UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

PATRÍCIA DA SILVA SANTOS

Siegfried Kracauer: sociologia e superfícies

Escritos até 1933

São Paulo

2014

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Siegfried Kracauer: sociologia e superfícies

Escritos até 1933

Patrícia da Silva Santos

Tese de doutorado apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para a
obtenção do título de Doutor em
Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Leopoldo
Waizbort

São Paulo

2014

*O profundo deve ser escondido.
Onde? Na superfície.*

Hugo von Hofmannsthal

Agradecimentos

Os últimos quatro anos não foram exatamente os mais tranquilos da minha vida, mas foram, certamente, os mais intensos e ricos em experiências. Como uma dessas “paixões grandiosas” às quais se referia Georg Simmel, esta investigação conecta-se com tudo o que vivenciei nesse período, inclusive aquilo que, sendo “o mais distante dela”, perpassou, nesse meio tempo, “minha consciência”. Por isso, gostaria de agradecer a todas aquelas pessoas que constelaram em torno desse processo.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Leopoldo Waizbort, a raríssima dedicação, as leituras meticulosas e as discussões, os conteúdos sociológicos, o rigor; mas também os múltiplos e valiosos aprendizados que foram sendo discretamente transmitidos ao longo dos últimos sete anos de trabalho conjunto.

À CAPES, que me concedeu a bolsa de doutorado no Brasil e dois semestres de bolsa de estágio docente PAE (Programa de Aperfeiçoamento de Ensino) e também à CAPES juntamente com o DAAD, que me outorgaram as bolsas de língua alemã e de doutorado sanduíche na Alemanha. Esses financiamentos deram-me a tranquilidade necessária para a dedicação exclusiva a este trabalho.

À professora Inka Mülder-Bach, minha co-orientadora na Alemanha, agradeço as reuniões, as leituras, a interlocução e o convite para participar de seu colóquio de doutorandos. À professora Ingrid Belke, que me concedeu uma conversa por ocasião da minha curta estadia no *Deutsches Literaturarchiv Marbach*.

Às contribuições dos professores presentes na banca de qualificação: Arlenice Almeida da Silva e Fernando Pinheiro. Além dos dois, agradeço aos demais professores que aceitaram compor a banca de defesa: Gabriel Cohn e Luciano Gatti. Ao professor Mauro Rovai, a quem sou grata pela interlocução e o convite para apresentar meu trabalho em seu curso. Aos professores Ana Paula Hey e Leopoldo Waizbort, que me deram a oportunidade de trabalhar como monitora em suas respectivas disciplinas. Agradeço também à professora Célia Tolentino e a todos os colegas do grupo de estudos em cinema e literatura Baleia na Rede.

Às mulheres incríveis da minha família: minha mãe, Floraci, sempre forte, sempre sensível, sempre corajosa, sempre justa; minhas irmãs Rosane e Maria; à sobrinha Mayara, desde o nascimento, ouvinte da tia “crítica”, também desde então, a filha que desejaria ter; em especial, à Lica, minha segunda vida, meu porto seguro: agradeço as conversas que nunca têm

fim, a cumplicidade ilimitada, a força e humor que, muitas vezes, transformaram minhas lágrimas em risadas, mas também a sensibilidade, que, não raro, faz o choro substituir o riso. Agradeço também ao pobre sobrinho Phelipe, a quem sucedeu nascer no meio desse “matriarcado”. Ao meu pai, Rafael.

Ao professor e amigo Sergio Salomé Silva, que não apenas lançou a semente que determinou minha trajetória acadêmica, como a cultivou e regou nesses anos todos, seja em Campinas, São Paulo, Göttingen ou Munique. Nunca imaginei que aquele “eu já te vejo na Alemanha” de 2005 iria, de fato, cumprir-se.

À professora Jeanne Marie Gagnebin, interlocutora direta e indireta dos últimos oito anos, a quem agradeço também o apoio para a estadia alemã.

Agradeço imensamente ao querido amigo Ricardo Regatieri, cuja presença torna factível (e não simplesmente idealista) a amizade tal como definida por Kracauer. À Mari Marques, agradeço os doze anos de amizade – por vezes passional, é certo, mas sempre única e de intensidade ímpar. À Dani Tega, porque há sempre um “ombro” e uma risada para compartilharmos. À Vanessa Diniz, também sempre por perto há tantos anos. À Renata Carvalho, que, em dezessete anos de amizade, jorra sempre uma fonte inesgotável de possibilidades em nossos encontros. Ao Ricardo Leite, sempre ao alcance. Ao Juan Ernesto, com sua “colombianidade cosmopolita”, agradeço sua insistência (nem sempre convincente) na visada do “copo meio cheio”. À Jennifer Orofino, a quem sou grata pela convivência e companhia no período em que dividimos apartamento. Às queridas amigas da CEF: Cida, Emília e Andrea.

Aos admiráveis amigos sociólogos dos encontros vespertinos em padarias de São Paulo: Tamara Grigorowitschs, a quem agradeço também o valioso apoio durante minha estadia na Alemanha; Stefan Klein, a quem agradeço também pelas dicas de alemão e de Alemanha; ao Alexandro Paixão e ao Anderson Trevisan, aos quais agradeço também a partilha de sucessos, percalços e o apoio em momentos decisivos.

Às pessoas queridas que encontrei no doutorado: Lilian Victorino, Regina Cariello, Herbert Rodrigues, Vladimir Puzone.

Àqueles que conheci na Alemanha e que me marcaram de maneira muito especial:

Ao Till L., a quem devo agradecer metaforicamente (para que o “pensamento possa seguir adiante”): agradeço, então, o “leve som dos brincos ciganos”. Também as conversas literárias e existenciais, as dezenas de postais “Klee’s” e por ter me proporcionado a experiência da mais íntima familiaridade no estrangeiro mais distante. Ao adorável senhor

Tessenow, que, na primeira vez em que nos vimos, apresentou-me Munique com a erudição que a cidade merece. Na segunda vez, salvou, quase literalmente, minha vida. Depois, tornou-se meu companheiro de café preferido, sempre me ajudando com a língua e a filosofia alemãs. Ao senhor Gottschalk, cuja personalidade idiossincrática me proporcionou a mais rica experiência de alteridade em um ano de encontros semanais rigorosamente pontuais. À queridíssima Gesa Singer, a alemã mais risonha e simpática que já existiu. Ao Oliver Pagel, pelo companheirismo dos últimos meses de Alemanha coberta de neve. Agradeço também à amável iraniana Mori; ao misto incomum de brasileiro com alemão Clemens van Loyen; à francesinha Louise – a adolescente que eu gostaria de ter sido.

Aos queridos brasileiros que conheci na Alemanha: à minha “irmãzinha” Valéria Aquilino, a quem agradeço o cuidado mútuo e único que cultivamos naquelas terras geladas, o frescor da amizade que trouxemos para o Brasil (a viagem teria sido válida apenas pelo nosso encontro). Ao Ricardo Borrman, companhia para os cinemas de Munique, à Érica, à Paulinha, ao Tessio, ao Gustavo.

Agradeço também aos seguintes funcionários das instituições com as quais tive vínculo: Angela Ferraro e Gustavo Mascarenhas (PPG-Sociologia), Marietta Alcalá (LMU), Rebeca Mendonça e Elke Massa (DAAD) e Vânia Escobar (CAPES).

Resumo

Esta tese objetiva analisar a obra do intelectual judeu-alemão Siegfried Kracauer (1889-1966) produzida até o ano de 1933. Especialmente em sua atividade como publicista, Kracauer desenvolveu procedimentos de observação social que tinham como objetivo a análise de fenômenos de *superfície*, expressos por objetos relativamente marginais, pontuais e de extração *cotidiana* (por exemplo, o *best-seller*, a dança, o cinema, a moda etc.). Kracauer acompanhou elementos da vida social alemã durante a República de Weimar sob uma perspectiva epistemológica peculiar, que visava entender o conteúdo múltiplo de uma época a partir da interpretação minuciosa de suas manifestações mais ínfimas. Acompanho a trajetória de seu pensamento e procuro oferecer um modo de ler seus textos sobre as mais variadas e inusitadas temáticas. Nessa leitura, emergem as perspectivas de que esses trabalhos oferecem, por um lado, um *diagnóstico de época*; por outro, viabilizam uma *forma específica de análise social*, pautada na observação de fenômenos relativamente marginais. Durante o processo de interpretação dos ensaios kracauerianos, procuro expor o diálogo que ele manteve com o pensamento social contemporâneo e a constelação teórica que possibilitou tal junção entre *sociologia* e *superfícies* para o oferecimento de uma crítica do presente; além disso, aponto para o teor iluminista da sua reflexão, em contraposição a movimentos nostálgicos e regressivos que marcaram o período.

Palavras-chave: Siegfried Kracauer, superfície, diagnóstico do presente, sociologia, cotidiano.

Abstract

The aim of this thesis is to analyze the works of the Jewish-German intellectual Siegfried Kracauer (1889-1966) in the period up to 1933. Especially during his career as a publicist, Kracauer developed methods for social observation in order to analyze *surface* phenomena, represented by relatively marginal, particular and *everyday life* objects (the best seller, dance, movies and fashion, for example). During the Weimar Republic, Kracauer monitored elements of German social life, making use of a singular epistemological perspective that sought to understand the multiple contents of an epoch through the in-depth interpretation of its minutest manifestations. I set out to track the development of his thought and present a reading of his texts centering on varied and unusual themes. Such a reading offers two perspectives: a diagnosis of the times (*Zeitdiagnose*) on the one hand, and a specific form of social analysis based on relatively marginal phenomena on the other. During the process of interpreting Kracauer's essays, I present his dialogue with social thought from the time as well as the theoretical constellation that allowed for such a connection between *sociology* and *surface phenomena* in creating a critique of the present. Additionally, I highlight the enlightened content of his reflections, in opposition to the nostalgic and regressive movements that marked the period.

Keywords: Siegfried Kracauer, surface, diagnosis of the present, Sociology, everyday life.

Zusammenfassung

Anliegen der vorliegenden Dissertation ist es, das bis 1933 geschaffene Werk des jüdisch-deutschen Intellektuellen Siegfried Kracauer (1889-1966) zu analysieren. Insbesondere bei seiner Tätigkeit als Feuilletonist entwickelte Kracauer Verfahren sozialer Betrachtung, die die Analyse der *Oberflächenerscheinungen* zum Ziel hatten – d.h. Erscheinungen, die sich in relativ marginalen und punktuellen Objekten äußern und aus dem *Alltag* herausgelöst werden (z. B. die Erfolgsbücher, der Tanz, das Kino, die Mode usw.). Kracauer verfolgte während der Weimarer Republik Elemente des sozialen Lebens in Deutschland unter einer eigentümlichen epistemologischen Perspektive, die den facettenreichen Gehalt einer Epoche durch die minuziöse Deutung ihrer niedrigsten Äußerungen zu verstehen beabsichtigte. Ich folge der Entwicklung seines Denkens und versuche, eine aufschlüsselnde Lesart seiner Aufsätze, die sich mit sehr vielfältigen und ungewöhnlichen Thematiken beschäftigen, zu bieten. Bei dieser Lesart eröffnen sich zwei Perspektiven: diese Arbeiten bieten einerseits eine *Zeitdiagnose*; andererseits ermöglichen sie eine *spezifische Form sozialer Analyse*, die auf der Betrachtung relativ marginaler Phänomene beruht. Bei dem Deutungsversuch von Kracauers Essays versuche ich, seinen Dialog mit dem zeitgenössischen sozialen Denken und die theoretische Konstellation, die solche Verbindung zwischen *Soziologie* und *Oberfläche* für die Darbietung einer Kritik der Gegenwart ermöglichte, darzustellen; außerdem weise ich auf den aufklärerischen Gehalt seiner Reflexion hin, die im Gegensatz zu nostalgischen und regressiven Bewegungen standen, die die Periode prägten.

Schlüsselwörter: Siegfried Kracauer, Oberfläche, Zeitdiagnose, Soziologie, Alltag.

Resumen

Esta tesis busca analizar la obra del intelectual judeo-alemán Siegfried Kracauer (1889-1966) producida hasta el año de 1933. Sobre todo en su actividad como publicista, Kracauer desarrolló procedimientos de observación social que tenían como objetivo el análisis de fenómenos de *superficie* o fenómenos expresados por medio de objetos relativamente marginales, puntuales y de extracción *cotidiana* (por ejemplo: el best-seller, la danza, el cine, la moda etc.). Kracauer acompañó elementos de la vida social alemana durante el período de la República de Weimar bajo una perspectiva epistemológica peculiar, que pretendía entender el contenido múltiple de una época a partir de la interpretación minuciosa de sus manifestaciones más ínfimas. Sigo la trayectoria de su pensamiento y busco proporcionar un modo de leer sus textos sobre las más variadas e inusitadas temáticas. En esta lectura, emergen las perspectivas que esos trabajos ofrecen, por un lado, un *diagnóstico de época*; por otro, viabilizan una *forma específica de análisis social*, pautada en la observación de fenómenos relativamente marginales. Durante el proceso de interpretación de los ensayos kracauerianos, busco también exponer el diálogo que él mantuvo con el pensamiento social contemporáneo y la constelación teórica que posibilitó la conjunción entre *sociología* y *superficies* para el ofrecimiento de una crítica del presente; además, apunto hacia el tenor iluminista de su reflexión, en contraposición a movimientos nostálgicos y regresivos que marcaron el período.

Palabras clave: Siegfried Kracauer, superficie, diagnóstico de época, sociología, cotidiano.

SUMÁRIO

Introdução	2
1. “Grandes temas”: publicações até início dos anos 1920	14
1.1 Entre comunidade e sociedade ou cultura e civilização	14
1.2 Lições de Georg Simmel: cultura e formas provisórias.....	31
1.3 Epistemologia em tempos de “desabrigo transcendental”	40
1.4 “Espera” x Decisionismo	53
2. “Pequenos temas”: reorientações em meados dos anos 1920	69
2.1 Opção pela sociedade e civilização.....	69
2.2 Excurso: uma “teoria do romance” peculiar: “Romance policial”	84
2.3 Piano, monóculo, guarda-chuva ou sociologia da herança burguesa.....	101
2.4 Excurso: alguns dilemas da sociologia alemã diante das massas	118
2.5 “Guinada para fora”: distração, público, esfera pública	127
3. Capitalismo e seres humanos: questões sociológicas fundamentais.....	144
3.1 Capitalismo como fenômeno cultural e “destino humano”: Werner Sombart, Max Weber, Karl Marx	144
3.2 Mito e destino sob a ótica do ornamento da massa.....	164
3.3 “Personalidade”: como um conceito reflete mudanças teóricas e históricas?	174
3.4 Os Empregados: compreender “o ‘sistema’ a partir de seus detritos”	186
4. Excurso: linguagem figurada como recurso às aporias da época	210
5. Sociologia e superfície: diagnóstico do presente	232
5.1 Conceito de atualidade	232
5.2 Sociologia da superfície: exposição da desagregação ou conhecer para transformar ..	247
6. Considerações finais	262
7. Bibliografia.....	270
7.1 Material primário (obras de Siegfried Kracauer).....	270
7.2 Referências bibliográficas.....	270
7.3 Filmes citados	284

INTRODUÇÃO

Em um de seus primeiros textos, Siegfried Kracauer faz coincidir o surgimento de “um espaço vazio” e de “um tempo vazio” com o irrompimento das ciências, dentre as quais está a sociologia – cuja tarefa seria pesquisar o “comportamento dos homens”, as “regularidades” e os “traços essenciais” que se relacionam com os “fatos e modo de socialização [*Vergesellschaftung*]”¹. Aquela primeira constatação, descrita ainda em termos românticos, refere-se precisamente ao momento da passagem do mundo tradicional para o moderno; da comunidade para a sociedade; da cultura para a civilização. Uma passagem envolta em pressupostos e consequências, que configuram o nexo por excelência das preocupações sociológicas. No início do século XX, o autor desenvolveu, gradativamente, procedimentos de pesquisa que procuravam observar e investigar esse nexo, em sua configuração *atual*, do ponto de vista dos fenômenos de *superfície*, ou fenômenos de extração *cotidiana*, por assim dizer. Neste trabalho, procuro dimensionar elementos dessa trajetória, sob a perspectiva elementar de que ela objetivava, de algum modo, equacionar um rol de conteúdos ambivalentes: ao deixar a “época de sentido pleno”, na qual “deus estava em todos os lugares” e tudo se referia ao “sentido divino”, o mundo social abriu espaço, de um lado, para a “multiplicidade” das mais diversas ordens, para o “caos” e, de outro, erigiu o “sujeito” isolado como o “único portador do espírito”. A *desorientação* resultante desse processo, bem como a *potencialidade emancipatória* que ele origina ao decretar o declínio do “dogma” (o importuno “grilhão da razão”), Kracauer procurou investigar a partir dos mais variados e/ou inusitados nexos cotidianos.

Antes, porém, de avançar na proposta de interpretação do pensamento do autor, talvez seja pertinente introduzir uma breve caracterização biográfica.

Em abril de 1939, Siegfried Kracauer (Frankfurt a. M., 1889 – Nova Iorque, 1966), intelectual alemão de origem judaica, ainda vive em Paris e tenta reunir os documentos necessários para deixar a Europa ameaçada pelo avanço do fascismo. Conta com a ajuda de

¹ “A sociologia deve investigar a vida dos homens conectados socialmente entre si, na medida em que o comportamento dos homens, assim como todas as manifestações intencionais de sua vida, demonstram regularidades e traços característicos, que, de algum modo compreensível, possuem um nexo com a atualidade e a maneira de socialização [*Vergesellschaftung*]”. Cf. Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, pp. 15-16.

amigos que já conseguiram se estabelecer nos EUA². É nesse contexto que surge um currículo relativamente sucinto, redigido por Theodor Adorno, em inglês, para ser enviado a diferentes instituições nas quais Kracauer poderia eventualmente obter uma colocação após a sua chegada aos Estados Unidos da América (que só sucederia dois anos depois):

Siegfried Kracauer nasceu em 1889 em Frankfurt am Main. Estudou arquitetura e história da arte em Munique e Berlim. Fez seu *Staatsexam* (“Diploma de engenharia”) em arquitetura e obteve seu título de doutor (com uma tese sobre trabalhos em ferro forjado na região de Brandenburg). Simultaneamente, desenvolveu um interesse precoce por questões filosóficas, especialmente filosofia cultural e sociologia. Esses interesses puseram-no em contato com Georg Simmel e Max Scheler, com os quais manteve relações próximas ao longo de suas vidas. Logo após a guerra, começou sua carreira como arquiteto. Durante esse período, ganhou vários concursos para construções públicas e ajudou em diferentes trabalhos de grande porte. A despeito do seu sucesso no campo prático, seus interesses teóricos tornaram-se cada vez mais fortes. Contribuiu para publicações filosóficas e sociológicas em periódicos como “Logos” e “Preussische Jahrbücher”. Na sequência, entrou para a equipe editorial do *Frankfurter Zeitung* no início dos anos vinte. Ali ele determinou por mais de dez anos a linha completa de política cultural desse influente jornal com seus artigos sobre temas filosóficos e políticos. Recebeu reconhecimento especialmente por suas críticas de arquitetura e imagens em movimento. Obteve um conhecimento minucioso do terreno do filme como um todo por conta de uma pesquisa extensa e colaboração prática com a indústria e, finalmente, foi considerado a maior autoridade de crítica cinematográfica da Alemanha. Seus trabalhos no *Frankfurter Zeitung* concederam-lhe tempo suficiente para publicações de livros como “Sociologia como ciência” (sobre as fundações epistemológicas da sociologia) e “Os empregados”, uma análise da classe de empregados alemães que se tornou uma sensação na Alemanha. Em 1926, terminou seu livro sobre sociologia das histórias de detetives – o qual manteve sem publicar. Além disso, publicou, sob pseudônimo, a novela “Ginster”, que se revelou um grande sucesso literário na Alemanha e, depois, foi traduzida para o francês. Quando Hitler ascendeu ao poder, K publicou algumas sátiras duras contra o novo regime; especialmente uma que denunciava a farsa em torno do incêndio do Reichstag. Por conta dessas publicações, assim como por causa do livro sobre os empregados, ele atraiu o ódio dos nazistas para si, mas conseguiu escapar de sua vingança. Então se estabeleceu em Paris, onde escreveu seu famoso livro sobre Offenbach, que teve publicações em alemão, inglês e francês. Esse trabalho criou um novo tipo de biografia, ao tratar seu herói não mais como uma pessoa privada, mas como um expoente de tendências sociais. Ao analisar o fundo social da assim chamada “arte leve”, esse livro segue as linhas de análises de filme de Kracauer no período inicial da arte de massas moderna. Depois da realização

² Desde 1938 (o mais tardar), Kracauer tenta mobilizar seus amigos e conhecidos para ajudá-lo na saída da Europa. Cf. Ingrid Belke e Irina Renz. *Siegfried Kracauer 1889-1966*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1994, p. 76. A correspondência com Adorno e Löwenthal oriunda do período apresenta detalhes dos problemas vivenciados pelo autor nesse processo de saída da Europa. Cf., respectivamente, Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, pp. 381-438. Leo Löwenthal e Siegfried Kracauer. *In steter Freundschaft. Briefwechsel* [Em amizade contínua]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 86-121.

do trabalho sobre Offenbach, o Instituto Internacional de Pesquisa Social da Universidade de Columbia, Nova Iorque, confiou-lhe um estudo extenso sobre os métodos de propaganda em países totalitários – o qual concluiu em 1938. No mesmo período, resumiu suas pesquisas na sociologia das imagens em movimento e está ocupado, presentemente, com um estudo de compreensão teórica neste campo.³

Não deixa de ser irônica a transmissão à posteridade desse currículo escrito pelas mãos de Theodor Adorno, autor que um dia reconheceria que aprendeu mais filosofia com Kracauer durante os anos em que, juntos, liam Kant do que com qualquer outro de seus professores na academia. Não obstante, Adorno também legaria a alcunha de “realista curioso” que contribuiu para estigmatizar muitas das interpretações kracauerianas posteriores⁴.

De todo modo, vale ponderar que os propósitos do currículo justificam seu teor um tanto exageradamente elogioso. Nem a “influência” de Kracauer sobre a “política cultural” e “temas filosóficos e políticos” foi tão abrangente como pode parecer, nem o *Frankfurter Zeitung* tinha esse alcance tão grande. A despeito disso, a apresentação concisa oferecida dá conta de apenas algumas das múltiplas facetas da atividade intelectual de Kracauer anterior ao exílio. Contudo, pode servir-nos como uma orientação provisória. Em seu texto, Adorno concentra os comentários, deliberadamente, nas informações relativas aos trabalhos sobre cinema, pois era nesse campo que o amigo tinha chances de conseguir algum tipo de trabalho. Isso em parte porque, apesar daqueles “interesses teóricos”, que “se tornaram cada vez mais fortes”, Kracauer nunca se tornou um professor universitário. As circunstâncias históricas e

³ Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., pp. 419-422. Adorno enviou essa breve biografia a Kracauer para controle e complementação das informações. Este sugeriu algumas alterações, como as seguintes, por exemplo: a atividade como arquiteto deveria ser menos valorizada; além da proximidade com Georg Simmel e Max Scheler, poder-se-ia mencionar seu contato com Edmund Husserl, que teria elogiado explicitamente seus trabalhos; a passagem sobre a entrada de Hitler no poder deveria ser totalmente reformulada, dado que Kracauer não escreveu “algumas sátiras duras” ao novo regime, mas apenas o artigo sobre o incêndio do Reichstag; igualmente, o autor não foi para Paris fugindo diretamente dos nazistas, mas foi enviado para lá pelo *Frankfurter Zeitung*, que, com receio de ser comprometido por conta de seus textos, transferiu-o de posto. Idem, pp. 424-425.

⁴ O artigo de Adorno sobre Siegfried Kracauer, datado de 1964 (cf. Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist” [O curioso realista] [1964], in “Noten zur Literatur” [Notas de literatura], *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pp. 388-408), ocupa um lugar importante na fortuna crítica do autor, também porque se trata da primeira visada mais ampla e conceitual sobre sua obra. Contudo, ele contém também um tom personalista muito forte, que, conforme argumentou Kracauer, apresenta “o conhecimento da antiga proximidade pessoal” com “interpretação distanciada”. Não discutirei aqui em detalhes a complexa relação entre Adorno e Kracauer, embora recorra a algumas questões ao longo da exposição. De todo modo, há um material relativamente extenso sobre o assunto. Sublinho a relevância da correspondência de mais de quarenta anos entre ambos (Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit.). Além disso, os seguintes artigos desenvolvem, sob focos diferenciados, discussões sobre a questão: Leopoldo Waizbort. “O verdadeiro no mais próximo”, in *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n° 85. São Paulo: 2009, pp. 47-81; Johannes von Moltke. “Teddie and Friedel: Theodor Adorno, Siegfried Kracauer, and the erotics of Friendship”, in *Criticism*, v. 51, n° 4, Detroit: Wayne State University Press, 2010, pp. 683-694; Martin Jay. Adorno and Kracauer: notes on a troubled Friendship, in *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia UP, 1986, pp. 217-236.

biográficas concorreram com contingências que impediram tal possibilidade⁵. De qualquer modo, efetivamente, os dois livros que seriam publicados na área de cinema nos EUA – respectivamente, *De Caligari a Hitler* [1947] e *Teoria do filme* [1960] – permanecem, até hoje, os trabalhos de Kracauer mais conhecidos e discutidos.

Mas, para além dos estudos sobre “imagem em movimento”, Kracauer logrou acompanhar, por meio de sua extensa atividade como publicista, muitos dos debates, polaridades e tensões, fomentadas tanto nos domínios da simbolização e das ideias, como nos domínios da política e da economia, da vida social alemã durante os “legendários” anos 1920⁶ ou na vigência da famosa República de Weimar.

Conforme indicarei mais detalhadamente ao longo do texto, aquele contato intenso com a obra de Georg Simmel – mencionado também no documento de Adorno – contribuiu, em parte substantiva, para viabilizar o desenvolvimento de interesses sociológicos multifacetados, que, muitas vezes, ultrapassam as delimitações disciplinares. Precisamente por conta do seu interesse pelos mais diversos fenômenos da vida social, sucedeu ao autor elaborar uma gama de textos que apresentam uma espécie de *diagnóstico de época*. Tal diagnóstico se processa, por um lado, em diálogo intenso, ainda que marginal, com as produções de outros cientistas sociais do período; por outro, baseia-se, predominantemente, na análise de fenômenos cotidianos – é, sobretudo, esse entroncamento e suas derivações que motivaram a articulação da presente pesquisa.

Ainda no âmbito das informações de caráter mais objetivo, cumpre destacar a relevância do *Frankfurter Zeitung* na trajetória inicial de Siegfried Kracauer. A grande maioria dos por volta de mil e quinhentos artigos publicados até o ano de 1933 saiu neste

⁵ Entre 1914 e 1918, Kracauer manteve contato com Georg Simmel na tentativa de conseguir um lugar na universidade – este filósofo, além de ser visto por Kracauer como um grande pensador, oferecia a vantagem de receber com entusiasmo trabalhos sobre arte. Mas o período é marcado também pela necessidade de fazer escolhas pessoais que garantissem ao jovem arquiteto a sobrevivência financeira, além disso, houve a eclosão da guerra e, logo após a última retomada do contato, em dezembro de 1917, ocorreu o falecimento de Simmel. De modo que não houve uma aceitação oficial do autor na universidade, embora Simmel tenha lido vários de seus trabalhos e opinado sobre eles. Cf. Inka Mülder Bach. “Nachbemerkung und editorische Notiz” [Pós-escrito e apontamento editorial], in *Werke* 9.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, pp. 296-299.

Ainda com relação a esse período conturbado, vale lembrar que Kracauer foi convocado para servir como soldado na artilharia a pé de Mainz. (cf. Wolfgang Schopf. *Siegfried Kracauer und seine Heimatstadt*. Berlin: Suhrkamp, 2013, p. 22). O pensador narra suas atividades no serviço de guarda e como descascador de batatas em carta a Simmel (Cf. Georg Simmel. “Briefe 1912-1918. Jugendbriefe”, in *Gesamtausgabe*, vol. 23, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, p. 881).

⁶ Recorro aqui à formulação de um comentador do período. Conforme o filósofo Helmut Plessner, a “legenda dos anos vinte” teria que ser referenciada a um período anterior de pelo menos 20 anos, que implicou a “prosperidade do industrialismo tardio da Alemanha”, seu “movimento trabalhista” e o estabelecimento de sua “nova classe dominante”. Helmut Plessner. “Die Legende von den zwanziger Jahren” [A legenda dos anos vinte], in *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, [A seduzibilidade do espírito burguês], *Gesammelte Schriften* VI. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, pp. 268-269.

jornal. Kracauer passou a trabalhar na publicação, fundada em 1856 por Leopold Sonnemann⁷, em 1921. Trata-se de um jornal de orientação burguesa-liberal, que teve um papel político relevante (embora seu alcance fosse limitado): inicialmente como um órgão de oposição à monarquia e, depois da revolução, em sintonia com o Partido Social Democrata.⁸

Os trabalhos de Kracauer referentes ao período anterior à migração para os EUA, sobretudo aqueles resultantes de sua atividade como publicista, permaneceram muito pouco acessados por um longo período de tempo. Apenas em 1963 foi publicada uma primeira coletânea relativa aos textos publicados em jornais e revistas durante a República de Weimar, contendo 24 artigos, reunidos pelo próprio autor sob o título de *O ornamento da Massa*⁹. Em 1964 saiu um novo compêndio de 33 textos (também organizados por Kracauer), publicados sob o título de *Ruas em Berlim e em outros lugares*¹⁰. Em 1974, foram publicados 92 artigos breves que se centravam na temática do cinema¹¹. Na década de 1990, boa parte dos artigos foi reunida em três volumes dos *Escritos*¹². Alguns livros datados do período anterior ao exílio norteamericano foram publicados, conforme lemos no currículo de Adorno¹³, com algumas exceções importantes, como o tratado sobre Georg Simmel e o livro sobre o romance

⁷ Sonnemann foi um judeu-alemão banqueiro e político. Elementos da história do jornal, que, catastroficamente, acabou se tornando um presente para Hitler em seu aniversário no ano de 1939, pode ser conferida em: Cf. Modris Eksteins. *The Frankfurter Zeitung: Mirror of the Weimar Democracy*, in *Journal of Contemporary History*, N° 6.3, 1971, pp. 4-5. Outras informações constam no volume especial: *Die Gegenwart. Ein Jahrhundert Frankfurter Zeitung*, begründet von Leopold Sonnemann [O presente. Um século de Frankfurter Zeitung, fundado por Leopold Sonnemann], Frankfurt a. M.: Frankfurter Societäts-Druckerei, 1956.

⁸ “Sob a direção de Sonnemann – depois de sua morte, seu neto Heinrich Simon assumiu o periódico – o Frankfurter Zeitung tornou-se, na época wilheriana, um órgão à frente da imprensa liberal-burguesa. Depois de 1918, próximo do Partido Democrata Alemão, o jornal apoiou, nos inícios da República de Weimar, o processo de naturalização de uma sociedade civil e os fundamentos de um estado democrático social e de direito. Embora fosse produzido longe dos jornais da capital Berlim e sua tiragem nunca tenha alcançado quantidade comparável à dos jornais burgueses concorrentes, o *Frankfurter Zeitung* era considerado uma ‘instituição política, social e cultural’.” Cf. Inka Mülder-Bach. “Nachbemerkung und editorische Notiz” [Pós escrito e apontamento editorial], in Siegfried Kracauer. *Werke 5.4*, Berlin Suhrkamp, pp. 698-699.

⁹ Siegfried Kracauer. *Das Ornament der Masse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1933. Disponível recentemente em tradução brasileira. (Siegfried Kracauer. *O Ornamento da massa*. São Paulo: Cosacnaify, 2009. Como orientação para os interessados, sempre que cito os textos desse volume, aponto as páginas das citações correspondentes à edição nacional utilizando a sigla *EB* – edição brasileira).

¹⁰ Siegfried Kracauer. *Straßen in Berlin und anderswo*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964.

¹¹ Siegfried Kracauer. *Kino*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

¹² Siegfried Kracauer. *Schriften 5*. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1990.

¹³ Os livros e as respectivas datas de publicação são os seguintes: *Soziologie als Wissenschaft* [1922] [Sociologia como ciência]. ; *Ginster. Von ihm selbst geschrieben*. [Ginster. Escrito por ele próprio] [1928]; *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* [1930] [Os empregados. Sobre a Alemanha mais recente]; *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* [1937] [Jacques Offenbach e a Paris de seu tempo].

policial¹⁴. Finalmente, apenas em 2012 foi concluída a edição das obras completas, iniciada em 2004, sob a organização de Inka Müder-Bach e Ingrid Belke¹⁵.

Esse retardamento da publicação das obras contribui, ao menos em parte, para o ostracismo de Siegfried Kracauer nos debates acadêmicos, apesar da originalidade de suas contribuições, as quais poderiam ser abrangidas por diferentes disciplinas, como a sociologia, as comunicações, a crítica de cinema, a filosofia, a teoria literária, mesmo a história. Certamente o formato fragmentário da maior parte dos trabalhos também colabora, parcialmente, para o caráter reduzido da fortuna crítica do autor. De todo modo, após a publicação paulatina dos seus textos em volumes coligidos e, sobretudo, dos *Escritos* na década de 1990, as interpretações de Kracauer ganharam novo fôlego e muitos debates temáticos e procedimentais que estavam enublados sob a alcunha de “curioso realista” puderam receber tratamento por parte de diferentes intérpretes.¹⁶

Aqui procuro apresentar um modo possível de ler as contribuições de Kracauer, em especial no que tange aos trabalhos originados de sua atividade como publicista. Conforme mencionado, esses textos possuem a *diversidade* como a marca mais característica. A perspectiva de analisá-los sob uma ótica originada do casamento entre os termos *sociologia* e *superfície* é parte de uma estratégia de leitura que procura respeitar, na medida do possível, as contingências que estavam no horizonte de Kracauer, tanto no que diz respeito à forma de materialização de suas reflexões (qual seja, a de textos breves que tratam, sobretudo, de acontecimentos que estão na “ordem do dia”), como no que se refere à conjuntura sócio-histórica¹⁷ que confere o teor do seu diagnóstico do presente e, obviamente, também no que tange ao seu processo de pensamento.

Destarte, quem se limitar a procurar conceitos rigorosamente delimitados e abstrações mais abrangentes nos trabalhos do autor, fatalmente irá se decepcionar. Por outro lado, o

¹⁴ Apenas um capítulo de cada um desses trabalhos havia sido publicado em *O Ornamento da Massa*. Os livros só saíram por ocasião da publicação das Obras: Siegfried Kracauer. “Der Detektivroman”, in *Werke 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, pp. 107-209 e “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [Uma contribuição para a interpretação da vida espiritual de nosso tempo] [1919], in *Werke 9.2*. Op. cit., pp. 139-279.

¹⁵ Siegfried Kracauer. *Werke*. Frankfurt a. M. e Berlin: Suhrkamp, 2004-2011.

¹⁶ Cito algumas interpretações ao longo do texto, mas, de modo geral, são bastante relevantes o seguinte compêndio em homenagem ao autor: Text+Kritik. “Siegfried Kracauer”, n° 68. München: GmbH, 1980 (em especial o texto de Michael Schröter) e o estudo de Inka Müder-Bach. (*Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933* [Siegfried Kracauer: Na fronteira entre teoria e literatura. Seus primeiros escritos 1913-1933]. Stuttgart: J. B. Metzler, 1985).

¹⁷ Essa conjuntura será referida ao longo do texto em diálogo com diferentes fontes. Adianto aqui o trabalho de Peukert. Detlev J. K. Peukert. *Die Weimarer Republik* [A República de Weimar]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

“mosaico” constituído por suas reflexões permite adentrar uma gama de fenômenos, temas e constelações e termina por configurar um retrato amplo do presente histórico, de um modo tal que apenas as obras de muito poucos autores logram oferecer. Além disso, a visada particular de Kracauer sobre os fenômenos sociais se oferece, ainda que não diretamente, como um procedimento possível de análise social. De qualquer maneira, a sociologia, aqui, não sobrevive sem a superfície, nem a superfície aparece destituída de sociologia – esta é outra maneira de formular a cópula singular entre o diálogo direto ou indireto que Kracauer realizou com contemporâneos relativamente mais conhecidos e de diferentes gerações (Max Weber, Ferdinand Tönnies, Karl Mannheim, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Georg Simmel, Max Scheler, Werner Sombart, Ernst Troeltsch etc.) e suas próprias reflexões sobre *fenômenos cotidianos*.

Nesse sentido, se a multiplicidade é uma das grandes dificuldades na interpretação dos trabalhos escritos por Kracauer até 1933, é também a peculiaridade mais instigante que os designa. Especialmente no âmbito da sociologia alemã como uma disciplina ainda em estágio de consolidação, coligem em sua obra nomes e debates de duas gerações muito importantes, embora esses embates quase nunca se desenvolvam de maneira sistemática¹⁸.

No que se refere especificamente ao presente histórico, suas observações atentas oferecem notas que vão desde o teor e o público pertinentes à circulação literária até o avanço dos processos de racionalização das empresas, passando pela disseminação do esporte; desde as alterações nas maneiras de vestir-se até a formação de um “público homogêneo” para os fenômenos da cultura de massas, passando pelo “incêndio do *Reichstag*”; desde a inserção do *jazz* na cultura alemã até os movimentos românticos e retrógrados de tentativa de retorno à comunidade [*Gemeinschaft*] (com destaque para o movimento de juventude alemão, a antroposofia, o círculo em torno ao poeta Stefan George, a nostalgia por formas artísticas mais tradicionais etc.), passando pelas marcas sociais deixadas na arquitetura espacial; desde o declínio da assim chamada “cultura burguesa” e seus valores “profundos” até a relação entre a técnica e o “sentido e estilo de vida” em uma época determinada, passando pelo avanço do fascismo em suas mais diversas modalidades.

¹⁸ Tenho aqui em mente a divisão que Lichtblau faz entre a sociologia praticada pelos chamados “pais fundadores” e aquela que se constitui durante a República de Weimar (volto a esse problema mais abaixo). Lichtblau, Klaus. “Krise als Dauerzustand? Weltanschauliche Implikationen der Weimarer Soziologie” [Crise como estado contínuo], in *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung* [A peculiaridade da formação de conceitos nas ciências da cultura e sociais]. Heidelberg: Vs Verlag, 2011, pp. 315-326. Outros exemplos importantes de trabalhos de revisão do tema no período podem ser mencionados, por exemplo: Fritz Ringer. *O declínio dos mandarins alemães*. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo: Edusp, 2000; Jürgen Habermas. “Soziologie in der Weimarer Republik”, in *Texte und Kontexte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 184-204.

Essas temáticas, que poderiam ser arroladas ainda mais exaustivamente – em maior ou menor grau, aproximar-me-ei dos problemas mencionados ao longo da exposição – receberam uma marca kracaueriana própria, vinculada aos modos de procedimento do autor: em seus trabalhos, as dimensões micrológicas e as macrológicas não devem ser dissociadas. A observação minuciosa dos fenômenos pontuais sempre aponta para as formas estruturais que os perpassam, sem, contudo, determiná-los unilateralmente. Por outro lado, as formas estruturais se apresentam de maneira menos desprotegida, por assim dizer (e, por isso, mais espontaneamente) naquelas “discretas manifestações de superfície”. Precisamente porque aqui elas se apresentam de maneira “inconsciente”, conforme expressão do autor. Dessa maneira, é como uma possibilidade de penetrar “o conteúdo fundamental da época” que os textos de Kracauer se oferecem. A dimensão demasiado pretensiosa que se poderia intuir a partir dessa última formulação é amenizada pelo fato de que ela implica que tal “conteúdo” não se oferece de maneira evidente, cristalina ou totalizante, senão que se espalha como “hieróglifos” imersos nos *fenômenos cotidianos*.

Do ponto de vista metodológico, para estruturar um modo de leitura dos textos, em especial aqueles que foram veiculados até 1933, opto por uma argumentação que recorre às perspectivas da chamada “pesquisa de constelação”¹⁹, ou seja, aponto, na medida do possível, para vínculos de diversas ordens que possuem certa relevância nas suas discussões, procurando, simultaneamente, indicar o “espaço de pensamento” [*Denkraum*] ao qual o autor está vinculado. Assim, sob a ótica estritamente teórica, por exemplo, em uma interpretação de Kracauer seria difícil esquivar-se de uma clivagem de pensamento que vem sendo apontada sistematicamente por muitos estudos sobre sua obra, a saber: aquela que divide seus textos em uma fase anterior à leitura de Marx (ocorrida em meados da década de 1920) e outra posterior²⁰. De modo que a primeira fase costuma ser caracterizada como um período pessimista, típico da virada de século, de nostalgia, ao qual subjaz uma perspectiva de “declínio do mundo”. A segunda fase seria constituída, *grosso modo*, por preocupações mais

¹⁹ *Grosso modo*, a “pesquisa de constelação” configura um procedimento de análise que investiga a argumentação, propriamente, tanto sob o ponto de vista sistemático, como histórico. “Entre as grandes figuras e sistemas”, esse tipo de pesquisa procura pelos “*missing links*” na análise de determinado desenvolvimento de pensamento. Assim, leva em conta, além dos textos propriamente, documentos relativamente secundários, que contêm detalhes concorrentes para as formulações (cartas, fragmentos de obras, resenhas etc.). Cf. Martin Mulsow e Marcelo Stamm (orgs.). *Konstellationsforschung* [Pesquisa de constelação]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

²⁰ Parece-me que essa é a interpretação, por exemplo, de Miriam Hansen (Miriam Hansen. Decentric Perspectives Kracauers Early Writings on Film and Mass Culture, in *New German Critique*. “Special Issue on Siegfried Kracauer”. N° 54, 1991) e Inka Mülder-Bach (*Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., 1985).

materialistas. Contudo, embora tal divisão não deixe de possuir certa legitimidade, ela implica uma sistematização que se realiza ao preço da renúncia a importantes aspectos da chamada “primeira fase” – os quais, justamente, demarcam o teor do marxismo de Kracauer, caso se queira formular dessa maneira. Neste sentido, neste exemplo específico, a recorrência a uma pesquisa de constelação ajuda a matizar alguns dos múltiplos aspectos relevantes para o desenvolvimento do pensamento de Kracauer, sem precisar ater-se à unilateralidade configurada por uma interpretação de antemão taxativa. Embora tenha organizado a exposição de maneira a apontar para uma reorientação do pensamento de Kracauer em meados da década de 1920, procuro manter a perspectiva da relevância das suas formulações iniciais para as reflexões posteriores. Ou seja, a passagem não se realizou, a meu ver, de maneira abrupta ou definitiva.

Deste modo, ainda de maneira introdutória, é possível reconhecer que os temores iniciais de Kracauer em relação ao moderno se converteram em uma reflexão *realista* sobre ele, ainda que o autor não estivesse completamente imbuído daquela resignação “viril” [*männlich*] postulada por Max Weber²¹. De qualquer maneira, é justamente porque experimentou, inicialmente, de modo muito intenso os aspectos negativos da modernidade (a racionalização exacerbada de diversas instâncias sociais, a fragmentação da vida em diferentes esferas de valor, o declínio da formação [*Bildung*] etc.) chegando a concebê-la, em consonância com o imaginário intelectual da época, como um processo de *declínio do mundo* [*Weltuntergang*] – como muitos outros pensadores do início do século passado²² – que Kracauer desenvolveu uma sensibilidade para perceber *as possibilidades* oferecidas pela nova reconfiguração do mundo.

Ademais, a perspectiva do procedimento de “pesquisa de constelação” contribui para retratar, ainda que de maneira certamente incompleta, o ambiente intelectual e ideológico no qual Kracauer se movimenta. Conforme dito, o diálogo com as disciplinas relacionadas às “ciências do espírito” alemãs é um dos nexos que dotam os trabalhos do autor de grande interesse sociológico. À guisa de introdução, podemos apontar para o debate profícuo que se

²¹ Cf. Max Weber. “Wissenschaft als Beruf” [ciência como profissão], in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, 1985, pp. 581-613.

²² Neste sentido, Klaus Lichtblau explora a interação existente entre a crise da cultura e a sociologia na virada do século. “Antinomias, tensões internas, conflitos sociais internos insolúveis e a gestação de calamitosas patologias culturais já desenhadas” teriam conduzido a uma “produtividade extraordinária do discurso intelectual”. (Cf. Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland* [Crise da cultura e sociologia na virada do século. Sobre a genealogia da sociologia da cultura na Alemanha]. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, p. 13). Este nexo também está presente no diagnóstico de Kracauer. Apontar para o encaminhamento discursivo dado a tais processos por esse autor é um dos objetivos dessa pesquisa.

pode acompanhar entre as posições de Kracauer em relação às consequências do “progresso material” para o terreno da cultura e aquelas adotadas pela “tradição mandarim alemã”²³, por exemplo. Apenas a exposição de algumas constelações que se constituíram em torno do problema pode ajudar a situar as especificidades do nosso autor.

Em termos ainda bastante gerais, essa relação entre cultura e desenvolvimento técnico é justamente uma das temáticas que abrangem quase todas as reflexões engendradas nos trabalhos publicados em 1920. Na esteira de Georg Simmel, Kracauer tratou de lidar com tal dinâmica, considerando sempre um ponto de vista de dupla abrangência, cujos conteúdos não são redutíveis um ao outro, embora estejam em constante interação: trata-se da relação entre fenômenos sociais e fenômenos anímicos.

De uma perspectiva propriamente teórica, minha hipótese é de que a abstração mais abrangente que se pode deduzir dos trabalhos de Kracauer aqui analisados é sua reflexão sobre as mais diversas consequências desencadeadas pelo estágio contemporâneo do desenvolvimento técnico – com destaque para as dimensões cotidianas, micrológicas, os “movimentos despercebidos” ou a *superfície* da vida social – sob uma ótica que procurava “enfrentar novamente os problemas do iluminismo” (utilizo aqui uma formulação de Adorno que citarei mais adiante). Assim, mesmo reconhecendo os perigos contemporâneos inerentes a processos de “mitologização” desencadeados, sobretudo, pelo processo de produção capitalista, Kracauer foi gradativamente consolidando a perspectiva de que apenas o fortalecimento da razão [*Vernunft*] se oferece como processo capaz de contrapor o avanço da racionalidade abstrata – aquela que “não inclui o homem”. Essa postura difere muito de uma parte dos encaminhamentos intelectuais da época, nomeadamente, daquela que também desenvolveu um diagnóstico muito realista dos efeitos adversos dos processos de racionalização do mundo, mas que enxergava apenas saídas irracionais. Tais encaminhamentos estão, também, em diálogo com a obra de Kracauer e serão articulados no decorrer do texto. Trata-se, por exemplo, daquilo que se denomina “filosofia da vida vulgar”; dos movimentos de retrocesso idealista à perspectiva da “comunidade” em contraposição à realidade da “sociedade”; dos discursos que valorizavam um ideal de homem sob a concepção de “personalidade integral” (homem que, para Kracauer, “por direito, não existe mais”).

Mas o principal diferencial de Kracauer em relação a outros diagnósticos que também procuraram lidar com o problema do iluminismo, em que pesem também as diferenças entre

²³ Cf Fritz Ringer. *O declínio dos mandarins alemães*. Op. cit.

eles²⁴, é a matéria da qual ele se constrói, qual seja: aquela que corresponde aos engendramentos de fenômenos sociais que se passam nas ruas, nos bares, nos escritórios, nas agências de emprego, nos cinemas, em suma, no dia-a-dia ou no “exótico do cotidiano”.

O trabalho foi dividido em cinco capítulos, sendo o quarto constituído por apenas um excurso.

O primeiro capítulo centra-se nas primeiras publicações do autor, escritas até por volta de 1923. Procuro expor a relação desses textos com as discussões sociológicas propostas no início do século XX, com destaque para o par de oposições postulado por Ferdinand Tönnies: comunidade [*Gemeinschaft*] e sociedade [*Gesellschaft*]. Data também do período inicial das atividades de Kracauer o contato com Georg Simmel. Vale lembrar que, provavelmente, a maior lacuna da fortuna crítica de Kracauer se refere à intensa relação que sua obra possui com a obra do autor de *Filosofia do dinheiro*.²⁵ Em seguida, discuto algumas das implicações para o conhecimento que seriam, conforme o autor, implícitas à época moderna ou ao período de “desabrigo transcendental”. E, por fim, desenvolvo uma discussão a respeito da opção de Kracauer por uma postura mais cautelosa diante das crises de visão de mundo de sua época, em contraposição àquela encaminhada por parte dos movimentos *decisionistas*.

No segundo capítulo, lido com as reorientações processadas em textos escritos a partir de meados da década de 1920. Esse período é marcado, por assim dizer, por uma “profissão de fé” pela sociedade [*Gesellschaft*], em sentido tönnesiano, a qual marcaria decididamente o diagnóstico do presente de Kracauer. A essa mudança de orientação está vinculada uma percepção do processo civilizador como processo de desmitologização (ainda que não unilateral). A utilização da filosofia clássica para a interpretação de fenômenos da cultura popular também é uma marca dessas mudanças na rota de Kracauer – discuto esse problema recorrendo ao estudo sobre o *romance policial* [*Detektivroman*]. Àquela profissão de fé em relação à civilização (leia-se também: *atualidade*) associa-se a interpretação da época contemporânea por meio da observação minuciosa de objetos mais cotidianos e, até mesmo, marginais, à procura de dados que denotam uma nova configuração social. Segue-se um excurso sobre a forma como as massas aparecem em parte da sociologia alemã do início do século e, por fim, apresento aspectos da perspectiva do próprio Kracauer sobre o problema.

²⁴ Cito, por exemplo, Georg Lukács, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Karl Mannheim, Walter Benjamin.

²⁵ Procuro lidar com o problema em diferentes momentos do texto, pois penso que esse nexo possui uma grande relevância, sobretudo no que se refere aos procedimentos de análise de Kracauer – ou seja, aquela dimensão associada à ideia de *superfície*.

No capítulo três, discuto a centralidade do sistema econômico capitalista no âmbito da sociologia desenvolvida por Kracauer. Assim, o primeiro tópico trata, em diálogo com as reflexões de outros autores, da compreensão do fenômeno capitalismo como “fenômeno cultural”, ou seja, para além da dimensão propriamente econômica. O tópico seguinte discute esse nexos sob a perspectiva do “ornamento da massa”. No terceiro tópico, procuro visualizar esse entroncamento sob a ótica de um conceito específico: *personalidade* – aqui viso também dimensionar a forma como o autor articulou a dinâmica “trágica” (conforme termos de Simmel) entre indivíduo e cultura. Por fim, discuto um pouco mais extensamente o livro *Os empregados*, um dos textos mais impactantes escritos por Kracauer durante a década de 1920.

O capítulo quatro é, na verdade, um excursus sobre o modo de exposição de Kracauer, o qual se baseia no amplo apoio em uma *linguagem figurada*. Procuro entender algumas funções dessa estratégia do pensamento do autor, sobretudo sob a perspectiva de que se trata da sua maneira de lidar com a dinâmica complexa entre *ratio* e razão inerente ao mundo contemporâneo. A forma de exposição e o léxico empregados por Kracauer também oferecem, conforme esse argumento, elementos para compreender o seu diagnóstico de época.

Finalmente, o capítulo cinco circunscreve uma discussão sobre o conceito de *atualidade*, que guia toda a produção de Kracauer e articula apontamentos sobre o funcionamento geral da cópula entre sociologia e superfície, incluindo uma reflexão breve sob a perspectiva de “unidade da época” que é implícita aos trabalhos do autor.

1. “GRANDES TEMAS”: PUBLICAÇÕES ATÉ INÍCIO DOS ANOS 1920

1.1 Entre comunidade e sociedade ou cultura e civilização

Em um de seus primeiros textos, intitulado “Sobre a essência da personalidade” [1913/1914], Kracauer, após mencionar a tese de Friedrich Nietzsche da “vontade de poder” como a principal marca antropológica, resume o objetivo da discussão da seguinte forma: “*O humano não quer o poder pura e simplesmente, mas quer estar na condição de uma personalidade no poder. Ele quer agir em uma associação orgânica, na comunidade, não apenas em partes, porém como todo.*”²⁶ A formulação resume de maneira bastante representativa a temática de Kracauer nos seus primeiros textos, embora talvez seja mais plausível reconhecermos que suas preocupações se referiam mais ao negativo dos dois âmbitos aqui descritos, ou seja: a falta de uma “personalidade no poder” e a ausência da “comunidade” – dois fenômenos que caracterizariam, respectivamente, o desenvolvimento dos humanos e sua forma de “estar-junto” no período histórico contemporâneo.

Embora os dois âmbitos configurem umnexo interdependente nessas discussões do autor, desenvolverei oportunamente o papel da temática da personalidade em seu pensamento [ver tópico específico sobre o conceito]. Nesse passo interessa-me, como ponto de partida, a forma como aparece a perspectiva da *comunidade* [*Gemeinschaft*]. Trata-se de uma constante nos textos de Kracauer do período. Essa configuração aparece sempre caracterizada como uma formação orgânica, total, unitária e agregadora. Em oposição a essa forma de relação entre os homens, o autor aponta o sistema econômico atual, que “forma e liga o eu informe a partir de fora”.

Essa diferenciação reflete um debate recorrente no imaginário sócio-filosófico do período. De acordo com a interpretação de Müllder-Bach:

A referência romântica à Idade Média como modelo de uma ordem a ser reconquistada pertence ao inventário constante da crítica cultural contemporânea – não apenas àquela de proveniência conservadora. A sociologia do período também trabalha com essa relação, servindo-se, como modelo conceitual, da diferenciação de comunidade (orgânica) e sociedade (técnico-funcional) – feita por Tönnies já no fim do século XIX, mas tornada ativa apenas pouco antes da Primeira Guerra Mundial – que, apenas aparentemente de forma neutra, se liga crescentemente a representações culturais de valores e elaboração de objetivos políticos. Se Kracauer, do

²⁶ Siegfried Kracauer. “Über das Wesen der Persönlichkeit. Eine Abhandlung” [Sobre a essência da personalidade. Um tratado] [1913/1914], in *Werke 9.1*. Op. cit., p. 16.

mesmo modo, constantemente utiliza essa antítese, trata-se para ele menos de distinções sociológicas. Para ele, ela designa primeiramente uma diferenciação metafísica: entre segurança transcendental e desabrigo transcendental, entre a presença e ausência de sentido.²⁷

Penso ser pertinente debruçar-me um pouco mais demoradamente na discussão, tendo em vista que ela acompanha o desenvolvimento do pensamento de Kracauer, ao menos no período que vai até por volta de 1933. Embora os textos do autor escritos nos anos que permeiam a Primeira Guerra tenham uma forte dimensão abstrata, na medida em que giram em torno de temáticas amplas como personalidade, crítica do conhecimento, sentido, deveres morais etc..., penso que a sua caracterização como metafísica, ao menos no sentido em que aparece na citação, ou seja, como uma contraposição a “distinções sociológicas”, seja um tanto incisiva. Gerhard Richter, ao discutir os textos sobre amizade (também oriundos desse período anterior aos anos 1920), já notou que o esforço feito pelo estudo de Müllder-Bach para separar de modo relativamente nítido duas fases na obra de Kracauer (sendo a primeira relegada “ao reino marginal de uma esfera privada alegada como despolitizada”²⁸ e a segundo a uma reflexão da situação mais concreta sobre a social de crise) prejudica o reconhecimento do valor teórico inerente a esses primeiros trabalhos.

Mesmo que não nos esforcemos aqui para colocar em questão a percepção de político como algo estranho, por exemplo, ao “resíduo privado” da esfera da amizade²⁹, ainda assim a caracterização desses primeiros trabalhos como metafísica³⁰ não deslegitima de antemão a pertinência desses trabalhos. Penso ser necessário situá-los no âmbito dos debates contemporâneos e são precisamente aqueles de matizes sociológicos que se fazem presentes de maneira mais pungente. Contudo, é certo também que, diante de todos os textos de Kracauer do período, somos confrontados, sobretudo, por repetidas tentativas de refletir sobre o âmbito da compreensão humana, mas, desde o início, a dimensão social toma parte dessas tentativas. Apenas para tangenciar a questão, já que ela será matizada no decorrer do texto,

²⁷ Inka Müllder-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 19.

²⁸ Gerhard Richter. Siegfried Kracauer and the Folds of Friendship, in *The German Quarterly*, Vol. 70, No. 3 (Verão, 1997), p. 234. Para conferir a mencionada caracterização de Müllder Bach, cf. Inka Müllder-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 22.

²⁹ A discussão de Richter mencionada na nota anterior procura também articular essa dimensão política na discussão kracaueriana sobre a amizade, como um diferencial em relação a outras concepções.

³⁰ Vale lembrar que a palavra metafísica é altamente “controversa” e “há muito pouca concordância” entre os “próprios metafísicos” do que ela possa significar. O texto sobre o verbete no “dicionário histórico de filosofia” indica um grande número de tendências filosóficas que se associaram ao termo. Cf. W. Marcus. “Metaphysik”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol 1, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, 1971, pp. 1186-1279. Desse modo, a indicação de Müllder-Bach contribui para uma taxação muito generalizada dos primeiros textos de Kracauer.

menciono que a relação que o autor reconheceu uma vez como sendo o tema principal da filosofia de Georg Simmel caracteriza, também, a utopia que sua própria produção contém: “O homem como portador de cultura e como ser espiritual maduro, agindo e julgando em plena posse de suas forças espirituais, ligado a seus semelhantes pelo agir e sentir em comum.”³¹ Os títulos dados pelo autor aos textos escritos ainda antes da década de 1920 já são uma testemunha desse esforço de entender elementos da psicologia humana e da cultura como resultados de processos interdependentes: trata-se de discorrer sobre “possibilidades de conhecimento da vida anímica”, sobre a “essência da personalidade”, sobre “filantropia, justiça e tolerância”, sobre o “sofrimento sob o conhecimento” etc..

Para além disso, as reflexões do autor sobre essas esferas “alegadamente privadas” são constantemente remetidas à situação histórica e seu modo de produção. A sociologia não é, portanto, estranha a elas³², na medida em que se trata, por exemplo, de contemplar as alterações nos modos de estruturação da personalidade em um contexto social diferente daquele fornecido pela *comunidade*. Por outro lado, é inegável que esses textos ainda têm um caráter relativamente anacrônico, pois remetem a uma nostalgia pungente dessa formação social orgânica, embora ela já tenha sido superada pelo advento da *sociedade*. Tentarei acompanhar de forma mais específica algumas dessas temáticas para procurar destacar de maneira imanente essas nuances dos primeiros trabalhos de Kracauer. A discussão é relevante, tendo em vista que justamente esse conhecimento bastante enraizado das mudanças trazidas pelo mundo moderno (que Kracauer adquiriu nos anos de estudo e no período imediatamente posterior) iria, mais tarde, demarcar as peculiaridades de seus trabalhos a partir

³¹ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [Uma contribuição para a interpretação da vida espiritual de nosso tempo] [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 144 (EB: 244).

³² Sobretudo se temos em vista a ligação que Mannheim faz entre a sociologia alemã e suas raízes filosóficas “[...] porque na Alemanha o impulso filosófico estava vivamente na busca de formação da filosofia da consciência e da vida, mas já tinha superado o positivismo na sua teoria do conhecimento, todo incremento de conhecimento de emancipação de horizonte pôde, aqui, ser tematizado em sua relevância filosófica. Assim, do maior conhecimento, não foi simplesmente feito um enriquecimento adicional das compreensões sobre o ser, mas o aprofundamento em três dimensões da visada – na direção do telúrico, do social e do histórico – desenvolveu-se para a configuração de uma sociologia que se estende até as questões da filosofia como a ferramenta do novo devir humano, como o irrompimento de um novo sentimento de vida: nele o homem movimenta-se novamente e esforça-se por uma forma emancipada de sua existência.

Assim, desse encontro de diferentes forças, de uma constelação social e política historicamente incomparável, por um lado, e de sua situação histórico-espiritual estabelecida de modo único, por outro, a sociologia surgida tardiamente na Alemanha desenvolveu-se como um instrumento da emancipação da consciência e da alma e, o que é inevitável em tal processo, como uma revisão radical de todas as possibilidades particulares do ser até então tidas como absolutas.” Karl Mannheim. *Zum Problematik der Soziologie in Deutschland* [Sobre a problemática da sociologia na Alemanha], in *Wissenssoziologie* [Sociologia do conhecimento], Berlin u. Neuwied: Luchterhand, 1964, pp. 614-624.

da segunda metade dos anos 1920 e ajudar a conceder-lhes, caso se queira utilizar a distinção de Müllder-Bach, um caráter mais nitidamente político ou menos pautado no privado.

Mas antes de aproximar-me mais desses textos, aponto brevemente a seguir para a distinção tönniesiana que ajuda a compreendê-los.

Em 1887 Ferdinand Tönnies publica “Comunidade e Sociedade”, livro que se tornou um importante referencial para a sociologia posterior e cuja influência na formulação das ideias políticas no início do século subsequente ao da redação do texto não pode ser ignorada³³. Sucintamente, tratava-se de estabelecer um par antitético de formas de socialização das “vontades humanas”. O primeiro parágrafo do livro apresenta sua temática de forma sintética, porém bastante direta:

As vontades humanas estão em múltiplas relações umas com as outras; cada uma dessas relações está em efeito recíproco, que, conforme seja por um lado feito ou dado, é pelo outro sofrido ou recebido. Esses efeitos são moldados tendencialmente para conservação da outra vontade ou corpo ou para sua destruição: afirmadores ou negadores. Esta teoria apontará para a relação de afirmação recíproca como objeto de sua investigação. Cada uma dessas relações expõe unidade na multiplicidade ou multiplicidade na unidade. Consiste em fomentos, facilitações, esforços que vão e vêm, e serão contempladas como expressões das vontades e suas forças. O grupo formado por essa relação positiva chama-se uma ligação – compreendida como essência ou coisa com efeito unitário para dentro e para fora. A relação mesma, e também a ligação, será concebida ou como vida real e orgânica – esta é a essência da comunidade – ou como formação ideal e mecânica – este é o conceito de sociedade.³⁴

Ainda na seção “tema”, o autor expõe a caracterização por pares de oposição das duas formas de relação ou ligação. Menciono alguns aspectos a seguir: enquanto a comunidade implica a “convivência confiável, íntima, exclusiva”; a sociedade implica a esfera pública [*Öffentlichkeit*]. Na comunidade, as pessoas já estão ligadas entre si para o bem e para o mal desde o nascimento; na sociedade impera o estranho [*Fremde*]. Não se fala de má comunidade; já má sociedade seria uma expressão possível. Na comunidade “os efeitos infinitos sobre a alma humana” são sentidos por todos; enquanto a “ligação social” seria

³³ Atenho-me aqui à introdução de Klaus Lichtblau, organizador do compêndio: Ferdinand Tönnies. *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft* [Estudos sobre comunidade e sociedade]. Wiesbaden: Springer VS, 2012, pp. 7-26. De acordo com o sociólogo, embora Tönnies tenha entrevisto na Primeira Guerra a possibilidade de uma restituição de alguns traços da comunidade (assim como muitos outros intelectuais do período), ele iria recusar veementemente a formulação, sob valores totalmente diferentes dos postulados por seu estudo, de um novo “espírito de comunidade” fomentado pelas ideias nacional-socialistas.

³⁴ Ferdinand Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen [Comunidade e sociedade. Tratado do comunismo e do socialismo como formas culturais empíricas]. Leipzig, Fues's, 1887, p. 39.

apenas um discurso de juristas. Ninguém pode produzir [*leisten*] uma comunidade; enquanto a sociedade é produzida. A comunidade “compreende a humanidade completa”; enquanto sociedade é um “mero estar junto” de pessoas independentes entre si. Comunidade é antiga; sociedade, nova. Comunidade é uma “convivência duradoura e genuína”; sociedade é “um provisório e aparente”. Comunidade é organismo; sociedade é “agregado e artefato mecânico”.

Conforme percebemos por meio desse breve inventário de características, a diferenciação entre a “presença e ausência” de sentido também não é estranha à discussão sociológica.

De acordo com Lichtblau, Tönnies constrói tanto uma tipologia dos pares de oposição *tradicional e moderno*, limitando-os de maneira inequívoca, assim como oferece uma visada do desenvolvimento histórico, na qual interessa “a questão da proveniência e do destino provável da sociedade moderna, que era para ele idêntica ao conceito de ‘sociedade’ em face da qual ele contrapunha as formas tradicionais de uma convivência ‘comunitária’ entre os homens.”³⁵

A distinção, no entanto, formula também uma imagem da configuração social comunitária que possui uma nostalgia implícita. Mesmo evitando generalizar de maneira irrestrita a ideia de “raízes românticas” da sociologia alemã³⁶ (que teria se desdobrado a partir de concepções filosóficas irracionais inerentes ao pensamento alemão, em grande parte como decorrência das peculiaridades do desenvolvimento formativo do país; vide, por exemplo, o argumento de Georg Lukács³⁷), é possível reconhecer um forte incômodo perante as forças mecânicas, racionais e artificiais da sociedade.

Nos primeiros textos de Siegfried Kracauer, tanto os tratados mais extensos escritos entre 1913 e 1919, como também alguns artigos publicados no início de 1920 no *Frankfurter Zeitung* ou em outros veículos de comunicação contemporâneos, o famoso par de Tönnies é retomado e a nostalgia pelos valores da comunidade ainda aparece prenhe de ressonâncias.

³⁵ Klaus Lichtblau. Einleitung. in Ferdinand Tönnies. *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Op. cit., p. 9.

³⁶ Arthur Mitzman. "Anti-Progress, a study in the Romantic roots of German Sociology" in *Social Research*, Spring, 1966, pp. 65-85.

³⁷ Em um estudo sobre a filosofia alemã, Georg Lukács procura apontar, partindo do “irracionalismo romântico” de Friedrich Schelling, “o caminho da Alemanha até Hitler no terreno da filosofia” (p. 10). Resumidamente, de acordo com seu argumento, as filosofias, por exemplo, de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche ou a filosofia da vida teriam preparado o caminho para o desenvolvimento do fascismo, ao renunciarem a uma compreensão dialética da sociedade e da luta de classes e se apoiarem em conteúdos “irracionais”. Cf Georg Lukács. *Die Zerstörung der Vernunft. Irrationalismus zwischen den Revolutionen*. [A destruição da razão. Irracionalismo entre as revoluções.] Darmstadt e Neuwied: Luchterhand, 1979.

Em “Guinada do destino da arte” [1920], por exemplo, artigo no qual o autor discute criticamente a arte expressionista e suas formas de representação, consta a seguinte passagem:

A situação geral das últimas décadas antes da guerra, aquela época, portanto, na qual o movimento expressionista começa, deixa-se caracterizar sucintamente como a seguir. Esta época é dominada, sobretudo, pelo espírito das ciências da natureza e o espírito do sistema econômico capitalista. Sucede a ambos os poderes unidos a criação de uma realidade vital que é tão objetiva e consolidada em si mesma como não foi nunca antes uma realidade. Uma natureza mecanizada se coloca diante do homem, objetivos e tensões econômicas, que há muito tempo já não são alimentadas pelas forças impulsivas internas de sua essência, subjagam-no, transformam a comunidade reunida em unidade viva em sociedade atomizada e formam, por força de sua normatividade própria, todas as relações humanas. Separado do fundamento original da comunidade, escravizado por um sistema econômico impiedoso, atrelado a uma rede invisível de relações racionais e técnico-objetivas, resta ao homem singular se afirmar apenas como eu privado, como individualidade separada.³⁸

Os termos utilizados para caracterizar os pares são exatamente os estabelecidos por Ferdinand Tönnies: comunidade como unidade viva e sociedade como forma de associação atomizada. Conforme mencionei acima, aqui o ponto de partida também é a “situação geral da última década antes da guerra”: de algum modo, o amparo histórico baliza o desenvolvimento do pensamento. Por outro lado, no entanto, a forma como o “homem singular”, “o eu-privado” são apresentados ainda ressoa daquela nostalgia de uma configuração comunitária. É como se, até esse ponto, Kracauer fosse incapaz de pensar outras possibilidades de entender esse humano do mundo moderno.

Essas discussões também retomam outro par de oposições bastante frequente no debate do período: cultura [*Kultur*] e civilização [*Zivilisation*].

Norbert Elias procura delimitar historicamente qual a especificidade da ideia de cultura entre os alemães. Ele afirma que, diferentemente da Inglaterra e da França, por exemplo, onde não haveria uma oposição entre cultura e civilização, a Alemanha teria desenvolvido essa diferenciação. O primeiro a registrá-la nesses termos teria sido muito provavelmente o filósofo Immanuel Kant em 1784, mas sua sociogênese seria ainda mais antiga, datando originalmente de por volta do início do século XVIII. Resumindo o argumento, Elias afirma que na Alemanha o processo de unificação teria se dado de maneira

³⁸ Siegfried Kracauer. “Schicksalswende der Kunst” [Guinada do destino da arte] [1920], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 95.

tardia, na contracorrente de uma corte que optava por falar francês e em parte como fruto do esforço de um grupo de intelectuais da classe média. Tal peculiaridade de desenvolvimento teria contribuído para intensificar duas formas diferentes de hierarquização de valores. Enquanto à corte corresponderiam valores como superficialidade, inautêntico e cortesia exterior – valores esses creditados à ideia de *civilização*; à inteligência da classe média corresponderiam profundidade, autenticidade, virtudes verdadeiras e formação – valores que configuram a especificidade alemã da ideia de *cultura*.³⁹

A argumentação de Elias não permaneceria totalmente livre de controvérsia. Stefan Breuer, por sua vez, destaca que não haveria uma diferenciação tão delimitada e tão antiga como essa que aquele autor se esforça por desenvolver, embora reconheça que, a partir dos anos 1870, as manifestações contra a civilização tenham se intensificado, inicialmente, sobretudo como:

[...] reação à expansão do sistema de formação, que conduzia a uma competição intensificada por posições no serviço de Estado, mas também a preocupações visando estender a formação técnico-prática àquelas esferas nas quais, até então, figurava em primeiro plano a cultivação no espírito humanista da antiguidade clássica.⁴⁰

A despeito desse debate sobre as origens da diferenciação, penso que a força que tal par antitético adquiriu⁴¹ (não apenas no âmbito estritamente teórico, mas também nos desdobramentos políticos práticos do século XX) justifica sua pertinência na presente discussão, na medida em que ela demarca também os diferentes posicionamentos teóricos de Siegfried Kracauer. Até meados de 1920, o autor parece ter uma posição dúbia diante dessas duas formas opostas de organização social.

³⁹ Elias desenvolve o argumento de maneira relativamente detalhada, recorrendo à imporância da literatura e da filosofia no caso do segundo grupo. Norbert Elias. Zur soziogenese der Begriffe “Zivilisation” und “Kultur” [Sobre a sociogênese dos conceitos “civilização” e “cultura”], in *Über den Prozeß der Zivilisation*. Vol I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, pp. 1-64.

⁴⁰ Breuer, Stefan. *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. [Fundamentalismo estético. Stefan George e o antimodernismo alemão] Darmstadt, Wiss. Buchges., 1995, p. 189.

⁴¹ Para Hans Schleier, o conceito de cultura por volta de 1900 adquire recorrentes reformulações: “O próprio conceito de cultura é reformulado problemáticamente e com conteúdos conceituais muito diferentes. Por um lado, a sociedade industrial moderna e sua história de sucesso científico e tecnológico efetivam sua expansão para a ‘cultura econômica’, ou até para a ‘cultura capitalista industrial’ – inclusive com as bênçãos do ‘progresso cultural’. O pensamento dos grandes poderes acusa o exibicionismo de uma ‘cultura alemã’ e a oposição desvalorizadora em face da supostamente derrotada cultura ocidental, sua mera ‘civilização’. Isso conduz ao outro lado de um uso conceitual modificado. O mencionado pessimismo cultural aprofundou a oposição entre ‘cultura’ e ‘civilização’, entendidas, por um lado, como ‘espírito’ e ‘formação’, e, por outro, como um esvaziamento espiritual em consequência do posicionamento da tecnicização em primeiro plano, muitas vezes associado também a sinais de aviso de ‘esvaziamento de sentido’ do mundo da vida ou até mesmo de ‘decadência’. Hans Schleier. *Historisches denken in der Krise der Kultur*. [Pensamento histórico na crise da cultura] Göttingen: Wallstein, 2000, pp. 14-15.

Embora, já nesse período, esteja claro para Kracauer que *Kultur* ou *Gemeinschaft* constituem formas de socialização já superadas pelo processo atual de produção econômica – inclusive os efeitos consequentes dessa superação sobre a intelectualização eram bastante conhecidos pelo autor – ele ainda possui uma postura eminentemente nostálgica, romântica, que, em alguma medida, prejudica uma reflexão imanente e concreta sobre a realidade contemporânea.

Dois textos de 1919 atestam essa postura dúbia entre o reconhecimento da superação e a permanência de um modelo idealizado de associação. O primeiro foi escrito para a participação em um concurso sob o tema: “Filantropia [*Menschenliebe*], Justiça e tolerância são ligadas a uma forma determinada de Estado e qual forma estatal dá a melhor garantia para sua realização?”⁴² e o segundo é o tratado sobre Georg Simmel, que só recentemente foi publicado pela primeira vez.⁴³

Escrito em pleno período revolucionário (início de 1919), o primeiro texto reflete os acontecimentos históricos contemporâneos na Alemanha, bem como as leituras teóricas de Kracauer no período. A chamada “Revolução de novembro” (termo, de acordo com um comentador, inadequado, já que reduz o movimento revolucionário ocorrido entre 1818 e 1920 a um período muito curto⁴⁴), que determinou o fim do Império Alemão no final da Primeira Guerra Mundial, é o horizonte histórico imediato de Kracauer na elaboração dessa contribuição. No plano teórico, conforme argumenta Ingrid Belke, é possível reconhecer tanto a influência de Georg Simmel e sua filosofia da vida postuladora de uma dinâmica entre ossificação e mudança, como a presença de Lênin e as ressonâncias da Revolução Russa. Contudo, para nosso autor, a “ordem instável” não seria o principal, mas sim o “homem sacudido” [*erschütterter Mensch*].⁴⁵

⁴² Siegfried Kracauer. “Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung.” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 144, pp. 79-137.

⁴³ Cf. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, pp. 139-280. Anteriormente, apenas o primeiro capítulo tinha sido publicado em *O Ornamento da Massa*. (Cf. Siegfried Kracauer. *Das Ornament der Masse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963, pp. 243-278).

⁴⁴ Wolfgang J. Mommsen. *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreiches* [o estado nacional autoritário. Constituição, sociedade e cultura do império alemão]. Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verl., 1990, p. 463.

⁴⁵ Kracauer teria lido, recentemente, *Estado e revolução* [1918] e *As próximas tarefas do poder soviético* [1918] de Lenin. Ingrid Belke. “Von Simmel zu Lenin. Zu Siegfried Kracauers Schrift ‘Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung?’” in *Simmel Studies*, Mélanges: Ottjein Rammstedt zum 65. Geburtstag. 13 (2003), 1, pp. 15-35.

De acordo com a forma como se costuma determinar a essência da cultura, a cultura autêntica no período de sua alta florescência pressupõe um tal desenvolvimento vital universal e ricamente configurado. E, na verdade, os homens de uma comunidade de cultura movimentam-se dentro de um mundo de formas fixas, ao qual eles se sentem unidos internamente; anima-os uma crença original comum a todos eles, em função da qual eles agem e avaliam. [...]⁴⁶

Em relativa consonância com a primeira parte, então recém-lançada, de *O declínio do Ocidente – esboço de uma morfologia da história universal*, de Oswald Spengler⁴⁷, Kracauer complementa que toda cultura tem uma duração determinada, não é eterna. Por outro lado, conforme tantas vezes afirmar-se-ia, “a época, com cujo fim repentino nós convivemos, seria no melhor dos casos uma época de civilização”.

Nesse texto, o pêndulo entre as formas ganha uma configuração diferenciada. Apesar de discorrer com uma admiração e nostalgia sobre a época de cultura que teria sido deixada para trás (e aqui a forma como o autor recorre a Rousseau é bem ilustrativa de certo romantismo em relação a essa forma de convivência⁴⁸), Kracauer demonstra entusiasmo em relação à revolução. Em suas formulações abstratas, ele aponta também para situações práticas da dinâmica das formas culturais. Menciona, por exemplo, a postura de Lênin no estágio contemporâneo da Revolução Russa: a “ossificação de uma ordem” é o perigo que a burocracia representa. Para Belke, o texto tem um lugar único na obra do autor: “Mais tarde, Kracauer nunca mais revelaria suas ideias políticas de maneira tão espontânea e desprotegida.”⁴⁹

⁴⁶ Siegfried Kracauer. “Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung.” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 130.

⁴⁷ “Deixo em aberto a questão se realmente todas as culturas devem morrer e desembocam na mesma situação mortal da civilização, como Spengler recentemente afirmou em sua obra *O declínio do Ocidente*; de todo modo, na vida dos povos alternam tempos de florescimento com tais tempos de murchamento, no que os últimos se distinguem pelo fato de que neles entra o propósito refletido no lugar das energias subterrâneas.” Idem, p. 86. Oswald Spengler ocuparia um lugar especial nas reflexões de Kracauer ao longo dos anos 1920, mas, posteriormente, essa reticência iria dar lugar a uma decidida recusa da hipótese e encaminhamento dados pelo livro. A ideia de declínio teve grande repercussão nos pensadores do período. Adorno menciona que a primeira parte do livro, lançada em 1918, teria tido muito mais sucesso que a segunda, lançada em 1922, mas admite que o trabalho valeria como uma espécie de profecia indireta dos fenômenos desencadeados a partir de 1933. [Theodor W. Adorno. Spengler nach dem Untergang [Spengler depois do declínio] [1938]. in *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1. Op. cit., pp. 47-72] Retomarei a discussão em torno do livro no decorrer do texto.

⁴⁸ Dado que a natureza do homem é boa e livre, permaneceria, no pensamento de Rousseau, a possibilidade de retornar a um estágio cultural originário, no qual o “ethos de uma comunidade pode se afirmar completamente”. Cf. Siegfried Kracauer. “Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung.” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 113 e 130.

⁴⁹ Ingrid Belke. “Von Simmel zu Lenin. Zu Siegfried Kracauers Schrift ‘Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung?’” in *Simmel Studies*. Op. cit., p. 34.

O que impede, no entanto, a formulação de um diagnóstico imanente, se Kracauer orienta-se por fenômenos eminentemente contemporâneos para expor suas ideias? Penso que a questão pode ser encaminhada da seguinte forma: Kracauer repousa sua “esperança em uma libertação gradual da humanidade”⁵⁰ em ideais do passado. Nesse passo, ele não reconhece aquela constatação que formularia de modo especialmente sóbrio nos anos seguintes: a “vitória do bem”⁵¹ (se quisermos utilizar uma formulação que ainda tem lugar nos textos contemporâneos ou imediatamente subsequentes à Primeira Guerra, mas que seria superada posteriormente) está fadada ao fracasso se ela se apoia na ideia de “um homem que, por direito, não existe mais”⁵². Por isso penso que a concepção de humano tem uma relevância especial para a compreensão dos trabalhos de Kracauer. Dela dependem em grande medida as reorientações teóricas, assim como ela ajuda a manter, por outro lado, uma espécie de continuidade temática peculiar. Embora não seja sempre explicitada, sobretudo a partir do momento em que o autor apoia suas reflexões na realidade cotidiana, a preocupação antropológica de como a organização social engendra as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos é uma constante, tanto nos primeiros textos, que oscilam entre o ideal de comunidade e a sociedade; como em *Os empregados*, por exemplo, cujo objetivo é falar dos empregados, “que apenas dificilmente podem falar de si mesmos”⁵³.

Ainda no contexto dos anos que permeiam a Revolução de 1918/1920, essa temática aparece no centro das discussões. Mas aqui é sempre como se Kracauer precisasse de uma imagem idealizada muito bem definida para formular contrastivamente suas reflexões sobre o estágio contemporâneo da organização humana em grupo e sua constituição anímica. Talvez seja possível entender aquela imagem idealizada dos “tempos plenos de Deus” como uma espécie de “ideal” que ajuda a entender o “caos” contemporâneo. Como se define o caos configurado pela sociedade moderna? A resposta de Kracauer nesse período parece ser sempre a seguinte: apenas em contraste com a harmonia, com a ordem e, portanto, com os ideais da comunidade repousada na tradição. Se mais tarde o peso recairia sobre a observação e descrição exaustiva de fenômenos inerentes ao *presente*; aqui o presente se define apenas a partir do contraste com um *passado idealizado*.

⁵⁰ Siegfried Kracauer. “Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung.” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 135.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse” [1927], in *Werke* 5.2. Op.cit., p. 623 (EB: p. 102).

⁵³ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten” [Os empregados] [1929], in *Werke* 1. Op. cit., p. 214.

Ainda assim, as tentativas do autor nesse contexto não me parecem simplesmente metafísicas (caso entendamos metafísico como algo que exclua o social). Talvez possamos formular da seguinte forma: Kracauer serve-se, nesse período inicial, de ideais possivelmente “metafísicos” como contrastes para entender sua realidade. Assim, para discutir, por exemplo, a divisão radical de seus contemporâneos entre as polarizações “Autoridade e individualismo”, ele menciona primeiramente a situação da Idade Média, na qual:

Nem a comunidade viola o indivíduo, nem este pode se expandir às expensas daquela – ao menos no caso ideal inalcançável –; ambos não têm, em última instância, existência independente um do outro, eles existem, antes, com e pelo outro, porque mundo interno anímico assim como mundo externo sócio-cultural se enraizam nos mesmos pressupostos materiais, que põem em destaque o sentido divino de credo como inviolável.⁵⁴

A fonte citada para balizar que não se trata de “dourar romanticamente a Idade Média” é, nesse caso, a obra de Thomas de Aquino⁵⁵. Mas o que chama a atenção é que essa imagem bem determinada é usada aqui para a discussão sobre a postura dúbia dos seus contemporâneos diante do caos instaurado após a Revolução de 1918/1920: conforme o autor, haveria uma espécie de convivência tensa entre manifestações de individualismo extremo e a emergência do autoritarismo reacionário no “espírito” sócio-político alemão do período.⁵⁶ Embora seja possível perceber que os ensaios para o *Franfurter Zeitung* ultrapassam essa tensão específica e abordam temáticas que não estão nela circunscritas, ainda assim a forma como ela é exposta nesse artigo de 1921 permite perceber uma das maneiras de como o

⁵⁴ Siegfried Kracauer. “Autorität und Individualismus”, in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 168.

⁵⁵ Como vemos, o ideal de “cultura unitária” relativo à concepção de Idade Média é tratado a partir de diferentes fontes por Kracauer nesta sua fase inicial mais “romântica”. Às vezes o autor recorre à literatura sócio-filosófica, mencionando, por exemplo, Ferdinand Tönnies ou Jean-Jacques Rousseau, às vezes retoma pensadores religiosos, como aqui.

Outrossim, ainda no que tange ao ideal da Idade Média e ao apelo que ele tem para o “jovem” Kracauer e outros críticos culturais alemães, vale indicar uma constatação do filósofo Helmuth Plessner, de acordo com a qual a Alemanha não disporia de uma consciência nacional baseada em tradição e mitos. Enquanto nações como a França, a Inglaterra e a Holanda teriam consolidado sua consciência em suas respectivas “épocas douradas” correspondentes à disseminação do iluminismo e humanismo, a Alemanha teria continuado sendo a portadora de uma ideia medieval do “império”. Cf. Helmut Plessner. “Analyse des deutschen Selbstbewußtseins” [Análise da autoconsciência alemã] [1960], in *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes* [A seduzibilidade do espírito burguês]. Op. cit., pp. 251-259.

⁵⁶ Müller-Doohm lê a produção de Kracauer do período a partir dessa chave: “Na fase de revoluções sociais e antagonismos políticos extremos entre radicalismos de direita e de esquerda, Theodor Wiesengrund conheceu um intelectual judeu extraordinário, que deveria mostrar-se como observador minucioso, sociologicamente instruído, daquele tempo de mudanças radicais. Conforme sua interpretação, a continuação da ainda muito jovem democracia de Weimar era dependente de que uma conciliação entre contrários se sucedesse: entre o individualismo extremo e a fixação reacionária nas autoridades.” Stefan Müller-Doohm. “Kracauers Einfluß auf Adorno” [Influência de Kracauer sobre Adorno], in *Adorno: eine Biographie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, p. 61.

processo histórico foi sendo assimilado pelo autor e formulado em contraste com aquela imagem da cultura unitária.⁵⁷

Os debates contemporâneos, as cisões entre os defensores de uma república parlamentarista e os movimentos de esquerda radical aparecem aqui como fenômenos resultantes de uma crise de proporções maiores, que reflete a incapacidade de orientação dos contemporâneos diante das alterações sócio-históricas.

Na discussão sobre Georg Simmel também é notável como a ideia de humano de Kracauer ainda se prende fortemente a um ideal do passado, embora o autor tenha consciência de que as transformações socioeconômicas do período capitalista trouxeram determinantes decisivas para a vida humana atual. O humano é, de todo modo, também a medida nesse contexto. Mas não simplesmente o “singular abstrato”⁵⁸, porém os homens, tal como eles são cunhados pelo processo de “intelectualização” concomitante à entrada na “forma de produção capitalista”: se não podemos afirmar que esses são os homens concretos, no sentido em que as formulações não estão presas a classes, nem grupos sociais ou profissionais específicos, também não poderiam ser simplesmente os singulares abstratos, pois eles são observados aqui sempre a partir dos fios sociais que ligam as esferas da vida em comum às da vida individual.⁵⁹

Nesse ponto, interessa-me a caracterização dos nossos pares temáticos opostos. A ideia de cultura é delimitada da seguinte forma:

⁵⁷ Ademais, a pertinência da questão do prevaletimento da crença na força extrema da autoridade típica dos tempos do império (não apenas no sentido estritamente político) pode ser atestada na medida em que costuma ser lida pelos intérpretes como um dos fatores que viabilizariam o surgimento do nazismo. Cito, por exemplo, o trabalho de Norbert Elias (especificamente, o capítulo sobre a prática do duelo, que mostra a força dos sistemas de crença e sua autoridade durante os anos 1871 e 1918 ao expor a forma como as pessoas submetem a própria vida ao sistema simbólico): *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Conferir também a afirmação de Adorno: “[...] Antes é de se deduzir que o fascismo e o horror que ele causou se relacionam ao fato de que as antigas e estabelecidas autoridades do império haviam se desagregado e arruinado, mas as pessoas não estavam psicologicamente prontas para se autodeterminar. Elas mostraram não estar maduras para a liberdade que lhes caiu nas mãos. Por isso as estruturas de autoridade tomaram então aquela dimensão destrutiva e – se assim posso dizer – confusa, que não tinham até então, em todo caso não explicitamente.” Theodor Adorno. “Erziehung nach Auschwitz” [Educação após Auschwitz], in *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2. Op. cit., p. 678.

⁵⁸ Inka Mülder-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 22.

⁵⁹ Assim Kracauer define o “material bruto” do pensamento de Georg Simmel “a inesgotável multiplicidade de condições espirituais, acontecimentos anímicos e modos de ser, que são importantes tanto no âmbito da vida em comunidade como da vida pessoal íntima”. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 144 (EB: p. 244). A discussão desenvolvida no seu artigo sobre o antigo professor mantém-se fiel no caso dos seus próprios propósitos. Retomarei esse ponto no tópico seguinte.

Uma característica fundamental de toda época de cultura parece-me consistir no fato de que nela as possibilidades conjuntas da alma da comunidade alcançam um desenvolvimento magnífico. Por causa de suas experiências originárias, a comunidade exerce uma crença religiosa de modo determinado, ela produz para si mesma sua arte especial, procura impor o ethos que a ela nuclearmente se prende, esforça-se, nos caminhos a ela acessíveis, pelo conhecimento do nexos das coisas etc. Na era da cultura esses sentimentos e forças podem agir completamente, a alma encontra expressão perfeita e proporcional. Entre os homens de cultura reina uma comunidade interna de pensamento, vontade, sentimento; eles dividem entre si as convicções de valores e vontades mais nobres, uma crença nascida na profundidade de sua existência os ancora e envolve as manifestações de suas vidas.⁶⁰

Em contraposição a essa paisagem idílica de conformidade entre homem e cultura, a civilização é descrita do seguinte modo:

A realidade histórica a que chamamos civilização é, em muitos aspectos, a era do declínio da antiga junção cultural. A crença absoluta que anima os homens de cultura, que porta sua imagem religiosa e ética do mundo, desapareceu; não há mais nenhuma imagem de mundo única, que como um céu redondo cubra a existência humana por completo. Na civilização faltam as formas para a manifestação da personalidade integral, que possibilita se comunicar sem entraves na época de cultura; os homens vivem separados, em vez de crescerem juntos, as pontes entre eles foram interrompidas.⁶¹

Essa forma de conceber a sociedade contemporânea determina também a postura tomada em face de fenômenos sociais, notadamente a Primeira Guerra Mundial. Kracauer, assim como muitos outros intelectuais no período, partilhou inicialmente da tomada de posição em favor desse fenômeno. Em “Da experiência da Guerra” [1915]⁶², ele menciona a guerra como uma forma de experienciar um sentido coletivo de amor à pátria e, dessa forma, fazer frente ao “espaço vazio” deixado por fatores como o enfraquecimento das religiões, a restrição da esfera política a uma minoria, a perda da capacidade da arte de satisfazer o singular etc. Conforme mencionado, o posicionamento favorável não diverge das ideias de muitos intelectuais contemporâneos. Contudo, é relevante destacar que, em Kracauer, o cerne do argumento não é a defesa de uma possível superioridade da cultura alemã (como o era em muitos outros autores), mas a ideia de um ideal unificador, que pudesse conceder um sentido para superar a forma atomizada de agregação (esta última perspectiva não era, contudo,

⁶⁰ Idem, p. 243.

⁶¹ Idem, p. 244.

⁶² Siegfried Kracauer. “Vom Erleben des Kriegs” [Da experiência da guerra] [1915], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 11-23.

exclusividade do nosso autor, embora fosse menos recorrente do que aquela primeira⁶³) – aqui a distinção entre os pares de contraste comunidade e sociedade e cultura e civilização adquire uma pertinência especial: Kracauer parece se apegar antes àqueles primeiros elementos dos respectivos pares para desenvolver seu argumento em favor da guerra, ou seja, não é o nacionalismo que aparece em primeiro plano, mas o ideal de organicidade.

De acordo com Wolfgang J. Mommsen, a Primeira Guerra foi entendida inicialmente por muitos intelectuais como uma guerra de culturas:

Quase desde o início, a argumentação dos historiadores e filósofos, mas também dos juristas e cientistas sociais, e, abrangendo em sentido mais amplo, dos escritores, converge na tese de que haveria diferenças fundamentais entre a “cultura alemã” e a “civilização” européia ocidental e que, nessa guerra, tratar-se-ia de defender o direito próprio da primeira, não apenas em interesse da nação alemã, mas de toda a civilização européia.⁶⁴

Desse modo, segundo Mommsen, intelectuais como Georg Simmel, Werner Sombart, Max Scheler, Max Weber, Thomas Mann e “a grande maioria dos acadêmicos alemães” defenderiam a guerra como uma forma de sair do “individualismo estético” (conforme formulação de Simmel) e renovar a vida cultural alemã estagnada devido ao materialismo, aos processos de mecanização e à rotinização.⁶⁵ Boa parte dessas opiniões favoráveis ao confronto bélico mudariam no decorrer do conflito e essas esperanças de renovação da cultura estariam fadadas ao fracasso.

Especialmente em Thomas Mann, a divisão entre cultura e civilização é bastante enfatizada. Civilização simbolizaria, de acordo com um texto de 1914 [*Pensamentos em Guerra – Gedanken im Kriege*], espírito, razão, iluminismo, suavidade [*Sänftigung*], costumes [*Sittigung*] etc. Cultura implicaria algo que não é exatamente o contrário de barbárie, seria

⁶³ Uma discussão com exemplos de diferentes argumentos filosóficos em prol da Primeira Guerra Mundial e as nuances trabalhadas por diferentes autores aparece em: Hermann Lübbe. “Die Philosophischen Ideen von 1914”, in *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Base, Stuttgart: Benno Schwabe, 1963, pp. 173-238.

⁶⁴ Wolfgang J. Mommsen. Einleitung: die deutschen kulturellen Eliten im Ersten Weltkrieg, in Wolfgang J. Mommsen (orgs.). *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg* [Cultura e guerra: o papel dos intelectuais, artistas e escritores na primeira guerra mundial]. München, R. Oldenburg, 1996, p. 2.

⁶⁵ Apesar de não ser o foco, ressalvo que as formas como os diferentes autores tomaram uma posição favorável em relação à Primeira Guerra e os argumentos que postularam não são homogêneas. Assim, por exemplo, no caso de Georg Simmel, não seria a “exaltação patriótica” que estaria em pauta nessas reflexões. Elas seriam uma decorrência de sua filosofia da cultura. Cf. Leopoldo Waizbort. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo, Editora 34, 2000, p. 270 e ss.

uma “selvageria estilizada” [*stilvolle Wildheit*], outros conceitos correspondentes seriam coesão, estilo, forma, atitude, gosto.⁶⁶

Ainda no que se refere ao contexto e à força que a noção de cultura alemã adquiriria nas chamadas “Ideias de 1914”⁶⁷, não podemos esquecer que tal repertório ganhou espaço em um contexto de crise e mal-estar engendrado pelos processos de racionalização e mecanização em curso acelerado no período. Além disso, conforme Mommsen, tais ideias estão ancoradas na ideia da existência de uma “via política particular” [*politischer Sonderweg*] da Alemanha, em comparação com outras nações européias, como França e Inglaterra, por exemplo. Tal via particular envolve o fracasso das revoluções burguesas na consecução da democracia em 1848, a unificação tardia sob a égide do estado autoritário e o acelerado desenvolvimento do capitalismo ainda sob a vigência do império.⁶⁸

Conforme Lichtblau argumenta, haveria no cenário da virada do século XIX para o XX uma espécie de “mal-estar” em relação ao moderno que seria possível reconhecer em muitos discursos das ciências da cultura. Os desdobramentos de tal mal-estar poderiam, desse modo, ser vistos como uma espécie de *cena originária* do desencadimento catastrófico de 1933. Penso ser também relevante ler o discurso socio-filosófico e literário de Kracauer no período sem perder de vista a articulação de tais processos históricos. O que confere peculiaridade a sua obra é justamente a forma específica como ele procurou, a partir de um caminho particularmente não linear, enfrentar a “relação de tensão” entre:

[...] uma experiência apenas fragmentária da totalidade, por um lado, e a ‘necessidade de redenção’ notoriamente incorrigível de uma cultura

⁶⁶ Cito de acordo com Eckart Koester. Kultur versus Zivilisation: Thomas Mann Kriegspublizistik als Weltanschaulich-ästhetische Standortsuche. In Wolfgang J. Mommsen (orgs.). *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*. Op. cit., pp. 249-258.

⁶⁷ Designação que cunhou o tipo de pensamento correspondente aos argumentos em favor da guerra. Aqui, a ideia de uma cultura especificamente alemã e a tentativa de sua formulação apareceu também como forma de fazer frente às ideias pertencentes à Revolução Francesa e sua valorização da igualdade, liberdade e fraternidade. Cf. por exemplo, Wolfgang J. Mommsen (orgs.). *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*. Op. cit.; Wolfgang J. Mommsen. *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreiches*. Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verl., 1990, pp. 407 e ss.

⁶⁸ Para Mommsen essa explicação do *Sonderweg* alemão não deve ser absolutizada, mas também não deixa de ter sua pertinência (cf. Idem, pp. 407 e ss.): “Apenas não se deve perder de vista que a tese da ‘via particular alemã’ não é uma mera invenção de intelectuais de esquerda, mas sim que algo como uma trilha de desenvolvimento especial alemão de fato se deu, que aqui se deu desde o começo um peso grande ao estado e aos altos funcionários públicos estatais suportes do estado; esse regime burocrático, como se expressou Max Weber, distinguiu-se por meio da estreita ligação dos altos funcionários públicos com a burguesia instruída [*Bildungsbürgertum*], algo que atenua o caráter autoritário do sistema político; de outro lado, a burocracia agia como um escudo para a aristocracia e a sociedade de corte monárquica, e, dessa forma, reformas constitucionais foram, na maioria das vezes, desde o início sufocadas, porque elas prejudicariam, *de facto*, não apenas o poder instituído das elites tradicionais, mas também aquele dos funcionários públicos.” Ibidem, pp. 409-410.

cunhada, especialmente, pela marcha triunfal do materialismo técnico e econômico, pela alienação da existência humana a ele associada e pela experiência da sociedade de massas moderna e da vida nas grandes cidades.⁶⁹

Se, também como resultado de tal constelação histórica, nesses seus primeiros textos, escritos até por volta de 1922/23, Kracauer ainda possui uma reflexão muito abstrata e pautada em uma nostalgia do período de cultura e comunidade, nos anos seguintes o autor parece ter seguido exatamente os conselhos dados por Georg Simmel, que foram registrados na breve correspondência entre os dois. Kracauer conheceu o autor de *Filosofia do dinheiro* em 1907. Este último leu alguns de seus trabalhos.

“Sobre a essência de personalidade”, por exemplo, teria, conforme testemunho do próprio Kracauer, impressionado Simmel⁷⁰. Em 1915, este último também leu uma primeira versão de “Sobre experiência da guerra” e sugeriu algumas alterações, aconselhando a publicação apenas da segunda parte do texto em algum jornal. Em seu comentário, Simmel menciona suas ressalvas ao “fundamento da representação psicológica” de Kracauer, afirmando que ela contém uma espécie de “*circulus vitiosus*”. Não se sabe até que ponto a versão publicada no *Preußischer Jahrbücher* teria levado em consideração os comentários de Simmel.

A carta de 01.11.1916, enviada após a leitura de “Das possibilidades de conhecimento da vida anímica”, cujo teor relativamente negativo sugere também o fim do diálogo intelectual, parece-me especialmente representativa das futuras reorientações procedimentais de Kracauer no decorrer dos anos 1920:

Li o seu trabalho e creio, no entanto, não dever mais me pronunciar sobre ele. Gostaria apenas de permitir-me acentuar o perigo que nos ameaça constantemente: que nós tomemos *expressões* novas, surpreendentes, mesmo certas visões [*Schauungen*], mas que têm, na realidade, apenas essas expressões por conteúdo, muito facilmente por igualmente novas visadas na essência das *coisas*. Testei como de fato útil expressar um novo pensamento, para o qual se tenha encontrado uma expressão original e apropriada, com palavras e locuções banais, totalmente tradicionais, usadas comumente – mesmo que elas não fossem totalmente apropriadas. O experimento conduz, às vezes, ainda neste caso, a moderações surpreendentes.⁷¹

⁶⁹ Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland* [Crise da cultura e sociologia na virada do século. Sobre a genealogia da sociologia da cultura na Alemanha]. Op. cit., p. 16.

⁷⁰ Cf. Georg Simmel. Briefe 1912-1918. Jugendbriefe, in *Gesamtausgabe*, vol. 23, op. cit., p. 345.

⁷¹ Idem, p. 706.

O *experimento* parece corresponder exatamente à forma como Kracauer iria expor seus pensamentos em anos posteriores: para adentrar a “essência das *coisas*” não é suficiente revestir o pensamento com expressões novas. Pelo contrário. É necessário empregar um repertório comum, banal para exprimir novos complexos de ideias⁷². Simmel pede a Kracauer para abandonar as suas tentativas de se exprimir de maneira exageradamente rebuscada e, talvez até abstrata, para, no limite, esquivar-se do vocabulário idealista. Se extrapolarmos um pouco esse conselho relativo ao modo de exposição para a própria escolha dos objetos, temos que os fenômenos banais, os processos do mundo comum – o cotidiano, portanto – podem engendrar reflexões surpreendentes.

⁷² A relevância desse aspecto na obra de Simmel pode ser ressaltada caso nos lembremos de uma diferença feita por Lichtblau entre esse a maneira de proceder desse filósofo e aquela postulada por Max Weber. De acordo com o intérprete, em Simmel apenas a escolha das fontes materiais tratadas pode ser a partir de regras rigorosamente científicas, ao passo que a forma de exposição dependeria da “virtuosidade do narrador”. Em Weber haveria uma inversão: a escolha seria condicionada por “interesses específicos de conhecimento”, ou seja, pelas “relações de valor” que orientam o pesquisador, enquanto a exposição resulta da coisa mesma. Lichtblau, Klaus. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*. Op. cit., p. 22.

1.2 Lições de Georg Simmel: cultura e formas provisórias

Nós judeus não somos pintores. Não podemos expor as coisas de maneira estática. Nós as vemos sempre em fluxo, em movimento, como mudança. Nós somos narradores.

(Franz Kafka, in Gustav Janouch. *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a. M: Fischer, 1951, p. 90.)

Georg Simmel inicia seu curto artigo intitulado “Mudança das formas culturais”, publicado em 1916, da seguinte forma:

O esquema marxista de desenvolvimento econômico, a saber: que as forças econômicas engendram, em cada período histórico, uma forma de produção que lhe seja apropriada, porém crescem no seu interior até medidas que não cabem mais nessa forma, senão que a rompem e criam uma nova – esse esquema vale para além do terreno econômico. Entre a vida, que flui sempre adiante e expande-se com energia cada vez mais envolvente, e as formas de sua expressão histórica, que persistem em igualdade rígida, existe inevitavelmente um conflito que permeia toda a história da cultura, embora naturalmente permaneça, de tempos em tempos, latente. No presente, porém, esse conflito parece estar em pleno curso para uma grande parte das formas da cultura.⁷³

Esse conflito entre vida e formas é trabalhado pelo filósofo no decorrer do texto mencionado a partir dos mais diferentes âmbitos culturais: movimentos artísticos, religião, filosofia. Não é irrelevante destacar, ainda que rapidamente, o ponto de partida para a reflexão: poder-se-ia ler como uma espécie de “heresia” essa extrapolação da teoria de Marx relativa às mudanças no interior dos modos de produção para além do terreno econômico, sobretudo após o esforço de algumas tradições marxistas em separar radicalmente a infraestrutura econômica da superestrutura e criar uma relação unilateral de determinação daquela sobre esta.

Penso que o esquema aqui sucintamente apresentado contém uma das principais lições que Siegfried Kracauer reteve da sociologia do seu antigo professor. Até por volta dos anos 1922/1923, essa temática aparece nos trabalhos do nosso autor mais frequentemente remetida a períodos temporais mais amplos, implicando, quase sempre, a comparação entre a

⁷³ Georg Simmel. “Wandel der Kulturformen” [Mudança das formas culturais] [1916] in *Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1995, p. 217.

estabilidade da comunidade e as transformações sócio-políticas contemporâneas⁷⁴. Mas, posteriormente, ela estará na base da ideia de que, à associação configuradora da forma sociedade [*Gesellschaft*], correspondem determinadas formas de arte e, respectivamente, modos específicos de fruição artística. Mesmo que tais formas não pareçam ideais do ponto de vista de quem as observa, são elas que lhe cabe tentar entender melhor, na medida em que correspondem ao seu período histórico: os esforços do observador deveriam concentrar-se, então, nas formas da *atualidade*.

Esse pensamento, a primeira vista trivial, adquire, conseqüentemente, uma dimensão política, social e histórica mais ampla, quando se trata, por exemplo, de perceber que o público de artes já não é mais formado apenas pelas pessoas “cultivadas”, mas por massas; ou que o modo de produção capitalista já não forma apenas donos de meios de produção, de um lado, e proletariado, de outro (enquanto figuras teóricas estáticas): a massa de empregados que compõem a nova classe média baixa configura uma forma peculiar, que deve ser investigada na sua singularidade. Nesse passo, no entanto, irei me ater à tentativa de entender esse vínculo entre a teoria das formas culturais simmelianas e a forma como ela se configura no pensamento de Kracauer.

A problemática da filosofia da vida teria se configurado no pensamento simmeliano, de acordo com nosso autor, como um desdobramento do esquema apresentado logo acima. Em uma resenha, cujo ponto de partida são novos trabalhos de Simmel publicados em 1922 e que, até então, permaneciam inéditos, Kracauer toma uma posição relativamente crítica em relação às proporções absolutas que o conceito de vida conquistou nos trabalhos do seu antigo professor. Para ele, juntamente com Friedrich Nietzsche, o autor da *Filosofia do dinheiro* teria sido conduzido ao “irracionalismo da filosofia da vida” por conta do seu “conhecimento da incapacidade da razão, com suas abstrações conceituais por ela própria gerada, de apoderar-se da realidade”.

⁷⁴ Essa forma de ler as proposições de Simmel relativas à sucessão entre as alterações das formas mais sólidas (como as instituições, por exemplo) e o fluxo vital (como o revolucionário) aparece, por exemplo, em um texto de 1920 sobre as reverberações da revolução alemã. Nesse caso específico, Kracauer mostra-se preocupado com a dificuldade de estabilização das forças revolucionárias. Cf. Siegfried Kracauer. “Das Bekenntnis zur Mitte” [1920] [A profissão de fé para o centro] in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 70-74. Mas a temática é recorrente sempre que o autor procura distinguir comunidade e sociedade, no âmbito das mais diversas discussões. Assim, há referências ao problema no primeiro capítulo de Sociologia como ciência, no que tange às alterações na forma de conhecer o mundo (no ambiente estável da comunidade, tal conhecimento se daria de forma imediata, dada a imersão dos sujeitos no âmbito de um mundo de “sentido pleno”; no mundo moderno, por assim dizer, ao contrário, o conhecimento se daria de forma cada vez mais parcial). Cf. Siegfried Kracauer. “Idee und Stoffgebiet der Soziologie” [1921] [Ideia e terreno material da sociologia], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 108-127).

[...] o abismo entre vida vazia de sentido e forma doadora de sentido: este é o perpétuo e sempre novamente variado tema de Simmel, e a filosofia da vida de sua última fase é apenas a tentativa desesperada, porque desde o princípio condenada ao fracasso, de superar teoricamente essa dualidade original por meio de um conceito de vida paradoxal. O mundo todo se torna para ele uma variação de um tema, todos os fenômenos e processos são para ele metáforas para os estádios múltiplos que a relação entre vida e formas pode percorrer, começando do irromper da forma a partir da vida até sua autonomização, solidificação e nova dissolução na vida. A harmonia legítima de forma e vida parece para ele, no entanto, ser alcançada apenas na esfera *estética* – de onde vem o valor simbólico especial que a *obra de arte* e o indivíduo contemplado em sua totalidade (que se apresenta como obra de arte) obtêm em Simmel.⁷⁵

Apesar dessa formulação crítica, penso que a recepção da filosofia simmeliana feita por Kracauer não deve ser tomada de forma unilateral⁷⁶. Também nessa resenha aparece uma menção ao “esforço constante de Simmel de penetrar o material do mundo com ajuda de sua perspectiva filosófica fundamental e obter assim um sentido profundo da superfície dos fenômenos”⁷⁷. Esse ponto é justamente o cerne da perspectiva que Kracauer adotaria nos seus trabalhos, nos quais o pensamento opera a partir dos “movimentos despercebidos” do “conteúdo fundamental da época.”⁷⁸

Em sua monografia sobre o autor de *Filosofia do dinheiro*, Kracauer consegue obter uma espécie de *silhueta*⁷⁹ da sua obra que, justamente pelo esforço de encontrar o caminho intermediário entre a síntese e suas múltiplas manifestações (por vezes contraditórias), possui uma singularidade interpretativa que faz juz ao pensamento de um filósofo que afirmou certa vez que “morreria sem herdeiros”⁸⁰. Kracauer utiliza uma analogia para denominar seu procedimento de análise da obra simmeliana: tratar-se-ia de dimensionar um “corte transversal” [*Querschnitt*] nesses trabalhos.

⁷⁵ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel: ‘Zur Philosophie der Kunst’” [Georg Simmel: ‘Sobre a filosofia da arte’] [1923] in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 648 e s.

⁷⁶ Conforme argumenta, por exemplo, Müllder-Bach, para quem, no período posterior à guerra, Kracauer teria começado a se distanciar de Georg Simmel. Cf. Inka Müllder-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 33 e s.

⁷⁷ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel: ‘Zur Philosophie der Kunst’” [1923] in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 647.

⁷⁸ As citações entre aspas são parte da passagem inicial do ensaio “Ornamento da Massa” (a ser comentada e citada mais adiante), que melhor sintetiza o que Kracauer concebe como sendo sua forma de pensamento.

⁷⁹ Empréstimo o termo do título dado por Simmel ao seu texto sobre Nietzsche, pois, tanto nessa análise como no texto de Kracauer em pauta, trata-se, a meu ver, de encontrar uma relação geral entre personalidade e obra que se esquia, no entanto, da determinação unilateral. Cf. Georg Simmel. “Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette” [Uma silhueta moral-filosófica] [1896], in *Gesamtausgabe*, vol 5. Op. cit., pp. 115-129. A analogia ilustra bem a tentativa de encontrar os contornos gerais da reflexão teórica, sem perder de vista a imagem do seu criador.

⁸⁰ Leopoldo Waizbort. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 164.

De acordo com nosso autor, como somente em raros casos um corte transversal pode revelar a estrutura inteira de um edifício, é necessário recorrer sucessivamente a outros cortes, mas “um desses cortes sempre prevalece, entretanto, sobre os outros”, mesmo sem que “constitua o fundamento”. O princípio nuclear do pensamento simmeliano seria, pois, de acordo com o corte transversal estabelecido, o seguinte: “Todas as expressões da vida espiritual [...] estão em inomináveis outras relações umas com as outras, nenhuma é separável dos nexos em que se encontram umas com as outras.”⁸¹

A *silhueta* de Simmel possuiria, de acordo com a leitura de Kracauer, um lugar muito especial no âmbito das ciências da cultura. Sua obra equivaleria à exposição de uma época e o autor ocuparia o posto de “filósofo da civilização do ocidente europeu na condição de sua mais alta maturidade”. Tratar-se-ia, pois, de um resultado digno de nota: teríamos aqui nada mais, nada menos do que a exposição de uma grande época histórica em uma obra filosófica. Simmel é, no entendimento de Kracauer, o homem que possui em si o conjunto de sua época, ou de sua civilização. Poder-se-ia entendê-lo na medida em que se compreende seu período histórico. Não podemos esquecer, nesse passo, que o termo civilização tem um acento peculiar e uma relevância especial no pensamento de Kracauer nesse período. Nessa aproximação de Simmel a sua época há uma espécie de ironia: o que há de mais característico nessa representatividade do filósofo para sua época é o relativismo.

Não é possível, no atual desenvolvimento do pensamento de Kracauer (1919), taxar esse potencial representativo da obra simmeliana simplesmente de positivo justamente porque o relativismo, de maneira generalizada, está entre os elementos que conferem à sociedade os adjetivos mencionados acima (em contraposição à ideia de comunidade): atomizada, mecanizada, abstrata, individualista, provisória, estranha – embora uma especificação desse mesmo processo na obra de Simmel requeira uma aproximação menos taxativa, dado que o relativismo, aqui, também incluiria uma dimensão de unidade ou, até mesmo, dialética, conforme algumas interpretações⁸² [procurarei indicar, ainda que sucintamente, o problema da unidade no pensamento de Kracauer no tópico “sociologia da superfície: exposição da desagregação ou conhecer para transformar”]. De qualquer maneira, dado que Kracauer reluta

⁸¹ Siegfried Kracauer. Georg Simmel. “Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 150. (EB: p. 241).

⁸² “A síntese, que não acontece no objetivo, onde Hegel e ainda Troeltsch a procuram, consiste no movimento entre as antíteses, realiza-se reflexivamente no sujeito que compreende. Filosofar significa: deixar as oposições permanecerem, poder lidar com elas, procurar um “terceiro âmbito”, que *não* é sua suspensão.” Cf. Michael Landmann. “Georg Simmel: Konturen seines Denkens” [Georg Simmel: contornos de seu pensamento], in Hannes Böhringer e Karlfried Gründer (orgs.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurter a. M.: Vittorio Klostermann, p. 4.

ainda em aceitar muitas das alterações advindas dos processos de modernização, há uma dimensão crítica nessa sua leitura de Simmel como o filósofo da civilização.

Por outro lado, a aceitação posterior efetivada por Kracauer da inexorabilidade dessa época e suas formas pode ser lida com as lentes da teoria do seu antigo professor. Se a filosofia da vida, principalmente por conta da sua dimensão irracionalista, permaneceria uma solução contraditória para nosso autor, o reconhecimento da pertinência histórica das formas atuais e a tentativa de interpretar a sociedade por meio delas (mesmo aquelas mais ínfimas, mais baixas, banais e corriqueiras⁸³) é uma das chaves mais apropriadas para penetrar a multiplicidade do seu pensamento.

Para uma hipótese de como o autor separa os dois âmbitos teóricos, proponho procurar indícios nas duas tarefas identificadas por Kracauer na obra de Georg Simmel. Em conformidade com uma percepção epistemológica do mundo, de acordo com a qual tudo se relaciona com tudo (conforme o corte transversal acima citado), essas tarefas se resumiriam em: 1) descobrir “os fios que se entrelaçam entre os fenômenos” (tarefa que é em si mesma infinita) e 2) “apreender o múltiplo como totalidade”, pois “do princípio de que tudo está em relação com tudo, resulta imediatamente a unidade do mundo.”⁸⁴ Para equacionar o problema, Simmel teria, de acordo com Kracauer, seguido dois caminhos: o caminho da teoria do conhecimento e o metafísico:

Aquele o conduz à genuína negação relativista do absoluto, à renúncia de um conceito de totalidade autônomo e ao oferecimento de múltiplas imagens típicas de mundo; este o conduz a uma metafísica da vida, a uma grande tentativa insistente de entender o fenômeno a partir de um princípio absoluto. Uma primeira mirada rápida na primeira filosofia da vida, que tomou expressão no último período de criação do pensador, possibilita instruir em que medida o mundo aparece em sua consciência como unidade. Todas as formações objetivas, todas as ideias e poderes espirituais, todas as configurações definidas da existência são emergidas originalmente da energia da vida, que flui eternamente sem descanso.⁸⁵

De acordo com minha hipótese, suponho que a crítica sociocultural desenvolvida por Kracauer em seus textos alguns anos depois contempla, em alguma medida, essa dupla

⁸³ Nesse sentido, observo que a sociologia simmeliana ressalta a importância dos fenômenos triviais e insignificantes como reveladores de disposições mais profundas em muitos trabalhos. Há, por exemplo, a referência final em *Sociologia da Refeição*, segundo a qual a “significância do tipo vital” pode se formar a partir do “insignificante”, do “mais baixo” ou da “Banalidade”. Cf. Georg Simmel. “Soziologie der Mahlzeit” [Sociologia da refeição] [1910], in *Gesamtausgabe*, vol. 12. Op. cit., p. 147.

⁸⁴ Siegfried Kracauer. Georg Simmel. “Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 156. (EB: pp. 257-258).

⁸⁵ Idem, p. 157. (EB: p. 258).

dimensão, embora talvez possamos reconhecer que ele se dedicou muito mais enfaticamente àquela primeira tarefa do que à segunda. Conforme tentarei esboçar ao longo desse trabalho, nesses textos a tentativa de conhecer a situação histórica é a principal questão; destarte, essa tentativa se esquia da apresentação de unidade e não se esmera para equacionar de forma definitiva o problema do relativismo como “destino do homem civilizado”. Assim, o diagnóstico do presente desenvolvido pelo autor, como um processo de pensamento que separa para conhecer e transformar, sobressai à tentativa de apresentar uma totalidade articulada⁸⁶.

Diferentemente, no horizonte filosófico de Simmel haveria sempre uma preocupação em formular filosoficamente a dinâmica entre “fixação e liquidez, forma e dissolução, manutenção e desperdício, instituição e liberdade, nivelção e individualidade”⁸⁷. De acordo com a interpretação de Kracauer, para resolver essa incógnita, a absolutização do conceito de vida levada a cabo na última fase da obra simmeliana configura, paradoxalmente, a solução encontrada por um pensamento, no qual “nada de absoluto vive”.

Conforme Simmel, “cada uma das grandes categorias histórico-filosóficas tem, na verdade, a tarefa de reunir a fissura e preenchimento caótico da existência em uma unidade absoluta”. Mas o autor de *Filosofia do dinheiro* complementa que, junto a uma dada unidade absoluta surgem outras, “que estão em exclusão mútua com aquela”⁸⁸. O problema da totalidade não se resolve de maneira definitiva, mas é uma tarefa das categorias histórico-filosóficas.

De acordo com minha hipótese de leitura, Kracauer teria, em alguma medida, tentado se esquivar dessa tarefa. Provavelmente também aparece nesse sentido, por exemplo, a caracterização de “inimigo da filosofia”, supostamente proveniente de Walter Benjamin, por conta do seu procedimento antissistemático e sua aversão ao idealismo⁸⁹. De todo modo, esse esquivamento da formulação inequívoca do problema da totalidade não significa, no entanto, uma renúncia à reflexão sobre o “conteúdo fundamental da época”.

⁸⁶ Aqui tenho em mente a distinção de Gagnebin entre “dois traços essenciais do pensamento dialético”: “O primeiro traço seria então essa concepção do pensamento como processo mediatizado e infinito de transformação; o segundo, a co-determinação recíproca entre particular e universal, a concepção de uma totalidade articulada, na qual partes e todo se definem mutuamente”, Jeanne Marie Gagnebin. “Do Conceito de Mímesis no Pensamento de Adorno e Benjamin”, in *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 2005, p. 92.

⁸⁷ Hans Blumenberg. “Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels” [Dinheiro ou vida. Um estudo metaforológico sobre a consistência da filosofia de Georg Simmel] [1976], in *Ästhetische und metaphorologische Schriften* [Escritos estéticos e metaforológicos]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 179-180.

⁸⁸ Georg Simmel. “Wandel der Kulturformen” in *Gesamtausgabe*, vol. 2. Op. cit., p. 217.

⁸⁹ Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist” [O curioso realista] [1964], in *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften 11*. Op. cit., p. 390.

Os ensaios para o *Frankfurter Zeitung* e outros veículos possuem uma fundamentação procedimental e sociológica peculiar, que se vincula, sobretudo, à necessidade de considerar o que o autor chama de “manifestações de superfície [*Oberfläche*]” de uma época. As grandes questões políticas, sociais, econômicas do seu tempo, são pensadas, então, a partir dos “movimentos despercebidos” dos conteúdos da época. De acordo com esse princípio, os temas oficialmente sancionados pelas ciências humanas (ou, ao menos, aqueles usualmente encaminhados por seu repertório), constituiriam “juízos da época sobre si mesma” e por isso não serviriam de maneira isenta a sua compreensão conjunta.⁹⁰

Embora o que o autor denomina de “fenômenos de superfície” não tenha recebido uma definição acabada, os artigos escritos entre 1921 e 1933 testemunham como ele realiza sua tentativa de se esquivar dos juízos oficiais da época por meio de uma análise que se finca, cada vez com mais intensidade, na atualidade e desdobra-se apenas a partir dela. Aqueles “juízos oficiais” relacionam-se justamente com a “crítica cultural” conservadora e as “pessoas cultas” que ainda insistiam em elaborar discussões saudosistas dos valores pretensamente vinculadas à *Kultur* e a *Gemeinschaft*. Diferentemente, os ensaios kracauerianos publicados durante a República de Weimar (sobretudo aqueles que datam a partir de meados da década de 1920) refletem sobre uma diversidade de “pequenos” temas: filas de cinema e seus espaços de exibição, filmes, literatura e público, bares, a situação de procura de emprego, abrigos de inverno, o rádio, o jazz, o romance policial, o esporte, a viagem, a fotografia, a dança, as ruas, os espaços públicos, o piano, os *best-sellers*, entre muitos outros. Embora não deixe de abordar também as temáticas sociológicas tradicionais relativas à religião, à política, à infraestrutura econômica, à teoria etc., o autor vai refinando cada vez mais seu procedimento de mediar tais questões a partir do confronto com fenômenos cotidianos.

Essa especificidade kracaueriana, aqui mencionada de maneira ainda incipiente, pode ser creditada em proporção significativa a seu amplo conhecimento da obra de Georg Simmel, sobretudo no âmbito da primeira tarefa apontada por Kracauer (conforme mencionado logo acima). Com relação à sua *Filosofia do dinheiro*, por exemplo, aquele pensador afirmou:

Nesse complexo de problemas o dinheiro é apenas meio, material ou exemplo para a apresentação das relações, que existem entre os fenômenos mais externos, realistas, casuais e a potência mais ideal da existência, a mais profunda corrente da vida singular e a história.⁹¹

⁹⁰ Citações entre aspas retiradas do ensaio: Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse” [1927], in *Werke* 5.2. Op.cit., pp. 612-624. (EB: pp. 91-103).

⁹¹ Cf. Georg Simmel. *Philosophie des Geldes* [Filosofia do Dinheiro] [1900], Köln: Anaconda Verlag, 2009, p. 16.

Essa formulação indubitavelmente ressoa na produção de Kracauer. Mas configura sua especificidade ao longo dos anos, na medida em que o autor incorpora uma preocupação crescente com a exposição de um diagnóstico próprio do presente a partir da consideração desses “fenômenos mais externos, realistas, casuais”.

O que mais se sobressai entre esses fenômenos nos textos de 1920 é, conforme detalharei mais adiante, a cultura popular. O olhar que Kracauer lançou sobre as manifestações de massa é informado pela teoria simmeliana de que as formas, sejam elas culturais, religiosas, artísticas etc., correspondem ao estágio de desenvolvimento histórico. Por isso logrou, em grande medida, a vantagem sobre grande parte dos pensadores da sociologia alemã de então, que, conforme um comentador, teria se engrenhado em uma crise oriunda do confronto entre massa e espírito⁹² [conferir tópico específico: “Excurso: alguns dilemas da sociologia alemã diante das massas”].

Nas páginas finais de *Filosofia do Dinheiro*, Simmel formula uma imagem bastante significativa para a compreensão desse postulado, ao associar o formato das moedas ao ritmo da circulação financeira:

A forma redonda das moedas, em consequência da qual elas “devem rolar”, simboliza o ritmo do movimento que o dinheiro comunica à transação: mesmo onde as moedas eram originalmente quadradas, o uso deve ter primeiro desgastado as pontas e as aproximado da forma redonda; necessidades físicas proporcionaram então a forma da ferramenta mais útil à intensidade da transação.⁹³

Esse é apenas um dentre muitos exemplos simmelianos de como as formas dos objetos se relacionam com os processos mais vitais. Há uma força inexorável no movimento da vida (nas “transações”), que “desgasta” mesmo as cristalizações mais consistentes da sociedade. Mesmo com todas suas críticas à filosofia da vida e às proporções absolutas que ela teria tomado na fase final da filosofia simmeliana, Kracauer desenvolveu uma concepção de crítica cultural que necessariamente passa pela compreensão de que as formas não são eternas, mas são reconfiguradas de acordo com o devir histórico. Assim, ele lança o tempo todo aos olhos das “pessoas cultas” a percepção de que o “ornamento da massa”, por exemplo, possui uma legitimidade histórica, que não pode ser removida simplesmente pelo desdém. Retomarei mais

⁹² Helmuth Berking. *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik* [Massa e espírito. Estudos sobre a Sociologia na República de Weimar]. Berlin Wissenschaftlichen Autoren, 1984.

⁹³ Georg Simmel. *Philosophie des Geldes*. Op. cit., p. 823.

adiante essas questões de forma mais detalhada, mas nesse passo gostaria de matizar esse vínculo teórico.

Os textos de Kracauer no decorrer dos anos 1920 possuem, portanto, um fundamento de reflexão teórica bastante consistente. Embora Simmel não seja a única base de tal reflexão, sua obra ocupa um lugar de destaque. Mencionei aqui alguns pontos dessa relação entre os autores. A ideia de historicidade das formas é, conforme procurei discorrer, central. Mas ela só pode ser entendida a partir da perspectiva de que há um inexorável entrelaçamento entre os desdobramentos da vida social e os fenômenos pertencentes à vida anímica. Essa é uma característica que Kracauer também reconheceu como sendo característica da obra simmeliana:

O material bruto de seu pensamento é formado pela multiplicidade infinita das condições espirituais, acontecimentos e modos de ser anímicos, que são significativos tanto no âmbito da vida comum, como da vida pessoal íntima. E, na verdade, os fatos, aos quais o filósofo associa suas reflexões, originam-se, em incontáveis casos, do alcance da experiência e vivência do indivíduo fortemente diferenciado.⁹⁴

Ou seja, as formas exteriores de representação humana (mesmo que Kracauer, diferentemente de Simmel, não as investigue sob o ponto de vista da filosofia da vida) relacionam-se, de algum modo, com as formas interiores e mais íntimas dos indivíduos, com destaque para o indivíduo moderno ou “fortemente diferenciado”.

Essa dimensão antropológica foi uma constante na obra de Kracauer, ao menos no período aqui analisado. Mas se, de início tal dimensão foi pensada de maneira relativamente direta, em tentativas de entender “as possibilidades de conhecimento”, a essência da personalidade, o sofrimento desencadeado pelo aumento do conhecimento abstrato e a nostalgia inerente a esse processo, posteriormente seriam os fenômenos cotidianos que constituiriam o “material bruto de seu pensamento”.

⁹⁴ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 144. (EB: p. 244).

1.3 Epistemologia em tempos de “desabrigo transcendental”

Conforme mencionei mais acima, o tema conhecimento faz parte do repertório inicial de Siegfried Kracauer. Não pretendo tematizar amplamente as formas como o autor desenvolve esse aspecto, tendo em vista que suas discussões implicam um escopo filosófico abrangente⁹⁵, que extrapolaria os limites deste trabalho. Mas, em alguma medida, sua tentativa inicial de entender a forma como os homens conquistam a realidade⁹⁶ e as implicações do declínio da “época de sentido pleno” [*sinnerfüllte Epoche*]⁹⁷ ajudam a elucidar a forma como o autor postulou uma espécie característica de epistemologia do conhecimento no desenvolvimento dos trabalhos aqui analisados.

Conforme sugeri mais acima, os temas tratados por Kracauer até início dos anos 1920 frequentemente possuem uma forte dimensão de abstração. Nesse período, o autor ainda não realiza de maneira efetiva a perspectiva que em 1920 utilizou para caracterizar o tipo de conhecimento praticado (ou “vivenciado”) por Simmel (que marcaria, mesmo recebendo acentos diferentes, sua própria produção jornalística): “conhecer um objeto, significa para ele [Simmel], metamorfosear-se no objeto” ou “subsumir-se a si próprio no núcleo da própria coisa”⁹⁸. Em alguns anos, no entanto, essa forma de conhecimento adquiriria uma centralidade no pensamento do nosso autor.

Excursão sobre a herança da epistemologia simmeliana em Kracauer, Benjamin e Adorno

Possivelmente, essa forma de conhecer vinculada a Georg Simmel está no centro das controvérsias que envolveram nosso autor e dois outros eminentes herdeiros (ao menos parciais) do pensamento simmeliano: Theodor Adorno e Walter Benjamin.

⁹⁵ Uma discussão sobre alguns aspectos filosóficos de teoria do conhecimento em Siegfried Kracauer em diálogo com nomes como os de Kant, Husserl, Max Weber, entre outros, aparece no capítulo primeiro do estudo de Müllder-Bach. Cf. Inka Müllder-Bach. “Wissenschafts- und Erkenntniskritik” [Crítica da ciência e do conhecimento], in *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., pp. 19-55.

⁹⁶ Essa tentativa se opera sob forte influência do pensamento de Georg Simmel. Em seu livro sobre o filósofo, Kracauer afirma que ele teria se dedicado basicamente a duas questões: “[...] como a realidade pode ser conquistada por meio do pensamento” e a exposição de uma “visada cada vez mais nítida e contornada de algumas formas espirituais típicas.” Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke 9*. Op. cit., p. 194.

⁹⁷ Em conformidade com o argumento de *Sociologia como ciência*. (cf. Siegfried Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft* (1922), in *Werke 1*. Op. cit., pp. 7-101.

⁹⁸ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke 9.2*. Op. cit., p. 177.

A dimensão sensualista do conhecimento teria, ademais, uma relevância decisiva na forma como Kracauer interpretaria a obra de Karl Marx a partir de meados da década de 1920. [ver tópico “Capitalismo como fenômeno cultural e ‘destino humano’: Werner Sombart, Max Weber, Karl Marx”].

Quando Kracauer, por exemplo, em seu ensaio sobre Benjamin, ressalta o método “monadológico” em detrimento do sistema filosófico, sobretudo em dois textos: “A origem do drama barroco alemão” e “Rua de mão única”, faz o elogio dessa espécie de epistemologia que ambos aprenderam, ao menos parcialmente, com Georg Simmel.⁹⁹ E Benjamin retribui, destacando elogiosamente a mesma característica, ao resenhar “Os Empregados” e conceder ao seu autor o adjetivo de “trapeiro”, que chega para juntar os cacos “na alvorada do dia da revolução”.¹⁰⁰

Aquele procedimento que Adorno chamou de “pouco dialético” em diferentes momentos de suas apreciações das obras dos dois amigos coincide, em alguns momentos, com essa forma de aproximação sensualista com o objeto de investigação, tendo em vista que ela implica um afastamento, mesmo que parcial, da visão de totalidade¹⁰¹. Embora Adorno também tenha contemplado o procedimento de maneira positiva em alguns momentos, como no seguinte trecho de “Caracterização de Walter Benjamin”:

O pensamento ataca a coisa, como se quisesse transformar-se em tocar, cheirar, saborear. Por força de tal sensualidade de segundo grau, ele espera penetrar nas artérias de ouro que nenhum procedimento classificatório alcança, sem com isso, no entanto, se entregar ao acaso da contemplação cega.¹⁰²

E no polêmico ensaio sobre Kracauer: “Em todos os seus trabalhos, Kracauer lembra-se que ao pensar não é permitido esquecer, ao olhar para trás, do que ele necessariamente se libertou para se tornar pensamento.”¹⁰³

Embora não seja possível desenvolver detalhadamente o problema aqui, as indicações possibilitam sugerir que a maior familiaridade de Benjamin e Kracauer com o modo de pensar simmeliano nem sempre foi vista com bons olhos por Adorno. Para esse último, a

⁹⁹ cf. Siegfried Kracauer. “Zu den Schriften Walter Benjamin” [Sobre os escritos de Walter Benjamin] [1928], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 35-41. (EB: pp. 279-285).

¹⁰⁰ cf. Walter Benjamin. “Politisierung der Intelligenz” [Politização da inteligência], in Siegfried Kracauer. *Die Angestellten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, pp. 116-123.

¹⁰¹ Nesse sentido, há dois exemplos sintomáticos das críticas adornianas aos trabalhos de Benjamin e Kracauer, respectivamente. Apenas para mencioná-los evoco a apreciação de Adorno do ensaio benjaminiano “A Paris do segundo Império em Baudelaire”, que expõe uma grande “decepção” em relação ao texto, que recentiria de uma interpretação teórica e estaria preso a um pragmatismo analítico (cf., por exemplo, carta de Adorno a Benjamin de 10.11.38: Theodor Adorno e Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940. Frankfurter a. M.: Suhrkamp, pp. 364-374). No caso de Kracauer, as críticas ao texto “Os empregados” contém o mesmo diagnóstico da falta de um pensamento teórico, que teria sido substituído pela “experiência apriorísticas das coisas” e, assim, a “relação correta” não teria sido encontrada pelo texto. Cf. Carta de Adorno a Kracauer de 12.05.1930. Cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., pp. 206-211.

¹⁰² cf. Theodor Adorno. “Charakteristik Walter Benjamins” [Característica de Walter Benjamin], in *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, pp. 251-252.

¹⁰³ Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur*, *Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., p. 393.

forma de exposição pertinente a essa aproximação sensualista com os objetos careceria de dialética. De todo modo, o problema precisaria ser pesquisado, principalmente, a partir de sua dimensão epistemológica [sugerirei alguns aspectos do problema no tópico “Piano, monóculo...”, mas no que tange especificamente a Benjamin e Kracauer, sem tocar nas controvérsias com Adorno].

Contudo, retomando o ponto da discussão, é possível perceber que o caráter mais abstrato-conceitual dos primeiros textos kracauerianos impede ainda essa reflexão mais atrelada propriamente aos objetos e processos sociais de acordo com a forma como estes se efetivam na vida concreta ou no cotidiano. Desse modo, política, religião, ciência e arte ocupam posições centrais nas discussões, mas (com algumas exceções) ainda não possuem a materialidade que cunharia a peculiaridade do procedimento sociológico de Kracauer. Em alguns desses artigos, tais domínios sociais são analisados sem uma mediação pontual por meio de objetos peculiares – como seria a marca dos anos posteriores – mas de maneira estritamente abstrata e relativamente mais imediata.

No entanto, apesar das especificidades desses primeiros ensaios em relação aos seguintes, eles preparam, de certa maneira, o pensamento de Kracauer para o desenvolvimento de formas posteriores de diagnóstico social. Mesmo a partir de um ponto de vista mais especulativo e nem sempre nomeando explicitamente o fenômeno social concreto que ele tem em vista ao escrever esses ensaios, o autor já se ocupa de eventos pungentes no período: a guerra, as alterações sóciopolíticas desdobradas durante a constituição da República de Weimar, a literatura científica (com destaque para autores como Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler, Georg Lukács etc.), a nova situação religiosa (especificamente da Alemanha) etc.

Um referencial que contribui para a abstração é a forma como Kracauer lida, nesse momento, com a crise nas visões de mundo, que atingia amplamente todas as esferas da vida social. A percepção de tal crise está em consonância com a leitura de um livro de Georg Lukács que provocou grande impacto no pensamento kracaueriano¹⁰⁴. Trata-se da *Teoria do Romance*: ensaio que, *grosso modo*, se ocupa de demonstrar que o romance seria a forma literária por excelência da época moderna:

¹⁰⁴ Não somente para Kracauer, mas também para todos aqueles que faziam parte do que Löwenthal chama de “nosso círculo” (além dos dois, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Ernst Bloch), *Teoria do Romance* era “um livro de culto, que nós conhecíamos praticamente de cor”. Cf. Leo Löwenthal. “Wenn ich an Friedel denke...” [Quando eu penso em Friedel...], in Leo Löwenthal e Siegfried Kracauer. *In steter Freundschaft. Briefwechsel*. [Em amizade contínua]. Op. cit., p. 271.

Epopéia e romance, ambos objetivações da grande épica, não se separam segundo os caracteres configuradores, mas conforme os dados histórico-filosóficos, em face dos quais eles se encontram para a configuração. O romance é a epopéia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada manifestamente, para a qual a vida imanente do sentido se tornou problemática, e que tem, apesar disso, a totalidade como caráter.¹⁰⁵

Em 1921, Kracauer publicou uma resenha do trabalho, intitulada “Teoria do Romance de Georg Lukács”¹⁰⁶. Nesse texto, o autor faz algumas críticas ao caráter sistemático do ensaio lukacsiano e à sujeição relativamente arbitrária de determinadas obras literárias particulares à comprovação da ideia central, com vistas à adequação a um esquema geral. Mas, por outro lado, destaca, entusiasticamente, algumas nuances do argumento que iriam ser retomadas em muitos dos seus próprios ensaios publicados no transcorrer da República de Weimar¹⁰⁷.

Em sua estética do romance, o assim chamado “jovem Lukács” apontou para elementos inerentes à passagem de um mundo homogêneo, onde supostamente os contornos limítrofes entre alma e mundo são os mesmos, ou seja, onde “o homem não se acha solitário, como único portador da substancialidade”¹⁰⁸, para um mundo no qual o sentido não se dá mais prontamente.

De modo próximo, Kracauer, partindo da concepção de uma realidade que já não tem todos os seus sentidos referidos a deus e que, conseqüentemente, instaura o sujeito do conhecimento, formula sua tentativa de dar conta dessas alterações das visões e concepções de mundo, no entanto, procurando vincular suas explicações (gradativamente com maior ênfase) a processos sociais cada vez mais pontuais e concretos – o que difere da perspectiva mais abstrata e filosófica de Lukács no trabalho indicado. O problema, com nuances e pesos diferentes, aparece em diferentes autores das ciências humanas e sociais¹⁰⁹, sobretudo nesse período de formação das disciplinas.

¹⁰⁵ Georg Lukács. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* [A teoria do romance. Um ensaio histórico filosófico sobre as formas da grande Épica]. Berlin Paul Cassirer, 1920, p. 45.

¹⁰⁶ Cf. Siegfried Kracauer. “Georg Lukács’ Romantheorie” [A teoria do romance de Georg Lukács] [in *Werke* 5.1. Op. cit., pp. 282-288.

¹⁰⁷ Uma expressão que posteriormente se tornaria cara a Kracauer em sua análise empírica dos empregados é, por exemplo, a ideia de “desabrigo transcendental” [*transzendente Obdachlosigkeit*]. Desenvolverei essa discussão mais adiante. Georg Lukács. *Die Theorie des Romans*. Op. cit., p. 24.

¹⁰⁸ Georg Lukács. *Die Theorie des Romans*. Op., cit, p. 14.

¹⁰⁹ Dentre os quais podemos mencionar (além do já citado Georg Lukács) Max Weber, Georg Simmel e Max Scheler. Em diferentes momentos de sua obra, Kracauer reconhece a presença dessas discussões.

Nos ensaios escritos no período em discussão, a ideia da crise configura uma dualidade no pensamento de nosso autor.¹¹⁰ De um lado, o fim da unicidade de sentido possibilitou o desenvolvimento das ciências e da própria sociologia. Em seu primeiro livro publicado, *Soziologie als Wissenschaft* [1921] (Sociologia como ciência), Kracauer trata desse processo de maneira sistemática:

Em uma “época de sentido pleno” todas as coisas estão relacionadas ao sentido divino. Não há nela nem um espaço vazio, nem um tempo vazio, tal como ambos são pressupostos pela ciência [...]

Quando o sentido se perde (no ocidente desde o enfraquecimento do catolicismo), quando a crença determinadamente formada é sentida cada vez mais como dogma estreito, como importuno grilhão da razão, o cosmos unido por meio do sentido cinde-se e o mundo divide-se em uma multiplicidade de existências e o sujeito que com ela se defronta. Este sujeito, que antes estava incluído na dança das configurações que preenchem o mundo, ascende então sozinho do caos como portador único do espírito, e diante de sua vista abre-se o império imenso da realidade.¹¹¹

Por outro lado, em contraponto a essa ideia mais positiva, há a perspectiva de que “o império imenso da realidade” traz inúmeras e complexas implicações para o sujeito, a quem cabe a difícil tarefa de “avaliar a realidade ou pesquisar seu nexos de existência”¹¹². Nesse sentido, há duas tendências paradoxais no pensamento de Kracauer, que nos primeiros textos da produção jornalística aparecem com bastante força. De um lado, a ideia de que só a extinção do sentido totalizante engendrou o surgimento da possibilidade de que o sujeito tome para si a tarefa de avaliar os processos que envolvem a realidade da qual faz parte de forma autônoma. De certo modo, essa possibilidade conserva uma espécie de promessa de *emancipação humana*. Contudo, por outro lado, essa tarefa delegada ao sujeito impõe-lhe, concomitantemente, uma sensação de nostalgia dos tempos em que o sentido do mundo era compartilhado de maneira imediata entre aqueles que pertenciam à mesma comunidade e era

¹¹⁰ A temática de uma crise de visão de mundo oriunda do processo de entrada para o moderno – que, aliás, não aparece sob essa rubrica, porém é, nessa fase, caracterizado, via de regra, como um processo de descentralização das instâncias de sentido, de “dissolução” e de surgimento de poderes difusos – é quase onipresente nos textos do período e aparece referida à diferentes problemas, como, por exemplo, a filosofia (cf. “Philosophie des Werks”. [1920] [Filosofia da obra], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 89-94), a arte (“Schicksalswende der Kunst” [1920] [Guinada do destino da arte], idem, pp. 94-100), a filosofia da vida (cf. “Das Lebensgefühl in der Epoche des Hochkapitalismus” [1920] [O sentimento vital na época do alto-capitalismo], in idem, pp. 101-108 e muitos outros).

¹¹¹ Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, p.12.

¹¹² Idem, p. 13.

experimentado por todas as “formas de existência”¹¹³. Ao superar essa época (que o autor denomina, em determinada passagem, de “tempos plenos de deus”¹¹⁴), o sujeito se individualiza, mas torna-se cada vez mais *solitário*.

Essa perspectiva epistemológica – pertinente a uma determinada condição existencial – que nesse ponto ainda está inscrita em uma contraposição em relação ao ideal “metafísico” da “época de sentido pleno”, iria determinar as opções procedimentais nos anos seguintes. A pergunta “como é possível uma crítica imanente em um mundo que perdeu a imanência de sentido?”¹¹⁵ parece estar no horizonte do autor em suas diferentes fases, ao menos no período abrangido por esse trabalho. Inicialmente, as tentativas de resposta aparecem sempre remetidas a um suposto ideal do passado. Ou seja, tenta-se entender o caos do mundo moderno a partir da suposta ordem do mundo medieval. Em um segundo momento, a aposta passa a ser vinculada à perspectiva de entender o caos a partir dos seus “detritos”. Por ora, atenho-me ao primeiro movimento epistemológico.

Kracauer resume essas preocupações na introdução à *Sociologia como Ciência* da seguinte forma:

Definamos provisoriamente a esfera da realidade como esfera da transcendência e a esfera na qual a sociologia como ciência se movimento como esfera da imanência, então a sociologia é coagida à tentativa paradoxal, a ser realizada apenas inapropriadamente, de alcançar, a partir da imanência, a esfera da transcendência; do espaço vazio do pensamento puro, o espaço repleto da realidade, que é refletido por meio de um sentido transcendente mais alto, sem renunciar, em tal transição, o princípio científico que a constitui.¹¹⁶

Que a incógnita da sociologia – descrita aqui de forma bastante filosófica e, ao mesmo tempo, formulada em termos pertinentes aos dilemas da disciplina em suas mais diversas vertentes teóricas – não será decifrada a contento no decorrer do livro, já podemos perceber pela cautelosa escolha de termos reticentes como “provisoriamente” e “inapropriadamente”. Mas se o problema não é solucionado, podemos tentar compreender como ele é formulado,

¹¹³ Essa dualidade será desdobrada de outro modo nos anos seguintes, tendo em vista que a nostalgia dará lugar à necessidade de refletir sobre novas formas do sujeito “conquistar a realidade” e sobre as dificuldades inerentes a tal tentativa diante do crescente processo de mecanização, racionalização e objetivação.

¹¹⁴ Idem, p. 81.

¹¹⁵ Devo ponto de partida para a discussão à professora Arlenice Almeida da Silva, que colocou o questionamento no exame de qualificação.

¹¹⁶ Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft” [1921], in *Werke 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, p.10.

tendo em vista que a discussão reflete os debates sobre o problema do conhecimento sociológico e, de modo mais amplo, daquele postulado pelas “ciências do espírito”, que, então, estavam na ordem do dia.

Na citação, o vocabulário kierkegaardiano revela a influência que o pensador dinamarquês exerceu sobre Kracauer, sobretudo nesse período do seu pensamento. Embora me falte o conhecimento filosófico para uma aproximação mais apropriada a discussão, cabe registrar a reprodução operada pelo nosso autor da divisão kierkegaardiana da existência em *esferas*.

Para Kierkegaard haveria três esferas da existência (ética, estética e religiosa), que não se “tocam” e estão em relações antitéticas entre si¹¹⁷. Mesmo sem entrar na discussão de fundo filosófico sobre a questão, podemos perceber, analogamente, que as esferas da imanência e da transcendência, ou seja, da ciência e da realidade, respectivamente, por meio das quais a sociologia, de acordo com Kracauer, deve transitar, também não estão em contato imediato. Lá em Kierkegaard, a solução para o problema foi obsessivamente procurada a partir de uma reflexão sobre o “singular” ou o “indivíduo”. Conforme a avaliação de um comentador: “Contra Hegel e contra Marx, Kierkegaard pensou não o sistema e não o todo, mas o singular em sua existência”¹¹⁸.

A solução (provisória) kracaueriana para a sociologia também é análoga: ela deve procurar seus sentidos na “esfera da realidade individual.”¹¹⁹ O propósito desse autor não é, todavia, uma restrição ao singular isolado extremo kierkegaardiano, que, quanto mais se reduz à sua própria existência, mais chances tem de aproximar-se do conhecimento e da verdade. Kracauer postula uma sociologia como conhecimento e está interessado em fenômenos de regularidade *societária*. Sua restrição às observações isoladas, aos “pontos isolados”, revela antes uma reticência diante da possibilidade de se formular a totalidade ou a “imagem conjunta”, do que uma absolutização do indivíduo. Tanto é assim, que no argumento de *Sociologia como ciência* – texto, aliás, de caráter ainda bastante abstrato – Kracauer se apoia na perspectiva simmeliana da contrução de “esquemas típicos”, que destaquem determinadas

¹¹⁷ Apenas para citar uma formulação de Kierkegaard a esse respeito: “Há três esferas de existência: as esferas estética, ética e religiosa. A metafísica é a abstração, e não há nenhuma pessoa que exista metafisicamente. A metafísica, ou a ontologia, é, mas não existe, pois quando existe, ela se acha na estética, na ética e na religiosa, e, quando ela é, ela é a abstração da estética, da ética e da religiosa, é um *prius* para essas. A esfera ética não é mais do que uma esfera de transição e isso porque sua expressão suprema é o arrependimento como ação negativa. A esfera estética é aquela da imediaticidade, a esfera ética, aquela da exigência – exigência de tal modo infinita que o indivíduo deve sempre falhar – a esfera religiosa, aquela do cumprimento [...]”. Cf. Søren Kierkegaard. *Étapes sur le chemin de la vie*. Paris: Gallimard, 1948, pp. 383-384.

¹¹⁸ Konrad Paul Liessmann. *Sören Kierkegaard zur Einführung* [Sören Kierkegaard: uma introdução]. Junius: Hamburg, 1993, p. 9.

¹¹⁹ Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft”, in *Werke I*. Op. cit., p. 80.

características recorrentes para o fenômeno social analisado¹²⁰. Nas palavras de uma comentadora, “de algum modo, Kracauer desenvolve um pontilismo, que, por certo, une as unidades em uma superfície conjunta, mas não como corrente causal.”¹²¹ O próprio autor formula os limites da sociologia da seguinte forma:

Abranger com a vista e sentenciar o fluxo do devir é naturalmente recusado a esse procedimento empírico-sociológico. Desdobrando pontos isolados da multiplicidade (escolhidos indeterminadamente), chega-se também apenas a pontos isolados, nunca se estende à realidade em sua extensão completa. Ceticismo em face da sociologia é então aqui apropriado apenas se se coloca a ela reivindicações, que ela não pode por princípio satisfazer.¹²²

A perda da imanência de sentido que resulta do processo de secularização implicou, também, a separação do homem da “verdadeira palavra”, para retomar a formulação que apareceria posteriormente no ensaio de 1931 sobre a obra do escritor Franz Kafka. A tarefa da sociologia é similar àquela requisitada pelo autor de *A metamorfose*: proceder a uma avaliação e uma construção da confusão no mundo, uma elaboração, que tem por objetivo trabalhar com a desorientação resultante da ausência definitiva de conciliação entre mundo subjetivo e mundo objetivo.¹²³

De acordo com Lichtblau, ao avaliar especificamente as contribuições de Karl Mannheim e Max Scheler, a discussão da sociologia do conhecimento durante a República de Weimar não resulta apenas de desdobramentos internos à vida acadêmica, mas relaciona-se com um profundo abalo das tradições culturais e representações do mundo, vivenciados de maneira mais ampla por aquela sociedade:

Esta crise foi, é certo, primeiramente condicionada pelas mudanças revolucionárias que a Alemanha vivenciou depois da derrota militar na Primeira Guerra Mundial. Mas seus efeitos não se deixam reduzir, no entanto, apenas ao alcance sócio-político em sentido estrito. Pois eles avançam também adiante no terreno do conhecimento, do pensamento e da visão de mundo. É antes uma crise do espírito e da formação, que atinge

¹²⁰ Idem, p. 80 e ss.

¹²¹ Koch, Gertrud. *Siegfried Kracauer zur Einführung* [Siegfried Kracauer: uma introdução]. Junius: Hamburg, 1996, p. 27.

¹²² Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, pp. 100-101.

¹²³ Nesse sentido, Sigrun Anselm afirma que “quase nenhuma outra pessoa pode perceber de forma tão sensível como ele [Kracauer] o motivo subjetivo nos muitos apelos dos poderes objetivos.” Cf. Sigrun Anselm. “Indizienjäger im Alltag”: Siegfried Kracaues kritische Phänomenologie [“caçador de indícios no cotidiano: fenomenologia crítica da Siegfried Kracauer], in Berking, Helmuth und Faber, Richard (Hrsg). *Kultursoziologie Symptom des Zeitgeistes?* [Sociologia da cultura: sintoma do espírito da época?]. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989, p. 177.

também a até então autocompreensão acadêmica das ciências do espírito e da cultura modernas – crise da qual Scheler e Mannheim falam e que tinha motivado o engajamento deles no interior das discussões intelectuais de seu tempo.¹²⁴

Não é difícil constatar a presença central dessa mesma crise nos trabalhos de Siegfried Kracauer que tinham como objeto o conhecimento científico. Nesse sentido, além das possibilidades de avaliação delegadas aos sujeitos após a superação do espírito divino de unidade, as preocupações de Kracauer com a epistemologia do conhecimento expressam também sua participação intensa (embora realizada de forma marginal) nos debates acadêmicos do período relacionados à possibilidade de conhecimento no âmbito das ciências humanas.

Em 1923, o autor publicaria o artigo intitulado “A crise da ciência”, cuja discussão gira em torno de publicações recentes de Ernst Troeltsch¹²⁵ e Max Weber¹²⁶. Nesse texto, testemunhamos uma participação de Kracauer na discussão acadêmica ao redor da teoria do conhecimento e da história, que, nesse momento, estava referida, em grande medida, às questões do relativismo e do *historismo*. Compreender a forma marginal e extra-acadêmica de como o autor interfere nesses embates científicos é importante na medida em que tal compreensão ajudará a constatar alguns dos pontos da guinada nos ensaios escritos no decorrer da década de 1920.

Conforme procurei indicar, a preocupação epistemológica está presente no pensamento de Kracauer desde os seus primeiros trabalhos. Porém, se no início o tema estava centrado nas alterações dos modos de apreensão cognitiva da realidade a partir da passagem do mundo dominado pelo pensamento religioso para o mundo moderno, por volta de 1922 e 1923 trata-se de discutir de maneira mais próxima a forma como essa questão está sendo encaminhada pela ciência da época, sobretudo as ciências humanas ou as chamadas ciências da cultura. Já foi dito que a sociologia alemã escrita no período do entre-guerras teve que lidar com “a crise como um estado contínuo”¹²⁷. As implicações das visões de mundo oriundas

¹²⁴ Lichtblau, Klaus. “Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese. Zur Genealogie der Wissenssoziologie Max Schelers und Karl Mannheims” [Em busca de uma nova síntese cultural. Sobre a genealogia da sociologia do conhecimento em Max Scheler e Karl Mannheim], in *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Op. cit., pp. 291-313.

¹²⁵ Trata-se do livro *Der Historismus und seine Probleme* [O historismo e seus problemas] publicado em 1922.

¹²⁶ Trata-se do conjunto de textos contidos em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Ensaio reunidos sobre teoria da ciência], publicado em 1922.

¹²⁷ Lichtblau, Klaus. “Krise als Dauerzustand? Weltanschauliche Implikationen der Weimarer Soziologie” [Crise como estado contínuo? Implicações relativas às visões de mundo da Sociologia de Weimar], in *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Op. cit., pp. 315-326.

desse processo estariam presentes na produção sociológica do período – o que não é diferente no caso da produção sócio-jornalística de Kracauer.

De acordo com Wittkau, durante as três primeiras décadas do século XX, o debate em torno do problema do relativismo de valor adquiriu grande relevância justamente por conta dos acontecimentos sócio-políticos da Alemanha de então:

As questões fundamentais do Historismo, a questão da relação entre ciência e vida, a questão das possibilidades e limites do conhecimento científico assim como a questão do sentido da ciência assumiram cada vez mais o centro do interesse comum nesta situação de desorientação. O problema do relativismo de valor, que ainda tinha sido, acima de tudo, um problema imanente da ciência na virada do século, tornou-se o problema de visão de mundo totalmente central na Alemanha após a primeira guerra mundial.¹²⁸

Ernst Troeltsch, um dos autores que mais intensamente se debateram com o problema e que aparece nomeado explicitamente por Kracauer mais de uma vez, publicou em 1921 na revista *Neue Rundschau* o texto “A crise do historismo” [*Die Krisis des Historismus*]. De acordo com Troeltsch, “a historicização completa de todo nosso conhecimento e sentimento do mundo espiritual” abalaria:

[...] todas as verdades eternas, sejam elas religioso-supranaturais e por isso do mais alto tipo de autoridade, sejam verdades eternas da razão e construções racionais do estado, direito, sociedade, religião e moralidade, sejam obrigações estatais de educação, que se relacionam com a autoridade mundana e suas formas de dominação.¹²⁹

Um dos aspectos desse processo de relativização radical de todos os valores humanos é que ele teria provocado uma rebelião contra a ciência e a retomada de valores místicos.¹³⁰ Mas Troeltsch deseja abranger com o conceito de historismo outro sentido, vinculado ao

¹²⁸ Annette Wittkau. *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems* [Historismo. A história do conceito e seus problemas]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 129. Menciono apenas rapidamente a questão, dada sua relevância para a compreensão de alguns aspectos de Kracauer, mas o problema do historismo é bastante complexo e, ainda conforme Wittkau, remonta ao final do século XVIII e se intensifica no decorrer do XIX. Sua problemática circunscreve, por um lado, “uma discussão com o fenômeno do descobrimento do devir histórico do humano e sua cultura” e, por outro, “com o fenômeno da disseminação do método do conhecimento histórico-científico nas ciências humanas”. Idem, p. 25.

¹²⁹ Ernst Troeltsch. “Die Krisis des Historismus” [A crise do historismo], in *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie* [escritos sobre política e filosofia da cultura], *Kritische Gesamtausgabe*, vol 15. Berlin, New York: W. de Gruyter, 2002, pp. 433-434.

¹³⁰ Idem, p. 437.

“processo de tomada de consciência do desenvolvimento histórico de homem e mundo”¹³¹. Desse modo, para ele o problema do relativismo do valor poderia ser encaminhado a partir da fundamentação de um novo valor de cultura com validade objetiva, uma “síntese cultural”, que deveria ser engendrada a partir das condições do presente, com vistas para o futuro¹³². Em última instância, portanto, ele recusa o relativismo radical, mesmo no âmbito do conhecimento científico.

Kracauer, em “A crise da ciência”, avalia a postura de Troeltsch, confrontando-a com a de Max Weber¹³³. Para nosso autor, a recusa do relativismo efetuada por Troeltsch o conduz ao absoluto e o remete a uma esfera exterior à ciência. Enquanto a forma como Weber encaminha o problema do relativismo, postulando o abandono de qualquer decisão sobre valoração, não poderia, conforme Kracauer, efetivar-se completamente, mesmo no âmbito científico:

Troeltsch tem razão em face de Weber ao associar a construção de nexos de sentido aos valores, mas, no âmbito da observação científica, essa construção não pode, no entanto, ser transposta do relativo para o absoluto, como ele pensa; por isso Weber, contrariamente a Troeltsch, afirma com razão a relatividade de todas as decisões de valor a partir da perspectiva da ciência e apenas se engana, quando ele acredita poder dispensar tais decisões.¹³⁴

De acordo com Wittkau, a resenha pioneira dos livros de Troeltsch e Weber escrita por Kracauer antecipa toda uma recepção crítica dos dois encaminhamentos e consegue penetrar de forma muito pertinente nos problemas envolvidos nos argumentos. A discussão, no

¹³¹ Annette Wittkau. *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 150.

¹³² Embora a questão interesse aqui apenas de maneira indireta, essa solução de Troeltsch relacionava-se à ideia de “superar a história pela história”, ou substituir os valores relativizados por outros “valores de cultura objetivamente válidos”, que deveriam ser gestados a partir da junção entre conhecimento científico e conhecimento de valores. Idem, pp. 151-156.

¹³³ Max Weber não nomeou explicitamente suas discussões epistemológicas sob a insígnia do historicismo, mas de acordo com Wittkau, sua concepção de conhecimento nas ciências da cultura ofereceria uma tentativa de resposta ao problema (cf. Idem, p. 132).

As proposições de Weber são mais conhecidas entre nós. Embora seja difícil sintetizá-las, sem perder suas nuances, apenas aponto para o fato de que ela implica uma separação radical entre conhecimento e juízos de valor (embora reconheça que todo e qualquer conhecimento está relacionado aos valores culturais nos quais se insere o pesquisador). Assim, Weber caracteriza a ciência a partir de uma separação entre “ser” e “dever ser”: “Em todo caso, a tentativa de defender externamente juízos de valor faz sentido apenas sob o pressuposto da crença em valores. Mas: *julgar a validade* de tais valores é objeto da *crença*, talvez junto a isso uma tarefa de observação e interpretação da vida e do mundo com referência ao seu sentido, mas certamente *não* objeto de uma ciência empírica no sentido em que ela deve ser cultivada em tal condição.” Cf. Max Weber. “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis” [A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais e nas políticas sociais], in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Op. cit., p. 152.

¹³⁴ Siegfried Kracauer. “Die Wissenschaftskrisis” [A crise da ciência] [1923], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 600. (EB: p. 241).

entanto, só é relevante aqui para a tentativa empreendida de compreensão de aspectos do pensamento do autor na medida em que expressa suas preocupações com a teoria do conhecimento, por um lado, e testemunha a sua participação marginal no debate científico, por outro. Se o *historismo* visa responder às questões relativas ao que é “conhecimento científico no domínio do conhecimento da cultura” e a quais “relações esse conhecimento científico da cultura estabelece com outros domínios da vida, em especial o domínio da ação prática”¹³⁵, Kracauer, em sua produção jornalística, lidaria com esses mesmos problemas, mas a partir do pressuposto básico de que eles só poderiam ser abordados de um ponto de vista bastante concreto, por meio da observação de fenômenos cotidianos¹³⁶. Na citação logo acima, o autor não se ocupa de resolver o problema: ele coloca os argumentos de Ernst Troeltsch contra os weberianos e viceversa, sem tomar uma posição unilateral em favor de quaisquer deles. Reticência que está em consonância com aquela que mencionei anteriormente diante da obra de Georg Simmel. A chamada “filosofia da vida” foi também uma tentativa de responder a esses problemas de relativização dos valores que estão relacionados aos *historismo*.

Para nos atermos ao encaminhamento do nosso autor, ao retomarmos os propósitos kracauerianos, percebemos que sua própria tentativa de reatar as expectativas da ciência com a realidade e enfrentar a situação de total vazio espiritual consiste em uma *postergação*. Ou seja, já que não é possível resolver satisfatoriamente, de maneira estritamente teórica e científica, o problema do relativismo, a situação de “espera” aparece como uma solução provisória¹³⁷. Segundo o ensaísta, essa espera é um “estar aberto hesitante” [*zögerndes Geöffnetsein*], em um sentido difícil de definir.

¹³⁵ Annette Wittkau. *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Op. cit., p. 142.

¹³⁶ A posição do próprio Kracauer com relação ao problema do *historismo* aparece dispersa em sua obra. Embora não tenha me dedicado extensamente à pesquisa desse aspecto, aponto para o fato de que as várias facetas do conceito estão presentes em seus textos. Em seus textos de juventude há a sua relação com as proposições de Nietzsche sobre a história e a tendência de concordância com a ideia de que “o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.” (cf. Friedrich Nietzsche. *Segunda Consideração Intempestiva: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 11.)

Especificamente sob a insígnia do *historismo* (de acordo com a distinção estabelecida em Friedrich Jaeger e Jörn Rüsen. *Geschichte des Historismus*. München: C.H. Beck, 1992, pp. 1-8), Kracauer também lida com o significado tríplice do conceito 1) o *historismo* como método empírico e positivo (nesse sentido, Kracauer critica o conhecimento histórico meramente cumulativo, por exemplo, no ensaio sobre “A Fotografia”); 2) a visão relativista da história presente no *historismo* (aspecto presente, por exemplo, nessa discussão da “Crise da ciência”); 3) o *historismo* referido à consciência moderna de que tudo é histórico (discussão sobre Ernst Troeltsch).

Conforme Agard, o que estaria “em jogo em boa parte da obra de juventude de Kracauer é a questão do *historismo*”. Cf. Olivier Agard. *Kracauer: Le chiffonnier mélancolique*, Paris: CNRS Éditions, 2010, pp. 27-33.

¹³⁷ Kracauer já havia se debatido com o problema das relações entre relativismo e absoluto na sua leitura da obra de Simmel. Isso indica que, embora seu pensamento seja caracterizado por guinadas sucessivas, os problemas

centrais permanecem, mas recebem novas perspectivas de observação. Conforme Kracauer, o relativismo radical de Simmel seria resolvido a partir da eleição da vida como princípio absoluto. Se o relativismo implica, então, a aposta na pluralidade das coisas e na verdade como conceito relativo, permaneceria, no entanto, um princípio de unidade absoluta inerente à vitalidade no horizonte “utópico” do autor da *Filosofia do dinheiro*. Cf. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. op. cit. (sobretudo capítulo 4 “Typus”, pp. 220-241).

1.4 “Espera” x Decisionismo

Em 1922 aparece no pensamento de Kracauer uma formulação no mínimo peculiar: trata-se da ideia de *espera*. Já foi dito que o ensaio “Os que esperam” deveria ser lido como um programa, “que ganharia contornos nos anos seguintes”:

Kracauer sugere pela primeira vez nesse lugar a possibilidade de superar a mera negação e crítica do pensamento teórico e tradicional e formular uma alternativa filosófica, que não persiste no clamor impotente do absoluto, mas compreende e interpreta os fenômenos do nosso mundo da vida cotidiano como experiência filosófica.¹³⁸

Antes dessa constatação de Müllder-Bach, Michael Schröter, em sua interpretação pioneira, tinha lido o artigo como representativo de uma “guinada” no pensamento de Kracauer. Desse modo, ele ofereceria um “ponto de observação, para visualizar os caminhos percorridos até então e a partir de então.”¹³⁹ Essas duas interpretações dotam o texto de uma espécie de centralidade em relação aos outros trabalhos de Kracauer no período, ele aparece nelas como uma espécie de divisor de águas que, embora não possa configurar um limite inequívoco, informa sobre uma mudança de posição.

Penso que seja relevante ler essa proposta de *espera* também mais especificamente como uma interlocução com os debates, diagnósticos e encaminhamentos teóricos do período. Parece-me especialmente pertinente o contraste entre essa formulação e a importância que a ideia do *decisionismo* tomou no pensamento alemão contemporâneo. Olhando para esse paralelo entre posturas, a hipotética espécie de programa kracaueriana pode ser lida em suas peculiaridades e expor algumas de suas discussões diretas e/ou indiretas com o seu contexto histórico, político e social e, além disso, com as discussões científicas do período.

Tal comparação de posturas tão divergentes pode ser justificada pela constatação de que o diagnóstico que fundamenta a ideia de “espera” em Kracauer e aquele que desperta a sede por *decisão* entre muitos autores da República de Weimar é o mesmo: as consequências do relativismo e da disseminação de visões de mundo concorrentes entre si – ou, nas palavras

¹³⁸ Inka Müllder-Bach. *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 48.

¹³⁹ Michael Schröter. “Welterfall und Rekonstruktion. Zur Physiognomik Siegfried Kracauers” [Desagregação do mundo e reconstrução. A fisionomia de Siegfried Kracauer], in *Text+Kritik*. “Siegfried Kracauer”, n° 68. München: GmbH, 1980, p. 18.

de um comentador de pensadores do período ao reconhecer a importância de Max Weber nessas discussões: a “saída do mundo desencantado”¹⁴⁰.

Já vimos como nosso autor reconhece, tendo a obra de Simmel como ponto de partida, o relativismo como o “destino do homem civilizado” e como ele interfere, marginalmente, nas discussões em torno da questão ao avaliar as possibilidades de conhecimento no âmbito das ciências humanas.

Na época da civilização, o estranhamento [*Entfremdung*] seria reforçado em diferentes direções. Na esteira de Simmel, Kracauer cita o papel central ocupado pela divisão do trabalho, mas também a relevância da convivência nas grandes cidades, da intelectualização, do capitalismo e do aumento do poder da ciência sobre as visões de mundo nesse processo. Esses âmbitos contribuiriam para a “crescente transformação de todos os elementos da vida em meio”¹⁴¹ e para o consequente surgimento de um abismo entre a experiência e as coisas: em sua interpretação da obra do filósofo, Kracauer afirmaria que “quanto mais as coisas são para nós finalidade”, mais as agarramos com todo nosso âmagô, as experimentamos imediatamente. Mas, ainda de acordo com a interpretação kracaueriana de Simmel, essa relação com o mundo é extinta quando o dinheiro se coloca entre a “alma” e as “coisas”. As coisas se tornariam comparáveis para o intelecto quando o dinheiro (a “forma de ferramenta mais pura” ou o “meio absoluto”, conforme já tinha postulado a *Filosofia do dinheiro*) passa a lhes conferir valor e, nesse processo, a distância entre os objetos e os seres humanos também aumenta.¹⁴²

O início do artigo de 1922 é uma espécie de formulação resultante desses processos que Kracauer conhecia bem. Não se trata, portanto, de uma simples percepção diletante, como

¹⁴⁰ Bolz, Norbert. *Auszug aus der entzauberten Welt*. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München, W. Fink, 1989.

¹⁴¹ Essa discussão é um dos principais motivos de Simmel em sua *Filosofia do dinheiro*: quanto mais a cultura se desenvolve, mais longos se tornam os caminhos antes que se chegue aos fins ou à satisfação das necessidades vitais mais básicas: “[...] isso pode crescer até uma inversão das relações naturais: em tempos relativamente primitivos, as necessidades simples da vida são ainda satisfeitas por meio de séries finais mais simples, enquanto se necessita de rodeios por muitos elementos para as necessidades mais elevadas e diferenciadas; a cultura técnica avançada costuma ter, ao contrário, modos de produção relativamente mais simples e diretos para as últimas e, inversamente, para a aquisição de exigências fundamentais da vida, esbarra em dificuldades cada vez maiores, que devem ser superadas por meios cada vez mais complexos. O desenvolvimento da cultura caminha, em poucas palavras, para o prolongamento das séries teleológicas para o que está objetivamente mais próximo e para o encurtamento das mesmas para o que está objetivamente mais longe.” Georg Simmel. *Philosophie des Geldes*. Op. cit., p. 298.

¹⁴² Discussão presente no tratado sobre Simmel, sobretudo no capítulo *civilização*. Cf. Siegfried. Kracauer. Georg Simmel. “Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9. Op. cit., pp. 242-268.

os leitores mais céticos poderiam depreender devido ao teor narrativo-literário do texto¹⁴³: há fundamentos teóricos que a ancoram.

Há atualmente um grande número de homens, que, sem saber uns dos outros, estão ligados por um acontecimento comum. Evadidos de qualquer confissão de fé determinada, eles conquistaram sua parcela nos patrimônios de formação hoje universalmente acessíveis e atravessam, além disso, sua época de sentido desperto. Eles, esses sábios, comerciantes, médicos, advogados, estudantes e intelectuais de todo tipo, passam seus dias, em geral, na solidão das grandes cidades; e porque se sentam em escritórios, recebem clientes, conduzem negociações, visitam auditórios, eles esquecem frequentemente durante o barulho das atividades de seu próprio ser interior e julgam-se livres do lastro, que secretamente os sobrecarrega. Mas quando eles se deslocam da superfície para o centro de seus seres, acomete-lhes uma profunda tristeza, que provém do conhecimento do seu ser banido para uma situação espiritual determinada e que, no fim, sufoca todas as camadas de sua essência. É o sofrimento metafísico pela falta de um sentido mais elevado no mundo, pela sua existência em espaço vazio, que faz desses homens companheiros de destino.¹⁴⁴

A crise das visões de mundo, que conforme mencionei acima, estava no centro dos debates de intelectuais como Max Weber, Ernst Troeltsch e Georg Simmel e, durante os anos 1920, Max Scheler e Karl Mannheim (para mencionar apenas autores já indicados) é articulada aqui sob o ponto de vista das pessoas comuns. Mas o processo de intelectualização, conforme Simmel¹⁴⁵ já havia apontado, não transcorre apenas circunscrito ao âmbito da ciência.

Assim, para além da explicação desse processo secular de desenvolvimento, Kracauer deseja se apegar ao nexos da “situação anímica” em que se encontram esses tipos humanos retirados de contextos cotidianos.

Essa situação anímica específica, que está inalienavelmente associada à situação histórica, despertou perspectivas que valorizavam, nesse período, a necessidade de uma tomada de decisão. Conforme Sontheimer, “o movimento de ideias da República de Weimar é

¹⁴³ Com isso não quero afirmar que a literatura seja essencialmente diletante. Pelo contrário. A sociologia do início do século passado teria se constituído de maneira muito próxima das artes e da literatura (para uma discussão específica do território alemão, cf. Klaus Lichtblau. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Op. cit., pp. 36-58). Talvez o olhar científico contemporâneo esteja menos treinado para ler contribuições sociológicas formuladas literariamente do que ocorria entre os leitores desse período. Wolf Lepenies também discutiu amplamente o limite tênue e tenso que existiu entre ciências humanas ou análise social e literatura entre os séculos XIX e XX. Cf. Wolf Lepenies. *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996.

¹⁴⁴ Siegfried Kracauer. “Die Wartenden” [Os que esperam] [1922], in *Werke 5.1*, op.cit., p. 383. (EB: p. 149).

¹⁴⁵ A discussão presente em “As grandes cidade e a vida do espírito” é um exemplo dos efeitos amplos e de extensão cotidiana desencadeados pelo processo de intelectualização da vida. Georg Simmel. “Die Großstädte und das Geistesleben” [As grandes cidades e a vida do espírito] [1903]. In *Gesamtausgabe*, vol. 7. Frankfurt: M. Suhrkamp. 1995. vol. 7. pp. 116-131.

caracterizado pela radicalidade, por uma exigência forte de decisão e fato.”¹⁴⁶ De acordo com esse autor, embora o conceito não seja um *slogan* político do tempo, como os conceitos de “Terceiro *Reich*” ou de “comunidade do povo”, a *decisão* tem um significado central para o movimento de ideias antidemocráticas do período. Tentemos entender algumas formas de como as reflexões sobre ela se articularam.

Em detrimento da palavra alemã *Entscheidung*, frequentemente empregada em sua forma latina (*Desizion*), que foi utilizada para cunhar a designação *Desizionismus*, o movimento remete a uma figura importante na filosofia do dinamarquês Sören Kierkegaard e no pensamento de Karl Marx, conforme afirmam autores que se debruçaram sobre a questão.¹⁴⁷

Certamente não é possível pensar o conceito apenas no sentido do pensamento antidemocrático. A ideia da “ética como dever de decisão [*Entscheidung*] e a força originada em forma de vida da decisão [*Dezision*]” presentes na filosofia do dinamarquês teria influenciado autores tão díspares como o jovem Georg Lukács, Walter Benjamin, Ernst Boch, Martin Heidegger e Carl Schmitt. Mas a ligação que Kierkegaard teria feito entre a decisão e o “elemento secreto” desse processo exerceu forte influência nesses dois últimos pensadores, por exemplo, no sentido de uma atuação orientada contra a “esfera pública” e livre de “espectadores”, ou seja, uma ação constituída por elementos antidemocráticos.¹⁴⁸

Christian Graf von Krockow analisa a figura da decisão em três grandes nomes da República de Weimar, que tiveram grande sucesso na disseminação de ideias no período: Ernst Jünger, Carl Schmitt e Martin Heidegger. A mesma situação histórica – experiência da primeira guerra mundial, as incertezas pós-revolução, a desorientação característica das reflexões da época etc.. – que desperta em Kracauer a ideia da necessidade de “espera”, desencadeia nesses autores uma forte necessidade de decisão, que nem sempre deveria se apoiar em fatores racionalmente analisáveis: decisão pode decorrer de um processo de êxtase, de heroísmo, do acaso.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Kurt Sontheimer. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933* [Pensamento antidemocrático na República de Weimar: as ideias políticas do nacionalismo alemão entre 1918 e 1933]. München: DTV Wissenschaft, 1978, p. 259.

¹⁴⁷ Christian Graf von Krockow. *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* [A decisão. Uma pesquisa sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger]. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag, 1990. Bolz, Norbert. *Auszug aus der entzauberten Welt* [Saída do mundo desencantado]. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München, W. Fink, 1989.

¹⁴⁸ Bolz, Norbert. *Auszug aus der entzauberten Welt*. Op. cit., p. 47 e ss.

¹⁴⁹ Por isso Sontheimer, retomando o estudo de Krockow, menciona que havia um momento “destrutivo-niilista no decisionismo” de Schmitt, Jünger e Heidegger. Paradoxalmente, o decisionismo, “afastaria toda verdadeira

O sucesso de Ernst Jünger inicia-se com a publicação do seu diário de experiências na Primeira Guerra Mundial e prossegue com suas publicações de apologia nacionalista da guerra, como uma “situação limite” capaz de despertar uma “unidade entre êxtase e asquese”¹⁵⁰. O sentido da luta estaria, para Jünger, nela mesma e no heroísmo por ela despertado. A decisão tem um aspecto contraditório no âmbito do pensamento desse autor, de acordo com Krockow: ela implica uma fuga em si mesmo [*Selbstflucht*], que evoca a figura do herói em tempos de desorientação.¹⁵¹

Para Krockow, a “guerra em si” é central também em Carl Schmitt. A distinção feita por esse autor entre amigo e inimigo como critérios políticos essenciais baseia-se em fundamentos existenciais, não normativos, em suas palavras, “na realidade de uma situação de luta real contra um inimigo real, não em quaisquer ideais, programas ou normatividades.”¹⁵² A ausência de normatividade é, para além disso, a única possibilidade aberta para a “decisão soberana” – aqui a importância da conhecida figura da situação de *exceção* para o pensamento do autor. Conforme reconhece um contemporâneo ao resenhar *O conceito de Político*, Schmitt toma de Kierkegaard a ideia de exceção, ou seja, aquelas situações caracterizadas como casos limites, extremas. Nessa lógica, para alcançar o direito, não seria necessário estar com a razão, apenas deter a autoridade. A diferença seria que, em Kierkegaard, trata-se do singular, não da decisão política.

O que Schmitt defende é uma política da decisão soberana, para a qual, porém, o conteúdo é resultado apenas da *occasio* casual [*zufällige occasio*] de cada situação política dada e não “da força do conhecimento íntegro” sobre o originalmente correto e justo, do qual surge uma ordem das coisas humanas, como no conceito de essência da Política em Platão.¹⁵³

decisão”, pois, para efetivá-la, ele deveria se apoiar em movimentos sociais. Kurt Sontheimer. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*. Op. cit., p. 262.

¹⁵⁰ Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Op. cit., p. 46.

¹⁵¹ O romance de Kracauer intitulado “Ginster. Escrito por ele mesmo” (Siegfried Kracauer. Ginster. Von ihm selbst geschrieben, in *Werke* 7. Op. cit., pp. 9-256) também lida justamente com a experiência da primeira guerra mundial, mas, ao contrário da glorificação do heroísmo, expõe o protagonista em toda sua desorientação. Joseph Roth (cf. Joseph Roth. “Wer ist Ginster?”, in *Werke* 2. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1990, pp. 996-999) compararia, nesse sentido, o herói do romance a Chaplin, fazendo uma aproximação que certamente agradou Kracauer [trato um pouco da interpretação kracaueriana de Chaplin no excuro: Linguagem figurada].

¹⁵² Schmitt (Der Begriff des Politischen) apud Krockow, idem, p. 55.

¹⁵³ Hugo Fiala (pseudônimo utilizado por Karl Löwith). “Politischer Dezisionismus” [Decisionismo político]. In *Revue internationale de la théorie du droit*, n° 9, 1935. International Institute of the Philosophy of Law and Judicial Sociology. Brunn, p. 107.

Em “Teologia política” (também publicado em 1922, simultâneo ao artigo de Kracauer intitulado “Os que esperam”, portanto), Schmitt discorre justamente contra as instituições burguesas liberais (com destaque para o parlamento) que se perderiam em discussões intermináveis e não decidiriam sobre nada. Ele vê um elemento contraditório nos ideais políticos liberais e democráticos e sustenta que a soberania está inalienavelmente associada à possibilidade de decidir sobre situações de exceção. Ao final de sua explanação, reproduz o argumento do ideólogo espanhol da contra revolução Donoso Cortés (1809-1853). Como pano de fundo deste discurso de Cortés no qual Schmitt se baseia está o apontamento das debilidades da razão e, portanto, uma descrença na autodeterminação, o que sustenta, em última instância, os princípios antidemocráticos e a defesa de um ideal de política tradicionalista. Se, para Schmitt, a “espera” não pode ocorrer, sobretudo em uma situação de crise, seu diagnóstico faz com que ele valorize ideais políticos que contrariam a constituição da sociedade moderna.¹⁵⁴ Embora na formulação kracaueriana deste período ainda não apareça de maneira inequívoca, a sua ideia de “espera” iria balizar justamente um movimento epistemológico oposto, qual seja: a aposta no esclarecimento, portanto, na razão, ainda que pontuada pelo reconhecimento de seu caráter controverso no estágio histórico contemporâneo. As discussões subsequentes procuram apontar justamente para a forma como o autor desenvolveu este “programa”. De todo modo, a decisão autoritária não aparece como uma solução, precisamente porque não contempla a configuração *atual* da sociedade.

Em Martin Heidegger encontramos também a tentativa de articular as questões do historicismo. Conforme a argumentação de Krockow, a aposta heideggeriana consistiu em tentar entender o homem como ser histórico, já que, de acordo com o postulado do historicismo, o homem não é natureza. O filósofo teria se apegado ao conceito de existência para encaminhar suas reflexões. A decisão, para resumir o argumento de acordo com a apresentação deste comentador, já que não seria possível desenvolvê-lo aqui, aparece como o caminho para retomar a *autenticidade*, o poder em si mesmo, que o homem perderia ao ser lançado na ordinariedade do mundo cotidiano.

Conforme indicam os exemplos citados, a *decisão* é uma espécie de palavra de ordem direcionada, nos anos 1920, especialmente ao “povo” alemão, embora ela não o inclua, necessariamente, em seu desenrolar. Assim, ainda que várias vertentes de pensamento pensem o decisionismo sob o ponto de vista da cultura e do povo alemães, postulam também que o

¹⁵⁴ Carl Schmitt. “Teologia Política I. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania” [1922], in *Teologia política*, Belo Horizonte: Del Rey, 2006, pp. 1-60.

processo decisório em si pode se dar à revelia dos cidadãos. Há a exigência de uma tentativa de se esquivar da colonização da cultura alemã pelas forças do americanismo, dos processos de mecanização e da burocratização da vida, ou, para mencionar uma famosa formulação teórica, há a tentativa de responder aos processos de “desencantamento do mundo”¹⁵⁵. A tomada da decisão soberana aparece como a alternativa plausível.

Em Kracauer, no ano 1922, também é forte o apelo ao espírito alemão e há até mesmo a percepção da chegada de uma “hora de decisão”, tal como formula em um ensaio intitulado “Espírito alemão e realidade alemã”:

Quem vive nosso tempo de sentido alerta, sente no interior: para o espírito alemão chegou agora uma hora da decisão. Em noites insones de vigília e espera, sente-se muito próxima a respiração quente desse espírito, que, agora que falsos sonhos de poder foram esgotados, que necessidade e sofrimento romperam a casca dura, que o ameaçava sufocar, luta com dispêndio monstruoso de forças pela realização e esforça-se por ganhar formas de existência, que incorporem por completo seu teor peculiar e o mantenha puro. De seu querer e essência testemunham quase todos os incontáveis movimentos que presentemente estremecem a Alemanha e a fazem tremer até as estruturas – apesar de suas direções aparentemente contraditórias.¹⁵⁶

Nesse passo, não é totalmente inequívoco o afastamento de Kracauer das posturas *decisionistas*. A passagem, pautada na urgência de encaminhamentos em uma situação de crise, possui incômoda similaridade com as reflexões de um autor de extrema-direita como Carl Schmitt, por exemplo, e espelha os “frontes confusos do combate espiritual nos tempos do entreguerras”¹⁵⁷. A preocupação com os fenômenos da época, sobretudo o período pós-revolucionário, é o pano de fundo, embora ela transcorra em um plano abstrato. Mas, diferentemente da forma como a “hora da decisão” aparecia nos autores mencionados acima, como imperativo, conseqüentemente, com um teor antidemocrático inerente, e, muitas vezes, não isento de certo romantismo¹⁵⁸, em Kracauer ela reclama a precedência da “realidade”

¹⁵⁵ De acordo com a tese de Norbert Bolz, muitos dos pensadores dos anos 1920 partem da tese weberiana: “A racionalização do mundo pela ciência é o momento decisivo de um processo de intelectualização que durou milênios e que não nos deu, na verdade, nenhum conhecimento sobre nossas condições de vida, mas a consciência de que nenhum poder secreto domina o mundo, mas tudo pode ser dominado pelo cálculo” Cf. Norbert Bolz. *Auszug aus der entzauberten Welt*. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. Op.cit., 1989, p. 7.

¹⁵⁶ Siegfried Kracauer. “Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit” [espírito alemão e realidade alemã] [1922], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 363-364.

¹⁵⁷ Conforme comenta Bolz ao analisar carta elogiosa de Walter Benjamin a Carl Schmitt, datada de 1930. Para Bolz, o elogio relaciona-se a uma “analogia fisionômica entre a crítica reacionária e a anarquista”, o “estado de exceção” aparece como uma alternativa para ambas no combate ao pensamento político liberal. Cf. Norbert Bolz. *Auszug aus der entzauberten Welt*. Op. cit., pp. 85-94.

¹⁵⁸ Apesar de o assunto ser complexo e abranger aspectos paradoxais, como a recusa do romantismo por parte de Schmitt, Krockow reconhece uma “estrutura romântica no decisionismo”, que poderia ser indicada,

sobre o “espírito”. No ensaio citado, por exemplo, o espírito da nação é associado ao idealismo. Sua “hora da decisão” estaria associada a uma aproximação aos nexos mais concretos, ao abandono do “eterno devir” e à consequente assunção de um “rosto”.

Nesses textos de início dos anos 1920, a ideia de que a *personalidade* especificamente alemã não possui um desenvolvimento suficientemente intenso para acompanhar alterações políticas como a “democracia incompleta” (para recorrer à expressão cunhada por um comentador do período¹⁵⁹) ainda é trabalhada em um plano argumentativo filosófico¹⁶⁰. Mas a incorporação do problema da discrepância entre desenvolvimento histórico e desenvolvimento da personalidade, ou, mais especificamente, o fato de que o fim do estado autoritário não tenha implicado o desenvolvimento de um indivíduo capaz de reconhecer sua determinação própria sem, com isso, se sobrepor à coletividade, relaciona-se a uma temática que Kracauer jamais abandonaria, mesmo cunhando-a de modos diferentes: o homem e suas possibilidades de autonomia em dada situação histórica.¹⁶¹ – Vale indicar, ainda que rapidamente, que tal temática alinha o autor a uma das mais consistentes linhas de força do pensamento social

sucintamente, a partir das seguintes premissas: em primeiro lugar, haveria a precedência da categoria da possibilidade em relação à de realidade; em segundo, haveria a perspectiva de um processo de estetização que absorve todos os outros âmbitos da vida (o que levaria ao prevalecimento da forma sobre os motivos); em terceiro, essa mesma estetização desencadearia um processo de privatização de todos os territórios da vida espiritual. Aqui apenas indico as conclusões, mas o comentador procura articulá-las às premissas do romantismo. Cf Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Op. cit., pp. 82-92.

¹⁵⁹ Horst Möller. *Weimar. Die unvollendete Demokratie*. [Weimar. Um democracia incompleta] München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

¹⁶⁰ Nesse período, a temática ainda é trabalhada sob a chave do *Weltuntergang* [Declínio do mundo] que teria resultado da desintegração da *Gemeinschaft*, o que confere certa ambivalência entre o tom conservador e o revolucionário: por mais que reconheça o fim daquele tipo de ordem social, o autor insiste em apresentar seu caráter ideal. Tanto em “A profissão de fé para o centro” (Siegfried Kracauer. “Das Bekenntnis zur Mitte” [1920], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 70-74), como em “Autoridade e individualismo” (Siegfried Kracauer. “Autorität und Individualismus” [1921], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 167-173) o autor destaca a dimensão política e, no primeiro artigo, chega a mencionar o conceito de “revolução conservadora” (para uma discussão sobre o conceito, ver: Stefan Breuer. *Anatomie der konservativen Revolution* [Anatomia da revolução conservadora]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993). Outros exemplos de textos que dimensionam o problema da personalidade alemã vis a vis ao contexto sócio-histórico da época são Nietzsche e Dostoiévski (Siegfried Kracauer. “Nietzsche und Dostojewski”, in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 240-256) e “Espírito alemão e realidade alemã” (Siegfried Kracauer. “Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit” [1922], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 363-372).

¹⁶¹ No conjunto inicial de textos, essa temática está muito ancorada em Simmel, para quem “Os problemas mais profundos da vida moderna se originam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida — a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo conduziu em favor de sua existência corporal.”, Georg Simmel. “Die Großstädte und das Geistesleben” [As grandes cidades e a vida do espírito], in *Gesamtausgabe*, vol. 7. Op. cit., p. 116.

Mas é possível perceber que, mesmo em suas reflexões posteriores, após a incorporação de temáticas eminentemente marxistas ou nas discussões mais vinculadas à matriz weberiana da racionalidade, a articulação em torno do sujeito e seu conflito com o mundo externo é fundamental. Cada vez mais esse sujeito deixa de ser visto idealisticamente como o detentor de uma “autonomia” e “peculiaridade de existência” e isso reclama também a reflexão sobre novas formas de aproximação em relação ao mundo, daí a valorização da categoria da distração, conforme procurarei argumentar posteriormente.

alemão, desde Max Weber, Georg Simmel e Werner Sombart, passando por Karl Mannheim, Norbert Elias, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas e muitos outros; linhagem essa que dimensionou recorrentemente uma sociogênese e uma psicogênese, o exterior e o interior, a autoconservação e a entrega, a natureza interna e externa, a emancipação e a alienação, entre outras formas de formular o problema.

Considerando esses problemas de intensas implicações sócio-filosóficas, há, no pensamento do nosso autor durante o período indicado, a recorrente tentativa de formular um “tipo anímico” para o povo alemão¹⁶². Novamente aparece a ideia de que o “tipo” é produto do desenvolvimento cultural específico.¹⁶³ O problema específico da situação alemã também continuaria ocupando um lugar central nos trabalhos desenvolvidos nos anos seguintes, mas o autor buscava intensificar a perspectiva (citada acima) da necessidade de proximidade concreta com o objeto, por um lado, e, complementarmente, da observação de fenômenos cotidianos.

No ensaio mencionado logo acima (“Espírito alemão e realidade alemã”), o tema ainda aparecia em um registro menos material. No entanto, apesar do caráter especulativo, esse artigo postula de forma taxativa a necessidade de libertação do pensamento idealista por parte dos alemães. Conforme nosso autor, tal necessidade responderia a mudanças mais abrangentes, que se relacionariam a processos europeus, como a perda gradativa da crença na verdade absoluta do princípio de salvação religioso – processo que teria se intensificado mais ou menos logo após a reforma religiosa – a elevação do “eu ao centro do mundo”, resultado das doutrinas individualistas pregadas, a seu modo próprio, tanto pelo romantismo, como pelo iluminismo; o pensamento formalista das ciências, que passa a ocupar o lugar de outras

¹⁶² A tentativa recorrente de caracterização do alemão não é privilégio de Kracauer. Muitos outros pensadores alemães se debruçaram sobre o problema, que pode ser duplamente desdobrado, tanto em direção ao futuro (tendo em vista o nacionalismo de viés fascista), como em direção ao passado (indicando a desorientação resultante do modo como se deu a formação do país). Neste último sentido, para Helmuth Plessner, por exemplo, via de regra, industrialização e historicização se coadunam, de modo que os efeitos do progresso industrial na perda da tradição desenvolve a capacidade de percepção da transitoriedade necessária para que a história seja contemplada como um processo de mudanças. Nações como a Inglaterra, a Holanda e a França teriam desenvolvido, concomitantemente à perda da tradição, uma imagem histórico-política forte que não permitiu a perda de equilíbrio inerente à consciência nacional por parte de seus habitantes: “A historicização mantém-se sob limites e a escrita da história não rompe os quadros de uma ciência. Para a Alemanha, ao contrário, isso ocorreu de modo diferente. Ela nunca dispôs de uma tradição inequívoca, normativa para a nação e nunca pode gozar de tais costumes socialmente enraizados. Esta falta [...] é a própria obra da história alemã e não surgiu de um déficit, sim de um excesso: da rivalidade entre muitas tradições ou imagens históricas contraditórias e não equilibradas.” Cf. Helmuth Plessner. “Die Legende von den zwanziger Jahren” [A legenda dos anos vinte], in *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Op. cit., pp. 268-269.

¹⁶³ O tipo também é um conceito que Kracauer desenvolve a partir de Simmel. Haveria a possibilidade de se conceber estratos típicos de espiritualidade nos homens. Os tipos funcionam como uma espécie de substrato apriorístico para a apreensão da realidade. Siegfried Kracauer. Georg Simmel. “Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit.

formas de compreensão ligadas às doutrinas religiosas etc.. Contudo, para Kracauer, a tais processos corresponderia uma especificidade em sua configuração alemã: os alemães levariam às últimas consequências essa situação de vazio de sentido e, nesse processo, alienariam-se da realidade.¹⁶⁴

Kracauer retoma no ensaio, de forma resumida, a sua perspectiva da época como um período deficiente de sentido. Mas, nesse caso, diferentemente de alguns outros ensaios anteriores, nos quais a nostalgia se impunha, exigindo do autor propostas relativamente românticas de retomada da unidade perdida¹⁶⁵, aparece a ideia da necessidade de *espera*, como forma da aprender a dimensionar os problemas contemporâneos:

A única coisa que – talvez – nos resta a fazer para que a maldição do infinito devir [*Werden*] seja tirada de nós é – além de uma espera silenciosa e um não fazer da reflexão, que nos colocaria em estado de prontidão interna – a renúncia consciente a todo tipo de êxtase idealista das alturas e uma também consciente dedicação efetiva de toda a alma para a verdadeira realidade concreta de nossa vida por ela apreensível.¹⁶⁶

Retomemos, nesse passo, o texto sobre “Os que esperam”, com o qual iniciei o tópico. Conforme procurei demonstrar, o encaminhamento dado pelo autor nesse passo de suas reflexões responde a questões associadas a uma crise de amplas dimensões, que se tornou o pano de fundo para as discussões das ciências sociais do período.

De acordo apontamentos de Klaus Lichtblau, Siegfried Kracauer, juntamente com autores como Karl Mannheim e Hans Freyer, faz parte da geração jovem, que apenas na década de 1920 alcança, com suas publicações, um público mais amplo e cujas discussões se emancipam das discussões desenvolvidas pela disciplina “Economia Nacional”

¹⁶⁴ Uma reflexão contemporânea de Kracauer que também destaca as especificidades dos alemães na maneira de lidar com os grandes problemas oriundos dos processos de modernização foi levada a cabo por Helmuth Plessner. O autor afirma, por exemplo, em sua discussão sobre o apego dos alemães à ideia de comunidade: “O alemão é difícil e tudo se torna difícil por meio dele, afirma Goethe; ele tem uma palavra para a essência central da natureza humana, a palavra alma [*Gemüt*], que, com esta entonação, é intraduzível para outras línguas, e esta animosidade [*Gemüthhaftigkeit*] cerceia-lhe o que outros povos possuem: uma despreocupação que vive a vida jogando; jogando em duplo sentido: sereno na consciência de que nada é obrigatório, porém esconde ainda também uma grande arbitrariedade e com o entendimento toma as coisas como e porque elas são assim. O alemão é orgulhoso de ser, em seus melhores homens, a consciência [*Gewissen*] do mundo, mas isso não significa também ser, para os outros, o desmacha-prazeres [*Spielverderber*]? Isso não significa também ser infeliz?”. Cf. Helmuth Plessner. *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [Limites da comunidade. Uma crítica do radicalismo social] [1924], in *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt a.M.: 1981, p. 20.

¹⁶⁵ Ver, por exemplo, final da já citada resenha “Georg von Lukács’ Romantheorie”, onde o autor menciona que a tarefa da filosofia seria “manter desperta a chama da nostalgia, até que finalmente apareça de vez o gênio, que por meio do seu feito libere da maldição da falta de sentido esse nosso mundo que perdeu sua ordem.” Siegfried Kracauer. *Werke 5.1*. Op. cit., p. 288.

¹⁶⁶ Siegfried Kracauer. “Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit”, in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 371.

[*Nationalökonomie*]. Este diferencial teria contribuído para a formulação de uma reflexão sociológica com pontos de partida relativamente distintos tanto de autores como Georg Simmel e Max Weber (que faleceram antes do início dos anos 1920) como de autores como Ferdinand Tönnies e Werner Sombart (que já vinham produzindo trabalhos importantes antes do período mencionado).

Além disso, ainda conforme Lichtblau, não haveria, na sociologia produzida durante a República de Weimar, uma compreensão única de conceitos como Estado e sociedade, nem um autoentendimento unânime das razões para a sociologia se tornar uma disciplina acadêmica independente – tudo isso contribuiria para a sua pluralidade de orientações. O elemento marcante das produções do período seria a produção de discursos que procuravam lidar com as crises típicas de então. Ao mencionar principalmente a produção de Karl Mannheim, o autor argumenta:

Crise da ciência, crise das instituições públicas de formação, crise das visões de mundo – tudo saiu, evidentemente, de prumo por causa da Primeira Guerra Mundial e da Revolução que a seguiu e deveria ser medido de maneira completamente nova. E a Sociologia pareceu, aos olhos de muitos, ser nesse momento aquela disciplina que seria a mais apropriada para, se não solucionar essas crises fundamentais da época, ao menos conceituá-las.¹⁶⁷

Kracauer avalia esses processos de maneira relativamente marginal. No seu caso, questões como “os problemas da institucionalização da pesquisa e doutrina sociológica nas universidades”¹⁶⁸, que teriam tido um papel relevante nas pesquisas da época, não são predominantes. Justamente porque, diferentemente dos nomes citados mais acima, ele não está inserido oficialmente na academia. Mas, por outro lado, exatamente por não se deter em tais questões de cunho mais institucional, que, de acordo com Lichtblau, teriam sido desencadeadas pela maior diversidade e rivalidade nas pretensões de conhecimento do período em relação ao estágio anterior, Kracauer, em seus trabalhos de viés publicista, dedicou-se com muito mais afincado àquelas questões de cunho mais existencial que estavam por trás da crise de visão de mundo.

Ao discutir tal situação anímica ele menciona que a filosofia de Georg Simmel é típica para uma “situação espiritual” na qual o *relativismo* é característico.¹⁶⁹ Também no caso do

¹⁶⁷ Lichtblau, Klaus. “Krise als Dauerzustand? Weltanschauliche Implikationen der Weimarer Soziologie”, in *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Op. cit., p. 319.

¹⁶⁸ Idem, p. 319

¹⁶⁹ Kracauer retoma aqui sua crítica à filosofia da vida desenvolvida por seu antigo professor: “Ela foi um ato de desespero do relativismo, que, à procura por um fundamento seguro, encontrou, por fim, a vida sem fundamento

autor da *Filosofia do dinheiro*, o *Horror vacui*, “o terror diante do vazio dominaria”, por isso a necessidade de encontrar um absoluto, mesmo que seja a “vida” e sua ausência de fundamentos estáveis e seguros.

Outras pessoas, no entanto, buscariam outro tipo de redenção nas mais variadas espécies de renovação religiosa (o autor cita tanto o protestantismo, como o catolicismo e o sionismo judaico) ou se envolvendo em novos ensinamentos como a antroposofia ou aqueles disseminados pelo “círculo de George”¹⁷⁰.

Ao lado dessas respostas à questão da ausência de “sentido”, Kracauer destaca duas outras posturas típicas. Em primeiro lugar, haveria a posição dos “céticos por princípio”, que entenderiam a “inquietação da situação” de forma clara, mas apostariam na impossibilidade de se fazer qualquer coisa diante dela. Desse modo, por meio de um “heroísmo sem igual”, engajariam-se na produção de “conhecimentos puros”, dando deliberadamente as “costas ao absoluto”. O mais “competente representante” desse tipo de homens é, conforme o texto, Max Weber. Kracauer presta aqui simultaneamente um elogio e uma crítica ao sociólogo, exatamente do mesmo modo ambíguo que se posicionava em relação à obra de Georg Simmel.

Mas esse ser solitário não é mais de modo algum ingênuo, nasceu antes de um heroísmo sem igual e por isso está mais perto da salvação em sua fatalidade autoescolhida do que a existência protegida dos apenas justos. [...] Contudo, os conhecimentos adquiridos por ele no terreno das ciências do espírito e das informações sobre o homem, que, exatamente porque querem ser apenas conhecimento, são em determinado sentido questionáveis, até superficiais, enraizam-se na renúncia [...]¹⁷¹

O segundo tipo seria constituído por “homens curtocircuito”, que se caracterizariam por uma dedicação a crenças fervorosas – as quais, no entanto, são artificiais. Ao contrário

e sem raízes e por isso novamente pousou novamente em si mesmo – ou também não pousou...”. Siegfried Kracauer. “Die Wartenden” [1922], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 385. (EB: p. 152)

¹⁷⁰ A Antroposofia (conhecimento do ser humano) é um movimento criado por Rudolf Steiner (1861-1925) que acredita na possibilidade de articulação entre ciência e fé para se alcançar o mundo espiritual do pensamento puro (caracterizado pela independência da experiência). Kracauer publicou vários ensaios de teor eminentemente crítico relacionados ao movimento antroposófico. Cf. Siegfried Kracauer “Anthroposophie und Wissenschaft”, in *Werke 5.1*, op.cit., pp. 256-265; “Neue Literatur zur Anthroposophie”, idem, pp. 627-629; “Anthroposophie und Christentum”, idem, pp. 718-720; “Zum Tode Rudolf Steiners”, in *Werke 5.2*, pp. 228-232.

O círculo-George é o nome dado ao grupo que se reunia em torno do poeta Stefan George (1868-1933), que teve grande relevância no cenário intelectual alemão do início do século XX. (cf., por exemplo, Breuer, Stefan. *Ästhetischer Fundamentalismus*. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Op. cit). O poeta também foi uma presença constante nos escritos de Siegfried Kracauer. Além de seu nome aparecer recorrentemente em textos sobre outros temas, Kracauer publicou o seguinte artigo especificamente sobre o autor: Siegfried Kracauer. “Die Gestalt Stefan Georges”, in *Werke 5.2*. Op. cit., pp. 199-201.

¹⁷¹ Siegfried Kracauer. “Die Wartenden” [1922], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 389-390. (EB: p. 156)

daquela primeira imagem do “desesperado intelectual”, essas pessoas curtocircuito querem ter uma fé, querem crer em algo, por isso se entregariam a todo tipo de fanatismo.

Os dois tipos mencionados constituiriam os pêndulos opostos dessa situação anímica crítica, que possui, de certo, um escopo temporal muito mais amplo, porém teria sido levada às últimas consequências no período posterior à primeira guerra mundial e à revolução alemã. Kracauer pergunta-se, ao final do texto, qual seria então a alternativa a esses dois tipos extremos de resposta. E sua argumentação não configura qualquer resposta objetiva para a questão. De novo é uma reticência que se coloca. A figura da “espera” é exatamente a melhor forma que o autor encontra para formular uma espécie de aporia, com a qual, entretanto, dever-se-ia lidar sobriamente: sem aquela resignação absoluta, mas também sem soluções apressadas, pautadas no desespero. Justamente por isso, talvez não se trate aqui da constatação de uma aporia definitiva, até porque na ideia de espera está implícita a perspectiva de ganhar tempo para avaliar melhor a situação, para entender que tipo de *sociedade* é esta, que deixou para trás a *Kultur* para se constituir como *Zivilisation*. Em um sentido negativo, essa postura da “espera” equivaleria à postura do “desesperado intelectual” ou cético por princípio (aquele personificado por Max Weber), pois ela implicaria também uma capacidade de resistir à entrega a verdades ilusórias – o que implica, nas palavras de Weber, “estar à altura do cotidiano”. Contudo, “os que esperam” também não se entregam radicalmente ao ceticismo.

De acordo com o lado positivo, a espera significa um estar aberto, que não pode naturalmente ser de modo algum confundido com um relaxamento das forças da alma que atuam sobre as coisas últimas, antes é, ao contrário, atividade intensa e preparar-se efetivo. [...] Dizível é, em todo caso, entre outras coisas, que se trata, para os homens aqui pensados, da tentativa de mudar o ponto central do eu teórico para o eu humano total e de retornar do mundo irreal atomizado das forças sem forma, das grandezas totalmente sem sentido para o mundo da *realidade* e das esferas que ele abrange. Em consequência da exaltação do pensamento teórico, nós nos distanciamos a uma medida assustadora dessa realidade, que é repleta de coisas e homens vivos e por isso exige ser vista concretamente.¹⁷²

O vocabulário revela o forte teor existencialista da discussão. Sobretudo nesse período, a presença da filosofia de Kierkegaard se faz notar de maneira intensa nas formulações de Kracauer. Mas, diferentemente da recepção do dinamarquês feita por autores como Schmitt, Heidegger e Jünger, que, conforme mencionado logo acima, coloca o peso na

¹⁷² Ibidem.

decisão como fator secreto e livre da pressão da esfera pública¹⁷³, nosso autor recepciona o elemento marcadamente antropológico dessa filosofia. Ao discutir o entroncamento entre disciplinas como filosofia do orgânico, filosofia antropológica, ciências do espírito, sociologia da cultura e filosofia da cultura sob a insígnia comum a todas elas da “doutrina do humano” em um texto de 1932 que tinha como referência publicações feitas desde a década anterior até então, Erich Rothacker reconhece uma “convergência única”, “como tão frequentemente ocorre na vida espiritual”:

[...] embora filosofia existencialista tampouco queira ser e seja sociologia ou psicologia profunda, ela tem de fato uma afinidade natural com o ponto de partida que vem de lá ao ver o homem igualmente não somente mais em seu nexos de ideias, mas na sua infinitude e seu entrelaçamento fatídico.¹⁷⁴

A preocupação de Kracauer em relacionar o universo anímico ao universo social associa-se a essa convergência, que teria sido uma constante nos debates do período¹⁷⁵. Ao requerer, tanto nesse texto como em outros trabalhos do período, essa guinada do pensamento para a *realidade*, ele postula, mesmo de maneira ainda eminentemente teórica, a necessidade

¹⁷³ Conforme desenvolverei mais adiante, essa forma de recepcionar Kierkegaard é praticamente oposta ao que Kracauer valorizou no pensamento do dinamarquês. Conforme Bolz há no pensamento daquele filósofo um elemento decididamente antimoderno, que sustenta que “o que enobrece o homem é a força de manter um segredo”. Na sociedade moderna dominaria “a indiferença do número, da multidão de ‘uns’, em lugar do singular consigo mesmo” [Bolz, Norbert. *Auszug aus der entzauberten Welt*. Op. cit., pp. 48-49]. Essa concepção implicaria uma decidida oposição à esfera pública [*Öffentlichkeit*] no pensamento do filósofo dinamarquês, que teria, de alguma forma, sido absorvida tanto por Schmitt, como Heidegger e Jünger (cada um a seu modo). Conforme destacarei mais adiante, a *Öffentlichkeit* se tornaria justamente o principal tema de Kracauer no decorrer dos anos 1920, mas não nesse sentido eminentemente negativo, sim como parte inexorável do mundo moderno e a única via passível de oferecer saídas para os problemas da realidade contemporânea. Ele diria em determinado momento, por exemplo, que “o processo conduz a atravessar por meio do ornamento da massa, não voltar dele para trás” [Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2. Op.cit., p. 623. (EB: p. 103)]. O que Kracauer retém de Kierkegaard é a preocupação com o singular, com o “homem real”, ou seja, é a preocupação propriamente antropológica.

¹⁷⁴ Rothacker, Erich. “Zur Lehre vom Menschen. Ein Sammelreferat über Neuerscheinungen zum Philosophie des Organischen, zur philosophischen Anthropologie, zur Geisteswissenschaft, Geschichtsphilosophie, Kultursoziologie und Kulturphilosophie” [Sobre a doutrina do homem. Uma exposição conjunta sobre publicações recentes da filosofia do organismo, da antropologia filosófica, das ciências do espírito, filosofia da história, sociologia da cultura e filosofia da cultura] in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, ano 10, 1932, pp. 173-184.

¹⁷⁵ Karl Löwith também reconheceu, em 1933, a centralidade da ideia de humano para os debates do período. “Os dois conceitos fundamentais característicos da filosofia do presente: ‘vida’ e ‘existência’ foram originalmente cunhados por Nietzsche e Kierkegaard. O filosofar de Nietzsche circula constantemente em torno do fenômeno da ‘vida’, o movimento de pensamento de Kierkegaard aprofunda-se progressivamente no problema da ‘existência’. Ambos os interesses direcionam-se, com isso, principalmente e quase exclusivamente para o homem, a vida humana e a existência humana. Sua filosofia não é, portanto, um sistema filosófico fechado, que entre outras coisas, contém também uma antropologia, porém a sistemática interna de seus movimentos filosóficos baseia-se completamente no resumo de todas as questões em uma questão fundamental: ‘o que é o homem?’ e o que foi feito dele. Ambas as filosofias são, pois, antropologia filosófica, sob o nome de uma ‘psicologia’ experimental.” Karl Löwith. “Kierkegaard und Nietzsche”, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, ano 11. Jg., 1933, p. 43.

de procurar os atuais condicionantes sociais daquele universo anímico. Perder-se na nostalgia de um sentido abrangente que, supostamente, teria sido possível em períodos anteriores aos movimentos de perda da exclusividade das explicações de mundo por parte da religião ou, por outro lado, entregar-se ao ceticismo radical, que crê em uma ciência absolutamente livre de valores aparecem-lhe como duas soluções insatisfatórias.

Conforme mencionado, Kracauer não propõe uma solução imediata própria, nem se entrega aos movimentos radicais de tentativa de solução das crises de visão de mundo que se pautaram na necessidade de decisão. Plenamente consciente ou não, o autor levaria adiante, nos próximos anos, essa perspectiva de voltar o pensamento para a realidade concreta e entregar-se a um “não fazer da reflexão” – sublinho, contudo, que tal “não fazer” deve ser entendido estritamente no sentido de um esquivamento da necessidade de formular respostas imediatas para a situação espiritual moderna de “desagregação de sentido” [*Sinnzerfall*], não como uma fuga de problemas sociais mais concretos¹⁷⁶.

O que mais se destaca de seus textos jornalísticos quando lidos em sequência e avaliados sob o pano de fundo de seu contexto histórico é o fato de ser possível seguir neles um movimento de pensamento capaz de articular de maneira muito própria elementos teóricos e, simultaneamente, fornecer retratos dos arranjos e conflitos societários do período. De acordo com o próprio Kracauer em uma carta de 1930, “uma parte substancial dos artigos para o jornal é composta segundo pontos de vista uniformes, de modo que ela não é perdida com o dia.”¹⁷⁷

Mas esses retratos em “mosaicos” da sociedade de então só puderam ser viabilizados por uma tomada de partido em relação à *atualidade*, em relação aos processos que se realizam sob os condicionantes sociais atuais, ou seja, sob as insígnias de sociedade e civilização em contraposição às concepções idealistas de comunidade e cultura. O programa intelectual da espera consiste, então, em uma atitude negativa, conforme formulado pelo autor em carta de 1924 a Leo Löwenthal:

¹⁷⁶ Vale lembrar que, no complexo início de século XX alemão, o limite entre o reconhecimento de uma crise da cultura europeia e a adesão aos discursos fascistas é muito tênue – fator que tragicamente condicionou a conversão de muitos intelectuais ao nacional-socialismo, entre eles o já mencionado Erich Rothacker. Em um texto publicado na França em novembro de 1933, intitulado “uma adequação intelectual ao hitlerismo”, Kracauer discute a situação de Oswald Spengler tendo como eixo o argumento do livro “Anos de decisão” [1933]. Neste texto, Spengler, em um ato de “coragem civil”, expressa sua recusa ao nazismo, afirma Kracauer. Contudo, vários dos motivos discutidos nesse livro são justamente aqueles que balizavam a filosofia do nacional-socialismo. Mesmo afirmando, por exemplo, que sua perspectiva de raça é zoológica, e não ética, esse autor reafirma que a raça mais forte seria a germânica, ou nórdica. Kracauer aborda outros argumentos do livro em sua resenha, atentando para essa afinidade de muitas das teses ali presentes e o discurso hitlerista. Cf. Siegfried Kracauer. “Eine intellektuelle Anpassung an den Hitlerismus”, in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 478-486.

¹⁷⁷ Carta de Kracauer a Adorno de 01.08.1930. Cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., 2008, p. 241.

Devemos permanecer escondidos, inativos, um espinho para os outros e, preferencialmente, impelindo-os (conosco) ao desespero do que dando esperança – essa parece ser a única postura possível.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Leo Löwenthal e Siegfried Kracauer. *In steter Freundschaft*. Op. cit., p. 54.

2. “PEQUENOS TEMAS”: REORIENTAÇÕES EM MEADOS DOS ANOS 1920

2.1 Opção pela sociedade e civilização

Em textos escritos por volta de 1924 aparece no pensamento de Kracauer uma forte desconfiança diante da diferenciação entre cultura e civilização. A oposição, que, conforme apontei anteriormente, tem presença marcante em seu pensamento em textos anteriores, passa a aparecer como “extremamente questionável”.¹⁷⁹ A ideia de uma “cultura” com validade absoluta ou como um ideal é, nesse sentido, rechaçada de maneira bastante clara:

Cultura apenas permanece então uma possibilidade, se ela é constantemente colocada em questão, e deve sempre permitir confirmar a criação, assim como não é menos fundamentado negá-la. – Apenas a consciência dos limites do que é humano [*Menschlich*] indica ao homem o seu lugar apropriado.¹⁸⁰

A discussão retoma aqui o argumento de Oswald Spengler. Contudo, contrariamente à ideia de história ou cultura universal¹⁸¹ presente naquele filósofo, Kracauer passa a apegar-se a ideias bem mais pontuais, como a kierkegaardiana de “vida real” e de “homem real”. Conforme mencionei anteriormente, autores como Karl Löwith e Erich Rothacker¹⁸² reconheceram, no início da década de 1930, esse movimento sociofilosófico de inclinação às categorias do existencialismo de Kierkegaard. Embora uma discussão mais bem fundamentada requeira um conhecimento da obra do filósofo dinamarquês do qual não disponho, penso ser possível tangenciar o tema. No caso específico dessa relação, a afirmação de Adorno sobre o amigo pode, a meu ver, ser, ao menos parcialmente, confirmada pelo confronto com os textos [ver excurso sobre “Linguagem figurada”] – a despeito das nem sempre objetivas assertivas do ensaio adorniano sobre aquele que ele cunhou de o “curioso realista”:

¹⁷⁹ Siegfried Kracauer. “Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland” [O espírito da cultura judia e o Ocidente] [1924], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 34.

¹⁸⁰ Siegfried Kracauer. “Holzapfels ‘Panideal’”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 23.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Karl Löwith. Kierkegaard und Nietzsche, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Op. cit. e Rothacker, Erich. “Zur Lehre vom Menschen. Ein Sammelreferat über Neuerscheinungen zum Philosophie des Organischen, zur philosophischen Anthropologie, zur Geisteswissenschaft, Geschichtsphilosophie, Kulturosoziologie und Kulturphilosophie” in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Op. cit.

Kracauer não prega algo como o indivíduo como norma ou finalidade; ele reage muito socialmente para isso. Mas seu modo de pensar aferra-se ao fato de que não se pode pensar o que deveria ser pensado; ele elege o negativo como substância. Isto que não é propriamente necessidade teológica o prende a Kierkegaard e à filosofia existencial, da qual ele se aproximou em estudos como aquele não publicado sobre o romance policial [...].¹⁸³

Nessa presença, mesmo que indireta, da filosofia existencial kierkegaardiana podemos entrever um dos pontos da reorientação teórica que ganha força no decorrer dos anos 1920. A *Gemeinschaft* e a *Kultur*, que apareciam antes como contrapontos ideais ao caos que caracterizaria o presente, passam a ser rechaçadas como figuras utópicas do idealismo que impedem a compreensão ou, ao menos, a formulação dos fenômenos sociais da realidade presente. Essa recusa baseia-se menos em uma depreciação dos conceitos como categorias ativas do vocabulário sociológico do que como *ideais* que ajudaram a configurar movimentos sociais de refúgio da realidade cotidiana caracterizada por relações sociais desagregadoras.

Embora dificilmente seja possível apontar objetivamente para os motivos dessas mudanças nas formas de compreender o mundo social, procurarei delinear essas nuances e suas constelações adjacentes no sentido de tentar articular teoricamente o modo como os textos foram ganhando progressivamente peculiaridades na maneira de expor as crises pelas quais passou a sociedade durante a República de Weimar e, nesse processo, foram configurando formas de análise social e postulações teóricas. Alguns comentadores costumam ressaltar os estudos dos textos marxistas como ponto central das reorientações no pensamento de Kracauer¹⁸⁴. Certamente Karl Marx contribuiu muito para sua forte inclinação ao concreto, o próprio Kracauer oferece testemunhos dessa influência¹⁸⁵. No entanto, penso que seria forçoso ver o papel do pensamento marxiano como único determinante nesse processo, pois, conforme tratarei oportunamente [ver tópico “Capitalismo como fenômeno cultural e ‘destino

¹⁸³ Theodor W. Adorno. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., pp. 395-396.

¹⁸⁴ De acordo com Belke e Renz, por exemplo: “A ocupação intensiva de Kracauer com o marxismo por volta de 1925, ou seja, sobretudo com os escritos iniciais de Karl Marx, provocou uma nova orientação de seu pensamento e sua crítica ideológica: uma inclinação mais forte ao concreto, à empiria, à análise das ‘manifestações de superfície’, aos fenômenos discretos, despercebidos do cotidiano social, nos quais se deixa reconhecer mais claramente as contradições e conflitos da sociedade”. Ingrid Belke e Irina Renz. *Siegfried Kracauer 1889-1966*. Op. cit., 1994, p. 37.

Penso que a ligação com o pensamento marxiano não explica automaticamente a dedicação de Kracauer à *superfície*. Os “fenômenos discretos, despercebidos” geralmente não aparecem como o âmbito privilegiado do interesse da tradição marxista. Apenas o modo específico como Kracauer associa sua leitura de Marx ao procedimento que ele herdou, sobretudo, de Simmel pode ajudar-nos a entender essas reorientações de meados dos anos 1920.

¹⁸⁵ Tais testemunhos aparecem tanto na correspondência, como em textos publicados em jornais ou revistas. Nesse sentido, há, por exemplo, um texto sobre “literatura sociológica”, que retoma uma citação marxiana de “A sagrada família” para criticar os “escritos contemporâneos, que desejam adquirir seus conhecimentos absolutos no campo do abstrato-formal.” Cf. Siegfried Kracauer. “Soziologische Literatur”, in *Werke 5.2*. Op. cit., p. 450.

humano’: Werner Sombart, Max Weber, Karl Marx”], a sua recepção por Kracauer é marcada por um viés muito específico. Diria, antes, que Marx toma parte na constelação de fatores que coligiu, após aquele programa da “espera”, na tentativa do nosso autor de formular características do período de desagregação e da sociedade de “passagem” que o circundava.

O ponto decisivo relaciona-se à percepção de que o “grande processo de dissolução” estava na ordem do dia da agenda sociológica e à tentativa própria de encontrar caminhos para discutí-la. Kracauer também se dedicou com afincos a questões que se relacionavam ao que denominou de processo de “historicização pós-idealista do nosso pensamento”, com ressonâncias nos mais diferentes âmbitos: “relativismo da religião”, que teria sido trabalhado, sobretudo, por Ludwig Feuerbach; “relativização da cultura universal”, tal como apareceria no pensamento de Friedrich Nietzsche; “relativização do conhecimento histórico”, conforme articulava Wilhelm Dilthey e de “relativização da alma”, conforme resultados da psicanálise.¹⁸⁶

Para Kracauer, o primeiro passo para o encaminhamento de possíveis soluções da crise do presente implicaria, sobretudo, a superação do pensamento idealista. Embora ainda formulada de maneira abstrata, as formas posteriores de análise dos fenômenos cotidianos estão ancoradas nessa percepção:

A tarefa que cabe à filosofia para a solução da crise atual [...] consiste, certamente, sobretudo na crítica enérgica do pensamento idealista (e da filosofia da vida, armazenada na mesma esfera que ele) como pensamento de homens aos quais falta a relação com a transcendência e, por isso, com a existência integrada à realidade concreta [...].¹⁸⁷

Mas, para a crítica do pensamento idealista, é de fundamental importância que se aceite a estrutura da *sociedade* e da *civilização* como tais. Ou seja, penso que tal crítica passa, no pensamento de Kracauer, pela renúncia ao idealismo presente nos conceitos de *comunidade* e *cultura*. Apenas essa alteração em sua forma de pensar poderia viabilizar os procedimentos de crítica cultural empreendidos pelo autor durante a República de Weimar. Aceitar as formas “*amorfas*” do presente foi, conforme minha hipótese, o passo decisivo para que elementos ligados à superfície, portanto, ao cotidiano, à vida concreta, pudessem se tornar os principais objetos de um diagnóstico do presente, cuja intenção predominante era,

¹⁸⁶ O autor lista essas esferas em uma resenha a *A crise espiritual do presente*, de Arthur Liebert, publicada em 1924 no *Arquivo para ciência social e política social* [*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*]. Siegfried Kracauer. ““Die geistige Krisis der Gegenwart””, in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 45-48.

¹⁸⁷ Idem, p. 47.

primeiramente, contribuir para a compreensão daqueles processos de crise e, em um segundo momento, para a indicação de possíveis soluções.

A opção pela sociedade e pela civilização feita por Kracauer aparece, de maneira mais pungente, na sua aceitação das formas culturais do presente. Já mencionei que tal aceitação possui uma raiz importante na sua recepção da obra de Georg Simmel. Procurarei, agora, delinear a forma como esses problemas foram encaminhados de maneira específica pelo nosso autor.

Em um artigo de 1925, intitulado “Forma e desagregação” [*Gestalt und Zerfall*], a opção pelas formas, ainda que desagregadas, do presente, contra qualquer tipo de ideal nostálgico de um passado integrador ou comunitário, aparece de maneira bastante nítida. O autor menciona os esforços contemporâneos empregados na tentativa de encontrar novas configurações formais positivas:

[...] essa vontade de encontrar a saída do caos, essa procura por uma forma de vida positiva adequada, na qual estão de acordo desde círculos religiosamente orientados até todas as direções puramente mundana e politicamente determinadas, esse esforço conjunto para reconstrução.¹⁸⁸

Embora aparentemente positivo, esse “esforço conjunto” contém uma contradição inerente: ao tentar uma “restituição da comunidade genuína” e “visualizar sentido e forma no meio da desagregação”, tal movimento traria à consciência, é certo, o domínio exacerbado do racionalismo e suas consequências para a desumanização das relações entre os homens; mas não implicaria sua superação, antes cercearia tal possibilidade. Conforme o entendimento de Kracauer, por mais “irreal” que a realidade mecanizada possa parecer, “ela existe e procria-se adiante”.

A “realidade irreal” do cálculo mecânico, do racionalismo que se descolou das relações humanas tornou-se a própria realidade. Nessa configuração, os produtos da mecanização se estendem para além das relações econômicas. Conceituar essa realidade e tentar substituí-la artificialmente por formas pretensamente mais humanas, ou por comunidades das mais diversas ordens, não quebra o encantamento de tais processos em pleno curso:

Pois o formado [*Gestaltete*] não pode ser vivido, se o desagregado [*Zerfallene*] não for recolhido e aproveitado. Em um mundo que não

¹⁸⁸ Siegfried Kracauer. “Gestalt und Zerfall” [Forma e desagregação] [1925], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 284.

conhece o formado, para lidar com ele deveria primeiramente ser obrigado, com seus próprios métodos, a querer expô-lo puramente contra esse mundo e sem ele – o que significaria, em última instância, dedicar-se a devoções privadas atrás de portas fechadas, enquanto lá fora o nada se incha sem empecilhos. Apenas por meio da desagregação adentro, por um *desvio* apenas, a realidade será conquistada; o caminho direto até ela é o mais longo, e quem habita nele, deixa os outros à frente; não o habita, portanto, de modo algum.¹⁸⁹

Como “trata-se da transformação” da realidade, e não apenas da consciência de seus problemas e do refúgio em formas artificiais, a “geração deverá tomar para si o destino de fomentar a forma [*Gestalt*] no lugar vazio do amorfo [*Ungestaltete*], até que o desagregado [*Zefallene*] se desagregue [*zerfällt*] completamente em si mesmo e o caminho fique livre para a forma.”¹⁹⁰

Este é justamente um desdobramento daquele programa da “espera”. Contudo, não podemos perder de vista a dimensão sócio-filosófica destas leituras da “forma” feitas por Kracauer. A conquista desta “realidade” por meio de um *desvio* relaciona-se também com a ideia de que a “convivência confiável, íntima, exclusiva”, a compreensão da “humanidade completa”, a “convivência duradoura e genuína” (conforme os termos de Ferdinand Tönnies elencados anteriormente) não são mais a realidade do mundo contemporâneo. Em outras palavras, a *comunidade* foi deslegitimada pelo processo histórico e a insistência nela, como aquela empreendida por movimentos contemporâneos, está fadada ao fracasso. Destarte, o único encaminhamento possível parece ser por meio desse negativo da existência, negativo das relações humanas que se configura na forma da *sociedade*.

O artigo ressoa de maneira muito próxima a reflexão de Simmel em texto que citei anteriormente: a atual “mudança das formas culturais” parece ainda não encontrar lugar de expressão em um terceiro caminho que supere a atual crise das categorias filosóficas. Embora vários movimentos tentassem encontrar uma forma imediata de expressão para a vida (Simmel cita o expressionismo, o naturalismo, o futurismo e as formas religiosas ligadas ao misticismo ecumênico), não haveria um resultado satisfatório:

Mas a essência da vida interna parece ser, de fato, que ela encontra sua expressão somente em formas que têm em si mesmas uma legalidade, um sentido, uma tenacidade, em certo desprendimento e independência diante da dinâmica anímica que a criou. A vida criadora constantemente engendra algo que não é mais a vida mesma, algo em que esta, de algum modo, encontra

¹⁸⁹ Idem, p. 288.

¹⁹⁰ Ibidem.

sua morte, algo que a responde reivindicando um direito próprio. A vida não se pode manifestar, a não ser em formas que são e significam, independentemente dela, algo para si. Essa contradição é a verdadeira e contínua tragédia da cultura. O que sucede ao gênio e às épocas agraciadas é converter a criação originada de dentro da vida em uma forma afortunadamente harmônica, que conserva a vida ao menos por um período de tempo, e não a empedernece em uma autonomia como que hostil a ela. Na grande maioria dos casos, entretanto, essa contradição é inevitável e, onde a expressão da vida, para evitá-la, pretenda dar-se, por assim dizer, em nudez livre de forma, nada de realmente compreensível afinal vem à tona, mas sim uma fala desarticulada, e não uma expressão; no lugar da franca contradição da rigidez estranha de uma forma unitária, só vem à tona, no fim das contas, um caos de fragmentos atomizados de forma.¹⁹¹

Mas se aqui Georg Simmel se ocupa da relação contemporânea da tensão entre formas e vida no âmbito teórico de sua filosofia da vida, Kracauer formularia sua reflexão sobre a crise das formas diante dos processos de desintegração no terreno restrito ao presente e, conforme já apontei anteriormente, subtraindo-se à concepção de *vida* como absoluto da existência. Quando menciona a necessidade de recolhimento e aproveitamento do desagregado e quando nomeia seu procedimento de “desvio” [*Umweg*], nosso autor já indica que pretende se dedicar àquela tarefa micrológica de descobrir “os fios que se entrelaçam entre os fenômenos”, com atenção relativamente menor – ou, em todo caso, não direta – em relação àquela tarefa macrológica de “apreender o múltiplo como totalidade” [conforme discussão presente no tópico “Lições de Simmel: Cultura e formas provisórias”]. Ou seja, interessa-lhe mais os fragmentos dessa desintegração como caminho possível para a transformação da realidade do que a tentativa de teorizá-la em sua totalidade. Há, portanto, uma espécie de desconfiança em relação ao todo e, decerto, a percepção de que “o todo é o não-verdadeiro”¹⁹².

As desconfianças perante o conceito idealista de comunidade e aos movimentos sociais e religiosos que o tomam como base começam a tomar corpo também em outros autores em meados de 1920.

Em 1924, Helmuth Plessner publicou *Limites da comunidade: uma crítica do radicalismo social*. Livro cuja discussão não se restringe ao âmbito teórico, mas procura interferir também na esfera pública, ao formular uma crítica dos movimentos radicais de retorno à comunidade, sobretudo aqueles relacionados ao movimento de juventude

¹⁹¹ Georg Simmel. “Wandel der Kulturformen”, in *Gesamtausgabe*, vol. 2. Op. cit., pp. 217-218.

¹⁹² Conforme formularia Adorno em 1947. Cf. Theodor Adorno. “Minima Moralia”, in *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Op. cit., p. 55.

[*Jugendbewegung*]¹⁹³. Para Plessner, as tentativas irracionais de retomar o ideal de comunidade apareceriam como reações radicais à perspectiva de um “dualismo antropológico”, que poderia ser associada em grande medida à reforma luterana. Tal dualismo envolveria uma separação entre o reino divino e o poder do estado, entre a alma e o corpo, entre a interioridade e a realidade.¹⁹⁴ De acordo com a visão de mundo dos “ativistas modernos”, haveria uma “degradação da realidade e seus dados”. Em parte, as respostas radicais seriam intensificadas devido ao temperamento do povo alemão e sua valorização extrema da profundidade.

Para Plessner, tais movimentos de simples negação dos valores da sociedade, da industrialização e das relações racionais implicam simplesmente uma fuga da realidade e não a solução para os seus problemas:

No entanto, quem é forte, quem é fraco? Aqui não nos ajuda nem teoria racial unilateral, tampouco teoria de classe unilateral. A oposição não é trazida para expressão com loiro – negro; ariano – semita; germano – romano; germano – eslavo, mas também não se resolve com aquela da empresa – trabalhador; burguês – proletário. Forte é aquele que domina a sociedade, porque a confirma; fraco é aquele que foge dela em proveito da comunidade, porque a renega; forte é aquele que não apenas suporta a distância para com os homens, a artificialidade de suas formas, o refinamento da vida, o crescimento de suas possibilidades de atração, mas também não explora suas fraquezas vitais como compensação, nem se deixa afligir voluntariamente por sua força, talvez também em resignação heroica a atinge em seu bem-aventurado busto comunitário como espadas, – forte é aquele que confirma o complexo essencial da sociedade para proveito da

¹⁹³ *Grosso modo*, os movimentos de juventude configuraram-se como uma reação aos processos de industrialização e racionalização. Os adeptos pregavam um retorno à natureza e a valorização das emoções em face da racionalidade relacionada a fins e da calculabilidade. Os movimentos se intensificaram após a virada para o século XX. Eles valorizavam a perspectiva de retorno à comunidade, nos moldes da distinção tönnesiana (que, vale lembrar, não opôs comunidade e sociedade como formas a serem escolhidas, mas como sucessões históricas). Cf Christian Graf von Krockow. *Die Jugendbewegung, in Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger..* Op. cit., pp. 31-36.

¹⁹⁴ “O esquema fundamental da nova antropologia, acentuada, sobretudo, pelo luteranismo é, portanto, a fissura no homem entre interioridade e corpo, espírito ou alma [*Gemüt*] e violência/poder [*Gewalt*], contato comunitário sem luta e egoísmo condicionado fisicamente” Helmuth Plessner. *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [Limites da comunidade. Uma crítica do radicalismo social] [1924], in *Gesammelte Schriften V.* op. cit., p. 24.

Ao lado de Max Scheler, Plessner aparece como um dos grandes representantes da antropologia filosófica dos anos 1920, que influenciou também muitos debates no âmbito das ciências sociais. *Grosso modo*, tal perspectiva tinha como objetivo articular o “lugar especial” do humano “no cosmos” procurando, por uma “via indireta”, entender o que lhe conferiria especificidade. Ou seja, inicialmente tanto Plessner, como Scheler e posteriormente Arnold Gehlens trataram de tentar caracterizar a “vida”, em geral, para, a partir daí, tentar entender, cada um a seu modo, as especificidades dos humanos. Ao fazê-lo, tiveram que lidar com categorias sociológicas, como “papel social”, “poder”, “normas sociais” etc.. Cf Joachim Fischer. *Philosophische Anthropologie* [Antropologia filosófica], in Georg Kneer e Markus Schroer (orgs.). *Handbuch Soziologische Theorien* [Manual de teorias sociológicas], Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, pp. 323-343.

dignidade do homem singular e da totalidade, fraco é aquele que abre mão da dignidade em proveito da irmandade em comunidade.¹⁹⁵

Plessner recusa a perspectiva de que, antropologicamente, o homem seria por excelência um ser comunitário. Ao contrário, a conciliação entre homem e realidade pregada pelos movimentos radicais de retorno àquela formação social seria impossibilitada pelos próprios dados do presente histórico, que conduziram ao desenvolvimento do indivíduo. A “segurança” e a “falta de reservas” que os movimentos em prol da restituição da “comunidade” pregavam seriam uma falácia, esse ideal não poderia ser alcançado, já que a “alma” humana não é algo pronto, fechado. Seu “devir eterno” seria, portanto, antes uma condição antropológica, que apenas poderia ser favorecida pela formação sociedade, pela *Zivilisation*.¹⁹⁶

Ao resenhar o livro desse filósofo juntamente com outras duas publicações que revisitavam o tema tönnesiano da *comunidade*, Kracauer volta a discorrer sobre as características desse conceito em comparação com o de sociedade, mas de maneira fundamentalmente diferente, pois aparece uma forte renúncia à nostalgia dos textos anteriores e há o reconhecimento da insuficiência das tentativas de entender o mundo contemporâneo a partir da articulação das formas comunitárias. A *comunidade* aparecia no discurso idealista como contraespelho da *sociedade*, “da qual se vê apenas os lados ruins”:

Aqui a desordem amorfa dos indivíduos reduzidos a átomos, lá a hierarquia de relações significativas entre homens plenamente desenvolvidos; aqui o desligamento da interioridade, que não tem participação consentida, lá um conjunto, que se baseia na interioridade e possibilita sua manifestação; aqui estão no centro interesses econômicos e técnicos, que produzem apenas uma ligação exterior entre os átomos da sociedade, lá um centro vivo, do qual a existência conjunta tira força e significado para os elos da comunidade que se relacionam entre si.

As oposições são hoje mais ou menos assim sentidas e apontadas. E a juventude, igualmente radical em crítica e nostalgia, esforça-se por uma vida em comunidade, que a conduza da frieza do espaço vazio para uma ligação que envolva completamente sua existência.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Helmuth Plessner. *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in *Gesammelte Schriften*. Op. cit., p. 24..

¹⁹⁶ A forma como Plessner desenvolve o elogio dessa ideia de “distância no corpo a corpo” entre os indivíduos e, a partir dessa premissa, trabalha categorias como o uso de máscaras, artificialidade e papel social nas relações sociais no âmbito da *sociedade* fez com que um de seus comentadores assumisse a perspectiva de que não haveria nele propriamente uma “filosofia antropológica”, mas antes uma “doutrina de conduta da frieza”, que se adaptaria historicamente ao período do entre guerras. Helmuth Lethen. *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen* [Doutrina de conduta da frieza. Tentativas de vida entre as guerras]. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1994.

¹⁹⁷ Siegfried Kracauer. “Philosophie der Gemeinschaft” [Filosofia da comunidade] [1924], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 149.

A posição de Kracauer consiste menos em uma crítica à articulação conceitual tönnesiana – quando pensada de maneira estritamente teórica – do que em uma espécie de premonição intelectual de possíveis perigos que uma idealização da ideia de comunidade e cultura poderia engendrar na realidade política concreta. Nesse sentido, não há espaço aqui para pensarmos nas possíveis ambiguidades conceituais do par conceitual antagônico já no pensamento de Tönnies¹⁹⁸, mas é relevante destacar que Kracauer tinha em vista desdobramentos políticos dessas concepções que tomaram corpo cada vez mais intensamente no decorrer da República de Weimar. Em seus artigos da década de 1920 para o *Frankfurter Zeitung*, o autor menciona recorrentemente o movimento de juventude, o “círculo ao redor de George”, as formas de renovação religiosa, com destaque para a antroposofia de Rudolf Steiner etc. Com o passar dos anos, a preocupação com tais desdobramentos torna-se cada vez mais nítida. Em “Rebelião dos estratos médios” [cuja discussão detalharei mais adiante], de 1931, por exemplo, a concepção de *Volksgemeinschaft* [comunidade do povo] aparece como uma grande ameaça.

Penso que não seria completamente equivocado caso se queira nomear de crítica civilizacional o programa cumprido pelos textos de Kracauer escritos durante os anos 1920. Contudo, por outro lado, faz-se necessário delimitarmos o que se pode entender, vis a vis aos textos, por tal denominação no caso específico do nosso autor.

Em primeiro lugar, civilização aparece aqui como o *presente histórico*. Um presente que implica desagregação, mecanização das relações, declínio da formação [*Bildung*], intelectualização de todos os processos sociais e laços humanos, racionalização etc.. [temas que ganham um tratamento bastante original no caso da análise do *Romance policial* que discutirei no próximo tópico]. Mas um presente que não pode ser negado, que não deve ser disfarçado por meio de tentativas de dar-lhe formas falsamente orgânicas.

¹⁹⁸ Mitzman, por exemplo, articula o desenvolvimento do pensamento tönnesiano em torno dos conceitos. Inicialmente a oposição seria oriunda de um pessimismo cultural apolítico, posteriormente começariam a ganhar contornos ideias de possibilidade de ressurreição da comunidade (apoiadas em sindicatos ou movimentos cooperativos, por exemplo, ou até mesmo nas ideias em prol da primeira guerra mundial). Mas Mitzman ressalva que dificilmente a posição de Tönnies poderia ser vista como “canteiro” para o nacional socialismo. Arthur Mitzman. Tönnies and German Society, 1887-1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the *Volksgemeinschaft*, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 4 (Oct. - Dec., 1971), pp. 507-524. Lichtblau argumenta de maneira ainda mais enfática contra essa vinculação direta da diferenciação tönnesiana ao nazismo. Klaus Lichtblau. Einleitung. in Ferdinand Tönnies. *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Op. cit., pp. 12-17.

O termo civilização, que adquiriu enorme relevância teórica e histórica a partir da virada para o século XX¹⁹⁹, passa a implicar gradativamente no pensamento de Kracauer uma dedicação aos problemas da atualidade. Mas não se trata aqui de um “pessimismo cultural” [*Kulturpessimismus*] irrestrito, cujo representante provavelmente mais radical foi Oswald Spengler²⁰⁰. Apesar de inicialmente ter-se identificado de maneira parcial com uma perspectiva decadentista, conforme procurei argumentar nos tópicos anteriores, Kracauer foi paulatinamente reformulando suas concepções. Os passos dessa reformulação aparecem dispersos em suas publicações, porém, arrisco aqui a sua indicação de maneira relativamente sistemática.

Dessa maneira, caso façamos abstração das nuances, podemos reconhecer uma fase inicial em que o pensamento do autor parece incapaz de operar sem a ideia de *Kultur*, como um ideal de relações harmônicas, que envolve tanto os elementos objetivos, como as existências subjetivas. Em um segundo momento, há o reconhecimento de que as formas desagregadas da sociedade moderna são inexoráveis e de que aquele ideal é, antes, uma fuga da realidade, de modo que a única alternativa para a referida fuga seria permanecer no negativo – os textos de meados da década de 1920 defendem tal posição. A partir desse passo, os dados marginais, os fragmentos do mundo cotidiano ganham cada vez mais a atenção do autor. Por fim, há a tentativa de entender o caminho histórico duplo que conduziu à civilização, para encontrar as possibilidades emancipatórias que ela ainda pode conformar – ressalvo que, nessa tentativa de sistematização para fins didáticos, atenho-me aos textos escritos até 1933.

No caminho percorrido por essa crítica civilizacional destaca-se a perspectiva da trajetória da humanidade como o desenvolvimento racional de técnicas de dominação da

¹⁹⁹ Apontei anteriormente para a relevância do conceito no contexto teórico alemão, geralmente pensado em oposição à ideia de cultura. Jörg Fisch oferece um panorama das discussões teóricas e suas relações com os desdobramentos políticos em: Jörg Fisch. “Zivilisation, Kultur”, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (orgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Conceitos históricos fundamentais. Léxico histórico da linguagem político-social na Alemanha] Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, pp. 679-774).

²⁰⁰ Assim, esse teórico postula, por exemplo, em relação à inevitabilidade da civilização: “Pela primeira vez são compreendidas aqui as duas palavras – que até agora tinham designado uma diferença indeterminada de ordem ética – em sentido periódico, como expressões para uma *sucessão orgânica* rigorosa e necessária. A civilização é o *destino* inevitável de uma cultura. Aqui alcançamos o cume, a partir do qual as questões últimas e mais difíceis da morfologia histórica se tornarão solucionáveis. Civilizações são os estados *extremos* e *mais artificiais*, dos quais um tipo mais elevado de homem é capaz. Elas são uma conclusão; elas seguem o vir a ser como o acontecido, a vida como a morte, o desenvolvimento como a ossificação, a terra e a infância anímica [...] como a velhice espiritual e a metrópole de pedra e petrificadora. Elas são um *fim* irrevogável, mas elas são alcançadas sempre novamente com necessidade intrínseca.” Cf. Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. [O declínio do Ocidente. Contornos de uma morfologia da história universal]. München: C.H. Beck, 1920, p. 43.

natureza, cuja lógica, no entanto, acabou sendo parcialmente invertida: ao invés de servir à emancipação do homem (o ente vivo desse processo) dos poderes míticos, aquelas técnicas adquirem uma espécie de dinâmica própria, que subjuga o vital a sua própria forma abstrata, implicando outra forma de vigência do mito. É, provavelmente, levando em conta essas perspectivas que, em carta de 1933, Adorno admitiria a Kracauer que ele teria sido o primeiro “entre nós todos a enfrentar novamente o problema do iluminismo” [*Aufklärung*]²⁰¹.

Certamente as concepções teóricas de Kracauer não são originais no sentido mais imediato de criação de um novo debate. Suas preocupações relacionam-se ao que caracteriza a sociologia clássica alemã de uma maneira mais geral desde os seus primórdios e, também anteriormente à institucionalização da disciplina, caso remontemos às críticas ao moderno encadeadas pelo romantismo²⁰²: os efeitos dos processos de racionalização da vida sobre as relações humanas. Mas, por outro lado, sua perspectiva de entender tais processos a partir do “refugo do fenomênico”²⁰³ ajudou-o a configurar uma peculiaridade de procedimento que confere uma marca própria aos seus trabalhos.

Penso que especialmente no último passo mencionado daquele caminho percorrido pela crítica civilizacional kracaueriana a presença das concepções de Karl Marx é de significativa importância. A partir de 1926 é recorrente que os produtos pontuais e marginais da civilização – entendida como a sociedade em sentido tönnesiano, ou seja, a forma moderna de junção das “vontades humanas” – sejam confrontados por Kracauer com os caminhos tomados pelo processo histórico mais amplo (ainda que, aqui, o interesse maior do autor seja a compreensão daquela dimensão micrológica e contemporânea, por isso as incursões na dimensão macrológica são breves, porém incisivas e precisas no que tange à pertinência para a argumentação). Conforme detalharei mais adiante [ver tópico “Capitalismo como fenômeno

²⁰¹ Carta de Adorno a Kracauer datada de 12 de janeiro de 1933. Cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., p. 298.

²⁰² Aqui vale lembrar o argumento de Georg Lukács em “A destruição da razão”. Ao analisar o percurso filosófico do pensamento alemão, este autor destacou o perigoso elemento reacionário inerente, de acordo com sua argumentação, a boa parte das críticas ao racionalismo ali desenvolvidas. (Cf Georg Lukács. *Die Zerstörung der Vernunft*. Op.cit.). Neste sentido, um dos méritos da crítica civilizacional desenvolvida por Kracauer, conforme procurarei destacar ao longo do trabalho, foi precisamente lograr escapar aos conservadorismos típicos da sua época.

²⁰³ Procedimento que Adorno afirma ter sido proclamado por Freud: “A autoconstrução de elementos pequenos não intencionais está, portanto, entre as pressuposições fundamentais da interpretação filosófica; a guinada para o “refugo do fenomênico”, que Freud proclamou, tem valor para além do alcance da psicanálise, assim como a guinada da filosofia social para a economia não provém simplesmente do superpoder empírico da economia, mas, do mesmo modo, da própria exigência imanente da interpretação filosófica. Se a filosofia perguntasse hoje simplesmente pela relação absoluta da coisa em si e fenômeno, ela ou permaneceria desconexão formal ou dividir-se-ia em uma multiplicidade de pontos de vistas de visão de mundo possíveis e prediletos.” Cf. Theodor Adorno. *Philosophische Frühschriften: Die Aktualität der Philosophie* [Primeiros escritos filosóficos: a atualidade da filosofia] [1931]. in *Gesammelte Schriften*, vol. 1. Op. cit., p. 336-337.

cultural e ‘destino humano’: Werner Sombart, Max Weber, Karl Marx”], é a perspectiva do humano em Marx que atrai Kracauer. Mas a concepção complementar a essa dimensão é a concepção de natureza²⁰⁴.

O artigo intitulado “Ornamento da Massa” [1927] e o artigo sobre “A fotografia” [1927] oferecem o quadro mais nítido da articulação teórica dessas perspectivas de alcances diferenciados.

Retomarei esses dois artigos centrais sob outros pontos de vista de discussão mais adiante, mas por ora tentarei adiantar algumas de suas relações com a formulação teórica da crítica civilizacional mencionada aqui, no sentido de dimensionar a progressão do pensamento apontada acima, em passo combinado com a renúncia aos conceitos de comunidade e cultura em sua configuração idealista e a intensificação da aceitação dos parâmetros civilizacionais e societários.

No ensaio sobre a fotografia, Kracauer retoma expressamente a ideia de Marx presente na *Ideologia alemã* de que o processo que torna “a consciência interior a si mesma”²⁰⁵ faz desaparecer a “identidade de homem e natureza”²⁰⁶. Lendo o desenvolvimento da fotografia a partir dessa concepção filosófica, nosso autor menciona que um processo análogo de emancipação do natural torna o significado da imagem que resulta da reprodução fotográfica “afastada e imaterial” ou cada vez mais independente da “força da natureza” – diferentemente do caráter simbólico que as imagens de civilizações mais antigas ainda possuíam²⁰⁷. Apenas a sociedade capitalista, por conta do seu fundamento racional específico, foi capaz de engendrar

²⁰⁴ Não por acaso, anos mais tarde, Kracauer elogiaria o trabalho de Alfred Schmidt sobre o conceito de natureza em Marx em uma carta a Adorno de 12.10.1962 (Cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., 2008, p. 549).

Schmidt destacou o teor antropológico da concepção marxiana de natureza e chamou atenção exatamente para o ponto de interesse de Kracauer, ligado à vertente iluminista do pensamento do autor de *O Capital*. “O que difere por princípio o conceito de natureza marxiano de outras concepções é seu caráter sociohistórico. Marx parte da natureza como ‘a fonte primeira de todos meios e objetos de trabalho’, ou seja, ele a vê de antemão em relação com a atividade humana. Todas as outras afirmações sobre a natureza, sejam de tipo especulativo, de teoria do conhecimento ou das ciências naturais, pressupõem cada uma já a totalidade dos modos de apropriação técnico-econômicos dos homens, a prática social.” Schmidt, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* [O conceito de natureza na teoria de Marx] Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993, pp. 7-8.

²⁰⁵ Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2, p. 694. (EB: p. 77)

²⁰⁶ Karl Marx e Friedrich Engels. “Die deutsche Ideologie” [A ideologia alemã] [1845-1846], in *Werke* 3, Berlin Dietz, 1969, p. 31.

²⁰⁷ No artigo, o autor desenvolve uma discussão histórica em torno do significado das imagens e destaca seu caráter “simbólico” inicial, que ainda preservava o significado da “força da natureza” nelas contida, e sua gradativa passagem para o caráter “alegórico” ou de “conceito geral”, “ideia”. Cf. Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2, p. 694 e ss. (EB: p. 77 e ss.)

tal meio técnico²⁰⁸ e, não por acaso, apenas na sociedade capitalista seria possível utilizar a fotografia como meio de “emancipação da consciência”.

Porque a natureza se transforma em concordância exata com o estágio respectivo da consciência, o fundamento natural vazio de significado vem à tona com a fotografia moderna. De maneira não diferente das formas antigas de exposição, também esta deve ser articulada a um grau de desenvolvimento específico da vida prático-material. O processo de produção capitalista a engendrou de si mesmo. A mesma natureza desnuda que aparece na fotografia usufrui na realidade da sociedade produzida pelo processo de produção capitalista. Pode-se perfeitamente pensar em uma sociedade tornada natureza muda, com a qual nada é imaginado; tanto mais ela silencia abstratamente. Seus contornos emergem nas revistas ilustradas. Se ela tivesse consistência/fundos [*Bestand*], então a consequência da emancipação da consciência seria seu extermínio; a natureza não penetrável por tal consciência se sentaria à mesa que esta abandonou. Mas ela não tem consistência, por isso é dada uma chance incomparável à consciência liberada. Com os fundos da natureza desordenados como nunca antes, a consciência pode conservar seu poder sobre eles. A mudança para a fotografia é o *jogo de tudo ou nada* [*Vabanque-Spiel*] da história.²⁰⁹

O passo é complexo, mas preenche de consequências para a compreensão do pensamento de Kracauer e da crítica cultural por ele desenvolvida ao longo da República de Weimar. No mundo capitalista, a consciência desenvolve-se cada vez mais como uma instância que se liberta das “coibições da natureza” (este é o processo que Marx já havia destacado na *Ideologia alemã*). Por outro lado, a sociedade configurada por esse mundo capitalista não tem fundos ou consistência [*Bestand*], por isso a natureza que dela se origina é muda, nua, sem substância. Mas nesta negatividade, justamente, está a sua vantagem para a emancipação da consciência. Se tal sociedade tivesse “fundos”, se ela ainda se configurasse, portanto, como aquela comunidade orgânica plena de substância (creio que podemos

²⁰⁸ Na concepção está presente tanto a aceção marxista de desenvolvimento dos meios técnicos e consequente transformação das relações de produção e sociais em geral (em sentido mais econômico-determinista), quanto simmeliana (em perspectiva ampliada e interacionista, não causal, com relação às formas da cultura, que em dado momento, perdem a capacidade de manifestar as relações vitais).

Mas a formulação que mais diretamente corresponde ao modo como Kracauer expõe coube a Max Weber, na “Nota Prévia” aos “Escritos reunidos sobre sociologia da religião”. Weber pergunta-se, no início do texto, por que justamente no “solo do Ocidente” apareceram “fenômenos culturais” em uma “direção de desenvolvimento de significado e validade universais”. Após uma lista das especificidades ocidentais de tais fenômenos, o autor menciona que o mesmo ocorre com o “mais fatídico poder de nossa vida moderna: o capitalismo”. Não cabe aqui reconstituir todo o argumento, mas o nexos capitalismo e racionalismo que orienta a organização racional capitalista do trabalho e a relação com os meios técnicos é o problema colocado por Weber. Mais precisamente, o entendimento do capitalismo como fenômeno cultural baliza aqui a reflexão, assim como sustenta a argumentação de Kracauer no ensaio sobre a fotografia. (cf. Max Weber. “Vorbemerkung”, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Volume 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, pp. 1-17). Trata-se do mesmo quadro esboçado por Kracauer, mas restrito aqui à fotografia.

²⁰⁹ Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2, p. 695-696. (EB: p. 78)

complementar aqui o argumento com esta imagem que não aparece explicitamente), então a consciência emancipada perderia, por assim dizer, o jogo, seria “exterminada”, pois jamais poderia penetrar aquela organicidade. Por isso é justamente aquela sociedade que corresponde à *civilização* atomizada do vocabulário dileto decadentista de uma parte dos representantes das ciências do espírito alemã dessa época que aparece como condição necessária para que a consciência desbanque o poder da natureza. Só esta configuração de uma sociedade dessubstancializada possibilita, então, que a “relação habitual dos elementos da natureza” seja dissolvida e o “pressentimento da ordem justa seja despertado”²¹⁰ [retomo essa perspectiva no último tópico].

A mesma concepção do processo histórico – que é fundamentalmente ancorada nos iluminismos francês e inglês, via escritos do jovem Marx²¹¹ – aparece no texto sobre o *Ornamento da massa*.

O processo da história é decidido pela razão fraca e distante contra os *poderes da natureza*, que nos mitos dominavam céu e terra. Após o crepúsculo dos deuses, os deuses não abdicaram, a velha natureza continua a se afirmar dentro e fora do homem. Dela cresceram as grandes culturas dos povos que devem morrer como qualquer configuração natural, por sua causa cresceram as superestruturas do pensamento *mitológico*, que confirma a natureza em sua onipotência. [...] A doutrina orgânica da sociedade que alça o organismo orgânico a modelo da estrutura social não é menos mitológica que o nacionalismo, que não conhece uma unidade mais alta do que a nação fatídica.

A *razão* não se movimenta no círculo da vida natural. Para ela se trata da instauração da verdade no mundo.²¹²

O processo histórico é formulado aqui de maneira estritamente relacionada ao presente histórico. A crítica civilizacional de Kracauer pode ser identificada, portanto, a um

²¹⁰ Idem, p. 697. (EB: p. 79)

²¹¹ Retomarei o tema mais adiante [ver tópico “Capitalismo como fenômeno cultural e ‘destino humano’: Werner Sombart, Max Weber, Karl Marx”]. Adianto que Kracauer concebe essa relação entre os iluministas franceses e ingleses como as bases teóricas para o materialismo e humanismo marxiano. O seguinte texto de Gottfried Salomon, que Kracauer resenhou, oferece um quadro dessa reflexão: Gottfried Salomon. Historischer Materialismus und Ideologienlehre I [Materialismo histórico e teoria da ideologia I], in Hans-Joachim Lieber (Hrsg.). *Ideologienlehre und Wissenssoziologie – Die Diskussion um das Ideologieproblem in den zwanziger Jahren* [teoria da ideologia e sociologia do conhecimento – a discussão em torno do problema da ideologia nos anos vinte]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 267-313.

Conforme reconhece Müllder-Bach, Kracauer evoca sempre o “jovem Marx” ou os “escritos iniciais de Marx”: “O entendimento marxista de Kracauer é cunhado decisivamente por alguns trabalhos de Marx de meados dos anos 40 [1840], especialmente os escritos *Sobre a questão judaica*, *Sagrada família* e a *Ideologia alemã* [trata-se da versão parcial, publicada em 1926 no primeiro volume da revista do Instituto Marx-Engels de Moscou, PSS], nos quais ele encontrou o pensamento do “jovem Marx” – antes da publicação dos *Manuscritos econômico filosóficos*.” Cf. Müllder Bach: Inka Müllder-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 57.

²¹² Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse” [1927], in *Werke* 5.2, p. 616. (EB: pp. 95-96)

diagnóstico do presente, que, contudo, não deixa de articular categorias mais abrangentes, como a razão, a natureza ou o mito para entender os fenômenos do cotidiano. Essa instância teórica mais abrangente permanece, porém, em segundo plano diante da premência das questões pontuais, como a inflação, o desemprego, a operação cotidiana dos mecanismos ideológicos de dominação da classe média, o avanço das concepções fascistas etc.. Ou, de todo modo, há um esforço por parte do autor de entender aquela dimensão mais abrangente por essa via micrológica, conforme veremos na análise de fenômenos rotineiros como os *best-sellers*, a disseminação do esporte, as temáticas cinematográficas, entre muitos outros.

Um momento mais negativo dessa reflexão sobre a civilização tem temporalmente lugar, porém, entre esse diagnóstico mais pontual e material da segunda metade dos anos 1920, pautado em dados quase sensualistas, e aquele primeiro diagnóstico pautado em categorias relativamente idealistas, que combinava elementos do decadentismo e nostalgia. Tal momento pode ser exemplarmente divisado no tratado sobre o *romance policial*.

2.2 Excurso: uma “teoria do romance” peculiar: “Romance policial”

A *Teoria do Romance* [1914-1915] de Georg Lukács tem um lugar especial na tradição contemporânea alemã de intelectuais vinculados à filosofia e preocupados com os efeitos de fenômenos histórico-sociais sobre as formas artísticas. Apesar de ter sido posteriormente renegado por seu autor, as teses presentes no livro escrito em “um estado de ânimo de permanente desespero com a situação mundial”²¹³ seriam seguidas de perto por Walter Benjamin em 1936 para ajudar a caracterizar as transformações nas formas de contar em seu famoso texto sobre o narrador e por Theodor Adorno em sua discussão sobre “a posição do narrador no romance contemporâneo”, em 1954²¹⁴ – para citar dois exemplos clássicos.

Mencionei anteriormente a relevância do livro para a reflexão epistemológica de Siegfried Kracauer. Para além desta importância mais indireta, a obra de Lukács serviu de inspiração para uma tentativa kracaueriana bastante similar, tanto no que concerne ao procedimento, como à escolha do objeto: *O Romance policial* [*Der Detektiv-Roman*], escrito no período entre 1922 e 1925²¹⁵, vale, por assim dizer, como uma espécie de *Teoria do romance* formulada para a investigação de uma forma literária pertencente a um estágio histórico-social também contemporâneo daquela investigada por Lukács, por certo, mas que habita um lugar bem mais à margem. Essa constatação contém, de antemão, duas características centrais e complementares que ligam forma e conteúdo no “tratado filosófico” kracaueriano: sua discussão é direcionada a um fenômeno relativo à cultura popular e centra-se na tentativa de compreender dados sócio-históricos a partir das margens, dos rastros ou vestígios de menor importância, mas tampouco menos visíveis ou evidentes²¹⁶ – exatamente como um detetive desenvolve seu trabalho investigativo. Nas palavras de um comentador:

²¹³ Georg Lukács. Prefácio, in *A Teoria do romance*. São Paulo: Duas cidades, ed. 34, 2000, p. 8.

²¹⁴ Walter Benjamin. “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows” [O narrador. Consideração sobre a obra de Nikolai Lesskow], in *Gesammelte Schriften*, vol. 2.2, Frankfurt a. M.: 1977, pp. 438-465. Theodor Adorno. Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman [A posição do narrador no romance contemporâneo], in *Gesammelte Schriften*, vol. 11, pp. 41-47.

²¹⁵ Conforme uma das organizadoras das obras completas, não é possível datar com precisão a escrita do livro, mas o período indicado é o que aparece no capítulo “Saguão de hotel”, publicado no volume “O ornamento da massa” [1963]. O texto completo só foi publicado pela primeira vez postumamente, em 1971.

Em carta a Adorno de 1950, Kracauer menciona ter reencontrado o manuscrito do “romance policial”, que ainda permanecia em caixas não desfeitas desde a vinda de Paris para o exílio nos EUA.

²¹⁶ Kracauer utiliza uma analogia literária para explicar tal perspectiva. Ele menciona o conto de Edgar Allan Poe (A carta roubada, in *Os assassinatos na rua morgue e A carta roubada e outras histórias*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 63-93). Nesse texto os policiais vasculham minuciosamente o apartamento do ladrão em busca da carta, desmontam móveis, procuram por gavetas secretas, utilizam microscópios modernos etc.. A carta, no

Como Lukács, Kracauer empreende o estudo de uma “forma”, de um “gênero” definido por uma época, um estilo, um mundo e suas técnicas particulares; como aquele, ele decifra nos seus princípios formais a situação histórica, em uma perspectiva ao mesmo tempo sociológica e “metafísica”, fazendo ascender ao conceito filosófico aquilo que o resiste por sua intenção divergente.²¹⁷

Segundo comentário de Inka Mulder-Bach, “o romance policial é o primeiro estudo no qual Kracauer se dirige a um fenômeno marginal da cultura burguesa e empreende a façanha de interpretar uma mídia popular com os meios da filosofia clássica.”²¹⁸ O filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard²¹⁹ é uma das principais fontes conceituais para o autor, o que torna muito difícil para um leitor não especializado acompanhar a reflexão desenvolvida. Consciente das limitações da discussão que procuro desenvolver, gostaria, ainda assim, de pontuar alguns aspectos do livro, pois penso que ele possui um papel muito importante nas reorientações de Kracauer e na sua tentativa de interpretar a sociedade por meio de fenômenos de *superfície*. Igualmente, o documento pode ser pensado como um trabalho pioneiro no âmbito da sociologia da cultura, sobretudo pelo fato de se debruçar sobre uma forma literária pertencente à cultura popular.

entanto, por artimanha do ladrão, foi deixada em um lugar relativamente visível, um porta-cartas, apenas foi envolvida por uma outra carta, para não despertar interesse. O detetive Dupin, ao visitar o apartamento, logo percebe que essa foi a maneira encontrada pelo ladrão para esconder o objeto, pois este seria capaz de raciocinar com a lógica dos policiais. O episódio é citado no *Romance Policial* como uma forma de dar ao detetive Dupin a oportunidade de exercer seu “sentido alerta” (cf. Siegfried Kracauer. *Der Detektivroman* [O romance detetive], in *Werke 1*. Op. cit., p. 129). Em *Os empregados*, o enredo deste pequeno conto é novamente retomado sob uma ótica diferente: ele é associado à falta de conhecimento sobre o cotidiano e a esfera pública, tanto do ponto de vista dos intelectuais, como da consciência dos próprios empregados: “Os intelectuais radicais também não vão facilmente atrás do exótico do cotidiano. E os próprios empregados? Eles são os que menos têm a consciência de sua situação. Mas sua existência transcorre, contudo, em completa esfera pública? Por meio da sua publicidade ela é, assim como na “carta da sua majestade” na novela de E. A. Poe, propriamente protegida da descoberta. Ninguém nota a carta, porque ela permanece lá em cima.” Cf. Siegfried Kracauer. *Die Angestellten* [1929] [Os empregados], in *Werke 1*. Op. cit., p. 218.

²¹⁷ Rainer Rochlitz. “Avant-Propos”, in Siegfried Kracauer. *Le roman policier: un traité philosophique*. Paris: Payot, 1971, p. 7.

²¹⁸ A comentadora se refere explicitamente ao tratado sobre o Romance Policial [Der Detektiv-Roman], mas suponho ser possível estender a afirmação para o restante da produção kracauriana que tem como tema a cultura de massas. Inka Mulder-Bach. “Nachbemerkung und editorische Notiz”. In Siegfried Kracauer. *Werke 1*. Op. cit., p. 380.

²¹⁹ O que demarca mais uma semelhança com a *Teoria do romance*. No seu prefácio de 1962, Lukács escreveria, por exemplo, a respeito de si mesmo (tomando distância por meio do uso da terceira pessoa): “Esse pessimismo de matizes éticos em relação ao presente não significa, porém, uma inflexão geral de Hegel a Fichte, mas antes uma kierkegaardização da dialética de Hegel. Kierkegaard sempre representou um papel de destaque para o autor da *Teoria do Romance*. Muito antes de este se tornar moda, ele tratou da correlação entre a vida e o pensamento de Kierkegaard em um ensaio [...]. E nos seus anos de Heidelberg imediatamente anteriores à guerra, ele se ocupava de um estudo sobre a crítica de Kierkegaard a Hegel, que no entanto jamais seria concluído. [...]” cf. Georg Lukács. Prefácio, in *A teoria do romance*. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, p. 15.

Além disso, o texto atesta de maneira específica a opção pela sociedade que mencionei no tópico anterior: ao se apegar ferrazmente a uma crítica da razão, não resta mais espaço para a reflexão nostálgica praticada até então. Por outro lado, as categorias pertinentes ao mundo moderno passam a ser enfatizadas pelo autor, ainda que, neste trabalho específico, sejam pensadas de modo preponderantemente negativo.

Ao exercer a crítica dessa forma popular como objeto de reflexão filosófica, Kracauer estabelece algumas das bases para suas futuras reflexões em torno da *distração* [*Zerstreuung*]. Assim, junto à crítica do *romance policial* especificamente, esse amarramento resulta, em última instância, em uma teorização sobre a modernidade, sobretudo do ponto de vista da cognição de seus sujeitos, aqui percebida como submetida à *ratio*, à racionalidade formal que se quer autônoma e onipresente. Este gênero literário aparece, portanto, como forma de exposição da sociedade racional.

Sem ser obra de arte, o romance policial mostra para uma sociedade avançada seu próprio rosto de forma mais pura do que ela antes poderia se ver. Seus portadores e suas funções [da sociedade]: prestam nele [romance policial] contas e revelam seu significado secreto.²²⁰

A relação existente entre “manifestações de superfície” e “conteúdo fundamental da época” (que no decorrer dos próximos anos o folhetinista da República de Weimar formularia a partir de diferentes ângulos) aparece redigida neste trabalho pioneiro sob uma variante análoga: trata-se da relação entre o romance policial e temas próprios da sociedade contemporânea, moderna ou civilizada (ao menos no período de escrita do livro, Kracauer recorre mais frequentemente a este último termo), sobretudo o avanço da racionalidade, o desenvolvimento do intelecto como uma categoria relativamente objetiva, independente das relações vitais²²¹ – o autor reserva para tal estroncamento a palavra do latim *ratio*, em contraponto à palavra “razão” [*Vernunft*]. A marginalidade do gênero (que “a maioria das pessoas cultivadas [*Gebildete*] chama de obra extraliterária mal-feita”) em relação ao que se poderia considerar “cultura legítima” é provavelmente a condição necessária para que ele

²²⁰ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., p. 118.

²²¹ A presença das reflexões de Georg Simmel deixa-se notar aqui claramente. Este pensador destaca, por exemplo, uma “guinada da cultura para a intelectualidade”: “Em qualquer situação na qual o intelecto nos guia, somos totalmente dependentes, pois ele nos guia por meio do nexo objetivo das coisas, é a mediação, por meio da qual a vontade deve adaptar-se à existência autônoma. Se tomarmos o conceito de cálculo dos meios em toda sua precisão, então somos, enquanto ele dura, essências puramente teóricas, absolutamente não-práticas. A vontade acompanha a sequência de nossas reflexões apenas como uma fermata ou como o pressuposto geral de um terreno, em cujos detalhes e relações de conteúdo tal sequência não pode intervir, porém, no qual apenas ela deixa entrar vida e realidade.” Cf. Georg Simmel. *Philosophie des Geldes*. Op. cit., p. 687.

possa ser esse espelho tão nítido da sociedade em seu estágio *atual*: uma vez que é marginal, não possui a necessidade de se ancorar na tradição para elaborar sua exposição artística e, desse modo, pode ser mais fiel à contemporaneidade e ao caráter fugidio, provisório e desagregado da modernidade.²²² É nesse sentido que Kracauer argumenta quando afirma que o romance policial não é “obra de arte”: a legitimidade que essa forma possui para expor o rosto da sociedade vincula-se ao teor de seu caráter artístico. À obra de arte é facultado expor, de maneira total, as relações de uma cultura [*Kultur*]. Mas é precisamente essa *Kultur*, a qual foi superada pela *Zivilisation*, que necessita de outras formas artísticas para ser exposta.

[...] a ideia da sociedade civilizada racionalizada, que eles [romances policiais] abrangem com unilateralidade radical e incorporam estilisticamente por meio da refração estética. Não o fazem para reproduzir com natureza fidedigna aquela realidade mesma chamada civilização, antes o fazem para destacar o caráter naturalista desta realidade; eles estendem um espelho quebrado para o civilizatório, a partir do qual uma caricatura de sua desordem [*Unwesen*] lhe é refletida. A imagem que eles oferecem é suficientemente assustadora: ela mostra um estado da sociedade no qual o intelecto descolado conquistou sua vitória final, uma acumulação e confusão apenas mais externa de figuras e coisas, que dá a impressão doentia e perturbadora, porque deforma a realidade artificialmente interrompida sob a forma de uma careta.²²³

O primeiro capítulo apresenta as *esferas* da existência como um par de opostos: haveria as altas esferas e as baixas esferas. O romance policial cobriria apenas “um dos muitos seguimentos da sociedade e do mundo”: aquele correspondente ao contexto da *ratio* emancipada (enquanto as altas esferas dariam espaço ao homem completo e, por extensão, à realidade). No esquema kierkegaardiano essas altas esferas correspondem ao religioso. Aqui em Kracauer elas aparecem como o lugar onde “o si mesmo está em relação com o segredo superior”, onde “o vivido é real, o conhecido é de validade humana extrema.” Esta última passagem indica uma espécie de secularização do pensamento do dinamarquês. Embora se apoie, nesse ponto, em um esquema de matiz teológico, nosso autor está preocupado com a dimensão propriamente humana de tal esquema. De todo modo, seguindo Kierkegaard, Kracauer apresenta essas esferas superiores como o lugar do *autêntico*; as esferas expostas

²²² Diferentemente da famosa discussão de Adorno e Horkheimer formulada bem posteriormente no ano 1944 sobre o “entrelaçamento do mito e do esclarecimento” com base no texto clássico de Homero [A Odisseia] – que circunscreve o projeto semelhante de discutir filosofia, mais especificamente, o iluminismo, a partir dos elementos literários – Kracauer limita-se à discussão de uma mídia eminentemente moderna e inalienavelmente ligada à cultura de massas: “desde a sua criação, o gênero é essencialmente difundido pelos jornais populares e magazines, ou em coleções de bolso”. Cf. Olivier Agard. *Kracauer: le chiffonnier mélancolique*. Op. cit., p. 49.

²²³ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., p. 107.

pelos romances policiais seriam, no máximo, sua projeção deformada, precisamente porque ancoradas nas formas da sociedade vinculada à *ratio* onipresente.

Ao retomar essa perspectiva do “autêntico”, o argumento abre flanco para uma aproximação com reflexões como aquelas desenvolvidas por Martin Heidegger, por exemplo, que, um pouco mais tarde (em *Ser e Tempo*, publicado em 1927), desenvolveria a ideia da autenticidade como remissão a um primórdio, a uma experiência originária e, por isso, independente de percepções sensíveis.²²⁴ Contudo, vale indicar que, embora diferencie altas e baixas esferas e as caracterize, respectivamente, como próximas e distantes do autêntico, a preocupação de Kracauer se concentra nas chamadas “baixas esferas”, nas quais a sociedade civilizada mostra seu “rosto”²²⁵. Nesse sentido, a aplicação do esquema kierkegaardiano para a análise de um fenômeno da cultura popular pode ser apontada como um passo importante no âmbito das reorientações de pensamento do nosso autor processadas em meados da década de 1920. A junção entre o modelo filosófico de Kierkegaard e a cultura de massas contribuiu para deslocar definitivamente o pêndulo dos interesses kracauerianos para este último domínio – que se processa no terreno dileto das reflexões realizadas posteriormente: o cotidiano. Na medida em que o livro se concentrou no âmbito do “civilizado”, contribuiu para o entendimento do autor de que era necessário desenvolver categorias próprias para a reflexão sobre o âmbito da cultura de massas e renunciar, definitivamente, àquelas categorias que ainda remetiam a uma dimensão supostamente original, primordial. Dessa maneira, podemos mencionar um exemplo pontual que corrobora essa constatação: o autor veria a incorporação da ideia de *autenticidade* pela produção cinematográfica como um “logro”, um contrasenso²²⁶.

Mas ainda no contexto de *O romance policial*, as demarcações iniciais relativas às “altas esferas” servem como contraponto para a reflexão sobre essa forma literária de extração popular:

O portador da comunidade do lugar das altas esferas, cuja imagem deformada correspondente pode ser concebida como a sociedade civilizada oferecida pelo romance policial, é o homem total, o homem existencial no

²²⁴ Joachim Ritter. “Eigentlichkeit”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol 1, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, 1971, p. 339.

²²⁵ O amigo, descrito por Theodor Adorno no início do “Jargão da autenticidade” (Theodor Adorno. “Jargon der Eigentlichkeit”, in *Gesammelte Schriften* 6. Op. cit., p. 415), que teria tentado, sem sucesso, entrar no âmbito do círculo que, contra o idealismo dominante na universidade, se apoiava na disposição [*Gesinnung*] kierkegaardiana, é Siegfried Kracauer, conforme comprova a correspondência entre ambos (Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., p. 609).

²²⁶ Um bom exemplo é o pequeno artigo sobre o “mundo de calicó”, que discutirei mais adiante. Cf. Siegfried Kracauer. *Kaliko-Welt*, in *Werke* 6.1. Op. cit., pp. 191-197. (EB: pp. 303-310)

sentido kierkegaardiano, que se relaciona realmente com o incondicionado.²²⁷

E o homem, como existente real, “encontra-se em tensão, ele é criatura, que se direciona ao divino, é natureza, que sabe que está relacionada ao sobrenatural. Seu lugar é entre o baixo e o alto”. O homem estaria nesse “estado intermediário”²²⁸.

Ao definir dessa forma a situação do homem poder-se-ia entender (como me parece ser a interpretação de Rochlitz, por exemplo²²⁹) que o autor estaria perto de um “anti-intelectualismo nostálgico”, que ainda reclama a *autenticidade* como valor máximo.

Conforme testemunhos pessoais indicados abaixo, penso que a *autenticidade* não era exatamente o principal objetivo de Kracauer. Antes interessa ao autor a ênfase nas concepções de singular e realidade do filósofo dinamarquês. Nesse sentido, de acordo com Karl Löwith, o pensamento filosófico alemão do século XIX seria marcado, sobretudo, por um caminho que iria de Hegel a Nietzsche, mas que teria sido decididamente cunhado, em seu processo, por Karl Marx e Sören Kierkegaard. Os dois últimos, a despeito de suas diferenças crassas, partilhariam a origem hegeliana e o ataque radical ao existente. “O fundamento filosófico dessa crítica do existente é a discussão com o conceito de Hegel de ‘realidade’ como ‘unidade de essência e existência’”.²³⁰ Cada um dos críticos teria tomado um dado da realidade que Hegel ligou ao Estado: a sociedade burguesa e o cristianismo, dirigindo-se contra o “sistema” hegeliano. No que tange a Kierkegaard, há a crítica insistente ao fato de que Hegel teria afastado a realidade da existência singular, de modo que não pensaria a “existência real”, mas uma “existência conceitual”.

A polêmica de Kierkegaard contra o conceito de Hegel de realidade varia, fundamentalmente, apenas um pensamento central: que o “sistema” da existência não pode de modo algum incluir a realidade, e que um “parágrafo” que trata da realidade dentro do sistema é um protesto absoluto com ele.²³¹

²²⁷ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., p. 110.

²²⁸ “Ele tem parte na criatura, no elementar, o apenas existente, mas tem também parte no outro, na palavra do além e nas profecias, e ele é real na medida em que sua participação no baixo e no alto é mantida na existência.” Idem, p. 111.

²²⁹ Rainer Rochlitz. “Avant-Propos”, in Siegfried Kracauer. *Le roman policier: un traité philosophique*. Op. cit.

²³⁰ Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX]. Hamburg: Felix Meiner, 1995, p. 153.

²³¹ Idem, p. 165.

O interesse de Kracauer na filosofia de Kierkegaard está ligado, de acordo com minha hipótese, a essa dimensão. Não seria possível, no entanto, associar seu pensamento de maneira irrestrita às concepções desse filósofo. A objeção mais evidente a ser levantada contra tal procedimento é o objeto que Kracauer toma, e de maneira bastante séria, para suas reflexões: uma adesão irrestrita às concepções do dinamarquês, que se direcionou de maneira radical contra o público, a multidão e a “nivelação”, bloquearia, de antemão, a análise do romance policial, esse produto da *sociedade de massas*.

Conforme dito, Kracauer se dedica a compreender o lugar ocupado pelo *romance policial*, que corresponde àquele da sociedade civilizada. Nesta tarefa, ele utiliza, por certo, a divisão kierkegaardiana das esferas para expor o primeiro capítulo do tratado filosófico, porém o faz para obter uma imagem mais nítida daquilo que na verdade é seu objeto de investigação. Lá no seu tratado sobre a obra de Georg Simmel, o autor utilizou uma delimitação que me parece apropriada a esse procedimento de análise empreendido para expor a matéria romance policial.

Lá em Simmel o mundo do “homem como portador de cultura” seria investigado a partir de uma dupla delimitação:

Esse mundo tem um fim superior e inferior. Por cima ele limita-se no reino do cósmico; ele é recortado desse reino e por isso é por ele circundado; expresso de outro modo: ele é a contraimagem de uma filosofia terrestre, de modo algum astronômica. Por baixo ele limita-se no reino do elementar, dos acontecimentos não espirituais, da humanidade dos impulsos; tudo o que é natureza e não irradiação de uma alma desenvolvida permanece banido desse mundo.²³²

O mundo do romance policial, de modo similar, é o mundo que corresponde à sociedade civilizada, marcada por uma vida intermediária, que de algum modo se relaciona com o “acima” e o “abaixo”, mas que se processa em um reino sociológico específico: Kracauer emprega constantemente a palavra social e seus derivados para evidenciar que esse “tratado filosófico” se refere a uma forma bem específica de “junção das vontades humanas” (conforme expressão de Tönnies), ou seja, aquela que corresponde à civilização racional. Uma vida intermediária, deformada, para a qual, no entanto, permanece acesa a promessa de tornar-se “vida verdadeira”: as “altas esferas” adquirem uma função utópica, relacionada à possibilidade de que o elemento propriamente humano possa de algum modo superar a

²³² Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 144. (EB: p. 244)

dominação da *ratio* abstrata e tomar posse da existência como “homem total”. No decorrer do texto, essa perspectiva ancorada na filosofia kierkegaardiana será desdobrada para a situação social peculiar do mundo racionalizado pela técnica.

O que Kracauer discute, em última instância, é a circunstância trágica²³³ da existência do homem moderno: a submissão do subjetivo ao objetivo, o imperativo – que por vezes beira o absoluto – da “racionalidade formal”. A breve referência, por exemplo, à “luta ridícula de Chaplin contra a máquina”²³⁴ como uma expressão da presença utópica da promessa de ultrapassar o limite das esferas e alcançar aquilo que seria o “homem total” justifica essa interpretação. Sob o domínio do intelecto “os homens se reduzem a átomos ou complexos de átomos.”²³⁵ Nesse passo, vale novamente aproximar a reflexão das concepções de Georg Simmel. A figura do átomo é bastante presente, por exemplo, no primeiro livro daquele filósofo, datado de 1892: *Sobre a diferenciação social*. Grosso modo, a unidade social não é uma totalidade estática ou fechada, mas resulta, de acordo com Simmel, da interação [*Wechselwirkung*] contínua entre as partes atomísticas ou os indivíduos (eles próprios também não são uma unidade em si, mas resultados de complexos atômicos) que a configuram. Quanto mais diferenciada é uma sociedade, mais espaço há para o desenvolvimento dos indivíduos, pois as possibilidades de interação aumentam proporcionalmente. Porém, a diferenciação social também conduz a um crescimento gradativo das relações de dependências sociais e ao aumento das intervenções externas, de ordem mais abstrata, na esfera do singular.²³⁶ Levando essas reflexões a consequências mais extremas, Kracauer articula, por sua vez, um estágio social no qual o desenvolvimento intelectual contribui para que aquele funcionamento interativo do mundo social seja prejudicado, na medida em que o intelecto prevalece como uma medida externa, niveladora.

Destarte, a reflexão sobre o romance policial aponta para conteúdos sociológicos. Parte do vocabulário empregado por Kracauer nesse exercício é tomada do existencialismo kierkegaardiano, mas a discussão restringe-se a um fenômeno da cultura de entretenimento extremamente cotidiano – assim, embora formalmente empregada, a filosofia religiosa existencialista clássica tem seus conteúdos secularizados. Superfície e profundo encontram no

²³³ O adjetivo trágico remete, aqui, ao conflito simmeliano clássico, que Kracauer reformulou recorrentemente ao seu modo: “A totalidade do todo – que é obtida apenas a partir de ações conscientes dos singulares, talvez na verdade dentro da realidade prática de cada singular – está em uma luta eterna contra a totalidade do indivíduo”. Georg Simmel. *Philosophie des Geldes*. Op. cit., p. 802.

²³⁴ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., p. 117.

²³⁵ Idem, p. 120.

²³⁶ Georg Simmel. “Über soziale Differenzierung” [1892], in *Gesamtausgabe*, vol. 2, Suhrkamp a. M.: 1989, pp. 109-295.

livro uma relação peculiar, na qual abstrato e concreto se associam, por vezes invertem-se. A *ratio* que se autonomizou das relações humanas configura agora o que Kracauer nomeia como “realidade desrealizada”²³⁷. A sociedade civilizada prioriza as relações mecanizadas no lugar do contato concreto entre os seus entes vivos.

Embora poucas vezes desenvolva críticas longas relacionadas a enredos específicos dos romances policiais propriamente, Kracauer delinea características formais que conferem unidade ao gênero como um todo. Por outro lado, a forma como insere exemplos – tirados de romances escritos por autores como, por exemplo, Edgar Allan Poe, Conan Doyle, Gilbert Keith Chesterton, Maurice Leblanc, mas também de alguns trabalhos de Fiodor Dostoiévski – indica o profundo interesse do autor pelo gênero e o extenso conhecimento que tinha dessas obras.²³⁸

A centralidade da dimensão psicológica, uma das características formais constantes nesse tipo de literatura é discutida no segundo capítulo do “tratado”. Tal traço aparece como prova da capacidade do *romance policial* de expor o estágio sociológico atual:

A estilização que o anímico experimenta no romance policial oferece confirmação de que seu tema é a sociedade desrealizada [*entwirklicht*], que surge a partir da comunidade existencial até a absolutização contínua extrema da *ratio*. Os homens se reúnem nele como configurações de partículas de alma desvinculadas, que apenas postumamente se adaptam ao curso da ação constituído livremente pela *ratio*. Nunca o anímico é fim em si mesmo da descrição, porém apenas fragmentos necessários de ações isoladas, trampolim para criações artísticas intelectuais.²³⁹

Essa passagem reproduz uma constatação que já aparecia no texto sobre Simmel: os escritos desse filósofo demonstrariam um profundo “conhecimento da alma” que é próprio dos “espíritos da época histórica do altocapitalismo” (Ibsen, Nietzsche e Strindberg são citados). Mas essa capacidade de “dissecação da alma” corresponderia a necessidades e até

²³⁷ A essa altura, a ideia dos tempos contemporâneos (ou seja, modernos, embora não seja o adjetivo utilizado pelo autor) como “perda de realidade” é ainda bastante presente no pensamento de Kracauer. Destarte, há uma identificação da realidade com a “totalidade de sentido da vida” que ainda poderia pretensamente ter sido sentida na Idade Média, quando haveria uma conciliação entre mundo subjetivo e muito objetivo. Cf. Sigrun Anselm. “Indizienjäger im Alltag”: Siegfried Kracaurs kritische Phänomenologie, in Berking, Helmuth und Faber, Richard (Hrsg). *Kultursoziologie Symptom des Zeitgeistes?*. Op. cit., pp. 170-194.

²³⁸ Ademais, publicações sobre novos romances policiais eram recorrentes no *Frankfurter Zeitung*, o que confirma o interesse com que Kracauer acompanhava as novidades do gênero. O autor partilhou, aliás, esse interesse, por vezes ambíguo, mas intenso, com muitos intelectuais de extração crítica, como, por exemplo, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Ernst Bloch. Vale a pergunta pelas razões desse interesse por uma literatura de teor mais “leve”, por assim dizer. Talvez seja possível constatar aí também um sintoma vinculado àquela necessidade de “distração” no mundo contemporâneo – problema que tanto instigou as preocupações de Siegfried Kracauer.

²³⁹ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., p. 124.

exigências da época civilizada. O interesse pela psicologia nos tempos modernos relaciona-se, nos termos do ensaio sobre o antigo professor, ao desenraizamento dos homens, ao fim da harmonia da época da cultura.²⁴⁰ No caso do romance policial, o destaque dado à psicologia também corresponde à forma de associação entre os homens na qual o elemento anímico se submete à *ratio*. As descrições psicológicas não conduziriam a um acesso ao interior dos indivíduos como totalidades autônomas, mas a um conhecimento desse interior como uma função da *ratio*. A psicologia aparece como um elemento vinculado à dedução racionalista, à demonstração da capacidade de análise do detetive.

O terceiro capítulo é o único que havia sido publicado antes de 1971, como parte da coletânea *O ornamento da massa* [1963], organizada pelo próprio autor. Um espaço constantemente evocado pelo enredo dos romances policiais, o saguão de hotel, é comparado aqui com o ambiente da igreja. Como uma projeção deformada do espaço reservado para a “casa de deus”, o saguão de hotel possui características muito semelhantes às inerentes aos templos, mas elas não encerram mais nenhum sentido.

Assim, Kracauer confronta a situação vivida pelas pessoas que estão dentro de uma igreja com aquela vivida por pessoas que esperam em um hall de hotel. Segundo ele, é característico da comunidade que se reúne na igreja refletir sobre a vida em comum e “abrange-la sempre novamente na *tensão* [*Spannung*]”²⁴¹. Essa “reunião” [*Versammlung*] opera “recolhimento” [*Sammlung*] e “unificação”.

Por outro lado, “porque a região baixa é determinada pela característica da ausência de tensão [*Spannungslosigkeit*], o estar-junto [*Beisammen*] no saguão de hotel é sem sentido”²⁴². A vivência em um hall de hotel é caracterizada pela *dispersão*. Essa vivência aparece no texto como expressão do domínio da *ratio* e do intelecto.

Os termos usados para a descrição de ambos os espaços permitem compreender a situação do saguão de hotel como uma *dispersão* que se realiza de maneira mais evidente na época moderna, no espaço da civilização, justamente porque se aproxima da ausência de qualquer sentido que pudesse ir além do intelecto “sem vínculos”. Dessa forma, os vocábulos empregados para a diferenciação entre os espaços da igreja e do saguão são reveladores de uma reflexão que Kracauer começa a fazer sobre a condição cognitiva inerente ao sujeito na modernidade. Dito de outro modo, a resposta à questão de “como a realidade pode ser

²⁴⁰ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 255 e ss.

²⁴¹ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke* 1. Op. cit., pp. 130-131. (EB: p. 194)

²⁴² Idem, p. 131. (EB: p. 195)

conquistada pelo pensamento” recusa, de maneira mais veemente, categorias mais essencialistas (como: interioridade, profundidade, humanidade e, acrescento, autenticidade²⁴³ – ainda que, como vimos, neste último caso a renúncia apareça de maneira um tanto dúbia no texto em discussão) e passa a se pautar em formas mais próximas da distração [*Zerstreuung*]: no que tange ao primeiro território, a *tensão*, a *reunião* e o *recolhimento* são inerentes e não permitem que os homens se dispersem da vida em comunidade; já no caso do segundo, a *ausência de tensão* caracteriza um estar-junto de *seres atomizados, dispersos*.²⁴⁴

Igreja e saguão de hotel são apenas analogias para outro par designativo que, a essa altura, já conhecemos bem: comunidade e sociedade. Mas o acento nessa situação de dispersão/ distração revela o interesse em entender essa última configuração e não se prender mais àquela primeira forma ideal do “estar junto”.

O negativismo que beira certo niilismo não permite que interpretemos os termos comunidade e sociedade no “tratado” sobre o romance policial no mesmo sentido em que eles apareciam nos primeiros textos de Kracauer. Lá a evocação de uma “época plena de sentido” continha uma nostalgia que desviava a discussão da atualidade para o passado idealizado. Aqui há a persistência na caracterização e observação desse meio popular na sua condição de espelho distorcido da sociedade civilizada. Em uma carta de 02 de novembro de 1924 ao amigo Leo Löwenthal podemos perceber algumas das intenções de Kracauer ao comentar a crítica de um conhecido:

Herrigel manifestou-se bastante desfavoravelmente em relação ao “saguão de hotel”: a época não seria tão negativa – como se eu a tivesse julgado – ele toma a ilustração das situações condicionadas pela *ratio* emancipada como algo não importante. Pois se poderia conceber justamente a forma idealista dessa *ratio* muito mais positivamente – sim, certamente – e o estilo seria exageradamente preciosista. Aqui você vê como os autênticos, concretos reagem a minha pintura alegórica da negatividade. Além disso, ele acrescentou, desaprovando, que eu repito sempre o mesmo. Pois sim, mas a variação eterna de pontos de vista sempre novos é justamente o que concede intensidade e grava a imagem. [...] Por fim, ele diz que o trabalho é

²⁴³ A esse respeito, menciono, pontualmente, a polêmica com Martin Buber a respeito da nova tradução da bíblia em alemão realizada por esse último e por Franz Rosenzweig. A nova tradução se baseia no critério de fidelidade ao original, em uma tentativa de aproximar o alemão ao hebraico, conforme seus autores. Para Kracauer, nem isso é possível (a tradução de Lutero, nesse sentido, seria muito mais pertinente na sua época, por ter respeitado a atualidade da sua língua), nem a própria tradução faria mais sentido “[...] pois o acesso à verdade está hoje no profano” [Conferir tópico sobre atualidade] (Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [A bíblia em alemão] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 374-386). (EB: pp. 205-220)

²⁴⁴ Essa forma de estar em contato com o mundo aparecerá, nos anos seguintes, como uma espécie de via de mão dupla. Aqui ela é ainda vista de maneira mais negativa, como uma expressão da ausência de sentido, posteriormente ela seria associada a elementos da cultura de massa (como a fotografia e o cinema, por exemplo) capazes de despertar uma relação entre homem e mundo, ou homem e natureza, livre de significados previamente impostos.

sociologia e fenomenologia, com o que foi dita a última palavra apreciadora. Mas ele não é isto, e se o fosse, felizmente: seria ainda assim melhor do que autenticidade soprada e [palavra não reconhecida na transcrição do manuscrito]. De todo modo, reconheço que é difícil penetrar na minha artificialidade; mas não me deixo desencorajar e escrevo tranquilamente até o fim.²⁴⁵

Nesse testemunho torna-se claro que o objetivo do autor não é a *autenticidade*, que se opõe, de antemão, à ideia de uma “pintura alegórica”. Trata-se aqui de explorar, exaustivamente, por meio de imagens,²⁴⁶ os aspectos negativos da *ratio*, do “intelecto autônomo” e do “*logos* falso”. O detetive aparece na qualidade de representante da *ratio*, Kracauer afirma isso de maneira ainda mais peremptória: “assim como deus cria o homem de acordo com sua imagem, assim também a *ratio* dá a luz a si mesma no esquema abstrato do detetive”²⁴⁷.

Mas a figura do detetive não se serve da *ratio* nesse processo, antes ocorre o contrário: ele é a “não pessoa” [*Unperson*] por meio da qual a *ratio* se realiza plenamente. Contraprova desta sua ausência de essência, por exemplo, é o “comportamento discreto” e as “roupas da moda” do detetive, pois “ele obedece mais às convenções do que seus próprios impulso”²⁴⁸, ou até mesmo o seu celibato.

Se o detetive se movimenta apenas segundo a *ratio*, o que lhe permite misturar as esferas do legal e ilegal, a polícia procede racionalmente na perseguição dos criminosos, de acordo com a esfera legal.

Em um caso [polícia], o *a priori* do interesse social, que aparelha o intelecto, sem se entregar de todo a ele, no outro caso [detetive] o livre reinar do próprio intelecto, cujo poder próprio com certeza não se submete facilmente aos fins sociais.²⁴⁹

Já que a polícia está submetida ao legal, o detetive, como figura autônoma, não pode se associar plenamente a ela e submeter-se a sua autoridade. Mas o âmbito legal, embora tenha relações com a sociedade, “continua a construir-se livremente” até “perder contato com a realidade”. Aqui Kracauer assinala uma analogia entre esse crescimento do “princípio de

²⁴⁵ Leo Löwenthal e Siegfried Kracauer. *In steter Freundschaft. Briefwechsel*. Op. cit., p. 65.

²⁴⁶ O procedimento não está longe daquele que Kracauer também aprecia muito em Simmel. A respeito do modo de exposição daquele filósofo, Kracauer escreveu: “ele redesenha constantemente aquilo que viu, seu pensamento inteiro é, fundamentalmente, apenas uma apreensão do objeto por meio da visada sobre ele”. Cf. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 175.

²⁴⁷ Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke* 1. Op. cit., p. 141.

²⁴⁸ Idem, 142.

²⁴⁹ Idem, 152-153.

legalidade” e o “sistema filosófico, que se esforça por se expandir linearmente até a totalidade.” Nesse sentido, toma corpo no texto sobre o romance policial – que, precisamente para indicar uma necessidade de inflexão da filosofia, leva o subtítulo de “tratado filosófico” – uma crítica ao idealismo, nos moldes que o autor já vinha praticando em seus outros textos publicados durante a República de Weimar:

O progresso no conhecimento não é mero progresso cognitivo que o sujeito que se considera não condicionado possa realizar a partir de si mesmo; ele está antes ligado ao desenvolvimento das relações que o homem orientado tem para com a realidade – consequentemente não é nem um progresso do conhecimento, nem um progresso para o conhecimento da totalidade, que pode se tornar acessível apenas por meio da sua relação existencial em relação a ela – contudo não por meio do pensamento.²⁵⁰

Assim, o autor adianta a crítica ao iluminismo que iria fazer nos anos seguintes em ensaios como *O ornamento da massa*: ao se pretender absoluta, a *ratio* (que, contudo, não é ainda a razão, propriamente) ambiciona controlar as relações sociais a partir de uma esfera supostamente superior a ela. O autor recorre ao projeto da casa de vidro (provavelmente pensando no arquiteto Paul Scheerbart [1863-1915]) para construir uma analogia do procedimento da polícia (e da *ratio*): o objetivo dessa construção é tornar pública a existência individual; o espaço público, porém, “sabe-se como último”, “não pode tolerar nada singular”, por isso o legal e a *ratio* promovem uma indiferença absoluta, que erige um sistema em detrimento das relações sociais reais.²⁵¹ Nesse ponto, Kracauer caracteriza a esfera pública dessa maneira ainda relativamente negativa, mas, em poucos anos, irá proclamar de maneira expressa a necessidade de ocupar essa publicidade e de reconhecer que a esfera da realidade não se processa mais no âmbito da esfera privada da interioridade burguesa.

O tratado sobre o romance policial, com todas as suas descrições negativas do domínio da *ratio* e da intelectualidade, antecede a forma de refletir sobre a contemporaneidade sob uma ótica que procura encontrar saídas a partir das condições dadas. Poder-se-ia lê-lo como uma espécie de primeira expedição aos dados oferecidos pela *civilização*, para a posterior adequação a ela, sem idealismo, sem fuga.

²⁵⁰ Idem, p. 157.

²⁵¹ Idem, 159. Mais adiante: “Aqueles sucessores de Kant, que conduz de Fichte ao neo-kantismo, procuraram eliminar em si a coisa que lhes parecia arbitrária, mas apenas para que ela mesma se enveredasse na arbitrariedade do sistema unidimensional. Pois o sistema surge por causa da separação arrogante do pensamento da realidade, que esse pensamento não pode tampouco obter novamente após dela ter escapado [...]”. idem, p. 162.

O criminoso aparece como a personificação daquela “esfera elementar”, baixa, que a *ratio* deve necessariamente eliminar. Ele traz à tona o reino dos “instintos comuns” (“avareza”, “desejo de vingança”, “paixões eróticas”, por exemplo). Mas esse “demoníaco empalidece diante do brilho das deduções, que estiram e desfiguram o fundamento do efeito demoníaco abaixo da luz diurna matutina por meio do desemaranhamento do caso.”²⁵² O medo despertado no leitor corresponde, para Kracauer, a essa natureza enigmática do crime, à impossibilidade de encadeá-lo logicamente:

O triunfo [do detetive] é simultaneamente a supressão do pânico, ao qual um acontecimento misterioso pode lançar os homens no romance policial. Não é o poder dos acontecimentos que interrompe aqui a respiração, mas a impenetrabilidade da cadeia causal que condiciona o fato.²⁵³

O detetive encarna essa *ratio* que “ilumina” os fatos, que dá sentido ao material caótico. Mas “ele resolve o enigma apenas por amor ao processo de decifração”, não por identificar-se com os “portadores do princípio de legalidade”. A *ratio* personificada pelo detetive está acima mesmo da distinção legal e ilegal. Em proveito da resolução do enigma, sanciona-se, ao contrário, o emprego de procedimentos eventualmente ilegais.

Ao analisar o *processo* de investigação detetivesca no penúltimo capítulo do seu “tratado”, Kracauer recorre diretamente às filosofias de Descartes e Kant. O procedimento de decifração operado pela *ratio* nos romances policiais partiria quase sempre do nada, de um contexto de diretrizes soltas, com poucas ligações; falta, em suma, o dado material evidente, exatamente como na filosofia idealista:

No começo do processo faltam, de qualquer modo, quase todos os dados que pudessem proporcionar a ele uma direção e as marcações de algum modo concedidas são, intencionalmente, oferecidas de maneira tão confusa que se deve acreditar que o próprio material não conservaria o menor motivo para ordenação de sua falta de nexos. Esse estreitamento da base a partir da qual a *ratio* pode se movimentar corresponde a todo esforço do começo junto ao nada inerente à filosofia imanente idealista.²⁵⁴

Para Kracauer, esse procedimento denota um menosprezo pela matéria e uma absolutização do sujeito. Descartes teria posto em relevo a participação do eu e Kant teria

²⁵² Idem, p. 164.

O criminoso corresponderia, talvez, àquele reino que limita por baixo o pensamento de Georg Simmel, conforma citação no início do presente tópico.

²⁵³ Idem, p. 164.

²⁵⁴ Idem, p. 183.

dado ao sujeito o sancionamento do juízo sintético *a priori* que são ““conceitos condutores para a direção do entendimento”” e servem à ““ascensão à série das condições até o incondicionado””²⁵⁵.

Meus conhecimentos seriam insuficientes para uma discussão propriamente filosófica desse passo. Mas o que se destaca nessa interpretação do *romance policial* é a perspectiva da autonomização da *ratio* e da sua falta de contato com a realidade material. Trata-se, portanto, do tema ao qual Kracauer se dedicou com afinco em muitos dos trabalhos que escreveu até os anos 1933 e da perspectiva que lhe serve de base para o enfrentamento “do problema do iluminismo”:

Essa fuga do nexu empreendida pela materia [*Stoff*] a degrada a mero material [*Material*], que não tem nenhuma ordem em si mesmo, antes necessita de reelaboração pelo intelecto para adquirir forma. O objeto sofre uma destruição radical para que o sujeito transcendental se mantenha como legislador.²⁵⁶

Essas discussões são acompanhadas de exemplos bastante elucidativos. Kracauer oferece uma citação relativamente longa, no qual um detetive primeiro lista as suas conclusões e depois expõe os indícios que o conduziram a certezas absolutas em relação a um crime e um criminoso. Esse processo da *ratio* detetivesca corresponderia à ideia de um “experimentador que controla um experimento estabelecido arbitrariamente”. Se no mundo controlado pela *ratio* já não é possível recorrer aos elementos da mitologia ou dos contos de fadas (por exemplo, as transformações de humanos em animais etc..) para a solução de problemas e a vitória sobre a ilegalidade, há outros recursos para os detetives, que, não sendo menos arbitrários, são balizados cientificamente: um detetive pode transformar-se em qualquer outra figura com os recursos dos comésticos modernos, por exemplo. “Esse artifício encantado, que não é mais nenhum milagre no mundo desencantado do romance policial, possibilita ao detetive comprovar na realidade a ideia de totalidade que ele porta em si.”²⁵⁷

Kracauer formula, portanto, a ideia de uma espécie de “ludibrio” do mundo desencantado do romance policial que se realiza por meio da *técnica* e, justamente por isso,

²⁵⁵ Kant apud Kracauer. Idem, pp. 187-188.

²⁵⁶ Idem, p. 185.

²⁵⁷ Idem, pp. 190-191. Aqui poderíamos diferir o procedimento sociológico do próprio Kracauer, aquele de ler a sociedade a partir de refugos do mundo fenomênico, desse detetivesco: conforme venho apontando, seu objetivo não é angariar a totalidade de maneira imediata – o que implicaria generalizações não passíveis de elaborar a partir dos dados concretos pontuais. Aquela distinção de tarefas (uma relativa aos fios que ligam os fenômenos, outra à totalidade constituída pelo múltiplo), conforme mencionei na discussão sobre Simmel, inscreve-se nesse discernimento marginal.

implica a astúcia²⁵⁸. Tal característica complementa o caráter de fim em si mesmo que o processo racional toma nesse tipo de gênero, exatamente de acordo com a afirmação de um famoso representante da classe dos detetives, Sherlock Holms: “eu jogo o jogo apenas pelo prazer de jogar”²⁵⁹. Por isso também um fundamento moral é muito raro nesse tipo de gênero literário.²⁶⁰

Para Kracauer, o final do romance policial é um fim sem tragédia, que não inclui a realidade. Assim como a filosofia imanente, ele “incluiria o final sem a realidade”. Ambos ofereceriam reconciliações insignificantes, que se colocam no lugar da realidade. Aqueles limites que aponte acima entre o inferior e superior que, de acordo com Kracauer, circunscreveriam a filosofia de Simmel, podem, nesse sentido, ser aplicados para a discussão do nosso autor: ele pede que a pergunta permaneça pergunta, enquanto o final do romance policial tentaria expor um falso acesso dos homens às altas esferas ou à totalidade. E, recorrendo ao vocabulário teológico, o pensador afirma que o messiânico não poderia “cair na realidade humana”, deve permanecer para além dela²⁶¹.

Aparece aqui, sob a variante da reflexão sobre a *ratio* e sua elevação a sistema abstrato, a perspectiva da necessidade do pensamento concreto, que tanto caracterizaria o pensamento de Kracauer nos anos seguintes. O pensamento existencialista da filosofia de Kierkegaard ajuda a conformar o retorno da reflexão para a realidade. Contudo, conforme procurei sugerir, nosso autor substitui, gradativamente, os conteúdos religiosos dessa filosofia por conteúdos seculares.

²⁵⁸ Em sua “dialética do iluminismo”, Adorno e Horkheimer apontariam para a centralidade da astúcia na constituição do sujeito moderno, especialmente ao discutir as peripécias de Ulisses em sua Odisseia. Esse desenvolvimento da astúcia é paralelo, contudo, a uma dominação da natureza interna, empreendida com a finalidade de dominar a externa. A astúcia da razão corresponde, portanto, a essa dinâmica ambígua no caso dos dois autores frankfurtianos. Cf. Theodor Adorno e Max Horkheimer. “Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung”, in Theodor W. Adorno. “Dialektik der Aufklärung”. *Gesammelte Schriften*, vol 3 pp. 61-99. Kracauer tende, contudo, a não formular nesses moldes tão definitivos, pois vincula a astúcia à *ratio* e não à razão propriamente.

²⁵⁹ Arthur Conan Doyle, apud Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., pp. 197-198.

²⁶⁰ De acordo com Walter Benjamin, a moral da história era justamente uma das características típicas das narrativas tradicionais: “[...] Tudo isso indica a condição que há em toda narrativa verdadeira. Ela leva, escondido ou abertamente, seu uso consigo. Tal uso pode consistir, por vezes, em uma moral, outras vezes, em uma indicação prática, outras ainda em um ditado ou em uma norma de vida – em todo caso, o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte.” Walter Benjamin. “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows” in *Gesammelte Schriften*, vol. 2.2. Op. cit., pp. 442.

²⁶¹ Kracauer afirma que é típico da existência humana permanecer na região “entre-esferas”. As tentativas de “reconciliação” apoiadas em uma transposição entre as esferas incorreriam na destituição da realidade. “O homem orientado, a quem o aqui da redenção, que não é dada aqui, necessita, experimenta o surreal apenas no fim da realidade, ele próprio não está no fim, está na tensão com relação a ele, vive nos reinos intermediários, mas o reino propriamente não é sua vida. Realidade é o antagonismo, a fissura, o estar-aberto ao que se abre, o ter e não ter ao mesmo tempo, e a reconciliação pode mostrar-se como pressentimento, quando existe o separado, que seria para reconciliar, do contrário ela é um som oco”. Cf. Siegfried Kracauer. “Der Detektiv-Roman”, in *Werke I*. Op. cit., p. 206.

É possível remeter a questão a um nexó biográfico. Até início dos anos 1920, Kracauer tem um vínculo estreito com a comunidade judaica de Frankfurt. Tinha contatos com pensadores ligados ao sionismo, como Martin Buber, Franz Rosenzweig, o rabino Nehemiah A. Nobel e também amizade com Leo Löwenthal e Ernst Bloch, por exemplo²⁶². Mas cada vez mais intensamente, o autor iria formular uma “consideração secular do pensamento religioso”²⁶³ e desvincular-se, ao menos relativamente, da teologia, cujos vestígios ainda aparecem de maneira marcante aqui e ali no *Romance policial*, conforme atesta uma carta de 1924 a Löwenthal:

Você é, justamente como eu, um híbrido e o brilho do autêntico não é uma auréola que pertença a você. Vejo seu perigo ou ao menos uma atração que ameaça a você no fato de que possa buberar ou scholemar [referências a Buber e Scholem, respectivamente]. Mas acredite em mim, por favor: a palavra positiva não é a nossa, ela já foi vivida suficiente até o fim; hoje cada refundação é irreal e romântica, a não ser a profecia real dos mártires.²⁶⁴

Conforme bem nota Frisby, o período final da escrita do romance policial coincide, justamente, com trabalhos que esse comentador chama de “crítica materialista”²⁶⁵. O certo é que Kracauer substitui essa crítica da *ratio* autônoma em si mesma – que, como o próprio autor já tinha reconhecido, tornar-se-ia, com o tempo, meramente repetitiva – para uma atenção maior às transformações pontuais e concretas na própria realidade, decorrentes do domínio desta *ratio*.

²⁶² Cf. Martina Lesch e Walter Lesch. Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracauers Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung, in Michael Kessler e Thomas Y. Levin (orgs). *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*. Tübingen: Stauffenburg Colloquium, 1990, pp. 171-193.

²⁶³ Cf. Leo Löwenthal. “Wenn ich an Friedel denke...” [Quando eu penso em Friedel...], in Leo Löwenthal e Siegfried Kracauer. *In steter Freundschaft*. Briefwechsel. [Em amizade contínua]. Op. cit., p. 272.

²⁶⁴ Leo Löwenthal e Siegfried Kracauer. *In steter Freundschaft*. Briefwechsel. [Em amizade contínua]. Op. cit., p. 54.

²⁶⁵ David Frisby. “Between the Spheres: Siegfried Kracauer and the Detective Novel”, in *Theory, Culture and Society*, 1992, 9.1, p. 14.

2.3 Piano, monóculo, guarda-chuva ou Sociologia da herança burguesa

Há uma empiria delicada, que se faz intimamente idêntica ao objeto, e, desse modo, torna-se propriamente teoria. Esta elevação das possibilidades espirituais pertence, contudo, a um tempo altamente cultivado.

W. Goethe. Sprüche, in *Maximen und Reflexionen*. Stuttgart: A. Kröner, 1949, p. 171.

Em 1926, Kracauer intermediou a publicação de uma seleção de onze aforismos de Walter Benjamin no *Frankfurter Zeitung*. Tais aforismos ajudariam a compor, mais tarde, o volume intitulado *Rua de mão única*, publicado em 1928. O título dado por Kracauer ao conjunto de textos, “Iluminação pequena” [*Kleine Illumination*], agradou especialmente Benjamin, que, em carta de 20.04.1926, agradece entusiasmado ao amigo. Nessa mesma carta, o autor de *Passagens* menciona uma série de artigos de Kracauer sobre objetos cotidianos publicados por aquele período no *Frankfurter Zeitung*, tais como “O piano” e “Falso declínio do guarda chuva”²⁶⁶. De acordo com a apreciação de Benjamin: “Eles pintam o declínio da classe pequeno burguesa em uma descrição notavelmente ‘amável’ de seu legado [*Hinterlassenschaft*]” [...]:

É primoroso. O grotesco ganha uma relação política clara, legítima, faz-se livre de toda afinidade com o misticismo arbitrário e ganha o contato de ombros com a teoria, que ele tem em todos os melhores exemplares do gênero. Eu diria até que um *Orbis pictus* daquele mobiliário de uma classe moribunda poderia ter um destino feliz como livro, caso ele seja retrabalhado por você em muitos quadros. Cada apetrecho que você incorporar nesse sentido ao seu gabinete irá me trazer a maior alegria. Como seria com os pêndulos? Mas você encontra certamente coisas ainda melhores.²⁶⁷

²⁶⁶ Durante 1926, Kracauer ainda publicaria outros títulos que tinham o mesmo ensejo que os mencionados por Benjamin, como, por exemplo: “O monóculo. Tentativa de uma biografia” (“Das Monokel. Versuch einer Biographie”, in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 495-497), “o traje de dança. Um conto” (“Der Tanzanzug. Ein Märchen”, in idem, pp. 394-400), “a situação social do tinteiro” (“Die soziale Lage der Tintenfüßler”, in idem, pp. 445-449) e “Os suspensórios. Um estudo histórico” (“Die Hosenträger. Eine historische Studie”, in idem, pp. 482-485).

²⁶⁷ Walter Benjamin. *Briefe an Siegfried Kracauer, mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin* [Cartas a Siegfried Kracauer, com quatro cartas de Siegfried Kracauer a Walter Benjamin]. Marbach am Neckar: Marbach Schriften, 1987, p. 17.

Os dois temas tratados na mesma carta (o título dado aos aforismos benjaminianos e a série de textos de Kracauer) são, em parte, uma coincidência, mas, por outro lado, são reveladores de uma afinidade temática, que Kracauer explicitaria em palavras muito próximas às de Benjamin em seu ensaio sobre este autor: “a soma de aforismos [trata-se aqui de *Rua de mão única*] denuncia conscientemente o fim da época individualista, ingenuamente burguesa”²⁶⁸. No caso desses ensaios mencionados, ambos os autores procuram, no limite entre literatura e análise social do presente, reconhecer a transitoriedade de uma determinada formação social (a qual correspondem valores fortemente atrelados à interioridade, profundidade, personalidade e formação²⁶⁹) a partir da tentativa de colher rastros de um mundo que se desagrega – aqui se soma àquela familiaridade temática também uma afinidade procedimental, pois esse recolhimento é feito, em ambos os autores, sobretudo a partir de objetos marginais.

Se é verdade, conforme Müller-Bach afirma, que os títulos de conteúdos “grotescos” de Kracauer perderam boa parte do teor provocativo que certamente tinham nos anos 1920, tendo em vista a alteração do estatuto do detalhe para a ciência contemporânea²⁷⁰, a sua relevância analítica permanece, contudo, peculiar. Isso não apenas por conta da especificidade desse “método refletido, que oferece a observação mais exata” em contraste “com o filosofar à toa de alguns dos nossos folhetinistas modernos”²⁷¹, conforme argumenta a organizadora

²⁶⁸ “De fato a coleção é rica em detonações. Atrás do monte de entulhos vêm à tona menos essencialidades puras, antes, pequenas partículas materiais, que apontam para essencialidades (considerações sobre o significado do estado de sobriedade pela manhã, do banho etc.); como o livro difere, por meio de seu *materialismo* específico, dos trabalhos iniciais”. Cf. Siegfried Kracauer. “Zu den Schriften Walter Benjamins” [1928] [Sobre os escritos de Walter Benjamin], in *Werke* 5.3, p. 39. (EB: p. 284)

²⁶⁹ Na tradição alemã, o vínculo entre tais valores e burguesia é especialmente complexo, dado a ambivalência inicial da burguesia no que tange à assunção de uma visão de mundo com conteúdos racionalizados nessa sociedade. Embora a discussão propriamente histórica seja de grande importância, não é possível desenvolvê-la aqui em detalhes. Ainda assim, penso ser relevante apontar para esse pano de fundo das discussões de Kracauer (e também de Benjamin). Nesse sentido, vale lembrar as indicações presentes no primeiro capítulo de um trabalho de Lukács mencionado anteriormente (Georg Lukács. *Die Zerstörung der Vernunft*, op.cit.) e a concepção de Krockow da existência de uma luta da burguesia contra si mesmo no início do século passado (Christian Graf von Krockow. *Die Entscheidung*, op.cit.). A renúncia kracaueriana àqueles valores mencionados como possível resposta ao avanço da racionalização também pode ser lida em consonância com a discussão desenvolvida por Karl Mannheim em relação ao pensamento conservador. A discussão desse autor, resultado da sua habilitação em 1925, aponta para a presença daqueles elementos ligados à experiência “extremada de individualização”, o elogio à vida como motivo dinâmico (em alguma medida, insubmissa ao cálculo racional – concepção típica da chamada filosofia da vida) e à possibilidade de harmonia entre interioridade e ordem (o *povo* já aparece como essa totalidade ideal) como marcas do pensamento conservador em sua luta contra o avanço do raciocínio calculista típico da nova ordem social moderna pertinente ao avanço do capitalismo. Cf. Karl Mannheim. *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* [Conservadorismo. Uma contribuição à sociologia do conhecimento]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

²⁷⁰ Inka Müller-Bach. “Negativité et Retournement. Réflexions sur la phénoménologie du superficiel chez Siegfried Kracauer”, in Raulet, Gérard e Fürnkäs, Josef. *Weimar: le tournant esthétique*. Paris: Anthropos, 1988, p. 273.

²⁷¹ Inka Müller-Bach. *Siegfried Kracauer – Grenzgänge zwischen Theorie und Literatur*. Op. cit., p. 86.

das obras do autor. A “filosofia intermitente” de Kracauer, de acordo com o título dado uma vez por Ernst Bloch²⁷², tem um teor sociológico bastante consciente; não é fruto, simplesmente, de um pensamento diletante. Sua intenção é acompanhar as mudanças de ordem social que a nova ordenação do mundo engendra²⁷³. A principal característica dessas mudanças é a passagem histórica de um mundo ainda pautado em valores mais ligados à interioridade, à formação [*Bildung*], ao “homem verdadeiro”, à tradição, à eternidade, à concentração e à atenção para um mundo de valores provisórios, marcado pelas massas, pelo público, pela distração, pela desagregação [*Zerfall*], enfim, por uma “virada para fora” [discuto aspectos do problema vis a vis à produção sociológica do período no próximo tópico].

E qual a melhor maneira de observar um mundo que se desagrega, senão a partir de suas ruínas, de seus escombros, de sua herança?

Benjamin reconheceu prontamente a crítica implícita na curiosa narrativa do piano, que “é uma criatura privada; vive totalmente para si no canto de um quarto, que não combina com ele”²⁷⁴. Kracauer dota seu personagem das características que mencionei acima: o privado, o interior, o isolamento. Em contraponto a essas características, estaria a esfera pública. Se ao menos o instrumento fosse um piano de cauda [*Flügel*], poderia desfrutar da publicidade em concertos importantes – a esfera da *Zerstreuung* é aludida aqui discretamente. Nessa linguagem irônica e relativamente cifrada, a narrativa incorpora temas que faziam parte do cotidiano da época.

O cotidiano é impensável sem suas relações com a técnica. E esta é uma discussão que tem papel central na sociologia alemã por volta da virada do século. Que relações a técnica estabelece com a cultura? Esta foi, por exemplo, uma pergunta colocada por Werner Sombart em 1910. Para ele haveria uma relação de *interação* e não de determinação causal entre os dois âmbitos – diferentemente, por exemplo, da visão do marxismo: de acordo com o autor, a ideia do desenvolvimento cultural como uma função da técnica seria a perspectiva

²⁷² Inka Mülder-Bach. “Negativité et Retournement. Réflexions sur la phénoménologie du superficiel chez Siegfried Kracauer”, in Raulet, Gérard e Fürnkäs, Josef. *Weimar: le tournant esthétique*. Op. cit., p. 273.

²⁷³ O teor propriamente sociológico dessas reflexões fica patente na preocupação especial de Kracauer com os “portadores sociais” dessas mudanças. Seus ensaios pautam-se, cada vez mais intensamente, (e essa é também um marca distintiva em relação aos seus primeiros textos) em um interesse pelo papel dos diferentes estratos no desenrolar dos processos sociais. Tratarei da questão, de maneira mais pontual, no tópico sobre o livro *Os empregados*.

²⁷⁴ Siegfried Kracauer. “Das Klavier”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 348.

fundamental do materialismo histórico. Por outro lado, Sombart reconhece também que a “técnica possui um significado ‘predominante’ para a formação do restante da cultura humana”²⁷⁵. O aspecto da discussão que me interessa é a concepção que esse autor estabelece dos “bens culturais” como ponto de cruzamento das relações entre cultura e técnica (o que demarca, segundo o pensador, nossa especificidade antropológica²⁷⁶). Dentre esses, aqueles bens que sobrevivem às “vidas individuais” poderiam ser chamados de “cultura objetiva”, em contraposição à “cultura pessoal ou própria” – que corresponde à “formação de um homem.”²⁷⁷

Boa parte dos esforços de Kracauer consistiu em pensar as configurações engendradas *cotidianamente* por esse entrelaçamento entre técnica e cultura e, sobretudo, em que medida o estágio de desenvolvimento da cultura objetiva moderna possui um papel de destaque na formação do âmbito da cultura pessoal.²⁷⁸ Nesse processo, essa separação entre as duas esferas culturais torna-se cada vez menos discernível. Em um estágio de desenvolvimento técnico em que o filme, por exemplo, exerce um poder de grandes proporções sobre as representações das pessoas, é cada vez mais difícil distinguir entre aquilo que corresponde à “formação de um homem” e aquilo que o ultrapassa ou sobrevive²⁷⁹. Portanto, a importância

²⁷⁵ Sombart, Werner. “Technik und Kultur” [Técnica e cultura], in Alexander Ebner e Helge Peukert (orgs.) *Nationalökonomie als Kapitalismustheorie* [Economia nacional como teoria do capitalismo]. Marburg: Metropolis-Verlag, 2002, p. 263.

²⁷⁶ Afirmar que cultura é o que diferencia o homem dos animais não resolve a questão do que é cultura, de acordo com Sombart. O problema se tornaria mais claro a partir da percepção de onde a cultura humana se apresenta, que, para o autor, corresponde à percepção de quais são nossas “propriedades culturais” [*Kulturbesitz*] ou nossos “bens culturais” [*Kulturgüter*].

²⁷⁷ Certamente poderíamos remeter a discussão a muitos outros autores. Os termos assemelham-se, por exemplo, fortemente com a discussão de Simmel, para quem a contraposição entre “cultura das coisas” e “cultura das pessoas” comporia a “tragédia da cultura”. Um exemplo de como aparece em Simmel a relação entre técnica e cultura pode ser conferido no texto “a crise da cultura”, publicado em 1916: “O crescimento imenso, intensivo e extensivo de nossa técnica, - que provavelmente não é apenas a técnica de territórios materiais – envolve-nos em uma rede de meios e meios de meios, que nos desvia de nossos objetivos verdadeiros e definitivos por instâncias intermediárias sempre novas. Aqui está o imenso perigo interno de toda cultura altamente desenvolvida, ou seja, das épocas nas quais o terreno conjunto da vida é coberto por um máximo de meios superestruturados.” Cf. Georg Simmel. “Die Krisis der Kultur”, in *Gesamtausgabe*, vol 16. Op. cit., pp. 37-38.

²⁷⁸ Para mencionar outro importante participante do debate em torno da cultura, acredito ser possível reconhecer nesse ponto um parentesco com a forma de Max Weber lidar com a questão. De acordo com comentadores, a relação entre técnica e cultura teria sido tratada de maneira funcionalística por esse autor. Desse modo, para ele a questão central do debate seria: “Quais chances de condução da vida são aumentadas pela técnica e quais são limitadas?”. Bruch, Rüdiger v.; Graf, Friedrich W. e Hübinger, Gandolf, “Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900” [Introdução: conceito de cultura, crítica cultural e ciências da cultura por volta de 1900] in R.v. Bruch, F.W. Graf, G. Hübinger (org.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glauben an die Wissenschaft*. [Cultura e ciências da cultura por volta de 1900. Crise do moderno e crença na ciência] Stuttgart, F. Steiner, 1989, p. 19.

²⁷⁹ Problema que aparece em muitos textos de Kracauer sobre cinema, sob a chave da ideologia, como, por exemplo: Siegfried Kracauer. “Der heutige Film und sein Publikum [Film 1928]” [O filme atual e seu público, Filme, 1928], in *Werke* 6.2, op.cit., pp. 151-166 (EB: pp. 327-342) e Cf. Siegfried Kracauer. “Film und Gesellschaft”. [Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino] [Filme e sociedade. As pequenas balconistas vão ao cinema] [1927], in *Werke* 6.1, op.cit., pp. 308-322 (EB: pp. 311-326). Em chave relativamente diferente, essa

dos “bens culturais” nesses processos aparece notadamente na nossa discussão sobre o declínio da burguesia: essa ideia de formação é um dos valores mais caros à burguesia culta alemã²⁸⁰.

Retomando a narrativa sobre o piano, é o rádio²⁸¹ que incorpora ali o bem cultural que liga, paradoxalmente, a interioridade burguesa às “notícias de além-mar” e conduz o divertimento [*Unterhaltung*] em substituição à música privada produzida pelo instrumento burguês.

A ideia de *declínio da burguesia* e de uma determinada configuração cultural também não é estranha ao pensamento do período. Ela aparece já nos termos da discussão que desenvolvi mais acima sobre a oposição cultura e civilização ou comunidade e sociedade. Mas há diferentes maneiras de lidar com a questão. Antes de discutí-las, contudo, vale apontar, ainda que rapidamente, para uma distinção feita por Karl Mannheim que deve orientar a concepção de burguesia adotada na presente discussão. De acordo com este pensador:

A burguesia moderna teve, desde o início, uma dupla raiz social – por um lado, os proprietários de capital; por outro, os indivíduos cujo único capital

de dificuldade de diferenciação entre a formação individual ou a “cultura subjetiva” e a “cultura objetiva” também é uma das ideias condutoras do argumento de “A viagem e a dança” [texto que retomo mais adiante]. Aqui, a forma como se empreende viagens atualmente, como simples “mudança de espaço”, destituiria aquele sentido de formação proporcionado pelas viagens, conforme argumento dos romances de formação. “A viagem de Goethe a Itália tinha por objetivo o país que ele procurou com a alma, a alma hoje – ou o que a ela se chama hoje – procura a mudança de espaço que a *viagem* oferece a ela.”. Siegfried Kracauer. “Die Reise und der Tanz”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 215. (EB: p. 81)

²⁸⁰ “A palavra *Bildung*, tal como evoluiu no final do século XVIII, continha o princípio mais importante da tradição mandarim. Apenas para definir o termo, precisamos postular um modelo altamente distintivo do processo de aprendizagem. É claro que muito mais coisas estão envolvidas do que a transmissão de informações e o desenvolvimento de capacidades analíticas. A aquisição de cultura reflete os conceitos religiosos e neo-humanistas de ‘crescimento interior’ e autodesenvolvimento integral e origina-se desses mesmos conceitos. O ponto de partida é o indivíduo único. As matérias que são ‘experienciadas’ no decurso da aprendizagem são ‘os valores culturais objetivos’. Aqui a terminologia é idealista ou neo-idealista; mas a questão essencial pode ser apresentada de maneira mais simples. Está sintetizada na relação do neo-humanista com suas fontes clássicas.” Fritz Ringer. *O declínio dos mandarins alemães. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Op. cit., pp. 95-96.

Kracauer faz alusões irônicas à questão em vários de seus textos. Ele menciona recorrentemente a negação das massas pelos “homens cultos” (“o que nem todos são”) e a explica como uma espécie de saudosismo. Cf., por exemplo, Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 615 (EB: p. 95) e “Wunschträume der Gebildeten” [Desejo dos sonhos das pessoas cultas] [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 280-285.

²⁸¹ O rádio foi tema importante de outros textos de Kracauer durante a década de 1920. Em um deles, o autor resenha o discurso de Leopold von Wiese sobre “os efeitos do rádio sobre a estrutura sociológica do nosso tempo”. Nessa resenha de 1930, Kracauer já reconhece o perigo e contradição do discurso de “neutralidade”, associado ao de “controle público”. Tal controle está associado às “relações de poder de grandes partidos políticos”. Cf. “Aussprache über den Rundfunk” [Pronunciamento sobre o rádio] [1930], in *Werke* 5.3, pp. 231-234.

consistia em sua instrução. Era comum, por isso, falar-se na classe proprietária e instruída, sem que, no entanto, o elemento instruído de forma alguma estivesse ideologicamente de acordo com o elemento proprietário.²⁸²

No caso alemão, tal distinção é especialmente relevante. Conforme Fritz Ringer, também recorrendo à percepção de Mannheim, os intelectuais alemães “constituem como que um caso especial”, pois o conflito entre sua visão de mundo e a industrialização desencadeou discursos das mais diversas ordens contra a crise da cultura, do espírito e dos valores.²⁸³ O grupo visado por Ringer é aquele que se refere à “burguesia instruída” [*Bildungsbürgertum*], composta, sobretudo, por acadêmicos e profissionais liberais. Tanto essa classe social, como a “burguesia” [*Bürgertum*] (no sentido de *Bourgeoisie*, oposto ao de proletários), e a “pequena burguesia” [*Kleinbürgertum*] – composta, *grosso modo*, por donos de meios de produção, que tinham que trabalhar e que conduziam um estilo de vida mais ligado a valores tradicionais e “locais” – gozaram de um grande crescimento numérico durante o processo de industrialização alemão.²⁸⁴

Tais conceitos ligados à ideia de burguesia possuem uma dificuldade tanto linguística como proveniente da especificidade da estrutura social no caso alemão. Pois, por um lado, não existe, em alemão, uma palavra específica para *cidadão*, como se desenvolveu em outras línguas. A ideia de *Bürger* serve também para essa designação. Por outro – o que se apresenta como principal fator de complexidade – houve uma junção muito peculiar de valores tradicionais e modernos no processo de formação e de industrialização da sociedade alemão²⁸⁵. Esse cenário histórico ajuda a compreender a importância adquirida por essa “pintura” do “declínio da classe pequeno-burguesa” e de seu “legado” (Benjamin) esboçada pelos trabalhos de Kracauer aqui analisados. Embora nosso autor não estabeleça uma distinção conceitual rígida, está interessado em uma discussão sobre o prevalecimento de conteúdos tradicionais no seio da burguesia alemã, os quais travam, em alguma medida, o desenvolvimento moderno e o reconhecimento dos “poderes sociais, nos quais a realidade

²⁸² Karl Mannheim. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1968, p. 182.

²⁸³ Fritz Ringer. *O declínio dos mandarins alemães*. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. Op.cit., p. 20.

²⁸⁴ Hans-Ulrich Wehler. “Das Bürgertum”, in *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. München: C. H. Beck, 1995, pp. 111-139.

²⁸⁵ No início do século XX, a burguesia alemã teria sempre buscado proteção em valores ainda vinculados ao estado monárquico: “Quanto mais a burguesia se sentia ameaçada em sua posição pelo movimento trabalhista socialista, mais ela se mostrava propícia a se unir ao estado monárquico-burocrático e renunciava a ser, ela própria, o suporte do estado.”. Cf. Manfred Riedel. “Bürger”, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (orgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Conceitos históricos fundamentais. Léxico histórico para a linguagem política e social na Alemanha]. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, p. 724).

toma corpo hoje”²⁸⁶. Certamente o fator marxista clássico da luta de classe²⁸⁷ (o econômico) possui uma relevância especial, mas ele é observado, aqui nesse passo específico, principalmente sob o ponto de vista dos valores, ou seja, do prevalecimento daqueles ideais que insistem em afirmar o privado em detrimento do público; a personalidade em detrimento das massas etc. Por isso a dimensão de “instrução” não pode ser desprezada.

Retomando a discussão propriamente, no contexto alemão específico de Kracauer houve grupos que responderam ao processo de declínio desses valores da burguesia com a propagação de um “pensamento antidemocrático” – a tensão entre pensamento conservador e pensamento progressista, que, de acordo com o estudo de Mannheim de 1925, é extremamente complexa, adquire uma relevância decisiva nos debates e encaminhamentos políticos²⁸⁸. Conforme um trabalho de Sontheimer, a vertente antidemocrática das idéias políticas alemãs no período de 1918 a 1933 era, em grande parte, fruto de uma concepção que via na democracia a configuração política de um declínio de valores e da “verdadeira ordem”. Diferentes setores contribuíram para a propagação de concepções antidemocráticas, tais como intelectuais ligados ao que este autor denomina “filosofia da vida vulgar” (o autor cita, por exemplo, Oswald Spengler, Ludwig Klages etc.), os debates de parte da doutrina de direito do Estado (com destaque para Carl Schmitt e sua postura contrária à democracia), alguns produtos da literatura que exaltava as experiências da guerra (Ernst Jünger) etc.. Destarte, esta “sociedade de passagem” (conforme Kracauer denominaria em 1930) estava em grande parte envolta em um conflito entre “racionalismo” e “irracionalismo”.

Ainda de acordo com Sontheimer, o romance representativo dessa sociedade é *A Montanha Mágica*²⁸⁹, de Thomas Mann, lançado em 1924:

Conforme se sabe, uma parte não insignificante dessa obra é dedicada aos embates entre o democrata racionalista Settembrini e seu oponente ideológico, o irracionalista Naphta. Entre essas duas posições está o alemão indeciso e incerto de seu caminho. É característico para esse romance que o conflito ideológico não seja decidido. Nenhum dos ideólogos que lutam com

²⁸⁶ Siegfried Kracauer. “Die Biographie als neubürgerliche Kunstform” [1930] [A biografia como forma de arte da nova burguesia], in Werke 5.3, p. 267. (EB: p. 122)

²⁸⁷ Benjamin menciona especificamente a “pequena burguesia”, provavelmente pensando na esteira de Marx, que no *Manifesto comunista*, afirma: “Na Alemanha, a pequena burguesia proveniente do século XVI e, desde esse tempo, aparecendo aqui sempre de forma nova, constitui o fundamento efetivo da situação vigente. Sua manutenção é a manutenção das circunstâncias alemãs vigentes.” Cf. Karl Marx. “Manifest der kommunistischen Partei”, in Karl Marx e Friedrich Engels. *Werke*, vol 4. Berlin/DDR: Dietz Verlag, Berlin, p. 64.

²⁸⁸ Karl Mannheim. *Konservatismus*. Op. cit.

²⁸⁹ Thomas Mann. *A montanha mágica* [1924]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

tanta paixão pela alma e o espírito do jovem Hans Castorp consegue convertê-lo completamente para suas visões, mesmo que uma aproximação humana a Settembrini seja perceptível. O duelo ao qual a inimizade ideológica acaba, por fim, impelindo ambos oponentes na montanha mágica é uma metáfora para a exasperada luta espiritual que internacionalistas e nacionalistas; racionalistas e irracionais conduziram uns contra os outros na República de Weimar: e do mesmo modo como Hans Castorp oscila indeciso aqui e ali entre o reconhecimento de Settembrini e Naphta, assim também a República de Weimar, vista espiritualmente, não era uma configuração de significado próprio. Ela começou com a predominância de Settembrini e acabou com a de Naphta.²⁹⁰

O enredo do livro e essa interpretação são sintomáticos e especialmente relevantes para a presente discussão, pois, conforme Hans Mayer, o personagem principal (Hans Castorp) e os outros personagens que se isolam na montanha para tratar de seus problemas de saúde podem ser vistos como uma retratação da morte da sociedade burguesa, que vai para o sanatório se tratar, mas não alcança a cura.²⁹¹ Poderíamos complementar: uma sociedade que está dividida entre *espírito e massa*²⁹² e que não consegue se decidir entre racionalismo e irracionalismo, pois a radicalização daqueles dois âmbitos implica, de certo modo, a impossibilidade de utilizar esses dois últimos como critério de discernimento, dado que as distinções precisas são aqui enubladas.

Ainda conforme Mayer, o livro de Mann teria sido fortemente influenciado pelo lançamento de *O declínio do Ocidente* de Oswald Spengler. Embora não sejam correspondentes imediatos, as ideias de declínio das culturas e o fatídico declínio de uma classe social possuem afinidades inerentes.

De maneira extremamente resumida, o argumento geral de Oswald Spengler²⁹³ é o de que todas as culturas experimentam um período de ascensão e outro de declínio. Ao comparar oito grandes culturas (egípcia, babilônica, indiana, chinesa, grego-romana, árabe, asteca e ocidental), o autor procurou pontuar aspectos dessas fases em diferentes níveis (filosófico, religioso, arquitetônico etc.). A fase final de todas as culturas é o que o autor denomina o estágio da *civilização*. Ele mobiliza aqui o par conceitual que [conforme procurei expor no

²⁹⁰ Kurt Sontheimer. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933* [Pensamento antidemocrático na República de Weimar: as ideias políticas do nacionalismo alemão entre 1918 e 1933]. München: DTV Wissenschaft, 1978, p. 310 s.

²⁹¹ Hans Mayer. "Thomas Mann 'Zauberberg' als Roman der Weimarer Republik" ["Montanha mágica" como romance da República de Weimar], in Cancik, Hubert (Hrsg.). *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* [História da religião e história do espírito da República de Weimar] Düsseldorf, Patmos, 1982, pp. 49-64.

²⁹² Helmuth Berking. *Masse und Geist*. Op.cit., 1984.

²⁹³ Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Op. Cit..

tópico 1.1] esteve no centro das discussões das ciências humanas alemãs no período que abrange a virada do século XIX para o XX: *Kultur e Zivilisation*.

Relevante para a nossa discussão é que o período descrito no final do segundo e último volume da obra monumental de Spengler²⁹⁴ circunscreve justamente aquele que corresponde aos processos aqui analisados, ou seja, esses que se relacionam com o “declínio da burguesia”. De maneira geral, o autor menciona a manipulação das massas pela imprensa, “a ditadura do dinheiro” que coroa o materialismo exacerbado no período da civilização, o capitalismo e o domínio da técnica como elementos superiores aos homens, as grandes cidades etc. Mas esse diagnóstico do declínio da cultura ocidental difere daquele de Kracauer, sobretudo porque está impregnado de um “pessimismo cultural” que observa um processo irreversível de desagregação. Ali onde nosso autor enxerga um nexo caótico que é necessário investigar, conhecer e dotar pontualmente de sentido para que se produzam conhecimentos que possam ser funcionais a um eventual processo de transformação, Spengler vê a culminação de um processo inexorável de deterioração da cultura. Assim, as páginas finais do diagnóstico spengleriano contém, é certo, uma leitura da atualidade ao mencionar inúmeros fenômenos isolados que espelham esse processo de declínio. Porém, sua argumentação toma tais fenômenos fundamentalmente em sua qualidade de *destino*. Assim, o diagnóstico de Spengler, que, vale lembrar, acabou sendo funcional à fundamentação da ideologia nacional-socialista, oferece um quadro fatídico e inexorável das relações sociais *civilizadas*, que abre mão do caráter ambivalente da modernidade – aqui está sua diferença decisiva em relação aquele oferecido por nosso autor nas páginas jornalísticas.

Ao discutir essa ideia spengleriana de declínio em um artigo de 1923, Kracauer pontua:

É justamente essa esfera das profecias histórico-mundiais e novas criações descompromissadas que devemos deixar para trás caso queiramos que as coisas melhorem para nós. A postura que tomamos nela é aparente e é irreal tudo o que nela experimentamos ou desejamos.

Isso vale primeiramente para o traço interpretador da história universal. Na medida em que ele pressupõe cobrir a história universal de maneira ilimitada e conhecê-la objetivamente, ele não pensa mais em sua posição em uma situação determinada concreta; o espetáculo da história universal abre-se exatamente no momento em que se separa do espetáculo da vida real.²⁹⁵

²⁹⁴ Idem, vol 2, pp. 585-635.

²⁹⁵ Siegfried Kracauer. “Untergang?” [Declínio] [1923], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 706.

Por conta dessa perspectiva epistemológica, Kracauer escolhe um ponto de vista para observar esse processo de “morte” da sociedade burguesa, que opta por manter as suas ambivalências. Assim, os nexos de crise são destacados, mas há também a tentativa de entender que novas possibilidades podem ser desdobradas a partir de tais nexos, ainda que não seja possível formulá-las inequivocamente. Não se trata, pois, de apegar-se ferrazmente à decadência, ao desvio, à doença, aos defeitos – conforme Blumenberg menciona, em uma passagem rápida, ser o tema da obra de Thomas Mann²⁹⁶. Observando esses processos de desagregação, o autor coloca em cheque a pertinência de valores como “personalidade” ou “totalidade” para a forma como a sociedade efetivamente se organiza *atualmente*. Postular a validade de tais valores (mesmo que destacando seu adoecimento) implicaria, no limite, *conservadorismo*.²⁹⁷

Por outro lado, para Kracauer, o que estava em jogo, sobretudo nos textos publicados após 1923, não era uma discussão sobre a herança cultural da burguesia em declínio nos termos normativos postulados, por exemplo, por Georg Lukács²⁹⁸ em suas discussões sobre o valor de determinados bens culturais burgueses para a luta do proletariado. Pelo contrário, pois no autor de *O ornamento da massa* se trata de discorrer sobre o espólio em suas

²⁹⁶ Hans Blumenberg. *Matthäuspasion* [A paixão segundo São Matheus]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, p. 35.

²⁹⁷ Lembro, ainda que rapidamente, que Mannheim destacou que o conservatismo moderno pode florescer apenas porque estava lado a lado com o surgimento da consciência histórica: “Quanto mais as formas estruturais modernas de experiência social não apenas se colocam junto às antigas, mas também se relacionam dentro do âmbito destas e as transformam, tanto mais as formas primárias de experiência conservativa desaparecem. No lugar de uma vida plana de um embrião antigo, entra um crédito das formas de vida antigas no nível da reflexão, no “nível da lembrança”. A experiência conservativa se salva na medida em que instala, sempre no nível da reflexividade e da dominação metódica, aquelas posturas em relação ao mundo, que de outra forma seriam perdidas para a experiência originária.

Apenas aqui, no estágio no qual a experiência imediata começa a desaparecer da tradição, descobriu-se reflexivamente a essência da história e formou-se, simultaneamente, com intensidade concentrada, um método de pensamento que deveria salvar, de algum modo, as antigas posturas fundamentais em relação ao mundo e ao entorno.” Cf. Karl Mannheim. *Konservatismus*. Op. cit., p. 126.

²⁹⁸ Em suas defesas do realismo, Lukács postulou que mesmo a literatura desse gênero produzida por artistas “burgueses” serviria aos propósitos do marxismo, mas, por outro lado, o crítico não via as chamadas vanguardas literárias com bons olhos. Em seu debate com Bloch a respeito do expressionismo, por exemplo, ele toca no ponto do problema da herança ou patrimônio cultural em um texto publicado em 1938, intitulado “Trata-se do realismo” [*Es geht um den Realismus*]: “em primeiro lugar, há a questão do patrimônio cultural. Onde quer que o patrimônio cultural tenha uma relação viva com a vida real das pessoas, isso é caracterizado por um movimento dinâmico, progressivo, no qual a força criadora ativa da tradição popular, dos sofrimentos e alegrias do povo, dos legados revolucionários são estimulados, preservados, transcendidos e ainda desenvolvidos. Para um escritor possuir uma relação viva com a herança cultural implica ser um filho do povo, nascido da corrente de desenvolvimento do povo. Neste sentido, Máximo Gorki é um filho do povo russo, Romain Rolland era filho do povo francês e Thomas Mann filho do povo alemão. Apesar de toda a sua individualidade e originalidade, apesar de toda sua distância de uma arte que recolhe artificialmente e estiliza sobre o primitivo, o tom e o conteúdo dos seus escritos crescem da vida e da história de seu povo, eles são um produto orgânico do desenvolvimento de suas nações. É por isso que é possível para eles criar a mais alta qualidade da arte e, ao mesmo tempo, tocar um acorde que pode provocar e efetivamente provoca uma resposta nas amplas massas do povo. Georg Lukács. “Realism in the balance”, in Fredric Jameson (org). *Aesthetics and politics*. London, New York: Verso, 1977, pp. 53-54.

configurações mais ínfimas e valorizar, no lugar da sua normatividade, a descrição. Diferentemente do pensador húngaro, para quem, na literatura, por exemplo, é o realismo que configura o instrumento mais perspicaz para apresentar a decadência da classe burguesa e de seus valores e, nesse sentido, há uma valorização da exposição da totalidade, para Kracauer são justamente as “partes desagregadas” que constituem a realidade atualmente. Nesse sentido, o procedimento consistiria, para este último, em “avaliar e construir a confusão no mundo”²⁹⁹, exatamente como o escritor tcheco Franz Kafka teria feito em sua literatura (cujo teor foi, aliás, julgado de modo eminentemente negativo por Lukács).

O texto que expõe de modo mais elaborado o estágio dessa *confusão*, tanto sob o ponto de vista mais amplo dessa discussão sobre o declínio de uma sociedade, como sob a perspectiva mais pontual dos acontecimentos políticos de então, é “Adeus à passagem das Tílias” [1930].

As passagens são justamente aquele mundo que recolhe os “grotescos” aos quais aludiu Benjamin em sua carta. No texto de Kracauer eles ganham a “relação política, clara, legítima” que o autor de *O Narrador* mencionara.

No período em que Kracauer escreve, a passagem das tílias já tinha sofrido muitas alterações arquitetônicas e suas lojas já não tinham aquela peculiaridade inerente às passagens:

Sua peculiaridade era ser passagens [*Durchgänge*], caminhos pela vida burguesa, que habitava na frente de suas desembocaduras e sobre elas. Tudo o que foi dela segregado, porque não era mais capaz de representação ou contrariava sua visão de mundo oficial, instalava-se nas passagens.³⁰⁰

As passagens eram justamente esse depósito de objetos inutilizados que tanto fascinavam Kracauer. Um espólio de objetos reprimidos, retirados do “fronte burguês”, cuja falta de função exercia um papel crítico, denunciador, um incômodo. O argumento tem, nesse ponto, uma familiaridade inegável com a psicanálise³⁰¹. Apesar das ressalvas kracauerianas

²⁹⁹ Siegfried Kracauer. “Zu Franz Kafkas nachgelassenen Schriften” [Sobre os escritos póstumos de Franz Kafka] [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 623. (EB: p. 287)

³⁰⁰ Siegfried Kracauer. “Abschied von der Lindenpassage” [Adeus à passagem das Tílias] [1930], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 394. (EB: p. 358)

³⁰¹ Em *O Moisés de Michelangelo*, por exemplo, Freud reconhece a familiaridade do crítico Giovanni Morelli, que partia de detalhes secundários para reconhecer o pertencimento de uma obra de arte ou sua autenticidade, com a psicanálise. Ele resume, de maneira marginal, mas significativa: “Creio que seu método está muito próximo da técnica da psicanálise médica. Também ela está acostumada a adivinhar segredos e ocultações a partir de traços pouco estimados ou não percebidos, do recusado – do ‘refugo’ – da observação.”. Cf. Sigmund

em relação ao método (que não se referem, certamente, a essa relevância de dados marginais, mas, sobretudo, ao perigo da transferência de problemas sociais para a esfera do individual³⁰²), ele afirma que esses objetos, que não eram mais permitidos nas catedrais, universidades, discursos cerimoniais ou paradas, eram “banidos para a Sibéria interior das passagens”. Mas, exatamente como os desejos proibidos, quando reprimidos pelos indivíduos, podem vir à tona na forma de uma perturbação psíquica, os objetos reprimidos pela burguesia no interior de suas passagens vingar-se-iam de seu *idealismo*, ao “protestar contra a cultura de fachada lá de fora” e “desmascarar seus produtos como *kitsch*”. Os símbolos do Renascimento, suas formas prediletas (“janelas arredondadas”, “fileiras de balaústre”), seus retratos de altas personalidades e suas pinturas das damas sorridentes da corte imperial, são decifrados na passagem:

E a prestigiada interioridade, que pulsa sua desordem atrás das fachadas da renascença, foi desmentida por luminárias, que iluminam terrivelmente o interior em forma de rosas vermelhas e amarelas. Assim a passagem exerce, por meio do mundo burguês, uma crítica a ele que qualquer passante por direito compreende. (Ele, que é um vagabundo, irá juntar-se, mais tarde, com o homem da sociedade mudada).³⁰³

“Aquilo que herdamos” era “trazido da vida e entrava ainda quente no mundo dos mortos”. Diferentemente da tentativa de salvar uma possível positividade da “herança burguesa” para os objetivos da luta de classes, Kracauer estava preocupado em reconhecer o duplo caráter desse espólio. Uma vez separadas da *vida* que lhes conferia “jactância”, essas *formas* perdiam sua pertinência e apareciam como “caretas apagadas”. Se, conforme mencionei anteriormente, a lição simmeliana do envelhecimento das formas tem uma relevância especial para entendermos as discussões de Kracauer sobre a cultura de massas, ela ajuda também aqui a compreendermos que essa discussão sobre o declínio do mundo “burguês” não é eminentemente nostálgica. Afinal, é justamente o desprendimento desse mundo ultrapassado, vinculado à “interioridade” e a outros valores burgueses, que a visada kracaueriana pretende estabelecer. Precisamente nesse momento em que o autor escreve, a retomada de tais valores baseia o discurso fascista e suas tentativas de retomada de uma “tradição” propriamente alemã. As últimas palavras do artigo deixam entrever que o legado é

Freud. “Der Moses des Michelangelo” [1914], in *Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften III, 1914. p. 25.

³⁰² Conforme, anos mais tarde, apareceria em uma discussão sobre o fanatismo pela psicanálise na sociedade norte-americana. Cf. Siegfried Kracauer. “Psychiatrie für alles und jeden” [Psiquiatria para todos e cada um] [1948], in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 591-604.

³⁰³ Siegfried Kracauer. “Abschied von der Lindenpassage” [1930], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 398. (EB: p. 363)

investigado aqui como uma tentativa de encontrar os vestígios que essas heranças deixaram na realidade atual (“mas nós arrancamos dela [*passagem*] também o que nos pertence hoje e sempre, que lá cintila incompreensível e deformado”):

Todos os objetos foram tomados pelo mutismo. Envergonhados, eles apertam-se atrás da arquitetura vazia, que por enquanto se comporta totalmente neutra e depois quem sabe o que será chocado – talvez o fascismo ou também nada. O que faz ainda uma passagem em uma sociedade que é ela própria uma passagem?³⁰⁴

O final do texto tem como base fenômenos que Kracauer vinha acompanhando atentamente ao longo da década anterior. O desdobramento catastrófico que esse declínio do mundo burguês engendraria nos próximos anos deve-se a uma constelação complexa de fatores, os quais, ao menos em uma parcela considerável, o autor teve a oportunidade de retratar em sua coluna do *Frankfurter Zeitung*.

A classe burguesa revolucionária, cujas proezas Karl Marx descreve com grande admiração em o “Manifesto do partido comunista”, aparece (e aqui em sua configuração especificamente alemã³⁰⁵) em diferentes vertentes de pensamento por volta da virada para o séc. XX como uma classe com valores deslocados, marcados por paradoxos em relação ao seu contexto social. Suas grandes realizações teriam conduzido a desenvolvimentos contraditórios: por um lado, a burguesia conquistou um alto grau de *formação* e rebuscamento, cuja expressão máxima ocorreu no campo das artes; por outro, seus projetos conduziram a uma valorização do cálculo, do mundo objetivo e à perda consequente do que costumava ser denominado “essência”. Para Thomas Nipperdey, tais processos já têm uma expressão forte a partir do início do séc. XIX. Alguns dos motivos apontados por esse autor, de maneira esquemática, para a centralidade da arte nas novas tentativas de entender o mundo ajudam também a compreender algumas das características implicadas no processo contraditório de desenvolvimento da burguesia. Um dos motivos seria a necessidade de interpretar o mundo para além da tradição. Um segundo seria o enfraquecimento do

³⁰⁴ Idem, p. 399. (EB: p. 364)

³⁰⁵ Mencionei anteriormente a tese recorrente da “via particular” histórica alemã. Na interpretação de Helmuth Plessner, historicamente teria faltado aos alemães “uma relação inequívoca com os valores do humanismo político e do iluminismo”: “Nem na França, nem na Inglaterra o século XIX não teve tantos efeitos como na Alemanha. Eles também receberam sua industrialização, seu capitalismo financeiro, em parte muito mais cedo e mais intensamente, para que as influências na vida espiritual fossem profundas o suficiente. Mas eles reagiram mais tranquilamente – pode-se ver isto nos socialistas franceses, em Balzac e Zola, em Dickens, Darwin, Spencer, nos filósofos de ambos os países. Mostram-se mais espiritualmente à altura da crise porque se enraízam na fase inicial do iluminismo e trouxeram dele pressupostos que política e espiritualmente faltam à Alemanha.” Cf. Helmuth Plessner. *Die verspätete Nation*. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. Op. cit., pp. 102-103.

monopólio religioso de explicação do mundo. E um terceiro, a intelectualização do mundo e sua racionalização técnica:

A fragmentação do mundo do trabalho e da ciência, dos mundos da vida, aumenta a ânsia por totalidade. A arte promete satisfazer isso, mesmo que ela possa apenas apresentar o fragmento, a quebra da totalidade. As primeiras heranças do todo e da religião, filosofia e ciência perdem em força, perdem a tomada do todo. Enquanto para Hegel filosofia e ciência eram ainda o mais importante acesso para o ser do mundo [*Sein der Welt*], para Schopenhauer e Nietzsche é a arte, e entre as artes, é a música sem letra.³⁰⁶

Para além dessa discussão específica das relações da burguesia com a arte no séc. XIX – discussão essa que não pode ser desvinculada dos processos sociais que a configura – os desdobramentos desencadeados no século XX conduziram a uma decadência das formas burguesas de concepção do mundo que já foi descrito como “a luta da burguesia contra si mesmo”. Para Krockow³⁰⁷, alguns movimentos e ideologias podem ser destacados como as formas encontradas pela burguesia alemã para lidar com a mencionada contradição que marca as visões de mundo da época. A primeira expressão dessa luta da burguesia contra si mesmo seria a “Filosofia da vida” [*Lebensphilosophie*]. Embora o autor reconheça as diferentes formas que ela adquiriu nos diferentes autores, retém uma formulação generalizada associada a uma espécie de irracionalismo: contra o tipo do “calculador” [*Rechner*], a filosofia da vida oporia o tipo do ser “verdadeiro” e “essencial”. O segundo desenvolvimento mencionado é o movimento da juventude [*Jugendbewegung*] e suas tentativas de restituição da comunidade [*Gemeinschaft*] (cf. tópico 2.1) em face da sociedade capitalista, industrializada, tida como responsável pela dissolução de laços sociais como a família, por exemplo. O terceiro grupo citado por Krockow é o “círculo ao redor de Stefan-George” e sua orientação contra a burguesia. Além disso, o autor menciona as apologias à primeira Guerra Mundial (cuja relevância já mencionei anteriormente) e o crescimento do desejo por um estado totalitário em contraposição à República, que, sobretudo no final dos anos 1920, aparece como uma forma de sair da situação social e política de desorientação.

³⁰⁶ Thomas Nipperdey. *Wie das Bürgertum die Moderne fand* [Como a burguesia percebeu o moderno]. Berlin Siedler, 1988, p. 31.

³⁰⁷ Christian Graf von Krockow. *Die Entscheidung*. Op. cit., pp. 28-43.

Kracauer lidou diretamente com muitas destas questões em seus textos publicados durante a República de Weimar. Mencionei acima suas ressalvas com relação à forma tomada pela *Filosofia da vida* no pensamento de Georg Simmel³⁰⁸.

Com relação ao movimento de juventude, há muitas menções ao longo dos anos 1920. Ainda em 1921 o autor noticiou uma semana do *Jugendbewegung* que ocorreu em Frankfurt. O tom desse artigo é mais jornalístico e procura apresentar teses de diferentes palestrantes, mas testemunha aquela nostalgia característica desse movimento. Assim, Kracauer nota entre os palestrantes a “profunda nostalgia por superação das contradições”: “Juventude é indicativa do futuro, e quem sempre se encontra em contato com os jovens em nosso tempo de escarpamento para influir sobre eles, imerge em tais jovens o sonho de unidade futura.”³⁰⁹ Um tom mais crítico em relação a juventude do seu tempo aparece nos textos dos anos seguintes. Kracauer percebe que há uma tentativa de despertar a interioridade justamente quando ela já se tornou inacessível enquanto todo harmônico, por conta do efeito provocado pela forma sociedade.

As menções ao poeta Stefan George e seu círculo são muitas. Para Kracauer, ele teria uma “doutrina secreta”, justamente porque não lidaria com as *formas* do nosso mundo civilizado, mas com formas clássicas contrárias à civilização e às novas formas tempestivas do nosso tempo.³¹⁰ Os integrantes do círculo Stefan George comporiam o grupo dos “crentes na forma” [*Formgläubigen*], que “veneram a lei sagrada como princípio sustentador da comunidade”³¹¹. Destaco, nesse passo, a relevância da menção à crença na forma. Como procurei apresentar, penso que ela é um ponto importante no pensamento de Kracauer. A solução encontrada pelos “crentes na forma” perante o caos do mundo e a ausência de laços profundos entre as pessoas na socialização das “vontades humanas” em sociedade [*Gesellschaft*] é anacrônica. Uma forma que expresse união absoluta entre mundo anímico e

³⁰⁸ Embora não seja o foco da discussão, menciono rapidamente que a filosofia da vida de Georg Simmel difere das ideias mencionadas nesse ponto e divulgadas principalmente durante a República de Weimar. Sontheimer chama essas últimas de “filosofia da vida vulgar” e pontua as diferenças da seguinte forma: “Para a filosofia da vida de alguém como Georg Simmel era importante ainda acentuar o caráter torrencial da vida, que sempre se deixa apreender apenas insuficientemente em formas e categorias de pensamento. A filosofia da vida ideológica [...] emprega o conceito de vida – que, devido à natureza humana e o temor à morte inerente a ela, deve ser entendido sempre positivamente – sem mais, como meio para elevamento da própria posição e como oposição para difamação de todos os fenômenos, que não a confirmam.” Essa concepção estaria na raiz da ideia de que a vida não precisa de regulação racional, de que ela deve ser o valor último. Kurt Sontheimer. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*. Op. cit., pp. 56-61.

³⁰⁹ Siegfried Kracauer. “Eine Woche der Jugendbewegung” [Uma semana do movimento de juventude] [1921], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 297 e ss.

³¹⁰ Siegfried Kracauer. “Die Gestalt Stefan Georges” [A figura de Stefan Georg] [1925], in *Werke 5.2*. Op. cit., p. 199 e ss.

³¹¹ Siegfried Kracauer. “Die Wartenden” [1922], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 387. (EB: p. 154)

mundo cultural já não é possível ou, talvez, ainda não o é. Aquele “terceiro caminho” a ser buscado pela reflexão filosófica, conforme mencionado por Simmel, ainda não teria tido lugar.

Mas, para além dessas intervenções mais factuais em movimentos sociais e teóricos de envergadura mais ampla, Kracauer atém-se preferencialmente àqueles objetos “envergonhados”, que constituem o legado do mundo burguês, para retratar essa luta da “burguesia contra si mesmo”. A recorrência a analogias desse tipo tem um papel muito importante na produção kracaueriana do período. Irei tratar um pouco mais detalhadamente da questão da *analogia*, ou, de modo mais abrangente, da linguagem figurada no âmbito da obra do autor em tópico específico, mas nesse ponto cabe ressaltar que a função cumprida pela descrição de objetos “grotescos” do mobiliário burguês é estabelecer relações de validade objetiva entre tais objetos e o destino de uma classe – tais objetos são, então, metonímias.

Tendo em vista que, conforme afirma Kracauer em seu estudo sobre a obra de Simmel, a analogia compara objetivamente objetos ou processos que obedecem a leis semelhantes, mas “nunca se refere ao ser próprio experimentável de uma coisa, ou seja, ao seu valor”³¹², temos que a descrição é o fator mais relevante no processo de estabelecimento de relações analógicas entre dois objetos, também no que diz respeito a nosso autor. O mais importante nesse passo kracaueriano de observar os rastros deixados pelo mobiliário burguês não é a postulação imediata e/ou integral do seu significado, mas a tentativa de sua compreensão a partir da observação. A função cumprida aqui é semelhante àquela que coube à ideia da *espera* que aparecia no início da década. Ou talvez possamos mesmo reconhecer essa série de textos sobre objetos herdados de uma classe como um desdobramento daquele programa estabelecido pela *espera*.

Monóculos e tinteiros são objetos típicos de uma classe específica. Um monóculo não poderia ser utilizado por um trabalhador, afirma Kracauer, pois o suor do seu rosto é tão intenso, que embaçaria a lente. Os tinteiros também são insígnias de uma classe e de um determinado tempo histórico, no qual ainda é possível a correspondência entre o “fluir” da tinta e o “fluir” da alma. A máquina de escrever não reproduz esse processo de transcrição da *personalidade* para o papel na forma da “melhor poesia”, por exemplo. “Uma coisa é digitar um simples cálculo comercial, e outra é ser ativo no terreno criador da mais elevada vida

³¹² Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 154.

interna”³¹³. Kracauer joga, utilizando recursos literários, com a divisão classista entre trabalho espiritual e trabalho manual, mas também alude discretamente àqueles conflitos enfrentados pela produção sociológica alemã diante da industrialização e consequente formação de novos grupos sociais.

Também de 1926 data o texto sobre os “suspensórios”, que denota o vínculo da vestimenta com o tema da personalidade:

O desenvolvimento da personalidade no sentido de nossos clássicos foi, desde sempre, associado à existência de suspensórios. Apenas eles produziam aquela harmonia entre espírito e corpo, ideal e vida, que é o traço da mais alta perfeição. Se eles estavam abotoados, então a natureza recebia seu direito, sem que a alma perdesse o seu.³¹⁴

O acessório foi substituído, no entanto, pelos cintos esportivos, que testemunham em toda a parte o “declínio da personalidade”: esses elementos cotidianos são apenas as “superfícies” a partir das quais Kracauer desenvolve uma reflexão sócio-filosófica que, assim como Simmel, reconhece a associação entre “todas as decisões mais banais” e as “decisões últimas sobre o sentido e o estilo de vida”. Em tal reflexão, o idealismo vinculado a conceitos, tais como formação, interioridade, autenticidade etc., é gradativamente deslocado em proveito da intensificação daquela “virada da filosofia em direção aos objetos concretos”³¹⁵.

³¹³ Siegfried Kracauer. “Die soziale Lage der Tintenfüßer” [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 446.

³¹⁴ Siegfried Kracauer. “Die Hosenträger. Eine historische Studie” [Os suspensórios. Um estudo histórico] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 482-483.

³¹⁵ Conforme formula Adorno ao reclamar o pioneirismo de Georg Simmel nesse deslocamento da filosofia. Cf. “Henkel, Krug und frühe Erfahrung” [Asa, vaso e primeiras experiências], in *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., p. 558.

2.4 Excurso: alguns dilemas da sociologia alemã diante das massas

No *Manual de Sociologia* [*Handwörterbuch für Soziologie*], publicado em 1931 sob a organização de Alfred Vierkandt, aparece o verbete *Massa*, escrito por Gerhard Colm. Para o autor, o fenômeno não poderia ser associado estritamente nem à ideia de comunidade, nem à de sociedade – conceitos que aparecem em muitas das discussões do manual:

O caráter “dinâmico” peculiar da massa em oposição à comunidade viva e à sociedade pode dar lugar à ponderação se esse tipo de grupo pode ser ordenado junto aos outros em igualdade de direito. As apresentações tardias sobre a massa irão mostrar que ela deve ser vista na estrutura da sociedade como uma formação de algum modo “patológica”; pois massa surge apenas lá onde aparecem tensões na estrutura da sociedade, que atrapalham a vida histórica “normal”.³¹⁶

Mesmo sem abarcar todos os detalhes da discussão de Colm, aparece claramente na citação a ideia da massa como uma anomalia, uma perturbação social, cujo principal ponto de partida para formação é uma “comunidade de sentimentos” – o que demarca também sua especificidade como grupo, conforme ele mencionaria no desenvolvimento do artigo. O autor discorre sobre o conceito de massa em geral, tentando estabelecer uma melhor definição e recorre, para tanto, à bibliografia existente até então sobre a temática. A perspectiva que sobressai é a das massas que se formam em bases preponderantemente emocionais para atingir um objetivo determinado, pois Colm acentua o componente ativo desses grupos, o fato de sua “realização não ser nunca uma obra, mas o feito.”

Ao final do texto, ele recusa a formulação de que a época presente seria uma “era das massas”. Mas pondera que as condições para a formação das massas são dadas pela junção dos indivíduos em forma de *sociedade*, no sentido tönniesiano:

A vida econômica e política do presente é marcada por uma tendência à “objetivação”, para o domínio crescente da “*Ratio*”, de modo que não parece ser o lugar para movimento de massa, no nosso sentido. E, contudo, movimentos de massa devem ser compreendidos justamente como reação a essa objetivação. Se o “aparato” político e econômico não funcionam, então os estratos atingidos pela desordem inclinam-se não a mudar todo o “sistema”, mas a recusá-lo; então as tensões emocionais geram movimentos de massa, que comportam o rechaço de sentimento contra a “*ratio*” na política e na economia.³¹⁷

³¹⁶ Gerhard Colm. “Masse”, in Alfred Vierkandt (org.) *Handwörterbuch der Soziologie* [Manual de Sociologia]. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1959, p. 354.

³¹⁷ Idem, p. 359.

Desse modo, embora seja feita essa distinção entre o movimento de objetivação, racionalização etc., característico das sociedades contemporâneas e o movimento das massas (caracterizado como eminentemente passional), há também o incômodo reconhecimento de que são justamente “essas organizações sociais [ou seja, àquelas pertinentes à *Gesellschaft* no sentido de Tönnies] que dão lugar a tensões de sentimentos que não podem surgir em uma vida em comunidade” as que estão aptas a desencadear reações massificadas. De todo modo, as massas não são vistas aqui necessariamente como partes da sociedade, antes são encaradas como formações anômalas, que só podem ocorrer, contudo, no seio da sociedade. Colm distingue a forma emocional inerente às massas daquela “comunidade de sentimentos” que envolve outros grupos em uma “comunidade de vida”, no sentido de uma “junção de homens”. Essa visão corresponde a uma perspectiva corrente entre muitos sociólogos de então, que não conseguiram incorporar as massas enquanto formações sociais legítimas e inexoráveis do mundo moderno em suas reflexões. Essa dificuldade circunscreve um conflito que Berking articula como um movimento antimoderno em parte das reflexões desenvolvidas pelas ciências do espírito alemãs em sua fase de institucionalização.

Para esse autor, haveria uma marca aristocrática em muitas produções das ciências sociais do período da República de Weimar, que condicionaria, em grande medida, uma forma de pensar os processos decorrentes da mecanização e racionalização da sociedade como uma ameaça aos valores humanistas. Nesse contexto, a massa teria servido como elemento central e ratificador da dissolução de tais valores, os quais poderiam ser remetidos à terminologia relacionada à formação [*Bildung*], como, por exemplo, os conceitos de “personalidade, espírito, cultura, todo”. O desprezo em relação à massa seria, ainda em conformidade com o argumento de Berking, “um distintivo típico da maioria dos intelectuais da Republica de Weimar”.³¹⁸

Essa tendência constatada por Berking articulava, em seu discurso, o par de oposições que mencionei em tópico anterior para demonstrar que a *Kultur*, no sentido do lugar propício para o desenvolvimento do espírito, estaria ameaçada pelos processos civilizacionais. A dissolução do singular por meio da massa, ou seja, sua perda de autonomia, seria a principal designação desse processo. Berking exemplifica sua discussão com nomes cujas produções diferem bastante entre si: Alfred Weber, Alfred Vierkandt, Theodor Geiger, Walter Benjamin, entre outros.

³¹⁸ Helmuth Berking. *Masse und Geist*. Op. cit., p. 65.

Embora seja possível perceber que a tentativa de confirmação de sua hipótese prejudique, por vezes, a percepção das diferentes nuances nas formulações dos variados cientistas sociais, a contribuição de Berking ajuda a demarcar de maneira sintética um conflito característico do meio sociológico alemão. De acordo com Karl Mannheim, por exemplo, a sociologia alemã teria se desenvolvido no sentido de ser a “ferramenta do devir humano”, mas ela comportaria, simultaneamente, a peculiaridade de ter-se desenvolvido de maneira mais frutífera justamente em um contexto de desintegração.³¹⁹ Tal junção de fatores é também elucidativa daquele conflito diante das massas, pois, se os processos de massificação implicam a submissão da vontade individual aos sentimentos do grupo, a sociologia, como essa espécie de ferramenta para a emancipação humana, tende a considerar tais processos como eminentemente negativos. Por outro lado, aquela crise paradoxalmente profícua para o discurso sociológico da qual fala Mannheim tem as massas como uma das suas prerrogativas: os processos de racionalização e mecanização característicos do desenvolvimento técnico trazem no seu bojo a formação de massas, sejam massas trabalhadoras, por exemplo, sejam públicos massificados de determinados meios de comunicação.

Desse modo, seja avaliando a sociologia produzida durante a República de Weimar sob a ótica mais negativa de um conflito entre os intelectuais de formação humanista e valores aristocráticos com as suas análises eminentemente pejorativas em relação às massas (conforme o faz Berking), seja destacando positivamente sua preocupação com a emancipação humana em um contexto de crise (conforme a perspectiva de Mannheim), não conseguimos subtrair às dificuldades colocadas à disciplina pelos chamados processos de massificação.

Na medida em que contemplariam nostalgicamente o processo de “destruição do mundo (antigo)” que, com as alterações políticas, teria se tornado mais patente durante o período da República de Weimar, boa parte dos cientistas sociais teria formulado, conforme Berking, um discurso sobre as massas pontuado pelos preconceitos de uma classe herdeira de valores ligados ao “reino do espírito”, da “profundidade” e da “liberdade interior”.

³¹⁹ Mencionei anteriormente a discussão de Mannheim sobre a importância do elemento humano para as discussões da sociologia alemã presente, por exemplo, em: Karl Mannheim. “Zum Problematik der Soziologie in Deutschland”, in *Wissenssoziologie*. Op. cit., pp. 614-624.

Sobre as relações entre crise e sociologia na produção da República de Weimar o autor afirma, por exemplo: “Se me pedissem para resumir em uma sentença o significado da sociologia alemã desde 1918, eu diria: ‘A sociologia alemã é o produto de uma das maiores dissoluções e reorganizações sociais, acompanhado pela mais alta forma de autoconsciência e autocrítica.’”. Karl Mannheim. “German Sociology (1918-1933)” [1934]. In Karl Mannheim. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1953, p. 210.

Mannheim, cuja produção intelectual circunscreve, já desde 1929, um “diagnóstico de época”, constituído, em grande parte, como um olhar retrospectivo sobre os anos 1920³²⁰, menciona, em um texto publicado em 1935, que o “crescimento dos elementos racionais” tem uma “relação com elementos irracionais em nossa sociedade”. Dessa dinâmica faria parte o surgimento de uma massa que já não seria facilmente passível de controle racional por parte de pequenos grupos, como o era anteriormente à instituição da democracia.³²¹ Assim, um dos resultados dos movimentos revolucionários seria o aumento da instabilidade social, que comporta um perigo inerente:

Vemos aquí una de las causas de la situación inestable que produce la desproporcionalidad de lo racional. La democratización general hace imposible dejar a las masas en su originaria carencia de ilustración. O se quiere la Democracia, y entonces hay que llevar a todos a un grado de entendimiento análogo siquiera, o se pretende hacer retroceder la democratización, que es lo que persiguen necesariamente los partidos dictatoriales.³²²

Nesses termos, o dilema está posto em um alto grau de complexidade. Não porque a democracia seja indesejável ou porque as massas devam ser evitadas de algum modo, mas porque o desenvolvimento técnico acelerado da sociedade industrial não foi acompanhado por um grau similar de desenvolvimento “moral” e “racional”³²³. Essa discrepância entre os graus

³²⁰ Desse modo, sobretudo antes do seu exílio forçado em 1933, esse sociólogo se manifestou sempre a favor de uma sociologia que tomasse por tarefa evitar os empecilhos “irracionais” ao desenvolvimento do racionalismo. (Cf. David Kettler, Volker Meja e Nico Stehr. “Karl Mannheim und die Entmutigung der Intelligenz“, in *Zeitschrift für Soziologie*, ano 19, 2, 1990, pp. 117-130). Sob essa perspectiva, o autor teria diagnosticado a situação histórica do final dos anos 1920 como ameaçadora, cujos componentes incluíam o fascismo e a “consciência americana” [*amerikanisches Bewusstsein*]. À sociologia caberia procurar pelas novas possibilidades que esse presente histórico crítico oferecia. (cf. Klaus Lichtblau. “Karl Mannheim und das Problem der historischen Zeit“, in *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Op. cit., pp. 353-359).

³²¹ “Mientras la Democracia fue sólo una seudodemocracia, mientras sólo afloró al mundo de la política pequeños grupos de la Propiedad y de la Ilustración y, poco a poco, del Proletariado, obró en la dirección de aumentar la racionalidad, aun cuando no más que en la dirección racional de los propios intereses. Pero desde que la Democracia se hizo efectiva, es decir, desde que puso en actividad todas las capas de la Sociedad, se transformó cada vez más en lo que MAX SCHELER llamó “Democracia de humores”; esto es: que no da expresión a los intereses bien entendidos de los grupos que conforman la Sociedad, sino a los repentinos arrebatos de humor de las masas dominadas por “fabricadores de humores”.” Karl Mannheim. *El hombre y la sociedad en la época de crisis*. Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1958, pp. 26-27.

³²² Idem, p. 27.

³²³ Para explicar essa discrepância, Mannheim nomeia os tipos de racionalidade como substancial e funcional. O segundo, que concerne ao funcionamento da sociedade industrial, teria se desenvolvido a um grau muito maior que o primeiro, que se relaciona ao desenvolvimento individual: “Pero no exige en igual medida la ‘racionalidad sustancial’, es decir, la facultad de actuar en situaciones dadas con capacidad de juicio a base de una propia inteligencia de las conexiones. A quien hubiera esperado de la industrialización de la Sociedad el aumento de la capacidad media de juicio, los acontecimientos de los años últimos le habrán instruido mejor. La fuerza agitadora de las crisis y las revoluciones hizo perceptible una tendencia que ya antes estaba ahí latente: el efecto paralizador del juicio que produce la racionalización funcional.” Idem, pp. 42-43.

de desenvolvimento humano e técnico acentua o perigo inerente às massas na sociedade industrial: uma vez que lhes falta o esclarecimento necessário para julgar autonomamente, a sua manipulação para fins subtraídos da moral torna-se uma ameaça constante.

Na tradição alemã, pautada em valores humanistas e fortemente vinculada à ideia de formação [*Bildung*], esse conflito aparece de maneira extremamente nítida para os intelectuais que se propuseram a refletir sobre a sociedade.

Sensibilizados pelas suas experiências sociais, os intelectuais de Weimar vivenciaram a oposição entre a postura cultural transmitida do “homem espiritual” como de um indivíduo burguês e a nova atitude dos produtores de valor de uso e de troca artificiais no mercado da cultura de massas. Na passagem para a cultura de massas completou-se aquela tecnicização do mundo, diante da qual o artista pode até então se comportar crítica ou escapisticamente, na qual ele aparecia, agora, no entanto, irremediavelmente envolvido.³²⁴

Esse conflito enfrentado pelos intelectuais alemães tem amplas proporções históricas. Ao analisar aqueles que denomina de “mandarins alemães”, sob inspiração do retrato de Max Weber dos literatos chineses,³²⁵ no período que vai de 1890 a 1933, Fritz Ringer chama atenção para o esforço desses acadêmicos para transmitir e manter um ideal de formação [*Bildung*] que viam como algo fatalmente ameaçado diante do predomínio das massas. Embora tenha havido diferenças substanciais entre os produtos das ciências sociais no período analisado, Ringer argumenta que houve o prevalecimento de um diagnóstico de crise da cultura. Tal diagnóstico teria sido efetuado por autores tão díspares como Werner Sombart, Georg Simmel, Leopold von Wiese e Alfred Weber. A falta de “raízes” sociais propícias para o trabalho do intelectual contemporâneo é tributada, de acordo com o argumento do pesquisador, à nova configuração social do avanço da técnica e da mecanização dos produtos culturais.

Uma das constatações de Ringer é que a formação subjetiva altamente cultivada desses intelectuais teria exercido um papel de destaque nos seus julgamentos sociológicos. O mal-estar privado da insegurança relativa à dificuldade de manter e transmitir essa herança cultural tradicional direcionaria, desse modo, a reflexão social:

Curiosamente, toda a teoria da decadência cultural foi uma projeção dos temores e dúvidas pessoais dos intelectuais sobre o restante da sociedade. A sensação era que o desenvolvimento cultural do indivíduo tornara-se mais

³²⁴ Detlev J. K. Peukert. *Die Weimarer Republik*. Op. cit., pp. 166-190.

³²⁵ Fritz Ringer. *O declínio dos mandarins alemães*. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. Op.cit., p. 22.

difícil do que antes. Isso levou a uma vaga insatisfação do espírito. O intelectual mandarim queixava-se de uma sensação de impotência intelectual. Suspeitava que houvesse alguma relação entre sua moléstia espiritual e sua nova relação com a sociedade, como de fato havia. Mas, em vez de explorar honestamente as complexidades dessa relação, ele gravitava na direção de analogias primitivas entre “comunidade” e certeza moral, entre “sociedade” e dúvida espiritual.³²⁶

Ainda conforme Ringer, haveria nessas análises uma visão “idealista”, “autocentrada”, de modo que: “Parecia uma projeção descontrolada, uma fuga primordialmente pessoal das tensões psicológicas da vida intelectual moderna.”³²⁷

Embora aqui não seja o lugar para discutirmos essas teses de maneira mais detalhada – e com a devida atenção para as nuances de cada autor mencionado – as indicações contribuem, no âmbito dos nossos propósitos, para delinear algumas características do quadro complexo oferecido pelo embate entre a sociologia alemã no início do século XX e a configuração social oferecida pelas massas.

Acrescento à discussão apenas mais um caso pontual: Alfred Weber, ao discutir “O significado do líder espiritual na Alemanha”, em um texto de 1918, oferece um exemplo bastante sintomático das dificuldades especificamente alemãs para lidar com a:

[...] formação inescapável da vida moderna, sua estrutura conjunta externa e interna, da qual segue: mecanização, aparelhamento, qualidade massiva da existência, [...] na qual está encerrada quase unicamente a substância vital da massa desagregada, desenraizada e confusa [...]³²⁸

O autor reafirma tratar especificamente do “povo alemão” e de nenhuma outra formação nacional, justamente porque em nenhum outro lugar tais problemas tomam a proporção que possuiriam entre os alemães. A dificuldade que a “esfera espiritual” tem de interferir nesses engendramentos críticos estaria, paradoxalmente, em seu caráter de “profundidade”. Nos “outros povos” o “aparato civilizacional e seu conteúdo com todas suas consequências” teria se tornado algo incontestável, tanto externamente, como na esfera dos valores. A “*Zivilisation*” seria, entre eles, uma universalidade:

E para eles é fundamentalmente incompreensível que nós, alemães, não nos satisfaçamos sem mais com seu conceito, que nós falemos ainda de “*Kultur*” com aquelas letras iniciais alemãs acentuadas, pretenciosas; de todo modo,

³²⁶ Idem, p. 251.

³²⁷ Idem, p. 252.

³²⁸ Alfred Weber. “Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland” [O significado do líder espiritual na Alemanha] [1918], in *Gesamtausgabe*, vol. 7. Marburg: Metropolis, 1999, p. 349.

eles parecem interpretar como problemático o fato de que nós queiramos, por meio dessa palavra, até aparentemente tirar do trono essa *Zivilisation* com todas as suas realizações.³²⁹

A perspectiva de uma “via particular”³³⁰ [*Sonderweg*] alemã aparece aqui em suas relações contraditórias e perigosas, conforme os anos deixariam patente, com a “profundidade” tipicamente germânica e o vocabulário humanista que mencionei anteriormente. Um dos produtos palpáveis e, talvez, mais evidentes dessa civilização é precisamente a massa, que configura exatamente o oposto daqueles valores relacionados à *Kultur*.

Mas a questão permanece central, mesmo que esse tom pejorativo em relação às massas apareça como uma constante em parte do vocabulário sociológico. Conforme Walter Benjamin em um texto de 1928: “quem não pagar seu tributo ao tesouro de imagens da massa deve fracassar.”³³¹ De tal “tesouro de imagens” Kracauer tirou a fonte para grande parte de suas reflexões, sobretudo a partir de meados da década de 1920. Tais reflexões pautaram-se, principalmente, na perspectiva de que as massas são um produto inexorável da época, portanto, em definitivo, não seria mais possível apelar para o valor da “personalidade” como forma de evitar a subjunção do homem à multidão. O que ainda aparece como alternativa é a possibilidade de que essas massas possam ver a si mesmas e tomem consciência do fato de que:

³²⁹ Idem, p. 353.

³³⁰ Já mencionei anteriormente o texto de Mommsen que trata do problema (Wolfgang J. Mommsen. *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreiches*. Op. cit. , p. 407 e ss.).

Lukács, por sua vez, menciona uma tendência contraditória da historiografia alemã em enaltecer e idealizar as peculiaridades do desenvolvimento histórico alemão como justificativa para a formulação de uma espécie de discurso nacionalista e conservador: “Um impedimento ideológico não trivial para o surgimento de tradições democráticas na Alemanha foi a introdução cada vez mais forte e ampla da falsificação da história alemã [...]. De maneira muito resumida, trata-se de uma idealização e “alemanização” do lado retido do desenvolvimento alemão, ou seja, uma escrita da história que enaltece justamente o caráter retido do desenvolvimento alemão como especialmente glorificador, como correspondente especial da ‘essência alemã’, que critica e recusa todos os princípios e resultados do desenvolvimento democrático-burguês e revolucionário do Ocidente como não alemães, como contrários ao caráter do espírito nacional alemão. E os pontos de partida para mudanças progressistas na história alemã: a guerra dos camponeses, o jacobinismo de Mainz, determinadas tendências democráticas na época das guerras da libertação, reações plebeias à revolução de julho na revolução de 1848, ou são completamente silenciadas ou de tal modo falsificadas, que devem aparecer para o leitor como acontecimentos terríveis. 1848 chama-se, antes, na terminologia burguesa alemã o “ano louco”. Por outro lado, os períodos reacionários da história alemã irradiam em brilho e glória.” Georg Lukács. *Zerstörung der Vernunft*. Op. cit. , p. 55.

³³¹ Walter Benjamin. “Der Weg zum Erfolg in dreizehn Thesen” [O caminho para o sucesso em treze teses], in *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Frankfurt a. M: 1991, p. 349.

A mesma concepção econômica que configura a fábrica de um modo cada vez mais racional provoca também, sem dúvida, o empenho em racionalizar a massa de seres humanos, que até então estava sem tratamento.³³²

Para desenvolver suas reflexões, o autor precisou abandonar aquela esfera da “profundidade” ligada ao “espírito” alemão para se debruçar sobre as formas da superfície. Deste modo, por contraditório que possa parecer à primeira vista, os produtos da esfera da distração poderiam figurar ou como mais uma forma de intensificar tal “racionalização”, ou como contribuição para a sua percepção e consequente redimensionamento. Essa segunda possibilidade seria viabilizada caso as formas de tal esfera se adequassem às formas desagregadas do presente e abdicassem de apresentar-se ainda como “cultura” – no sentido harmônico e totalizante que o termo possui na etimologia alemã.

E justamente aqui há um diferencial na forma como Kracauer concebe as massas. Enquanto Gerhard Colm, por exemplo, destaca o seu caráter mais passional em contraste com a comunidade de sentimentos partilhada pelos integrantes de uma comunidade, Kracauer vê nelas um ganho em *racionalidade* em relação ao caráter orgânico oferecido pela visão de mundo idealista da *Gemeinschaft*, tal como concebida por parte do pensamento social de então.³³³

Um ponto sociologicamente relevante da reflexão de Kracauer sobre as massas parece ser que ela engloba, ao menos preponderantemente, a chamada “nova classe média”, ou os estratos de empregados alemães. Diferentemente de muitos outros intelectuais ligados ao marxismo, o autor se ocupou relativamente menos do proletariado (que constituía, para ele, uma classe social cuja consciência identitária estaria mais bem fundamentada por conta do discurso marxista), do que daqueles empregados relacionados ao terceiro setor [ver discussão específica no tópico *Os empregados*]. De modo que, esses últimos, aglomeravam-se mais como massa do que no sentido clássico de classe social, ligado às possibilidades de configuração de uma “consciência de classe”. Essa diferenciação parece explicar porque o

³³² Siegfried Kracauer. “Die Angestellten” [Os empregados] (1929), in *Werke 1*. Op. cit., p. 226.

³³³ Conforme aparece de maneira mais explícita no ensaio sobre “O ornamento da massa”. Cf. Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke 5.2*. Op. cit., pp. 624. (EB: p. 103)

Em seu comentário sobre este artigo específico, Gertrud Koch argumenta que Kracauer reconhece o fracasso do processo civilizador, na medida em que percebe que a “orda primitiva” não pode ser transformada em “massa civil” – neste sentido, Kracauer anteciparia a tese de Adorno e Horkheimer, segundo a qual iluminismo e mito se “engancham” um ao outro. À diferença da “crítica cultural tradicional”, Kracauer “não deixa o nó górdio do moderno se decompor em duas metades depois de seu fracasso, mas opõe à *ratio* um conceito mais alto de razão, em vez da regressão na irracionalidade. Com isso, ele se prende também a um conceito de massa mais complexo.” cf. Gertrud Koch. “Die monströse Figur: Das Ornament der Masse. Zu Siegfried Kracauers Konzeption der Selbstrepräsentanz” [A figura monstruosa: o ornamento da massa. Sobre a concepção de auto-representação de Siegfried Kracauer], in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. DVJS 68, Caderno especial, 1944, pp. 61-70.

autor opta, muitas vezes, pela palavra massa, em lugar da concepção classe social, apesar de não abrir mão totalmente da divisão profissional e estratificada dos públicos quando avalia manifestações culturais. Dito de outro modo: ele não substitui simplesmente a concepção de classes sociais pela de massas, enquanto uma configuração indiscriminada de vários estratos sociais. Mas a ideia de massa aparece bastante associada aos trabalhadores da nova classe média, justamente o grupo que se destaca no que tange ao consumo de bens culturais como o cinema ou os *best-sellers*³³⁴, por exemplo, e também constitui aquele contingente que aparece sob o estigma do “desabrigo transcendental” [cf. tópico específico]. Conforme argumentarei na análise do livro *Os empregados* [tópico 3.4], Kracauer via com grande preocupação o surgimento de um grande número de empregados que, desde muito cedo, pareceu-lhe exposto aos perigos de discursos fascistas, justamente por não se configurar sob uma identidade de classe.

³³⁴ Assim, quando escreve sobre “Filme e sociedade”, por exemplo, Kracauer utiliza como subtítulo do artigo a frase “as pequenas balconistas vão ao cinema”. Cf. Siegfried Kracauer. “Film und Gesellschaft”. [Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino] [1927], in *Werke* 6.1, op.cit., pp. 308-322 (EB: pp. 327-342). Retomarei abaixo também as discussões sobre os “livros de sucesso e seu público”, que associa, a partir de uma análise temática, o consumo dos *best-sellers* aos empregados. (Siegfried Kracauer. “Über Erfolgsbücher und ihr Publikum” [Sobre livros de sucesso e seu público] [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 568-577. (EB: pp. 105-115)

Henri Band desenvolve uma discussão específica sobre a relação entre os estratos médios e a cultura de massas. Em seu trabalho, o autor discute principalmente os textos kracauerianos ligados à temática, para ressaltar a perspicácia do autor de *Os empregados* ao perceber que a crescente racionalização da distração acompanha a racionalização do trabalho realizado em meios urbanos, sobretudo aquele feito por empregados ligados aos empobrecidos estratos médios. A cultura da classe média funcionária, assim, como uma maneira de ocupar também as práticas de tempo livre das massas, instrumentalizando-a com determinadas visões de mundo. Esse procedimento contraria totalmente o possível potencial emancipatório que Kracauer vislumbra na distração, dado que este estaria ligado inexoravelmente ao caráter de improvisação. A organização racional da cultura de massas mina, portanto, suas possibilidades. Cf. Henri Band. *Mittelschichten und Massenkultur*. Siegfried Kracuers publizistische Auseinandersetzung mit der populären Kultur und der Kultur der Mittelschichten in der Weimarer Republik [Estratos médios e cultura de massas. Discussões publicísticas de Siegfried Kracauer com a cultura popular e a cultura dos estratos médios na República de Weimar]. Berlin: Lukas Verlag, 1999.

2.5 “Guinada para fora”: distração, público, esfera pública

Siegfried Kracauer fez das massas um dos seus pontos privilegiados de observação das transformações sócio-culturais. Ponto a partir do qual observou não somente o fenômeno em si (embora também o tenha feito, ao, por exemplo, tornar-se um dos primeiros a elaborar uma reflexão sobre as relações entre sociedade e cinema), mas também as implicações da crise cultural que a sociologia alemã dos anos 1920 convocou insistentemente ao debate e as (im)possibilidades do desenvolvimento humano diante do desenvolvimento técnico. Uma característica linguística que confirma a centralidade dessa reflexão no pensamento de Kracauer, ao mesmo tempo em que demarca uma tomada de posição teórica e histórica diante dos debates de então, é a sua opção por utilizar o conceito de massa ao invés do então bastante recorrente conceito de povo [*Volk*].³³⁵ Nesse sentido, nosso autor reconhecia na ideia de povo a efetivação da *unidade orgânica muda*, também formulada sob a perspectiva da *Volksgemeinschaft* [comunidade do povo], que tinha uma conotação nacionalista etnicamente conformada³³⁶. Kracauer teme muito mais essas conformações idealistas do que a *desagregação* característica das multidões massivas.³³⁷

Sua postura não é, evidentemente, a de uma afirmação irrefletida do fenômeno das massas, mas também não se reduz a seu desprezo absoluto. Ela passa pela constatação sóbria de que houve uma alteração inexorável das formas de organização social e, conseqüentemente, dos formatos culturais, de modo que negar as massas, implicaria, de

³³⁵ Conforme Koselleck, autor do texto sobre o conceito de povo no trabalho sobre os “Conceitos históricos fundamentais”, “difícilmente outro conceito teve papel tão central para a língua política governamental entre 1914 e 1945 como o conceito de povo”. A palavra adquiriu uma importância crucial no vocabulário nacional socialista, com prevalecimento de uma dimensão orgânica, ligada à dimensão étnicorracial. (cf. Reinhart Koselleck. “Volk, Nation”, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (orgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Op. cit., pp. 389-431).

³³⁶ No seu estudo sobre a *Propaganda Totalitária*, encomendado pelo *Instituto de Pesquisa Social* em 1936 e não publicado – depois de mais ou menos dois anos de muitas discussões por cartas e da tentativa de reformulação por parte de Adorno (cujo resultado Kracauer considerou um novo trabalho e não aprovou a publicação) – o autor discorre detalhadamente sobre a centralidade do conceito de povo para os fins do fascismo, ao mesmo tempo em que aponta para a irrealidade do conceito. Para Hitler e seu ministro da propaganda Joseph Goebbels o “povo” surgiria da “massa”, mas “sua metamorfose não se sucede a partir de meios autônomos, mas sim por meio do *Führer*.” Siegfried Kracauer. “Totalitäre Propaganda”, in *Werke* 2.2, Berlin Suhrkamp, 2012, pp. 17-174.

³³⁷ Mais tarde, em 1931, ao discutir as publicações do jornal *Die Tat* que divulgava ideias políticas conclamando uma junção entre os polos socialista e nacionalista [discutirei mais detalhadamente no tópico sobre “Os empregados”], Kracauer deixa clara sua percepção semântica dos dois termos: “A experiência legou ao *Tat* o conceito de povo. Ele o postula como um conceito fundamental indissecável. Uma hora o discurso de ‘pensamento de totalidade étnico [*völkisch*]’, outra hora as instituições públicas são avaliadas quanto a sua ‘proximidade ao povo’. O conceito empregado romanticamente implica propositadamente o povo como algo maduro e se direciona tanto contra todas as teorias liberais em sentido amplo – aquelas que tomam o singular por base da comunidade – como contra o conceito moderno de massa.” Siegfried Kracauer. “Aufruhr der Mittelschichten”, in *Werke* 5.3, p. 718. (EB: p. 126)

alguma maneira, um retrocesso, uma recusa à sociedade (no sentido dado por Tönnies), pois “o processo conduz a atravessar por meio do ornamento da massa, não voltar dele para trás”.

Uma configuração das coisas a partir dessa disposição ascética parece ser, de fato, o único caminho que pode ser seguido atualmente com dignidade – todavia não um caminho propriamente, mas antes uma passagem estreita, a qual não se pode determinar de antemão para onde conduz. A realidade espiritual que era o solo frutífero de nossa herança em formas de adornos, já não é mais; a cultura sociável no meio da qual as coisas enfeitadas se desenvolviam tem seu campo ocupado em medida sempre crescente pela distração da massa. A isso se junta o fato de que, visto puramente social e economicamente, o tratamento individual dos objetos de uso é também vedado; um povo que deve trabalhar para alcançar o necessário deve primeiro constituir esse necessário, antes que suas forças possam ser empregadas nas superficialidades belas da vida privada. Mas se faltam as condições espirituais e práticas para a formação ornamental das coisas úteis, então uma insistência em tais superficialidades é mentira e aparência. O que antes queria possuir violência simbólica tornou-se simulacro, o que se fundamentava em uma relação real entre os humanos, afirma-se adiante como máscara sem substância, que questiona em vão seu significado.³³⁸

Nessa discussão as formas estão no centro. As formas foram uma obsessão para Kracauer em seus trabalhos no decorrer dos anos 1920. De acordo com o autor, elas deveriam expressar e refletir os processos transcorridos na vida prática e não se refugiar em critérios ideais que não correspondem mais a essa realidade. Como técnica e indústria são os “poderes dominantes da realidade”, oferecer esteticamente algo que as supere seria um “engano” [*Trug*]. As “superficialidades belas da vida privada” não oferecem alternativas àquele domínio porque elas implicam uma fuga daquilo que se processa no cotidiano vivenciado na maioria dos fenômenos sociais modernos, incontornavelmente submetidos à massificação. A correspondência requerida é, conforme mencionado, entre formas e realidade. O autor subtrai-se, então, ao que chama de irracionalismo da *filosofia da vida*, pois não erige a vida como fundamento absoluto; permanece, contudo, fiel ao esquema simmeliano ao reclamar o fundamento sócio-histórico das formas.

A renúncia ao ornamento exagerado proclamada por uma exposição de arte em Viena oferece ensejo para que Kracauer valorize o “desejo de nudez, para que nenhuma ilusão cubra mais a realidade.”³³⁹ Mas sua consideração sobre as formas de arte tem como pano de fundo uma reflexão sobre a sociedade.

³³⁸ Siegfried Kracauer. “Stuttgarter Kunst-Sommer” [Verão-arte de Stuttgart] [1924], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 98.

³³⁹ Idem, p. 99.

A arte que configura as coisas usadas – e não apenas elas, talvez – pode ser hoje comparada a um navio que permanece em quarentena e a retirada da forma por ela içada tem apenas o significado da *espera*, que também é própria em outros lugares da permanência provisória no negativo. Na guinada da vida real para a realidade está associada [a questão] se sua mudez mais tarde vai se dissolver. [grifo meu].³⁴⁰

Na reflexão sobre essas formas amorfas da arte repete-se o motivo da espera: tanto os lugares sociais, como os artísticos devem permanecer provisoriamente no negativo. Qualquer precipitação na tentativa de encontrar soluções implicaria em refúgios da realidade e no apoio a um tipo de humano que não existe mais (se de fato existiu, é outra questão, que não pode ser tratada aqui).

Essa concepção pode ser aproximada daquela que Walter Benjamin desenvolveria, em 1933, em seu artigo “Experiência e pobreza”³⁴¹: nada mais apropriado para expor a pobreza de experiência da humanidade nos tempos contemporâneos do entreguerras do que formas retas, sem ornamento, como aquelas feitas de vidro ou desenvolvidas pelo movimento cubista etc.. Que aqui e lá sejam citados nomes e movimentos artísticos coincidentes, como o pintor Paul Klee, o arquiteto Adolf Loos ou a *Bauhaus* e o construtivismo, explica apenas parcialmente a similaridade dos argumentos de Kracauer e Benjamin. Complementarmente, devemos ter em mente uma fonte teórica comum a eles: a obra de Georg Simmel. Ambos empregam o procedimento do antigo professor de reconhecer nas formas, por mais marginais e “baixas” que sejam, o movimento da sociedade, ou, para utilizar o vocabulário antropológico de ambos, o movimento da humanidade.

Mas o tom relativamente mais positivo e esperançoso da reflexão benjaminiana no caso específico do curto texto citado não é exatamente o mesmo das reflexões de Kracauer analisadas aqui³⁴². Parece certo que ambos visam a formulação de pensamentos que sejam funcionais à transformação social. Mas para Kracauer parece estar patente que o caminho é longo, até mesmo incerto, e que o domínio da técnica e da indústria sobre os homens deve ser refletido por meio daquela cautela inerente à espera, que não é, no entanto, eminentemente passiva. O diagnóstico do presente desenvolvido pelo autor nesses seus trabalhos jornalísticos

³⁴⁰ Idem, p. 102.

³⁴¹ Walter Benjamin. “Erfahrung und Armut” [1933], in *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 213-219.

³⁴² Restrinjo-me, com esse comentário, à forma como Benjamin articula especificamente nesse artigo suas concepções: “Em suas construções, figuras e histórias a humanidade se prepara para sobreviver à cultura, caso assim tenha que ser. E o principal disso é que ela o faz rindo. Talvez esse riso soe aqui e ali bárbaro. Bom. Se, no entanto, o singular der às vezes um pouco de humanidade para aquela massa, ela o devolverá um dia com juros e juros sobre juros.” Idem, p. 219.

de cunho igualmente teórico e de observação empírica é a grande testemunha da tentativa de uma interferência ativa na esfera pública.

A percepção de que os valores ligados à formação [*Bildung*] aparecem como “mentira e aparência” no contexto de desagregação social e de crise da sua sociedade contemporânea desloca a atenção de Kracauer para fenômenos de superfície, que em grande parte estão associados à esfera de distração das massas. É como se houvessem empecilhos travando o acesso para o profundo, por isso a superfície se torna o ponto central de reflexão (poderíamos afirmar que o “profundo” mesmo passa a ser apresentado como parte de uma construção idealista). Tais barreiras estão muito consolidadas e relacionam-se à crise de visões de mundo, ao relativismo, que, conforme venho apontando, mobilizou grande parte da sociologia alemã da República de Weimar. Kracauer opta por não lidar diretamente com tais problemas – por isso a ideia de espera – mas ir adquirindo um conhecimento que se constrói a partir das margens.

A formulação dessa perspectiva aparece de maneira mais direta no parágrafo inicial do famoso artigo intitulado *O Ornamento da Massa*. É notável que esse parágrafo apareça no início do texto como um enunciado teórico, separado, de certo modo, do restante do artigo, mas simultaneamente ligado a ele de maneira inextricável. Pois se aqui nesse parágrafo aparece uma sentença peremptória dos procedimentos de interpretação das concepções de “época” e “processo histórico”, os parágrafos subsequentes assemelham-se mais a uma espécie de exemplificação daquele enunciado ou a sua aplicação na análise de um fenômeno marginal da esfera da cultura. É como se o autor nos oferecesse uma visada rápida sobre a estrutura secreta fundadora de seu pensamento para, logo em seguida, retornar à exposição da imagem de sua *superfície* visível.³⁴³

O lugar que uma época ocupa no processo histórico deve ser determinado de modo mais convincente a partir da análise de suas discretas manifestações de superfície do que a partir dos juízos da época sobre si mesma. Estes, como expressão de tendências do tempo, não são um testemunho para a compreensão conjunta do tempo. Aquelas, por causa de sua inconsciência, oferecem um acesso imediato ao conteúdo fundamental do existente. Inversamente, ao seu conhecimento está ligada sua interpretação. O conteúdo fundamental da época e seus movimentos despercebidos iluminam-se reciprocamente.³⁴⁴

³⁴³ Já foi chamada a atenção para a organização arquitetônica do livro *O Ornamento da Massa*: cf. Leopoldo Waizbort. “O verdadeiro no mais próximo”. *Revista Novos Estudos CEBRAP*. Op. cit., p. 49.

³⁴⁴ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2. Op.cit., p. 612. (EB: p. 91)

Penso que, quando lemos essa formulação em consonância com os primeiros textos do autor, como os discutidos nos primeiros tópicos, é possível depreender duas dimensões da dupla forma de condução do pensamento nessas suas fases diferentes e, simultaneamente, complementares. De um lado, há a permanência do projeto de refletir sobre a realidade como um todo, passando por questões como teoria do conhecimento e teoria da cultura (conforme discuti anteriormente). Essa dimensão aparece formulada aqui sob a perspectiva do “conteúdo fundamental da época”. Por outro, há a exposição diferenciada de como essa apreensão da realidade é possível: a partir das manifestações de *superfície*³⁴⁵. Nesse sentido, o autor realiza um entrelaçamento da teoria da cultura, no sentido mais abrangente que vinha praticando em seus escritos anteriores, com fenômenos circunstanciais, observáveis no cotidiano e sintetizados, sobretudo, sob a forma do entretenimento.

Discutirei mais detalhadamente o conteúdo deste artigo central adiante, por ora, gostaria de situar essa espécie de “virada para fora” que aqui aparece sob o ponto de vista das “discretas manifestações de superfície”. Nessa interpretação do conteúdo da época, é como se o processo histórico seguisse a indicação feita pelo aforismo de um escritor contemporâneo de Kracauer, Hugo von Hofmannsthal, de acordo com o qual: “O profundo deve ser escondido. Onde? Na superfície.”³⁴⁶

Conforme já adiantei acima, no caso do nosso autor, penso que as raízes deste modelo epistemológico que valoriza também a superfície como forma de conhecimento não devem ser delegadas exclusiva ou predominantemente à perspectiva da psicanálise, como o fazem diferentes comentadores³⁴⁷. Embora seja possível tecer similaridades entre os procedimentos,

³⁴⁵ Ao resenhar “O encouraçado Potemkin” [1925], Kracauer argumenta, empolgado, que Sergei Eisenstein “expôs a realidade, talvez pela primeira vez, por meio do filme. Ele permanece na superfície, para a qual a manivela se volta [...]”. (Cf. Siegfried Kracauer. “Die Jupiterlampen brennen weiter” [Os candeeiros de Júpiter continuam a queimar]. [1926], in *Werke 6.1*. Op. cit., p. 235.)

³⁴⁶ Hugo von Hofmannsthal. “Buch der Freunde” [Livro dos amigos]. in *Gesammelte Werke*, vol. 10. Frankfurt a. M.: Fischer, 1986, p. 268.

No artigo “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, Carlo Ginzburg analisa o que ele chama de um “modelo epistemológico” que teria emergido nas ciências humanas por volta do final do séc. XIX. Segundo tal modelo, os “resíduos”, os “dados marginais”, enfim, “pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, ‘baixos’” forneceriam acesso “aos produtos mais elevados do espírito humano” (no caso específico de Sigmund Freud e a psicanálise, por exemplo). Não é meu objetivo aqui detalhar a discussão de Ginzburg e sua remontagem histórica desse “paradigma” (que passa por diferentes nomes e áreas do conhecimento), apenas menciono-o rapidamente, no entanto, porque a formulação de Kracauer em relação à época e o processo histórico contém, justamente, elementos dessa espécie de “modelo epistemológico”. Cf. Carlo Ginzburg. *Raízes de um paradigma indiciário*, in *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, pp. 149-150.

³⁴⁷ Por exemplo, a associação de Miriam Hansen: “Para Kracauer, assim como para Freud, há sentido em tudo, mesmo no detalhe mais insignificante, mais sem valor, mesmo que possam estar separados de seu contexto original; tudo exige, portanto, interpretação.” (in Miriam Hansen. “Decentric Perspectives Kracaueers Early Writings on Film and Mass Culture“, in *New German Critique*. “Special Issue on Siegfried Kracauer”. Op. cit., p. 69.

observo que Kracauer tinha fortes ressalvas com relação ao método psicanalítico.³⁴⁸ Penso que a aproximação à filosofia de Georg Simmel é mais plausível, mesmo porque nosso autor lidou intensamente com ela nos seus anos de estudo e, sobretudo, por conta das indicações de afinidades que venho trabalhando ao longo do texto. Para matizar novamente essa relação, cito um trecho referente à recorrente analogia simmeliana entre a sonda e as possibilidades de conhecimento da “profundeza” oferecidas pela superfície:

Mas aqui também evidencia o que só pode ser a tarefa completa dessas observações: que se pode lançar uma sonda até a profundeza da alma a partir de qualquer ponto na superfície da existência, por mais que esse ponto aparentemente cresça e resulte apenas daquela superfície; que todas manifestações mais banais, consequentemente, estão ligadas por meio de linhas às decisões últimas sobre o sentido e o estilo de vida.³⁴⁹

Kracauer, por sua vez, optou por visualizar a “superfície da existência” a partir do que concebeu como a necessidade de uma “virada para fora” [*Wendung nach außen*]. No final de artigo que discute o Movimento de Juventude alemão (já mencionado anteriormente), o autor formula expressamente essa necessidade: “tudo está situado na virada para fora; nada em um interior incontrolável.”³⁵⁰ Por isso sua atenção ao que se passa nas ruas, cinemas, bares, espetáculos, agências de emprego, abrigos; enfim, espaços públicos das mais diferentes ordens.

Esse deslocamento da interioridade para a distração tem, de forma complementar, além do componente sociológico implicado na passagem do mundo de valores burgueses para valores de massa, conforme procurei indicar anteriormente, um forte componente antropológico-filosófico. É a tentativa de encontrar parâmetros de discussão sobre os humanos em suas relações com o mundo objetivo que está em jogo. Se não é possível mais encontrar as

³⁴⁸ Em 1924, Kracauer relata um encontro com a psicanalista Frieda Reichmann e informa sobre a intenção de iniciar um tratamento com ela por conta da intensificação do seu problema na fala. Anos mais tarde, em carta de 1960 a Marianne Kamnitzer, afirma: “Alegro-me que a senhora tenha pensado em homenagear Frieda Reichmann. Ela foi uma das melhores em sua área. Eu mesmo a encontrei apenas uma vez pessoalmente em Heidelberg, onde ela me disse que eu sabia bastante sobre Freud e era o suficiente cético em relação a ele, para que ela pudesse me analisar, caso eu sentisse a necessidade de fazê-lo. Nunca senti essa necessidade.” Ingrid Belke e Irina Renz. *Siegfried Kracauer 1889-1966*. Op. cit., p. 41.

³⁴⁹ Georg Simmel. “Die Großstädte und das Geistesleben” [As grandes cidades e a vida do espírito], in *Gesamtausgabe*, vol. 7 Op. cit., p. 120.

³⁵⁰ “É fácil menosprezar a organização como uma formação de penúltimo significado, a partir de um animismo que se julga elevado; mas a organização ainda tão manifesta é mais real do que uma mera mistura de disposições, que se pulveriza em nada. Apenas quando a juventude avança, dominante, para a vida externa, ela vai alcançar a paz em si mesma.” Siegfried Kracauer, “Die Front der neuen Jugend” [O fronte da nova juventude] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 434.

respostas na *interioridade*, é justamente porque o conflito se expande e o mundo objetivo desenvolve-se de maneira mais acelerada que o subjetivo.³⁵¹

A tentativa de formular tal conflito nos termos de *atualidade* (conceito extremamente relevante para as reflexões do autor) aparece, por exemplo, em um ensaio de 1926, intitulado *Culto da distração*. Ao procurar se equilibrar na complexa configuração que envolve massa, emancipação, valores ideais e valores concretos, o autor tenta se apegar ao realismo da vida objetiva das massas de trabalhadores urbanos para formular o problema, esquivando-se de um julgamento de valor em relação ao seu gosto artístico:

Os berlinenses são criticados por serem *viciados em distração*; a censura é pequeno-burguesa. Certamente a procura por distração aqui é maior que nas províncias, mas maior e mais perceptível é também o esforço das massas trabalhadoras, que ocupa seu dia, sem preenchê-lo. O que se perde precisa ser recuperado; pode-se reencontrá-lo apenas na mesma esfera superficial na qual se foi obrigado a perder. A forma da atividade corresponde necessariamente à da “empresa”.³⁵²

Essa espécie de legitimidade conferida aos processos sociais de entretenimento esteve presente em maior ou menor medida nos trabalhos realizados pelo autor. Ela dota de uma ambiguidade a reflexão de Kracauer sobre a cultura de massas. Por um lado, ele concebe que os reflexos da forma de organização capitalista nas esferas não diretamente econômicas da vida social passam a ser sentidos com maior intensidade e, em decorrência, a distração se torna um complemento necessário ao “dia” das massas trabalhadoras. Mas, em contrapartida, o problema seria que essa complementação poderia configurar um componente ideológico caso tivesse como objetivo expor a realidade a partir de uma unidade que ela já não possui – daí a possibilidade de possuir um efeito *anestésico* sobre o público. Por outro lado, Kracauer confere à *verdadeira* distração a capacidade de expor o estágio de desagregação, desde que ela se esquivasse da tentação de “maquiá-lo” sob a máscara da unidade.

O jogo entre unidade e dispersão, entre todo e fragmentos, que remete àquela oposição entre comunidade e sociedade, está no horizonte do autor. Unidade, todo e comunidade já não têm o teor explicativo que poderiam eventualmente ter tido em outro contexto. Dispersão, fragmentos e sociedade podem não constituir o caminho ideal para a reflexão autônoma dos

³⁵¹ Essa preocupação continua ressoando, portanto, os ensinamentos da filosofia simmeliana, para a qual: “Diariamente e de todos os lados, o patrimônio da cultura objetiva aumenta, mas o espírito individual só pode segui-la de longa distância e, em uma velocidade muito pouco elevada, expandir as formas e conteúdos de sua formação.” (cf. Georg Simmel. *Philosophie des Geldes*. Op. cit., p. 721).

³⁵² Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung” [Culto da distração] [1926], in *Werke 6.1*. Op.cit., p. 210. . (EB: p. 345-346)

sujeitos em relação ao seu entorno, mas configuram o único caminho que o mundo atual – moderno – oferece.

Nos termos humanistas, a aproximação do mundo seria efetivada por um sujeito consciente, concentrado e atento, cuja *personalidade* ressoaria os valores culturais; na sua reflexão, Kracauer reconhece o dismantelamento das condições pretensamente ideais (como já mencionei mais acima, poder-se-ia perguntar se elas de fato em algum momento existiram) que poderiam sustentar tal postura dos sujeitos. É justamente porque a sociedade não acolhe seus membros como um *povo* harmonicamente instaurado que as possibilidades de existência de sujeitos soberanos estão ameaçadas. Contudo, as “personalidades integrais” [*Gesamtpersönlichkeiten*] são, no limite, uma falácia do discurso idealista, pois elas não se realizariam de maneira emancipada, a não ser que estivessem sob a inexorabilidade da harmonia com a tradição. É aqui que Kracauer reconhece uma vantagem relativa nas massas: aglomerados como tais, os membros não aparecem propriamente como indivíduos, mas sim como “meras pedras de construção”³⁵³, de modo que, se não configuram os processos (como as manifestações culturais, por exemplo) “a partir de dentro”, recebem sua determinação a partir de pressupostos matemáticos, calculáveis, portanto mais aparentados com a *racionalidade* do que com a *natureza*.

Kracauer não desconecta as massas do mundo do trabalho. É justamente aquela forma de estruturação produtiva que alinha os indivíduos em linhas de montagem que coroa esses processos de racionalização das massas, ao mesmo tempo em que as torna um aglomerado numérico. De modo que o público berlinense é precisamente este formado por massas de trabalhadores (conforme a discussão desenvolvida em “Culto da distração”, por exemplo) que questiona, pelo simples fato de existir e corresponder a “mudanças sociais”, “valores culturais tornados irreais”. A “verdade” não é, portanto, colocada em perigo pelas esferas da distração povoadas pelas massas. Senão que o contrário: são aqueles “valores culturais” balizados em conceitos tornados deslegitimados pelo processo histórico (“personalidade, interioridade, trágico etc.”) que contribuem para o desvio dos “danos extremos da sociedade” para o âmbito da “pessoa privada”.³⁵⁴

Deste modo, Kracauer reconhece que a forma de *atenção* e concentração como fundadora do indivíduo tem sua hegemonia abalada pelo próprio desdobramento do processo

³⁵³ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse“, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 615. (EB: pp. 92-93)

³⁵⁴ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung“, in *Werke* 6.1. Op.cit., pp. 210-211. (EB: p. 346)

histórico, que traz em seu bojo o advento da distração e do “ornamento da massa”.³⁵⁵ Jeanne Marie Gagnebin menciona a reflexão kracaueriana sobre a *Zerstreuung*, aproximando-a do pensamento de Walter Benjamin:

Nessa tentativa de entender práticas artísticas “mais próximas” das massas, sem que sejam necessariamente práticas exclusivas de alienação, o conceito de *Zerstreuung* ocupa um lugar central. Kracauer analisa sua ambiguidade da seguinte maneira: a *Zerstreuung* como mera distração (*Unterhaltung*) pode ser, sem dúvida, um divertimento compensatório do trabalho alienado; nesse aspecto, a distração reforça o caráter artificial da aura, por exemplo no *starsystem*, e visa reintegrar o trabalhador na sua rotina alienada através de uma pretensa arte superior, cujas formas são repetidas sem inovação. Mas a *Zerstreuung* também pode significar um jogo irônico com a fragmentação e com a descontinuidade próprias da vida moderna, seja no processo de trabalho (linha de montagem), seja na grande cidade anônima, caracterizada pelo trânsito rápido, pelos inúmeros choques com desconhecidos na multidão, motivos que Benjamin analisa já na poesia de Baudelaire. Nesse sentido, retomado também por Benjamin, a *Zerstreuung* aponta para a dispersão, o desmanche, a desagregação (*Zerfall*).³⁵⁶

Nas reflexões sobre o público e a cultura de massas, a distração ocuparia um lugar central. Mas o movimento de “entrega” conservaria, na leitura do autor, algo como um risco de que o indivíduo abrisse mão de constituir-se sob um fundamento autônomo³⁵⁷: a distração implica tanto uma forma alternativa de fruição artística, que supera concepções burguesas mais próximas das ideias de “autenticidade” e “interioridade”³⁵⁸, como contém o perigo da renúncia à emancipação humana pela via da *ratio*³⁵⁹.

³⁵⁵ Questão posta desde os primeiros escritos de Kracauer. O texto sobre a obra de Simmel, por exemplo, discorre sobre as transformações na personalidade na época do alto capitalismo e indica a suspensão da sua unidade como uma vitória do relativismo de conseqüências ambíguas: traz em seu bojo a liberdade, mas ela é esvaziada. Cf. Siegfried Kracauer. “Persönlichkeit”, in “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9. Op. cit., pp. 177-187.

³⁵⁶ Jeanne Marie Gagnebin. “Atenção e dispersão: elementos para uma discussão sobre arte contemporânea entre Benjamin e Adorno”, In Rodrigo Duarte, Virgínia Figueiredo, Imaculada Kangussi (org.). *Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 264.

³⁵⁷ De acordo com as sugestões de Kracauer, o homem moderno ainda não conseguiu constituir uma unidade pautada na razão que possa fazer frente a todos os inúmeros estímulos oferecidos pelo mundo externo e pela cultura objetiva. A dialética entre o perigo da “dissolução” do indivíduo e a felicidade suprema da aproximação com a natureza aparece no capítulo *Dialética do Esclarecimento* dedicado a Odisséia. (“Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung”, in Theodor W. Adorno. “Dialektik der Aufklärung”. *Gesammelte Schriften*, vol 3 pp. 61-99). A leitura kracaueriana aproxima-se, em alguma medida, dessa dialética constitutiva do processo civilizatório entre perder-se alegremente e autoconservar-se com sacrifícios, mas há uma ênfase muito grande, no seu caso, na ausência de uma “totalidade interna” capaz de confrontar a “totalidade externa”, que, não sendo mais natureza em estrito senso, aparece como natureza ao silenciar a razão.

³⁵⁸ Os temas da interioridade e autenticidade são comuns a Benjamin e Adorno, conforme lembra Gagnebin (Jeanne Marie Gagnebin. “Atenção e dispersão: elementos para uma discussão sobre arte contemporânea entre Benjamin e Adorno”, In Rodrigo Duarte, Virgínia Figueiredo, Imaculada Kangussi (org.). *Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Op. cit. pp. 254-255).

De todo modo, a pertinência histórica das massas é destacada em diferentes momentos. Tal legitimidade ratifica a reflexão sociológica sobre o fenômeno e deveria impedir as lamúrias saudosistas dirigidas a ele:

Queixas lamuriantes diante dessa guinada para o gosto de massa vêm tarde demais. Pois o bem cultural/de formação [*Bildungsgut*], cuja recepção as massas recusam, tornou-se, em parte, apenas uma propriedade histórica, porque a realidade econômica e social à qual ele estava agregado se transformou.³⁶⁰

O ideal de *Bildung*, que implica uma conciliação entre cultura subjetiva e cultura objetiva, entre homem e mundo³⁶¹, foi deslocado historicamente. Enquanto os produtos da esfera da distração se esmerarem por expor artificialmente a “falsa unidade” daquele ideal, tal esfera apenas contribuirá para reforçar o “trabalho alienado”. Mas ela pode, por outro lado, ser funcional na medida em que seja capaz de expor aquela dissonância para as massas. A impossibilidade da *Bildung* (ao menos sob o seu teor ideal) seria, então, apresentada pela distração, o que a concede um potencial de esclarecimento. Nesse nexo é também a cisão com a ideia burguesa de cultura que habita o horizonte de reflexão kracaueriano.

Kracauer formula o problema a partir de diferentes temáticas. Em um ensaio sobre o filme *Goldrush* (1925) publicado em 1926, por exemplo, esse conflito é abordado a partir da caracterização do personagem de Chaplin como “um homem sem superfície, sem possibilidade de contato com o mundo. Na sua patologia ocorre cisão do eu, esquizofrenia. Um buraco. [...] Ri-se, chora-se, sabe-se que a superfície foi rasgada.”³⁶². Justamente por denunciar as cisões internas do sujeito moderno e, deste modo, conservar características que são próprias das massas, porque antitéticas aos ideais de “interioridade” e “unidade”, Chaplin é visto com grande apreço e o autor dedica vários trabalhos publicados no *Frankfurter Zeitung* para a análise de seus filmes.

Em Kracauer, os temas também estão presentes e se relacionam intensamente com as discussões sobre o público do cinema, sua saída da privacidade e o reconhecimento da modernidade como época carente de sentido e de sujeito. (conferir, por exemplo, Inka Mülder Bach. “En busca de la esfera pública perdida. “La sociología de la cultura de los empleados en Siegfried Kracauer”, in Carlos Eduardo Jordão Machado e Miguel Vedda (org.). *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras*. Op. cit.)

³⁵⁹ “Onde a razão desagrega o nexo orgânico e parte a superfície natural cultivada, lá ela fala, lá ela desmonta a forma humana para a verdade desobstruída modelar a partir de si o novo homem. No ornamento da massa ela não penetrou, seus modelos estão mudos.” Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”. *Werke* 5.2. Op. cit., p. 621. (EB: p. 100)

³⁶⁰ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke* 6.1. Op.cit., p. 210. (EB: p. 345)

³⁶¹ Embora o conceito tenha recebido acepções diversas ao longo da história da filosofia a partir do século XVIII, inicialmente implicando uma perspectiva mais orgânica e natural do indivíduo, depois mais atinada à dimensão espiritual, a relação entre a formação individual perante o externo prevaleceu nas discussões. Cf. Joachim Ritter (org.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Dicionário histórico de filosofia], op.cit., pp. 922-938.

³⁶² Siegfried Kracauer. “Chaplin”, in *Werke* 6.3. Op. cit., p. 270.

De maneira mais geral, nas preocupações de Kracauer durante os anos 1920 a totalidade do indivíduo é recorrentemente interpretada como elemento colocado em risco, tanto durante os processos de distração em seu sentido de puro divertimento [*Unterhaltung*], como durante as práticas automáticas de trabalho.³⁶³ Ao acompanhar os fenômenos sociais que refletem essa alteração, Kracauer, embora não abandone completamente o esquema interior versus exterior, direciona sua atenção também para a formação de grupos “homogêneos”, ou seja, grupos que se reúnem sob a forma de massa.

Contudo, a reflexão sobre a *Zerstreuung* em Kracauer não deveria ser analisada simplesmente sob o ponto de vista de que se trata de uma maneira positiva de avaliar a cultura de massas em oposição a outro modo mais negativo (como fariam Adorno e Horkheimer³⁶⁴, por exemplo), mas sob a perspectiva de uma reflexão sobre novas formas de se aproximar do mundo, sobre a necessidade de configuração de novas formas de cognição, mais amplamente pautadas no critério da razão e desvinculadas da organicidade típica da ideia de comunidade. Ou seja, por detrás das discussões de Kracauer em relação à esfera da distração está a aposta de que ela apareça como meio de exposição da desagregação, da ausência de interioridade e dos processos de mecanização e possa suscitar a percepção da alienação e a consequente reivindicação de outras formas de organização social. Assim, o autor não analisou a “cultura de massas” de maneira indiscriminadamente positiva; apenas procurou pensar, a partir do pressuposto da inexorabilidade do fenômeno, alternativas a sua substância configuradora como “a soma das ideologias da sociedade”³⁶⁵.

Embora não alce à condição de conceito³⁶⁶ (como é característico dos termos utilizados pelo autor em seu estilo ensaístico), a distração ajuda a compreender a leitura da *subjetividade* que Kracauer realiza em relação aos fenômenos envolvidos na esfera da vida

³⁶³ Na discussão sobre “Tédio” [*Langweile*] (que, aliás, retoma novamente um tema filosófico kierkegaardiano sob a perspectiva da sociedade de massas moderna), o cerceamento da possibilidade de realização dessa dispersão é trabalhado tanto a partir da perspectiva de que o trabalho consome todas as energias das pessoas, não sobrando espaço para o ócio, como do ponto de vista da multiplicação dos estímulos operada pelas novas mídias (cinema, rádio, anúncios). Siegfried Kracauer. “Langweile” [Tédio] [1924], in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 161-164. (EB: pp. 351-355)

³⁶⁴ Interpretação presente, por exemplo, em Martin Jay. *Massenkultur und deutsche intellektuelle Emigration: Der Fall Max Horkheimer und Siegfried Kracauer* [Cultura de massas e emigração intelectual alemã: o caso de Max Horkheimer e Siegfried Kracauer]; in Ilja Srubar (org). *Exil, Wissenschaft, Identität: Die Emigration deutscher Sozialwissenschaft 1933-1945* [Exílio, ciência, identidade: a emigração da ciência social alemã entre 1933-1945]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

³⁶⁵ Cf. Siegfried Kracauer. “Film und Gesellschaft. Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino” [Filme e sociedade. As pequenas balconistas vão ao cinema] [1927], in *Werke* 6.1, op.cit., p. 311. (EB: p. 315)

³⁶⁶ E justamente por conta dessa característica o termo é dotado de uma maleabilidade, que possibilita sua utilização ora no sentido de estabelecer um enraizamento histórico da cultura de massas (legitimando-a parcialmente), ora no sentido de questionar as formas de ideologia que impregnam a esfera pública.

social da cultura ou, de maneira mais específica, do entretenimento. Assim, a análise do autor envolve também o reconhecimento de uma nova forma de cognição que acompanha os desenvolvimentos históricos e as alterações das formas artísticas. Ponto bastante relevante dessa produção de Kracauer (e que lhe confere um diferencial em face de outros autores preocupados com temas semelhantes) é, portanto, a incorporação não só de novos *objetos* na agenda da pesquisa social (como o cinema, os outros espetáculos de entretenimento etc.), mas também a tentativa recorrente de se apreender quais são os novos *sujeitos* que se constituem na esteira desses processos mais objetivos e quais seriam suas possibilidades de emancipação em função dos desenvolvimentos técnicos. Cultura e indivíduo estão intrinsecamente relacionados, assim como *homem* e *técnica* não são mais âmbitos passíveis de serem pensados em separado. Uma mostra desta percepção de Kracauer pode ser lida na crítica positiva à forma de exposição do filme “O encouraçado Potemkin” [1925], no qual um “fenômeno incomum” entraria em cena, qual seja:

[...] o vínculo evidente entre *homem* e *técnica*. Entre nós [alemães], as esferas parecem separadas. Onde se faz “interioridade”, lá se despreza a maquinaria. Onde se dá as caras tecnicamente, lá não se é, ao mesmo tempo, atingido pelas coisas espirituais. Os carros vão pelo espaço geográfico, a alma é cultivada na sala.
Este filme não conhece tal separação.³⁶⁷

Destarte, embora a dissonância entre objetividade e subjetividade se intensifique, não é mais o *sujeito burguês*, valorizador da sua interioridade, que aparece na agenda de pesquisa do autor. O tema aparece com força, por exemplo, nos muitos textos que Kracauer dedicou ao filme “A rua” [1923]³⁶⁸, do diretor Karl Grune. Nessas análises, o nexos entre “interior perdido”, perda de sentido, “grandes cidades” e a sobreposição de “fragmentos” de imagens na tela aponta para o niilismo e desorientação das figuras que aparecem no filme, mas, por outro lado, como “a América só desaparecerá, quando ela se descobrir totalmente”, essa exposição negativa do “vazio” tem uma dimensão funcional: sair da interioridade burguesa e vagar pelo ambiente “externo” implica dar um passo em direção a esse descobrimento da “América”, que poderá determinar seu fim (em consonância com o imaginário contemporâneo, Kracauer toma os Estados Unidos como sinônimo das forças racionalizantes

³⁶⁷ Cf. Siegfried Kracauer. “Die Jupiterlampen brennen weiter”. [1926], in *Werke 6.1*. Op. cit., p. 236.

³⁶⁸ O filme foi tema de três críticas no *Frankfurter Zeitung*, que correspondem aos textos de número 32, 33 e 94 republicados em Siegfried Kracauer. *Werke 6.1*. Op. cit., pp. 54-58 e 138-140.

e abstratas que gravitam em torno do niilismo³⁶⁹). Em *Teoria do Filme*, Kracauer comenta que o herói de “A Rua” é “um *petit bourgeois* de meia idade possuído pelo desejo de escapar dos cuidados da sua esposa sem vida e da prisão de um lar onde a intimidade se tornou uma rotina sufocante.”³⁷⁰.

Esse novo sujeito que desponta para a superfície pública, entretanto, ainda não tem, conforme indicado, condições de ser o portador de uma “totalidade interna” tão coerente perante o aumento desmedido dos estímulos oferecidos pela totalidade externa.

Nesse sentido, também em “Culto da distração”, Kracauer afirma que a influência do cinema sobre toda percepção sensorial do público é tão completa que exige que ele realize sua própria forma de vida como massa e não mais como indivíduo. Neste artigo, o objeto específico é o cinema, mas a discussão pode ser ampliada para diferentes meios técnicos, que teriam o mesmo efeito. Kracauer destaca em outros trabalhos o rádio e a fotografia, por exemplo. Embora coloque em evidência o caráter de prevalecimento desses meios sobre as consciências individuais, o autor procura formular, ao mesmo tempo, as possibilidades de emancipação embutidas neles.

A ocupação da *sensação* pelo cinema implicaria “amarrar o público ao que é periférico para que não se perca na ausência de chão”³⁷¹. Dessa forma, o cinema – ao menos a sua forma predominante, vale ressaltar – é visto como uma espécie de desvio, de anestésico que ao mesmo tempo em que é esvaziado de sentido, realiza uma forma de preenchimento. *Distração* aparece nessa primeira formulação, portanto, como um mal (talvez) necessário, na medida em que evita a percepção pelo público do caráter absurdo de suas atividades sociais: o trabalho

³⁶⁹ Alguns exemplos das formas como diferentes intelectuais encararam a crescente importância dos EUA em vários âmbitos da vida europeia no período entre 1925 e 1931 podem ser conferidos em: Anton Kaes, Martin Jay, Edward Dimendberg (orgs.). *The Weimar Republic sourcebook*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1994, cap 15, pp. 393-411.

Outro exemplo de literatura da época que trata da crescente influência dos Estados Unidos sobre a cultura alemã no período é a interessante resenha de Alfred Weber sobre o livro de Arthur Feiler [Amerika-Europa Erfahrungen einer Reise] que demonstra uma preocupação entre os intelectuais de então no que concerne às relações América do Norte e Europa. Cf. Alfred Weber. “Amerika-Europa” [1926], in *Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie, Gesamtausgabe*, vol 8. Marburg: Metropolis-Verlag, 2000, pp. 392-396.

³⁷⁰ Siegfried Kracauer. *Theory of Film*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 1997, p. 72. Uma discussão sobre o filme também aparece em *De Caligari a Hitler*. Nesse caso, Kracauer ressalta o “desenvolvimento da rebelião para a submissão” (implicado na saída inicial do personagem principal para a rua e suas posteriores experiências negativas que resultam no seu retorno assustado para os braços da esposa). Essa resignação seria similar à sentida pela classe média, com seu medo de perder privilégios sociais e as potencialidades que ela acreditava ter conquistado nos anos anteriores a 1920. Cf Siegfried Kracauer. *From Caligari to Hitler*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004, pp. 119-123.

³⁷¹ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke 6.1*. Op.cit., p. 210. (EB: p. 346)

como fim em si mesmo, a falta de qualquer reconhecimento do homem em sua produção, a não participação da personalidade no processo econômico, de modo que essa configuração, ao mesmo tempo histórico-social, material e anímica, aparece como uma formulação da perda de sentido [*Sinnverlust*].³⁷²

Mas, por outro lado, a distração não é um problema porque colocaria a *verdade* em perigo. Kracauer reconhece, nesse outro sentido, a *sinceridade* como vantagem das produções cinematográficas. Esta noção de sinceridade, que, caso fosse pensada em termos mais individuais, poderia ainda ser vinculada aos ideais do antigo sujeito burguês, aparece aqui no sentido de reconhecer nos filmes uma exposição relativamente sincera do caráter de desagregação inerente à atualidade [retomo o tema no tópico “conceito de atualidade”]. Contudo, tal exposição “sincera” não está livre da ambiguidade, que consiste no fato de que, embora a vida do público seja por vezes apresentada a ele nas telas tal como é vivenciada na realidade cotidiana, a *forma de exposição* é baseada em uma unidade, na necessidade de configurar uma “totalidade estética”. E justamente esse acabamento artificial quebraria com a possibilidade de estabelecimento de um novo critério emancipatório de verdade para a obra de arte, porque impediria a exposição da desagregação, impossibilitando, portanto, a abertura da obra ao recebimento de sentidos autônomos doados pelos singulares.

O fato de que as apresentações que pertencem à esfera da distração sejam uma mistura aparente tão semelhante ao mundo da massa da grande cidade; de que elas renunciem a todo nexos objetivo autêntico, exceto com relação ao cimento de sentimentalidade, a qual apenas oculta a carência, para torná-la visível; de que tais apresentações intermedeiem a milhares de olhos e ouvidos exata e francamente a *desordem* da sociedade – isto a capacita a provocar e manter viva aquela tensão que deve preceder a mudança necessária. Não raro nas ruas de Berlim se é assaltado pela intuição de que um dia tudo arrebente repentinamente em dois. Os divertimentos para os quais o público é impelido também deveriam agir assim.³⁷³

Um ponto importante desta passagem, desenvolvida nos parágrafos finais de “O culto da distração”, é a perspectiva de que o cinema, tal como produzido aos olhos de Kracauer, não cumpre sua função de articular a distração em sua forma de “improvisação”, como “retrato da confusão descontrolada do nosso mundo”. A mencionada ambiguidade da concepção de distração encontra nesse passo sua formulação mais definida: Kracauer reclama para a

³⁷² O nexos entre economia, falta de sentido, trabalho como fim em si mesmo etc., aparece, nesse ponto, em estreita afinidade com a perspectiva weberiana do mundo desencantado, tal como consta, por exemplo, em Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

³⁷³ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke 6.1*. Op.cit., p. 211. (EB: p. 347)

distração o seu “significado”, ou seja, que ela exponha a desagregação [*Zerfall*], em vez de “colar as peças posteriormente e as oferecer como criação madura”.³⁷⁴

Nessa passagem do argumento aparece com força crescente a perspectiva da necessidade de um novo critério de *verdade* para a arte. Enquanto o cinema, especificamente, e a distração, em geral, pautarem-se na busca de uma “totalidade estética”, no critério do “elevado” e do “sacro” (ou seja, enquanto se configurarem como ideologia), não serão capazes de atender às exigências de uma nova forma de fruição estética colocadas pelo próprio desenrolar histórico:

Mas os cineteatros têm tarefas mais urgentes a executar do que se esforçarem para ser decorações. Eles realizarão sua vocação – que está em consonância com a [vocação] social – se não flertarem mais com o teatro e não se esforçarem esmeradamente para restituir uma cultura passada, mas libertarem suas apresentações de todos os ingredientes que privam o filme de seus direitos e mirarem radicalmente a distração, que desnuda a desagregação, não a oculta. Eles poderiam realizar isso em Berlim, onde vivem as massas que apenas se deixam tão facilmente anestesiarem porque estão próximas da verdade.³⁷⁵

A dialética entre anestesia e verdade que aparece na citação reflete bastante claramente a aposta de Kracauer na distração como forma substituta da obra de arte, tal como esta era pensada até pouco tempo antes. Mas se a “totalidade estética” só é possível como “obra de arte”, a tarefa da distração é justamente se esquivar de toda forma de unidade e expor os fragmentos. Só assim ela cumpriria sua missão de dotar de verdade as novas formas de entretenimento e corresponderia às exigências de um indivíduo que não é mais ele próprio concebido como “totalidade”.³⁷⁶ Conforme citado anteriormente [fim do tópico “Opção pela

³⁷⁴ Idem, p. 212. (EB: p. 348)

³⁷⁵ Idem, p. 213. (EB: p. 348)

³⁷⁶ Apesar do artigo ser bastante curto, suas teses conservam inúmeras familiaridades com um texto de Walter Benjamin mais conhecido por nós e que discute questões muito próximas: “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”. Esse ensaio foi escrito entre 1935 e 1936 e publicado em 1936, após inúmeras negociações, na *Revista de pesquisa social*. Portanto, ao que tudo indica, Benjamin teve contato com “Culto da distração” de Kracauer, uma vez que ambos eram muito próximos no período de publicação desse ensaio. Por isso valeria conferir o desenvolvimento de algumas sugestões presentes no ensaio benjaminiano que desdobram as questões pertinentes para a compreensão do pensamento de Kracauer. Há no texto de Benjamin o apontamento de uma ambiguidade latente advinda do processo de reprodutibilidade técnica da arte: “A reprodutibilidade técnica, formulando de modo geral, descola o reproduzido do âmbito da tradição. Na medida em que ela multiplica a reprodução, coloca sua massificação no lugar de seu acontecimento único. E na medida em que ela permite à reprodução encontrar o receptor em sua respectiva situação, ela atualiza o reproduzido.” (cf. Walter Benjamin. “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in *Gesammelte Schriften*, vol 7.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, p. 353). Ou seja, o fenômeno exposto por Benjamin contém esse deslocamento essencial, que é simultaneamente “a liquidação do valor da tradição na herança cultural” e a possibilidade de recepção cultural por um número cada vez maior de pessoas. E lembro que a “tradição”, nesse caso, também remete às formas de arte monopolizadas pela burguesia. Além disso, nesse fenômeno, está

sociedade”], no ensaio sobre a fotografia (1927), o serviço que a técnica poderia prestar à libertação da consciência aparece formulado como resultado do “*jogo de tudo ou nada*” da história. A fotografia, não coincidentemente, é engendrada pelo modo de produção capitalista. Trata-se de um modo de exposição “subordinado a um grau determinado de desenvolvimento da vida prático-material”, que faz aparecer o “fundamento natural vazio de significado”. De modo que a fotografia teria a capacidade de expor a natureza muda à qual a consciência permanece submissa por conta dos processos mecânicos da sociedade industrial. Nessa confrontação, ela realizaria o trabalho que a consciência estaria impedida de realizar por causa de seu enredamento nas abstrações do capitalismo.

Nas obras de Franz Kafka a consciência liberta desempenha essa obrigação; ela destroça a realidade natural e move os fragmentos uns contra os outros. A desordem do detrito refletido na fotografia não pode ser esclarecida de modo mais evidente do que por meio da suspensão de toda relação habitual entre os elementos naturais. Manejar esses elementos é uma das possibilidades do cinema.³⁷⁷

Mas também aqui a aposta de Kracauer é de mão dupla, pois à forma como as imagens proliferam nas revistas ilustradas, equivale o seu caráter anestésico: “Sua *justaposição* exclui sistematicamente os nexos que se abrem à consciência”. O excesso de imagens, a compulsão

embutida a formulação de uma nova forma de percepção: esta não é um bem natural ou biológico, mas uma conformação histórica (um dos grandes méritos do texto é o de expor essa formulação). Mas Benjamin parece apostar (muito mais do que Kracauer, conforme indica o título do texto desse último) no crescimento do “valor artístico” das obras em face do “valor de culto” (que era a dimensão que prevalecia na época em que a arte estava mais vinculada à religião e tinha, portanto, uma finalidade expressa que deixou de possuir no mundo moderno). Um outro elemento apresentado pelo texto de Benjamin é o do choque, em um sentido muito próximo ao mencionado por Kracauer: “O filme é a forma de obra de arte, que corresponde aos perigos espirituais da vida, que os contemporâneos têm diante dos olhos para ver. A necessidade de se interromper os efeitos de choque é uma adaptação do homem aos perigos que o ameaça. O filme corresponde mudanças profundas no aparelho de percepção – mudanças, como as que todo passante experimenta no trânsito da grande cidade na escala da existência privada, como as que experimenta todo cidadão contemporâneo na escala histórica.” (Idem, p. 380). O choque é justamente o que confere à distração um momento de “presença crescente de espírito”. Mas a distração só alcança esse momento caso ela não seja “fim em si mesmo”, conforme Kracauer já advertira. A perspectiva do choque no pensamento deste último converge substancialmente com a de Benjamin, conforme passagem citada mais acima, até a analogia com a vida na grande cidade é comum aos dois pensadores (o que envolve a perspectiva de que cinema, grandes centros industriais, multidões etc.. estão entrelaçados de forma a expor determinadas tendências sociais da época, que influenciam tanto os modos de vida relacionados à coletividade, como aqueles mais pertinentes às esferas individuais).

Em ambos os autores há um reconhecimento da legitimidade da distração (embora em proporções diferentes), desde que ela não esteja restrita a si mesma, ou seja, desde que ela seja essa espécie de dispersão capaz de provocar uma outra forma de perceber a “desagregação” [*Zerfall*] (conforme designação de Kracauer), que não se limite ao culto vazio de si mesma, mas seja capaz de fazer os indivíduos se voltarem para si mesmos e reconhecerem sua posição histórica no mundo. (Para uma discussão mais centrada na questão da distração no pensamento de Walter Benjamin, cf. Lucianno Ferreira Gatti. *O Foco da Crítica: Arte e Verdade na Correspondência entre Adorno e Benjamin*, tese de doutorado em Filosofia defendida na Universidade Estadual de Campinas, 2008, pp. 189-284).

³⁷⁷ Siegfried Kracauer. “Die Photographie”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 697. (EB: p. 79)

por expor a totalidade dos acontecimentos de forma “original” cercearia a capacidade da consciência de se informar sobre o seu mundo. Em vez de expor a condição de desagregação, a fotografia, da forma como ela é apresentada nessas revistas ilustradas, expõe apenas uma “comunidade natural”, que de modo algum corresponde à realidade presente.

3. CAPITALISMO E SERES HUMANOS: QUESTÕES SOCIOLÓGICAS FUNDAMENTAIS

3.1 Capitalismo como fenômeno cultural e “destino humano”: Werner Sombart, Max Weber, Karl Marx

A recepção que Kracauer faz da obra de Karl Marx por volta de 1925 é bastante peculiar, na medida em que não se apoia nem na sua instrumentalização política ou no que se tornou lugar comum chamar de “marxismo vulgar”, nem pode ser identificada com a maioria das outras vertentes do marxismo ocidental, que destacaram a centralidade de *O Capital* e a influência de Hegel. Desse modo, não é nem a determinação da superestrutura pela infraestrutura, nem diretamente a dialética, quando entendida principalmente a partir da totalidade³⁷⁸, que interessa a Kracauer. Proponho a hipótese de que a chave que determina a recepção de Marx por parte do autor e demarca as suas especificidades é o conceito de humano [*Mensch*]³⁷⁹. Sua intenção de escrever “um pequeno tratado sobre o conceito de homem em Marx”³⁸⁰ é um testemunho dessa preocupação. E sua insistência em relacionar Marx aos iluministas franceses e ingleses (Locke, Helvétius, Holbach) em diferentes oportunidades está relacionada à dimensão *antropológica* do seu pensamento³⁸¹: interessa a

³⁷⁸ A correspondência com Adorno em 1930 contém indicações sucintas sobre o problema. Kracauer afirma sua intenção de livrar a “dialética material” da sua configuração como “filosofia da totalidade” (cf. Carta de Kracauer a Adorno datada de 25 de maio de 1930, cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., p. 215), a partir da guinada que sua teoria opera em direção aos elementos mais concretos, cotidianos e pontuais da realidade social (a discussão gira em torno do livro *Os empregados*). Adorno, em resposta, afirma que compartilha essa espécie de dialética kracaueriana e procura formulá-la como uma “dialética intermitente”: não pautada na “categoria de totalidade”, mas sempre “interrompida pela realidade que não se deixa adaptar” às “determinações fechadas do pensamento” (Carta de Adorno a Kracauer datada de 26 de maio de 1930. Idem, p. 218).

³⁷⁹ Problema abordado por diferentes comentadores e sempre contraposto a *História e consciência de classes*, de Georg Lukács, com base, sobretudo, em correspondências trocadas com Ernst Bloch (Ernst Bloch. *Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966*, in Briefe I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pp. 269-284). (Cf., por exemplo, Miriam Bratu Hansen. Estados Unidos, Paris, Alpes: Kracauer (e Benjamin) sobre o cinema e a modernidade, in Leo Charney e Vanessa R. Schwartz (orgs). *O cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2001, pp. 497-557. David Frisby. Siegfried Kracauer: “Exemplary Instances” of Modernity, in *Fragments of Modernity. Theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer e Benjamin*. Cambridge, Mass.: MIT, 1986. Enzo Traverso. *Siegfried Kracauer: itineraire d'un intellectuel nomade*. Paris: La Decouverte, 2006. Martin Jay. “The extraterritorial Life of Siegfried Kracauer”, in *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia UP, 1986.

³⁸⁰ Ver carta a Ernst Bloch datada de 29.06.1926, por exemplo (cf. Ernst Bloch. *Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966*, in Briefe I. Op. cit., p. 284). O texto não chegou à posteridade. As informações sobre o empreendimento são desconstruídas. Segundo Jay, o texto teria se perdido durante a migração (cf. Martin Jay. “The extraterritorial Life of Siegfried Kracauer”, in *Salmagundi*, 31/32 1975/1976, p. 62). Segundo Belke e Renz, o “plano provavelmente não foi realizado” (cf. Ingrid Belke e Irina Renz. *Siegfried Kracauer 1889-1966*. Op. cit. p. 44) e de acordo com Adorno, não teria sido completado (cf. Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., p. 11).

³⁸¹ Por exemplo, carta a Bloch (29.06.1926, p. 282) e “Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie” [1926] [Escrita da história e filosofia da história] in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 513.

Kracauer, sobretudo, o conceito de *Mensch* que Marx teria herdado do pensamento sensualista desses pensadores [retomo o problema abaixo].

Não é meu objetivo intervir no extenso debate teórico sobre as recepções do marxismo, menos ainda tomar posição em relação a alguma delas. A especificidade da leitura que Kracauer faz de Marx é, contudo, relevante, na medida em que contribui para entender a sua inclinação para os objetos marginais, cotidianos. Procurarei, desse modo, concentrar-me nas peculiaridades da recepção kracaueriana de Marx (vis a vis aos debates em torno do capitalismo travados no início do século passado), mais no sentido de tentar compreender como esse aspecto é incorporado a preocupações que de algum modo já eram parte do repertório do autor do que no sentido de expor uma reorientação radical de suas possíveis filiações teóricas.

Nesse ponto, vale mencionar de passagem que a discussão sobre filiação teórica (que de algum modo tem um lugar especial na fortuna crítica do autor³⁸²) tende a ofuscar as especificidades de Kracauer. Por um lado, o caráter dos textos destinados à publicação no jornal limita naturalmente o desenvolvimento de questões teóricas de maior fôlego e de maneira sistemática – para não mencionar a dificuldade que seria escrever, por exemplo, sobre a obra de Karl Marx nas páginas do *Frankfurter Zeitung*. Por outro, é necessário reconhecer que Kracauer lidava intensamente com os debates acadêmicos contemporâneos. Em suas inúmeras resenhas de obras científicas, o autor tomou muitas vezes posições teóricas explícitas; no entanto, seus artigos não permitem nem carecem de uma rotulação definitiva, seja de marxista, humanista ou membro da Escola de Frankfurt – estas qualificações implicariam, de algum modo, perder de vista suas inúmeras facetas. A adjetivação de *Outsider* [*Außenseiter*]³⁸³, que frequentemente aparece associada ao autor, adquire aqui pertinência especial.

E em uma carta de Adorno consta a intenção de Kracauer de escrever um trabalho sobre Helvétius (17.09.1926).

³⁸² Nesse sentido, é possível citar, por exemplo, o trabalho pioneiro de Erika Lorenz, orientado por Theodor Adorno (cf. Erika Lorenz. *Siegfried Kracauer als Soziologe* [Siegfried Kracauer como sociólogo]. Diplomarbeit, Johann Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt, 1962) que, com certa arbitrariedade cronológica, tentava associar o pensamento de Kracauer à Teoria Crítica praticada pela escola de Frankfurt (e, por isso, não agradou esse autor. Cf. Martin Jay. “The extraterritorial Life of Siegfried Kracauer”, in *Permanent Exiles*. Op. cit., p. 180).

³⁸³ Walter Benjamin foi, provavelmente, o primeiro a empregá-la em sua resenha do livro *Os Empregados*, publicada em 1930. A sua caracterização me parece especialmente pertinente: “Assim este autor está lá no final, por direito, como um solitário [*Einzelner*]. Um descontente [*Mißvergnügter*], não um líder. Não um fundador, um desmancha-prazeres.” Walter Benjamin. *Briefe an Siegfried Kracauer, mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin*. Op. cit., p. 112.

Como tentativa de me subtrair a um enquadramento estrito de Kracauer em correntes teóricas, tentarei expor a sua crescente preocupação com a luta de classes e, mais especificamente, a temática dos estratos médios, como um desafio mais geral colocado pela própria situação histórica e direcionado à sociologia e, de modo mais amplo, aos intelectuais cujos temas incluíam a sociedade³⁸⁴. Com a ressalva de que havia diferentes modos de lidar com o problema, cujo diagnóstico parece, de certo modo, relativamente generalizado. Nesse sentido, vale mencionar a relevância da questão também para intelectuais que, algum tempo depois, iriam aderir ao nacional-socialismo.

Entre esses últimos menciono, por exemplo, o texto de Ernst Lewalter, sugestivamente intitulado “A moral da Sociologia. Um ensaio sobre as questões fundamentais da Sociologia atual”, publicado em 1931. Ele contribui para um panorama sucinto dos debates no âmbito sociológico de então.

De acordo com Lewalter, a sociologia alemã do período sofreria não apenas de uma “crise de fundamentos”, como também de um “caos de fundamentos”, que se expressariam na ausência de método e também na falta de interesse do público (com exceção do marxismo, cujas discussões teriam mais adeptos). Para confrontar-se com essa crise, a tarefa da disciplina seria a de reconhecer que a “luta de classes” era não apenas um signo entre outros, mas o próprio “signo do tempo” presente. O autor apoia-se menos em Karl Marx e na perspectiva de superação da estrutura de classes por meio da vitória final do proletariado do que em Max Weber e sua preocupação com o homem ocidental, ou seja, “essencialmente o homem do capitalismo tardio”. A tarefa principal da sociologia seria, para Lewalter, a de ser a consciência da situação atual e não necessariamente transformá-la:

Na medida em que ela [Sociologia] apresenta a “crise” – concretamente, a situação de luta de classes – desvelada *como* crise, ela ensina, simultaneamente, a suportar essa crise como lugar do espírito. Ao interditar toda orientação utópico-retilínea da vontade, todo tatear da realidade em busca do desejável, ela interdita também todo cansaço. Ela não prega coragem, mas interdita o desespero. Assim ela é coragem. Ela não prega o amor, mas interdita o ódio. Assim ela é – como todo verdadeiro conhecimento – amor.³⁸⁵

³⁸⁴ Quando Mannheim discute em 1932 a premência do intelectual tomar consciência da sua “missão histórica”, também reconhece que os primeiros a desenvolverem métodos de “autointerpretação” foram os proletários: “despite all the criticisms that can now be directed at this proletarian conception, it should be expressly recalled that the socially productive force in this new phase, this new level of axiomatic thinking, did not descend from the heights of aristocracy, but arose democratically from below. Proletarian class consciousness is the first and epoch-making form with sociological self-analysis and self-interpretations has adopted.” In Karl Mannheim. “The Sociology of Intellectuals”, in *Theory, Culture & Society*, vol 10, 1993, n. 3, pp. 69-80.

³⁸⁵ Ernst Lewalter. *Die Moral der Soziologie. Ein Versuch über die Grundfragen der Gegenwärtigen Soziologie* [A moral da Sociologia. Um ensaio sobre as questões fundamentais da Sociologia atual]. In *Neue Jahrbuch für*

A premência de conhecer a crise é também um motivo dos textos de Kracauer. Embora suas posturas tanto em relação ao marxismo, como em relação a Weber sejam muito diferentes do julgamento de Lewalter. Para Kracauer, nem Marx aparece como ingênuo, nem a postura metodológica weberiana diante da crise (postura essa que nosso autor designa em 1922 como a de “cético por princípio”, conforme já indiquei anteriormente) seria digna de elogios irrestritos. No entanto, a necessidade de conhecer e aceitar (no sentido de não idealizar) a realidade com que está lidando é fundamental para o autor de *Ornamento da Massa*. A transformação é um passo que deve repousar nessa espécie de “realismo sociológico”, por assim dizer.

Este realismo procedimental assumiu a perspectiva fundamental de que o capitalismo tem dimensões que extrapolam o terreno estritamente econômico. Esse é um ponto crucial para o debate sociológico alemão do início do século passado. Pontualmente, como uma espécie de marco para essa mudança na compreensão do capitalismo e sua consequente concepção como fenômeno cultural, podemos mencionar o “Prefácio” ao *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Arquivo para ciência social e política social] escrito pelos seus novos editores em 1904: Werner Sombart, Max Weber e Edgar Jaffé. Estes autores afirmam a intenção de ampliar fundamentalmente o ponto de vista diretor da revista, de acordo com o qual a “questão do trabalho” deveria ser compreendida em seu “significado cultural”:

Nossa revista deverá levar em conta hoje o conhecimento histórico e teórico do significado cultural universal do desenvolvimento capitalista como aquele problema científico ao qual ela está a serviço. [...] Iremos dedicar especial atenção para aqueles problemas que podem ser designados, de modo geral, como sócio-antropológicos, portanto, às questões, por um lado, da repercussão das relações econômicas na configuração da seleção racial; da influência da luta econômica por existência e instituições econômicas sobre as qualidades físicas e psíquicas herdadas, por outro.³⁸⁶

Esse escopo de pesquisa sobre o capitalismo reconhece um impacto do sistema econômico sobre as mais diversas dimensões da existência humana – afinal, tratava-se de pesquisar nada mais nada menos do que os efeitos sócio-antropológicos da organização econômica. *Filosofia do dinheiro*, publicado por Georg Simmel ainda em 1900, já designava a

Wissenschaft und Jugendbildung. Henrich Weinstock, Ernst Wilmanns, Eduard Schön (org.) Ano 7, 1931. Leipzig, Berlin B.G. Teubner, pp. 452-465.

³⁸⁶ Werner Sombart, Max Weber e Edgar Jaffé. Geleitwort [Prefácio], in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Arquivo para ciência social e política social]. Tübingen e Leipzig: Mohr, 1904, p. V.

intensificação das “trocas monetárias” como o fenômeno privilegiado a partir do qual era possível inteirar-se uma ampla gama de transformações sociais e psíquicas. Contudo, embora nesse livro o peso do nexos econômico já fosse amplamente considerado, a palavra capitalismo era evitada. No prefácio citado, pelo contrário, a compreensão cultural do sistema econômico capitalista aparece como a principal tarefa postulada pelos editores da revista para a ciência social.

Vale destacar o pioneirismo de Werner Sombart na formulação dessas acepções. Ele vinha desenvolvendo a percepção de que o capitalismo é o dado fundamental (porque determinante) da realidade contemporânea em suas reflexões³⁸⁷. Sua principal obra, *O capitalismo moderno*, que reuniu de maneira mais sistemática reflexões anteriormente publicadas esparsamente em veículos acadêmicos, foi publicado primeiro em 1902 em dois volumes, depois em 1916/1927, em uma versão retrabalhada e mais abrangente de três volumes. Para Sombart, a centralidade da questão relativa ao sistema econômico é pungente, pois haveria uma vocação expansiva ilimitada no capitalismo, que designa, em última instância, essa compreensão do sistema como um *fenômeno cultural*: “os esforços peculiares gerais da era do apogeu capitalista seriam o impulso infinito, a falta de limites para a colocação de objetivos”.

Este espírito capitalista que alcançou (interiormente) a pureza completa, essa mistura estranha de impulso infinito apaixonado e reflexão racional fria, expande-se então (externamente) sempre adiante. E a realização intensiva e extensiva do espírito capitalista é justamente a característica designadora que distingue a era do capitalismo em seu apogeu daquela do seu nascimento. A generalização extensiva deve ser entendida em sentidos múltiplos: primeiro o conjunto dos empresários é por ela abarcado. Mas depois os empregados são por ela contagiados e, por fim, em círculos cada vez mais abrangentes, os trabalhadores. Finalmente, a expansão deve ser entendida em sentido geográfico: a terra completa – até o interior da África, Índia e China – é subjugada ao demônio do espírito capitalista.³⁸⁸

Nesse contexto de debates e em relativa sintonia com as discussões propriamente acadêmicas, Siegfried Kracauer desenvolve suas próprias reflexões e tentativas de conhecer a

³⁸⁷ De acordo com Rita Aldenhoff, os primeiros autores a recepcionar a leitura de Marx do capitalismo como um fenômeno cultural com efeitos sobre o homem como um todo foram Ferdinand Tönnies, Werner Sombart e Max Weber. Dentre esses nomes, Sombart teria sido o primeiro a pensar o conceito de “capitalismo moderno” como denominação de uma época. Cf. Rita Aldenhoff. “Kapitalismusanalyse und Kulturkritik: Bürgerliche Nationalökonomien entdecken Karl Marx” [Análise do capitalismo e crítica da cultura: economistas nacionais burgueses descobrem Karl Marx], in W. J. Mommsen e G. Hübinger (Hrsg). *Intellektuelle im deutschen Kaiserreich* [Intelectuais no império alemão]. Frankfurt a.M., S. Fischer, 1994, pp. 78-94.

³⁸⁸ Werner Sombart. *Der moderne Kapitalismus* [O capitalismo moderno], München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987, pp. 25-26.

realidade presente. Nesse sentido, em 1925, ele formula a tendência de alguns movimentos contemporâneos de dar uma forma a *realidades* que são compostas por “fenômenos caóticos”. Já indiquei em tópico anterior [ver “Opção pela sociedade e civilização”] a questão fundamental da contradição inerente a essa tentativa (proveniente, de acordo com o autor, das mais diferentes orientações, desde a religiosa, passando pela artística até a política), que “a partir de associações de interesse meramente sociais [*gesellschaftlich*], esforça-se pela restituição de comunidades [*Gemeinschaften*] autênticas; no meio da desagregação, mira-se sentido e forma.”³⁸⁹. Interessa-me nesse ponto a caracterização que Kracauer faz dessas realidades:

Quais são essas realidades? Elas são exatamente aqueles fatos que são estigmatizados pela geração ascendente como fenômenos caóticos, como não convenientes, fatos irrealis, por assim dizer, em face dos quais se deveria opor uma existência nova, melhor, para que eles, que não devem existir, finalmente passem. *A essência racional, inumana do sistema econômico atual* e a estrutura racional do pensamento contemporâneo a ela associada, em consequência da qual as ciências são, em grande parte, despovoadas e separadas de seu fundamento; o abandono da alma em meio do âmbito puramente dominado pelo intelecto, que se atrai pela anarquia das opiniões; o descolamento das últimas coisas, e também das penúltimas, da linguagem e das relações entre os homens – sucintamente: a maquinaria de nossa existência, que, em sentido rigoroso, não é existência alguma; a degradação total do homem a um átomo em meio de uma porção de átomos administrados apenas racionalmente: esses fatores designados por slogans são aproximadamente as características da realidade, que ainda está aí.³⁹⁰ (destaque meu.)

A descrição deriva a caracterização da realidade da “essência racional, desumana do sistema econômico”. Ou seja, trata-se aqui e, de alguma forma, na grande maioria dos outros textos escritos por Kracauer durante a República de Weimar (seja como pano de fundo, seja como foco), da centralidade do *capitalismo*. Mas não apenas do capitalismo como sistema estritamente econômico, e sim como *fenômeno cultural*, ou seja, como uma força que abarca o pensamento e, conseqüentemente, a ciência, a linguagem, a relação entre os homens: em poucas palavras, trata-se aqui do capitalismo em sua centralidade para o “destino humano” moderno.

Procurarei discutir elementos da centralidade desse fenômeno no pensamento de Kracauer, buscando vincular suas reflexões ao debate contemporâneo, mas também visando destacar as suas especificidades. Este passo requer, por um lado, uma incursão nas discussões

³⁸⁹ Siegfried Kracauer. “Gestalt und Zerfall” [Forma e desagregação] [1925], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 285.

³⁹⁰ Idem, p. 285.

que mencionei logo acima e, por outro, uma sugestão sobre a peculiaridade da sua interpretação da obra de Karl Marx, dado que ela ajuda a entender aspectos epistemológicos cruciais dos ensaios publicados a partir da segunda metade da década de 1920. As sugestões que seguem são elaboradas, portanto, no sentido de indicar a forma como Kracauer formulou, a seu modo, a relevância fundamental, decisiva dos efeitos do capitalismo sobre o nexso sócio-antropológico moderno.

Em um texto clássico de 1932, Karl Löwith formula da seguinte forma a relação entre as formulações de Karl Marx e Max Weber:

O tema expresso das pesquisas científicas de Marx e Weber é, na verdade, o “*capitalismo*”, mas o motivo [*Antrieb*] para uma investigação é a questão do *destino humano do mundo dos homens no presente*, para o qual o capitalismo é a expressão característica de sua problemática.³⁹¹

Ainda de acordo com Löwith, em ambos os autores trata-se da “emancipação do humano”, que em Weber se configuraria como a tentativa de “salvação de uma última dignidade humana” e em Marx como “a causa do proletariado”. Penso que Kracauer lida justamente com o mesmo problema em seus esforços, nos quais o “motivo antropológico fundamental” também é “mantido latente” (conforme afirma Löwith a respeito das obras marxiana e weberiana), mas permanece como a pergunta diretriz que orienta o fundo de todas as suas reflexões.

É possível reconhecer essa temática já na discussão do nosso autor sobre a obra de Georg Simmel: a concepção de “economia monetária” e a discussão sobre os impactos sobre a existência sócio-psíquica desenvolvida na *Filosofia do dinheiro* influenciaram de maneira decisiva as perspectivas de Kracauer sobre o sistema econômico capitalista. De forma muito similar ao trecho de 1925 citado mais acima, no tratado sobre Simmel de 1919, o autor já formula a “ideia do capitalismo como a força fundamental da civilização”. E, notadamente em convergência com a discussão simmeliana na referida obra, ele descreve essa força em sua centralidade para todos os âmbitos do mundo contemporâneo, portanto, para muito além do sistema econômico:

³⁹¹ Karl Löwith. “Max Weber und Karl Marx” [1932], in *Sämtliche Schriften 5. Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber* [Hegel e a suspensão da filosofia no século XIX – Max Weber]. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988, p. 326.

O poder supraindividual mais forte que vincula os homens de nossa civilização é o capitalismo, sob tal palavra entendo não apenas um sistema econômico, porém uma constituição espiritual total. O capitalismo se tornou ideia, uma grande “rotação” da vida proporcionou a ele o domínio absoluto sobre a alma. Toda ideia autonomizada dessa forma quer desenvolver-se até o extremo e ser completada até a mais alta perfeição; é como se ela se esforçasse por uma efetivação lógica de todas as consequências nela implicadas, não importa se sua realização subsequente corresponda ou não ainda a necessidades internas essenciais [...] Como formação supraindividual, que cresceu e deseja inchar e se propagar em certa direção, a ideia deve influenciar e cunhar o interior dos homens em um sentido determinado. Em vez do homem total se manifestar em sua dedicação ao objetivo, ela o modela segundo seu agrado e o arrebatou junto consigo. Ela se torna formadora de almas [*Seelenbildner*]. De acordo com seu conteúdo, são preferidas estas ou aquelas propriedades e capacidades e reprimidas outras.³⁹²

Da citação podemos depreender uma concepção do capitalismo que possui a mesma intensidade daquela força que toma parte especial na compreensão fatídica da humanidade moderna que Löwith reconheceria em Marx e em Weber. Para além desse aspecto, a preocupação de Kracauer também é, já nesse texto de 1919, com a forma como essa força supraindividual monstruosa “cunha” e “modela” os homens em função do seu “agrado”. Em última instância, trata-se, portanto, de uma reflexão sobre a sociedade cujo eixo possui um motivo *antropológico*, pensados nesse ponto principalmente na esteira de Simmel: ou seja, uma sociologia ou filosofia que se faz no ponto de cruzamento entre as questões da vida em comum e a esfera interior da vida individual.

Mas, conforme sabemos, alguns anos mais tarde Kracauer lidaria com a problemática de um ponto de vista muito específico. Os termos presentes no tratado científico-filosófico sobre seu antigo professor são substituídos pelo confronto com o cotidiano da República de Weimar. Aquela concepção do capitalismo como “ideia”³⁹³ que se autonomiza em face das “necessidades internas essenciais” é rastreada a partir de formulações relativamente mais

³⁹² Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 245.

³⁹³ A respeito dessa perspectiva do capitalismo como *ideia* talvez seja de interesse mencionar a preocupação de Werner Sombart exposta, por exemplo, no Prefácio a “O capitalismo moderno” [1927]. Por meio da sua “observação teórica e histórica” o autor propõe-se a acompanhar porque motivos a realidade se aproxima da ideia do capitalismo, assim: “À constituição epocal, conforme a caracterizo aqui, segue-se a concepção fundamental dessa obra: de acordo com a qual é o espírito que concede cunho ao tempo, também ao período econômico. E o espírito capitalista é aquilo que experimentou uma mudança”. Werner Sombart. “Geleitwort”, in *Der moderne Kapitalismus*, op.cit., p. 12.

Essa perspectiva ressoa nos trabalhos de Kracauer durante os anos 1920, embora o autor não a retome de maneira sistemática. Podemos supor que sua atenção à dimensão mais espiritual das relações com o sistema econômico, mesmo em seus textos tidos pelos comentadores como mais “materialistas”, é testemunha da relevância dada à compreensão do sistema a partir de fatores que não se situam exclusivamente na determinação direta da superestrutura pela infraestrutura. Retomarei o problema mais adiante.

pontuais, pois, durante os anos 1920, as consequências da inflação, do desemprego e dos processos de racionalização do trabalho e da vida das pessoas como um todo são investigadas a partir de visitas às agências de emprego, aos abrigos de inverno, de conversas com os empregados etc.. Nestas pesquisas, Kracauer continua perseguindo, no entanto, a forma como o capitalismo age como “força criadora de alma”; ou seja, a cunhagem e modelação dos homens pelo sistema é seu tema – o entroncamento “destino humano” e “capitalismo”. Por isso os empreendimentos tidos como mais “espirituais” (a distração, o cinema, os bares etc..) são centrais: o capitalismo ultrapassa os limites do econômico, sua presença é dada a conhecer em todas as esferas da vida social. Contudo, o empenho em investigar as esferas da distração não implica externar uma fobia contra os meios de sua manifestação. O “exterior”, que muitas vezes Kracauer identificou, por exemplo, com o cinema e o rádio, não “enterra a força interna”, conforme afirmava o discurso saudosista, conservador e organicista que o autor tanto combatia. Faz-se necessário, antes, a postura contrária: caso se queira interferir na “esfera pública”, deve-se abandonar as “reclamações lastimosas” e “apegar-se firme, friamente e de maneira incorruptível ao presente”³⁹⁴.

Estes fenômenos noticiavam as dimensões de fenômeno cultural adquiridas pelo capitalismo como “os mastros de um navio afundado se erguem sobre a superfície espelhada”.³⁹⁵

Destarte, a maneira como o autor discute o sistema econômico em sua importância central para o “destino humano” está fortemente relacionada com a sua perspectiva de que a análise das “discretas manifestações de superfície” de uma época oferece melhor acesso ao lugar que ela “ocupa no processo histórico” do que os “juízos da época sobre si mesma”. E se o capitalismo e suas consequências estão tão fortemente entranhados em todas as dimensões da vida social, é possível discuti-lo a partir dos mais inusitados objetos.

A peculiaridade de seus ensaios destinados ao *Frankfurter Zeitung*, associada à especificidade de seu público não essencialmente acadêmico³⁹⁶, possivelmente também exerceu um papel relevante no redimensionamento das discussões e sua articulação em torno

³⁹⁴ Siegfried Kracauer. “Für die ewig reifere Jugend” [Para a juventude sempre mais madura] [1929], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 121.

³⁹⁵ Siegfried Kracauer. “Unter der Oberfläche” [Sob a superfície] [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 588.

³⁹⁶ O *Frankfurter Zeitung* foi, não obstante, um “instrumento fundamental na tradição democrática alemã”. A alta qualidade de suas discussões teria sido “designada, primordialmente, pela classe média alemã bem-educada, política e culturalmente interessada”. Fato que limitava sua circulação, mas, ao mesmo tempo, “sua reputação e seus leitores altamente selecionados concederam-lhe uma posição de responsabilidade política substancial, mesmo que não necessariamente uma influência política direta”. Cf. Modris Eksteins. *The Frankfurter Zeitung: Mirror of the Weimar Democracy*, in *Journal of Contemporary History*. Op. cit., pp. 4-5.

dos pequenos sinais deixados por fenômenos cotidianos³⁹⁷. Mas ainda assim, penso ser possível reconhecer que o autor mobiliza seus conhecimentos teóricos em sua tentativa de interferir na *esfera pública*. Tal tentativa está ancorada, sobretudo, na perspectiva da necessidade de *esclarecimento*. Pois se, conforme discutirei mais detalhadamente adiante, Kracauer foi um dos primeiros a pensar os processos de racionalização de diversas esferas da vida e a abstração da razão operada pelo sistema econômico sob o signo de uma nova mitologização, ele pensava também, por outro lado, que o problema não estaria na razão em si, mas na exclusão do homem dos processos racionais. O autor chegou mesmo a afirmar literalmente que “o capitalismo não racionaliza demais, porém *de menos*” – aqueles que defendem o contrário “erram o núcleo da doença do capitalismo”, porque ainda creem em um homem ideal herdado (e corrompido pela época capitalista) de uma época de comunidade idílica, que o “punha a salvo”³⁹⁸.

Em 1926 Gottfried Salomon publicou no *Anuário de Sociologia* um artigo intitulado “Materialismo histórico e doutrina da ideologia I”. Logo em seguida, Kracauer escreveu uma resenha intitulada “Literatura sociológica”³⁹⁹, que, entre outros trabalhos, discutia aquela publicação. Podemos supor que os termos da discussão de Salomon (com quem nosso autor tinha também contato pessoal) tiveram grande relevância para a forma como ele interpretou a obra de Karl Marx.

De maneira bastante resumida, o argumento de Salomon aponta para o fato de que a fortuna crítica de Karl Marx tenha, em geral, explicado o “materialismo histórico” como uma “filosofia econômica da história”. Por conta da maior ênfase dada a essa interpretação, componentes filosóficos da teoria do conhecimento marxiana teriam sido deixados em segundo plano. Apenas com Karl Korsch e Georg Lukács a ênfase na revolução e a junção entre teoria e prática teriam sido retomadas. Com o intuito de contribuir para a discussão

³⁹⁷ Ao discutir a publicação sob a forma de livro de uma seleção de artigos escritos para um jornal, Kracauer aponta a ressalva de que esse tipo de trabalho não está determinado para “desdobrar efeitos duradouros, mas para a discussão com a atualidade, no interesse do atual”, porém postula que um escritor que deseja juntar seus trabalhos seriados em livro deveria “primeiro testar se eles conservam sua antiga força combativa, caso marchem em uma falange fechada”. A observação ajuda a caracterizar as peculiaridades de seus próprios trabalhos jornalísticos, que se colocavam no “interesse do atual”. Cf. Siegfried Kracauer. “Literarische Kollektion” [Coleção literária] [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., p. 22.

³⁹⁸ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2, op.cit., p. 618. (EB: p. 97)

³⁹⁹ Siegfried Kracauer. “Soziologische Literatur” [Literatura sociológica] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 449-454.

propriamente filosófica do legado marxista, mas destacando especificamente a importância da filosofia do século XVIII no pensamento de Marx, Salomon elabora uma discussão sobre a história do conceito de *ideologia* e suas relações com a concepção de *Aufklärung* em suas diferentes (e até por vezes opostas) acepções entre os filósofos iluministas franceses e ingleses, por um lado, e os alemães, por outro.

Os “filósofos da revolução” na Inglaterra e na França⁴⁰⁰ teriam associado a palavra ideologia à concepção de iluminismo como o “desenvolvimento empírico da inteligência como filosofia”. Mas a *Aufklärung* tem diferentes direções: “materialista” e “espiritualista”; “sensualista” e “racionalista”. No caso dos denominados “ideólogos” franceses, o mundo da experiência era sublinhado como a base para a formação das ideias e a ênfase era dada àqueles respectivos primeiros elementos dos pares mencionados, diferentemente do que pregava a filosofia hegeliana, por exemplo. Sensualismo e empirismo apareciam como meios materiais para o desenvolvimento da razão. A relevância de tais concepções (que teriam sido desenvolvidas também graças ao envolvimento marxiano com a obra de Feuerbach) para as proposições Karl Marx estaria em que:

Ceticismo, nominalismo, sensualismo, empirismo têm efeito revolucionário na medida em que as normas e formas vigentes são combatidas em sua autoridade e apriorismo. A prioridade hierárquica das formas sobre os conteúdos que serve para a consolidação da ordem existente determina o processo de abstração que as formas idealizam por meio de personalização e hipóstase. A ordem hierárquica dos conceitos e valores que corresponde à ordem social é derrubada, na medida em que o subordinado e inferior é elevado: sentido, matéria, natureza.⁴⁰¹

Mesmo sendo passível de ser pensada como ideologia nesse sentido dado pelos iluministas franceses, a obra de Marx teria, segundo Salomon, apostado na razão de forma relativamente diferente daquela que vigorara entre os iluministas franceses: enquanto esses acreditavam na “razão universal – por isso a realidade pode ser reconhecida em representação por todos”,

[...] para Marx existem condições especiais de acordo com a situação social. ‘a realidade aglomera-se em pensamento’ apenas para aquele estrato (que

⁴⁰⁰ Salomon cita, entre outros, Locke, Condillac, Destutt de Tracy e Cabanis. Cf. Gottfried Salomon. “Historischer Materialismus und Ideologielehre I”, in *Jahrbuch für Soziologie*. Karlsruhe: G. Braun, 1926, pp. 269-313.

⁴⁰¹ Idem, pp. 277-278.

por isso torna-se o portador da consciência correta) cujos interesses particulares correspondem à direção universal do movimento social.⁴⁰²

De todo modo, vigoraria, também em Marx, a perspectiva de que a capacidade de representação é passiva, dada a proeminência das “coisas”, “pois o real [*Wirkliche*], porque é efetivo [*Wirksame*], está fora de nós”. Justamente o contrário do que pensavam os representantes do idealismo alemão. A ideologia entre os filósofos alemães envolveu a perspectiva de “unidade de espírito e matéria como lei da natureza” – exatamente a identidade que Marx criticou no pensamento de Hegel. Não seria conveniente reproduzir detalhadamente aqui o argumento de Salomon (apesar do seu grande interesse). A referência à discussão, em diálogo com as articulações de Kracauer, ajuda, contudo, a compreender parcialmente a insistência com que o autor destaca essa filiação de Marx ao sensualismo e empirismo franceses em detrimento da ênfase concedida a Hegel pela fortuna crítica.⁴⁰³ Se a consciência dos homens se cunha a partir dessa forma como a “realidade aglomera-se em pensamento”, então os dados dessa realidade concreta, pontual e cotidiana possuem maior interesse teórico do que o movimento abstrativo do pensamento em direção à totalidade.

Kracauer não explica de maneira sistemática esse acento que procura dar aos escritos de Marx. Mas sempre chama atenção para o fato de que o humanismo de Marx esteja associado ao “humanismo real”⁴⁰⁴ (expressão mencionada pelo autor de *O Capital* no prólogo à *Sagrada Família*). O encaminhamento dado ao ensaio *O ornamento da massa* oferece a formulação melhor desenvolvida dessas proposições teóricas, assumidas por Kracauer geralmente de maneira menos explícita, dado que a preocupação com os temas cotidianos e concretos estava em primeiro plano e, por isso, suspendia, parcialmente, a teoria. Nesse ensaio central, embora remeta a realização do “humanismo real” ao “fundamento do humano”, assume tal fundamento como sendo aquele proferido pela “realização da razão”. Ou seja, o “fundamento humano” não implica que o homem que chega ao capitalismo apareça já como “formação historicamente adulta”, justamente ao contrário, pois é no nexo epocal capitalista que primeiramente aparece a possibilidade de que o “pensamento se torne cada vez

⁴⁰² Idem, p. 279.

⁴⁰³ “Se se fala sempre tanto do Marx hegeliano, então se deveria primeiro destacar que Marx sabia de cor as doutrinas de seus pais, os escritos de Locke, Rousseau e Lessing, que conceberam e mantiveram as doutrinas das lutas burguesas por liberdade [...]” Idem, p. 284.

Kracauer, por sua vez, diria: “Marx foi, na verdade, muito mais determinado pelo iluminismo francês, especialmente por Helvetius e Holbach que por Hegel, que o influenciou, no melhor dos casos, formalmente, mas não objetivamente”. Siegfried Kracauer. “Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie” [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 513.

⁴⁰⁴ Cf., por exemplo, Siegfried Kracauer. “Wunschträume der Gebildeten” [Desejo dos sonhos das pessoas cultas] [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 281-282.

mais independente das condições naturais” e assim “produz-se espaço para a intervenção da razão”. Obviamente, isto não implica que o sistema capitalista seja em essência libertador, mas destaca a percepção de que ele surge no bojo de transformações desencadeadas, em parte substantiva, pelas “revoluções burguesas” e seu racionalismo, que deslocaram poderes até então tidos como naturais, como os da igreja, da monarquia e do sistema feudal – enumera Kracauer⁴⁰⁵.

Em sua correspondência com Ernst Bloch em meados de 1926, Kracauer pontua esses aspectos dessa interpretação da obra de Karl Marx, contrapondo-se a Georg Lukács, sobretudo à concepção de “totalidade” presente em *História e consciência de classes*. Infelizmente apenas as duas cartas contém elementos de um debate que poderia ter tido um desdobramento frutífero, caso tivesse sido desenvolvido mais detalhadamente pelo nosso autor.

De todo modo, as indicações são as mesmas que mencionei logo acima: a “totalidade” lukacsiana referir-se-ia a um sistema idealista (no sentido alemão) em detrimento daquele materialismo sensualista herdado dos iluministas franceses e ingleses. Kracauer insiste que sua oposição aos procedimentos de Lukács estaria nesse ponto e não no conceito de “reificação”, por exemplo. Ele reconhece, pelo contrário, o “significado do livro”, que, sobretudo no capítulo sobre esse tema, “contém passagens nunca antes vistas”. Contudo, no que se refere a nossa polêmica materialismo versus idealismo e suas consequências para o “humanismo real”, Kracauer afirma:

Lukács oculta de modo funesto a verdadeira fonte dos conceitos fundamentais de Marx por meio de sua recepção de Hegel. Marx provém – de modo muito mais decisivo do que Lukács demonstra e talvez saiba – do iluminismo francês do século XVIII e, na verdade, daquela raiz do iluminismo que regressa a Locke e que é representada pelos nomes de Helvetius e Hollbach [sic]. O que significa: categorias decisivas do marxismo, algo como seu conceito de “homem” ou de “moral”, podem ser propriamente entendidas apenas quando se cava, por assim dizer, um túnel sob o montanhoso Hegel de Marx até Helvetius. [...] Essa indicação histórica não sucede de modo algum apenas por mero interesse histórico, mas da perspectiva de que lá onde os principais conceitos da teoria da revolução em Marx devem ser encontrados em sua origem resulta o sentido propriamente desses conceitos – um sentido que está muito longe daqueles lecionados por Hegel.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2, op.cit., p. 617-618. (EB: p. 97)

⁴⁰⁶ Ernst Bloch. “Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966”, in *Briefe I*. Op. cit., p. 273. p. 282.

Embora, conforme apontado, Kracauer não tenha desenvolvido esse debate de forma pública⁴⁰⁷, as sugestões convergem para as concepções teóricas subjacentes aos trabalhos desenvolvidos por ele em suas publicações no *Frankfurter Zeitung*. Conforme mencionei nos tópicos anteriores, essa produção procurou desligar-se do vocabulário humanista alemão, tal qual apareceria formulado em seus filósofos idealistas. Desse modo, a concepção de “personalidade integral” [*Gesamtpersönlichkeit*], por exemplo, que aparece no capítulo “Observações metodológicas sobre a questão da organização” da obra capital de Lukács, seria uma afronta ao “humanismo real” trabalhado por Marx [retomarei a discussão em torno do conceito de personalidade em tópico específico]. Ao chamar a atenção para o problema da ideia de homem em Kracauer em contraste com aquela perspectiva que vigorou entre os marxistas, Adorno assevera:

Com perspicácia, ele reconheceu que a ideia marxista de homem, por mais que tenha sempre alimentado sua doutrina, degrada o homem ao estático, o teor da sua dialética se perde, quando ela é fundada na essência positiva do homem, no lugar de deixá-la emergir criticamente das relações desfiguradas pelo homem e que devem ser transformadas pelo homem.⁴⁰⁸

Este me parece ser o cerne antropológico de muitas questões presentes nas produções de Kracauer. Daí a relevância da perspectiva do sensualismo em seu método: essas “relações desfiguradas”, tornadas “segunda natureza” no apogeu capitalista, podem ser transformadas apenas pela superação daquela “essência positiva do homem” vinculada ao conceito idealista de personalidade. A afirmação de Salomon de que, para Marx, “o intelecto é uma ‘tabula rasa’ que é ‘inflada’ por analogias, relações e paralelos”⁴⁰⁹ desencadeadas no embate com as experiências empíricas, adquire pertinência para a forma como Kracauer articula suas proposições e procura desconstruir os “humanismos” próprios do seu contexto. Tais humanismos pregavam a sacralidade de uma “personalidade” formada a partir da interioridade, da profundidade – pertencente, portanto, a um “homem que, por direito, não existe mais”.

⁴⁰⁷ Ernst Bloch, por sua vez, desenvolveu um diálogo crítico e público com Georg Lukács. Especificamente em relação ao livro *História e consciência de classes*, publicou uma resenha ainda em 1923. Ernst Bloch. “Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Geschichte und Klassenbewußtsein”, in *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Gesamtausgabe*, v. 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, pp.598-620.

⁴⁰⁸ Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., p. 396.

⁴⁰⁹ Gottfried Salomon. “Historischer Materialismus und Ideologielehre I”, in *Jahrbuch für Soziologie*. Op. cit., p. 280. Por conta desta perspectiva, Salomon ratifica parcialmente a conclusão de Georg Simmel registrada em sua *Filosofia do dinheiro* de que “o materialismo histórico não é nada mais do que uma hipótese psicológica”. Idem, pp. 294-295.

Desse modo, a doutrina filosófica dos ideólogos da revolução e a forma como ela é recepcionada por Marx adquire, em última instância, uma pertinência na forma como Kracauer observa as transformações sociais vinculadas aos processos de incursão das massas na esfera pública. Aquela “guinada para fora” [discutida em tópico anterior] não é, portanto, simplesmente uma empolgação irrefletida em relação à disseminação do “ornamento da massa”, mas o resultado da assunção de uma epistemologia filosoficamente enraizada, que reconhece, por exemplo, que valores como “personalidade, interioridade, trágico etc.” perderam boa parte do seu “potencial como subsolo sustentador” por conta de “transformações sociais”. Justamente desta perspectiva advém o valor intrínseco da *distração* quando ela é pensada como um “mero exterior”, ou seja, sem a pretensão de formar uma “unidade artística”. É a concepção do intelecto como uma “tábula rasa” que parece sustentar as formulações de Kracauer em relação ao cinema, por exemplo, quando ele registra uma reflexão incômoda como a que segue:

Aqui, no mero exterior, ele [o público berlinense] encontra a si mesmo, a sequência despedaçada das esplêndidas impressões de sentido traz à luz do dia sua própria realidade. Se ela lhe fosse ocultada, ele não poderia atacá-la e transformá-la; a revelação da realidade na distração tem um significado *moral*.⁴¹⁰

Essas concepções concedem primazia ao mundo empírico das coisas, à realidade experimentável e perceptível, em notável detrimento do humanismo idealista e por isso elas não podem prescindir nem evadir-se das “necessidades atuais da época”.

Este exemplo pontual contribui para a sugestão de que o empirismo de Kracauer, seu apego ao cotidiano, seja uma forma de dessubstanciar as concepções de homem e, simultaneamente, uma aposta na razão. Tal aposta repousa na perspectiva básica daqueles pensadores iluministas tanto admirados pelo autor, que vinculava a emancipação à experiência e à educação⁴¹¹. Embora não seja o caso de desenvolver esse aspecto aqui, a faculdade de sentir tem um papel fundamental na educação do espírito para um pensador

⁴¹⁰ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke 6.1*. Op. cit., p. 211. (EB: p. 346-347)

⁴¹¹ Algo que foi recepcionado pelo “jovem Marx” e reverberou em sua teoria revolucionária, como atesta, por exemplo, a seguinte passagem: “Se o homem forma todo conhecimento, sensação etc. a partir do mundo sensível e da experiência neste mundo, então tudo depende de organizar o mundo empírico de tal modo que ele experimente aí o verdadeiro humano, assimile-o, que ele experimente a si mesmo como humano.” Karl Marx. “Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik”, in Karl Marx e Friedrich Engels. *Werke*, vol 2. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1957, p. 137.

como Helvétius⁴¹², por exemplo. Em última instância, os procedimentos de diagnóstico do presente de Kracauer englobam o pressuposto de que apenas essa educação resultante da experiência e da percepção da realidade poderia destronar a primazia da ideologia como uma construção transcendente de “eminentes”, de “gênios históricos” e, dessa maneira, desconstruir a “mitologia” sobre a qual o capitalismo repousa.⁴¹³

Diante do exposto, vale ressaltar novamente que a forma como Kracauer articula tais postulados do legado filosófico da *Aufklärung* configura-se fundamentalmente como um diagnóstico do presente. As remissões teóricas que procuro formular não devem dissimular esta especificidade de seus trabalhos. Para tal diagnóstico, o debate contemporâneo oferecia um solo profícuo de diálogos. Se o nexos destacado por Kracauer era o homem, o processo de desmitologização/desencantamento e o capitalismo, cumpre também remeter suas discussões ao encaminhamento dado por Max Weber em seu tratamento dado ao problema. “Destino humano” e “sistema econômico” eram, conforme a constatação de Karl Löwith que indiquei anteriormente, os principais problemas deste pensador. A forma como o autor de *Ética protestante e espírito do capitalismo* leu o capitalismo como fenômeno cultural marcou profundamente as discussões sócio-históricas desenvolvidas no início do século XIX (e, obviamente, também as subsequentes) – deste modo, Kracauer também não passou incólume por elas.

Mencionei anteriormente alguns textos de Kracauer que retomam a obra de Max Weber. Tais textos referem-se, quase sempre, às discussões weberianas que se relacionam à metodologia das ciências sociais em sentido amplo. Ou seja, quando Weber aparece

⁴¹² A capacidade de julgar é basicamente produto da capacidade de sentir para Helvétius. Aqui está a base da ideia de uma formação sensualista de “nossas ações, de nossos pensamentos, de nossas paixões e de nossa sociabilidade”. Helvétius. *De l’homme, de ses facultés intellectuelles et de son Éducation*, vol. I. Aux Deux-Ponts: Chez Sanson y Compagnie, 1784.

⁴¹³ De acordo com a interpretação da Salomon, Marx teria apostado justamente na reversão da ideologia como um processo objetivo em um subjetivo como forma de destituir a “mitologia” e erigir o homem como ente emancipado: “A ideia como fator ou motivo [...] é uma antecipação e seus portadores são os eminentes, os gênios históricos, eles podem ser povos, classes ou homens escolhidos, mas como representação eles se tornam válidos universalmente apenas com a aceitação universal, sobretudo por meio da educação. Se em face desta explicação dos produtores de cultura se manifesta a concepção dos consumidores, as ideias aparecem não mais do que como reprodução, o acontecimento como ação e a representação [*Vor-stellen*] como reflexão [*Nach-denken*]. As ideias se transformam de formas transcendentais ou objetivas em formas subjetivas. O espírito subjetivo, o intelecto, apenas reflete os traços da realidade dados por experiência e percepção, as representações nas qual a luz natural reflete são reveladas como ídolos. A mitologia acaba.” Gottfried Salomon. “Historischer Materialismus und Ideologielehre I”, in *Jahrbuch für Soziologie*. Op. cit., p. 313.

expressamente nos textos de Kracauer há, via de regra, alguma referência a sua intervenção no debate sobre o relativismo, à discussão sobre a objetividade do conhecimento e à “crise da ciência”. Dessa maneira, o sociólogo apareceu certa vez como a imagem por excelência do “cético por princípio”, que recusaria à ciência a capacidade de responder às questões últimas sobre o sentido da vida (conforme indiquei mais acima).

No entanto não é do ponto de vista estritamente metodológico que a presença de Weber pode ser constatada de maneira mais significativa nos textos do nosso autor – ao menos no sentido de uma espécie de influência latente. São as discussões weberianas relativas ao desencantamento do mundo, aos processos de racionalização de todas as esferas da vida, mas também àquela percepção da permanência de elementos irracionais, subjacentes a tais processos – conforme destacou a sociologia de Weber – que adquirem ressonância nas preocupações de Kracauer.

Embora, portanto, raramente encontremos reportações explícitas ao sociólogo que estabeleçam esse diálogo de maneira direta, há um parentesco entre os processos de *desmitologização* descritos por Kracauer [de maneira explícita no texto *O Ornamento da Massa*, cujo argumento discutirei no tópico subsequente] e aqueles de *desencantamento* presentes no diagnóstico realizado pela obra de Max Weber, sobretudo em um ponto específico: esses processos não teriam se realizado apenas de maneira exclusivamente positiva, erigindo a razão como parâmetro vital a serviço da emancipação humana, mas conteriam um processo paradoxal paralelo, no qual um “culto” sem deuses ainda submeteria os homens a forças mecânicas externas a ele, forças que não “incluem seu fundamento”, conforme costumava formular o autor de *Os empregados*. Aqui e lá há uma reflexão antropológica inerente, ainda que latente. Tentarei destacar alguns pontos de cruzamento entre os autores, mas antes pontuarei rapidamente qual poderia ser o lugar dessa antropologia na obra de um dos “pais da sociologia”.⁴¹⁴

Nesse sentido antropológico – relacionado ao “destino humano”, conforme a formulação de Karl Löwith – um conceito com forte reverberação na obra weberiana é o de

⁴¹⁴ Embora não caiba explorar aqui, há, a respeito do problema, a interpretação de Wilhelm Hennis, que vê a questão sobre o “destino do homem moderno” como a questão weberiana fundamental. Para este intérprete, o problema de Max Weber não seria, portanto, nem preponderantemente de ordem metodológica, nem se circunscreveria de maneira imediata à racionalidade, mas deveria ser lido como uma “ciência do homem”. Wilhelm Hennis. “Max Webers Thema”, in *Zeitschrift für Politik*, n. 31, 1984. Köln, Berlin, pp. 11-52. “Caso vejamos corretamente, o ponto de partida da ‘ciência do homem’ de Weber não é o homem em sua realidade ‘natural’, mas são – de acordo com o ponto de partida das pesquisas sobre o trabalho na fábrica, dos esboços da sociologia da religião para a *Ética econômica das religiões universais* e, naturalmente, no esqueleto de ‘economia e sociedade’ – as “ordens e poderes” que cunham, formam e deformam o homem que age, sua ‘humanidade’ [*Menschenheit*], seja a partir de fora ou também ‘de dentro’ e tornam-se, desse modo, tema. Wilhelm Hennis. “Max Webers Thema”, in *Zeitschrift für Politik*, n. 31, 1984. Köln, Berlin, pp. 11-52.

“conduta de vida” [*Lebensführung*]. As instâncias de sentido tradicionais, que ainda poderiam, de maneira relativamente harmoniosa, oferecer as coordenadas para a orientação da conduta de vida, enfraqueceram. Nas sociedades modernas, a tarefa de dotar o mundo de sentido deve ser encaminhada por um “tipo humano” capaz de lidar com os “deuses múltiplos” que regem hoje as relações humanas. No caso de Weber, sabemos que o capitalismo é considerado “o mais fatídico poder da nossa vida moderna”⁴¹⁵, portanto, a força mais pregnante da forma contemporânea de cunhagem dos homens e de despersonalização das relações humanas.

A determinação da conduta de vida aparece como algo externo, uma força de “objetivação universal” que corresponde aos processos de racionalização – embora pelo diagnóstico weberiano tais processos não se realizem unilateralmente, conforme sabemos.

Na introdução de “A ética econômica das religiões universais”, Weber aponta para as falhas desses processos de racionalização, pois “o cálculo do racionalismo consequente não se resolveu facilmente sem problemas”. Elementos irracionais teriam permanecido na música, na imagem teórica do mundo e, principalmente, na “racionalização da vida prática”:

Também aqui os grandes tipos singulares da conduta de vida metódica racional foram caracterizados, sobretudo, por aqueles pressupostos irracionais, tomados simplesmente como dados, que foram absorvidos por aquelas condutas de vida.⁴¹⁶

De modo que, como consequência do “racionalismo da conduta de vida ético-metódica”, o homem moderno viveria um “cotidiano religioso”, sujeito a poderes impessoais análogos aos poderes divinos, que se lhes impõe como uma espécie de autoridade naturalizada:

Os muitos deuses antigos, desencantados e por isso em forma de poderes impessoais, abandonaram suas tumbas, ambicionam por poder sobre nossas vidas e começam novamente sua luta eterna. Mas isso é exatamente o que tanto atormenta o homem moderno e mais ainda as gerações jovens: estar à altura de tal cotidiano. Toda busca por “vivência” provém desta fraqueza.

⁴¹⁵ Max Weber. Vorbemerkung zu den “Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie” [Nota prévia aos “escritos reunidos sobre sociologia da religião], in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Escritos reunidos sobre sociologia da religião]. Vol. 1, Tübingen 1986, p. 4.

⁴¹⁶ Max Weber. “Einleitung” [Introdução], in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [A ética religiosa das religiões universais], Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1, Tübingen, 1986, p. 239.

Pois fraqueza é não poder olhar o destino do tempo em seu semblante grave.⁴¹⁷

Parece-me que nesse entroncamento entre racionalismo, que adquire poderes divinos, e falta de possibilidade de autonomia na formulação da “conduta de vida” – ou, em outros termos, entraves para a emancipação humana – está o principal ponto de contato entre a sociologia weberiana e as preocupações de Siegfried Kracauer. Nesse sentido, este último aponta para a existência de um “modo de pensar” capitalista [*Denkweise*], que é em sua essência abstrato e não compreende o “verdadeiro conteúdo da vida”⁴¹⁸. Também aparece em Kracauer, de maneira recorrente, precisamente aquela imagem weberiana do “culto mitológico sem deuses” [*götterloser mythologischer Kultus*]⁴¹⁹ para caracterizar uma realidade que anula parte das capacidades subjetivas do homem em favor de um “intelecto descolado” [*abgelöster Intellekt*].

Contudo, vale pontuar, ainda que rapidamente, uma diferença entre a forma como Weber encaminhou seu diagnóstico e aquela adotada por Kracauer, dado que, para este último, aquele pensador teria se detido de maneira demasiadamente cética nesta tarefa de “olhar o destino do tempo em seu semblante grave” – que incluía, entre outras coisas, a sustentação de uma “consciência resignada”⁴²⁰. Nosso autor, por sua vez, manteve aceso o ideal de transformação das relações sociais que herdou do pensamento de Karl Marx. Assim, embora não tenha teorizado sobre a revolução propriamente, Kracauer conservou a perspectiva da possibilidade de realização da emancipação humana, sobretudo por conta das suas concepções iluministas, conforme procurei destacar em sua recepção do marxismo.

De todo modo, Kracauer esforçou-se por diagnosticar aquela dinâmica paradoxal do processo de racionalização do mundo, principalmente no âmbito da cultura, sob a ideia matriz (que a esse ponto já conhecemos bem) de que os elementos de superfície da vida social também dão notícia da situação do “destino do homem moderno”. Em última instância, ele leva adiante o programa, anteriormente mencionado, estabelecido pelos editores da revista

⁴¹⁷ Cf. Max Weber. “Wissenschaft als Beruf” [ciência como profissão], in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Op. cit., p. 604.

⁴¹⁸ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 618

⁴¹⁹ Idem, p. 622. A perspectiva da prevalência do culto de valor mitológico na sociedade pretensamente racionalizada é retomada frequentemente, conforme mencionado. Ela aparece também, por exemplo, nos artigos “Culto da distração” (cf. Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke* 6.1. Op.cit., pp. 208-213 (EB: pp. 343-348) e “A viagem e a dança” (Siegfried Kracauer. *Die Reise und der Tanz*, in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 214-223. (EB: p. 81-89))

⁴²⁰ “A quem não consegue suportar, virilmente, o destino da época, deve-se dizer para que volte – de preferência, silenciosamente, sem a publicidade costumeira dos renegados, porém, sem nenhuma dúvida – para os braços amplos e misericordiosos das antigas igrejas”. Cf. Max Weber. “Wissenschaft als Beruf” [ciência como profissão], in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Op. cit., p. 611.

Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (Weber, Sombart e Jaffé): coloca-se a serviço do “conhecimento histórico e teórico do significado cultural universal do desenvolvimento capitalista”⁴²¹, mas o faz sob um ponto de vista também muito específico, dado que concebe que as “catástrofes ínfimas” do cotidiano é que influenciam mais decisivamente o “destino” dos homens, pois que “designam em seu nexos a vida econômica que os produz”⁴²².

Se suas formulações não oferecem uma via única de compreensão, ou seja, não julgam de maneira absolutamente positiva nem negativa as esferas da distração da massa, é justamente porque o processo de “desmitologização” possui “duplo significado”, conforme indicarei no próximo tópico.

⁴²¹ Werner Sombart, Max Weber e Edgar Jaffé. “Geleitwort”, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Op. cit., p. V.

⁴²² Siegfried Kracauer. *Die Angestellten*, in *Werke I*. Op. cit., p. 258.

3.2 Mito e destino sob a ótica do ornamento da massa

De acordo com Müllder-Bach, Kracauer teria sido um dos primeiros autores a empregar a palavra “desmitologização” [*Entmythologisierung*]⁴²³ para designar o processo que muitos outros haviam tomado como sinônimo do conceito de *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*], conforme cunhado por Max Weber ao longo da década anterior⁴²⁴. Ainda segundo a intérprete, poder-se-ia supor que a opção pelo emprego do primeiro conceito no lugar do segundo (também utilizado por Kracauer, mas com menor frequência), cuja legitimidade no discurso sociológico já estava sedimentada⁴²⁵, deveu-se à intenção de demarcar uma oposição diante da crescente “fome de mito” que marcou os anos 1920. Além disso, poderíamos acrescentar que provavelmente não escapava a Kracauer uma diferenciação do ponto de vista narrativo vinculado à perspectiva da mitologia. Esta sugestão pode ser confirmada pela forma como o autor emprega a ideia de “conto de fadas” [ver excurso sobre a linguagem figurada]: em relação ao caráter de repetição traçado pelo mito na submissão dos personagens ao *destino*, o conto de fadas seria um avanço, que implicaria a superação dos personagens do entroncamento natural. Assim, o processo de desmitologização é, conforme indicarei abaixo, um processo gradativo de controle sobre a natureza e de desvinculação do seu nexos orgânico. Contudo, ele não transcorre de maneira unilateral e positiva.

Vale lembrar, ainda que rapidamente, que a primeira metade do século XX implicou uma alteração no modo como o mito e a mitologia eram encarados pelos alemães. De acordo com Theodore Ziolkowski, o conceito substantivo *Mythos*, no sentido de uma “ideia figurativa renovadora da vida”, teria sido registrado nos dicionários alemães apenas em 1935. Entre os românticos e outros autores dos séculos XVIII e XIX, ao contrário, teria prevalecido o interesse pela mitologia como forma de conhecer a religião e a filosofia dos povos primitivos – ou seja, Friedrich Schlegel, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling e também

⁴²³ Nota 23. Inka Müllder-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 171.

⁴²⁴ Cf. Antônio Flávio Pierucci. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

⁴²⁵ Nesse passo do pensamento de Kracauer, estamos na segunda metade da década de 1920. Embora não possa precisar exatamente quando o conceito *Entzauberung der Welt* adquiriu a relevância que o caracterizaria no âmbito das ciências da cultura, é possível indicar que ele fincou raízes no pensamento alemão desde, pelo menos, o início da década de 1920. Bolz aponta para o fragmento de Walter Benjamin, intitulado *Capitalismo como religião* [1921] (Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”. In *Gesammelte Schriften*, vol 6.. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 100-104) como um dos primeiros textos a se colocar em diálogo com o diagnóstico weberiano (embora o conceito de desencantamento não apareça explicitado neste texto). Norbert Bolz. *Auszug aus der entzauberten Welt*. Op. cit.

Jakob Grimm, Friedrich Creuzer e Johann Jakob Bachofen teriam registrado um interesse histórico e literário na mitologia. A mudança iniciou, ainda conforme Ziolkowski, com Richard Wagner (1813-1883), que erigiu a ideia do mito como uma expressão do “homem ideal”, “eterno” e, ao mesmo tempo, a formulação de um conceito que corresponderia ao despertar da consciência nacional dos alemães.⁴²⁶ O motivo “gastronômico” do mito em Wagner, ou seja, a aproximação do conceito à ideia de alimento ou fruto que sustenta o povo, encerraria parte de um processo de absolutização, que dotou, pela primeira vez, a concepção de certo perigo. Caráter este que foi reforçado pela filosofia de Friedrich Nietzsche e sua interpretação da obra de Wagner. Embora não seja o caso de reproduzir todo o argumento aqui, é possível indicar que o mito passou de uma forma historicamente convencionada (tal como o via o século XVIII) para algo eternamente válido (como o enxergavam Wagner e Nietzsche). De modo que, enquanto um autor como Goethe ironizava e brincava com o mito em sua literatura, Wagner e Nietzsche o “celebravam”⁴²⁷. Esta alteração contribuiu decisivamente para o fenômeno histórico da “mitofilia”, que se espalhou pela consciência pública durante os anos da República de Weimar.⁴²⁸

Siegfried Kracauer procura articular a ideia do processo histórico como um processo de desmitologização justamente no momento em que um autor como Alfred Rosenberg, “o evangelista do nacional socialismo”, associava o mito a concepções sobre a “raça alemã” e um pensador como Oswald Spengler contrapunha o “organismo mítico” e a “mitologia fáustica”, que reconhecia nos primeiros trinta anos do império alemão, às lendas fragmentárias dos “povos originários”.⁴²⁹ Para além disso: como corolário desse processo de desmitologização (que, cumpre repetir, não se dá de maneira positiva), Kracauer identifica precisamente os desencadeamentos relacionados às revoluções burguesas, ao pensamento liberal e à racionalização do mundo – processos que os escritos daqueles autores combatiam veementemente e aos quais contrapunham o ideal do “mito orgânico”. As concepções de

⁴²⁶ Theodore Ziolkowski. “Der Hunger nach dem Mythos: zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den zwanziger Jahren” [A fome de mito: sobre a gastronomia anímica dos alemães nos anos vinte], in Reinhold Grimm e Jost Hermand (org.). *Die sogenannten zwanziger Jahre* [os assim chamados anos vinte]. Berlin, Zurique: Gehlen, Bad Homburg V.D.H., 1970, p. 180.

⁴²⁷ A diferenciação entre as formas como a mitologia aparecia em Goethe e em Wagner foi feita por Thomas Mann, que, ao menos em determinada fase do seu pensamento, também procurou conceber uma ideia substantiva de mito. Idem, p. 177 e ss. e 197 e ss.

⁴²⁸ “Pertence à tragédia da inteligência alemã da República de Weimar o fato de que ela preparou, por meio de sua crença em algo como ‘o’ mito, a prontidão para a recepção generalizada do primeiro mito que melhor preencheu as condições da estrutura que estava esvaziada”. Idem, p. 199.

⁴²⁹ “[...] a veneração do mito à serviço de uma consciência nacional crescente ocorre, novamente, de maneira simultânea com uma desvalorização dos mitos antigos e da mitologia convencional”. Idem, pp. 186-187.

Kracauer, contudo, não se reduziram a um otimismo ingênuo e teleológico que via no processo sócio-histórico um percurso progressivo de libertação. Elas procuraram lidar com os paradoxos sociais inerentes à configuração moderna do mundo, sem proclamar o retrocesso como solução e, deste modo, acabaram obtendo uma funcionalidade de duas frentes: uma intrínseca aos seus próprios desenvolvimentos teóricos e que contribuiu para uma reflexão que estava à “altura do seu cotidiano” (Weber) e outra cuja intenção era descreditar as ideologias fascistas.

Para Kracauer, portanto, o mito definitivamente não é a solução para os problemas da sociedade em épocas de civilização. Esta perspectiva foi, ao contrário, veementemente combatida por seus ensaios, sobretudo, aqueles que pertencem à segunda metade dos anos 1920. Tentarei expor mais pontualmente a seguir, tendo como base os trabalhos publicados durante a República de Weimar, como o autor lidou com o “avanço das doutrinas mitológicas” e quais alternativas propunha a este tipo de diagnóstico de época.

Conforme sugeri mais acima [tópico “Opção pela sociedade e civilização”], Kracauer visualiza o processo histórico como um processo de desmitologização, que implicou a destituição gradativa da onipotência da natureza perante o homem, mas que não foi conduzido até o final. Por isso tal processo engendrou a possibilidade de surgimento de uma “abstração” [*Abstraktheit*], que é problemática justamente porque “não inclui o homem”:

A abstratividade do pensamento atual tem, portanto, *duplo significado*. Visto a partir das doutrinas mitológicas, nas quais a natureza se afirma ingenuamente, o procedimento de abstração, tal como é praticado pelas ciências naturais, é um ganho em racionalidade, que desconstrói a resplandecência das coisas da natureza. Da perspectiva da razão, o mesmo processo aparece como naturalmente condicionado; perde-se em um formalismo vazio, que conserva sob sua cobertura espaço livre ao natural, pois ele não deixa passar os conhecimentos racionais [*Vernunftserkenntnisse*] que possibilitariam atingir o natural. A abstratividade dominante indica que o processo de desmitologização não foi conduzido até o final.⁴³⁰

As “doutrinas mitológicas” referidas no trecho possuem matizes diferentes entre si, mas configuravam ramificações políticas, estético-literárias e científicas. Kracauer lidou direta e indiretamente com algumas delas. Embora não tenha escrito sobre as publicações de Rosenberg, rechaçou a perspectiva nacionalista de criação de um novo mito ao resenhar, por exemplo, as publicações do pessoal em torno do periódico *Die Tat* [*Tatkreis*] [ver tópico “Os

⁴³⁰ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2, p. 619. (EB: p. 98)

empregados [...]”⁴³¹. Assim como criticou veementemente aqueles que manifestavam uma espécie de culto ao emprego de uma linguagem “autêntica”, pretensamente capaz de evocar aquele sentimento de unidade, forma e figuração ligado aos ideais da *Kultur* que foi perdido no contexto da *Zivilisation* e, assim, adentrar a “interioridade” dos homens.⁴³² Além disso, teve oportunidade de reconhecer que parte das “ciências do espírito” alemãs acabou contribuindo para a “consolidação dos poderes reacionários”, justamente por sua incapacidade de aceitar as mudanças que vieram no bojo da modernização.⁴³³ – Ainda nesse sentido, mencionei anteriormente o caso de Oswald Spengler, figura central, ainda que não de todo intencionalmente, na propagação de um mal-estar entre muitos intelectuais da década de 1920, principalmente devido às teses presentes em *O declínio do ocidente*.⁴³⁴

Observado de maneira geral, Kracauer não discorda de parte dos diagnósticos dimensionados por essas “doutrinas mitológicas”, dado que reconhece o avanço dos processos de reificação implicados na racionalidade econômica, o crescente processo de separação entre o homem e as coisas e o consequente declínio da possibilidade de experiência etc.. Contudo, discorda radicalmente tanto da causa apontada por elas, como da solução que encaminham e aqui reside a possibilidade de que o autor empregue o termo *desmitologização*. Todos aqueles movimentos tinham como tácito culpabilizar a razão pelas crises de visão de mundo, pela ausência de um sentido mais abrangente e unitário, enfim, pelos problemas tipicamente associados às sociedades modernas e apontavam, devido a tal constatação, para soluções reativas, ligadas a formas ditas “originárias” de formação social – por isso nelas “[...] a natureza se afirma ingenuamente [...]”.

O autor formula esta falha no diagnóstico contemporâneo pontualmente ao discutir, por exemplo, uma publicação de 1927, intitulada “Consciência como destino”. Trata-se do

⁴³¹ Siegfried Kracauer. “Aufruhr der Mittelschichten” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 716-738. (EB: pp. 123-147)

⁴³² Uma série de discussões podem ser inseridas aqui nesta perspectiva. Ela vincula-se tanto à tradução da bíblia por Buber e Zweig (Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [A bíblia em alemão] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 374-386 (EB: pp. 205-220)), como as discussões de Ernst Jünger (Siegfried Kracauer. *Gestaltschau oder Politik?* [Visão da figura ou política?] [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., p. 235) ou o vocabulário do círculo ao redor do poeta Stefan George (mencionado em diferentes oportunidades) ou, ainda, as reflexões sobre os “livros de sucesso”. (Cf. Siegfried Kracauer. “Richard Voß: ‘Zwei Menschen’”, in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 455-462 e Siegfried Kracauer. “Bemerkungen zu Frank Thieß” [Anotações sobre Frank Thieß] [1938], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 508-514).

⁴³³ Neste texto específico, Kracauer cita Ludwig Klages e sua “luta contra o espírito” (diferentemente da “alma”, elemento cultural por excelência; o “espírito” era comumente associado ao racionalismo) e Werner Sombart, que efetivou, é certo, uma guinada para o “profano”, mas logo adquiriu uma “nostalgia romântica pela carapaça religiosa”. Cf. Siegfried Kracauer. “Max Scheler”, in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 27.

⁴³⁴ Kracauer soube reconhecer a presença de Spengler no discurso de muitos movimentos ligados ao pensamento antidemocrático alemão, como, por exemplo, nos publicistas do *Tatkreis* (Siegfried Kracauer. “Aufruhr der Mittelschichten” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 716-738 (EB: pp. 123-147)), em variados escritores que tentavam conchamar os alemães a um retorno à comunidade (Frank Matzke, Alfred Seidel, Ernst Jünger etc.).

livro de Alfred Seidel, um jovem que se suicidou e cujos escritos valeriam como “um documento do tempo”, dado que efetivariam um “acerto de contas com a racionalização do mundo”. Kracauer aproxima a postura de Seidel daquela adotada por intelectuais como Nietzsche, Spengler e Klages. Ele toma este exemplo bastante localizado (ou este caso da “superfície” da vida pública) para discorrer sobre a situação anímica geral, dado que “as fraquezas” de Seidel “originam-se da decepção de toda uma geração” e “dentro de certos limites, sua crítica não é sem fundamento”:

Ela atinge principalmente uma *ciência* que se dispersou também em relações, lá onde ela não se satisfaz, e que se esvai do homem, para quem tal ciência não é mais suficiente. Esta insatisfação boa com a prática científica dominante, cujos efeitos psicológicos Seidel expõe de maneira completamente correta, não deveria tê-lo conduzido à negação da consciência conformada racionalmente, mas a uma luta *pela razão*, que, de fato, realiza-se nos conhecimentos do presente de modo apenas insuficiente. Ele viu nitidamente que as doutrinas científicas “iluministas” do nosso tempo são, muitas vezes, apenas uma coberta para os impulsos que ela própria se coloca [...]; mas ele não viu que elas destroem a alma e a vida apenas porque se obstinam contra a razão.⁴³⁵

Esta é uma reflexão que Kracauer intencionava disseminar com boa parte de suas publicações. Era necessário indicar que o processo da *Aufklärung* não poderia ser refreado, nem deveria retroagir, porque não era o culpado pelo estado crítico da sociedade contemporânea – “o capitalismo não racionaliza demais, porém *de menos*”.

Retomando o argumento de *O ornamento da massa*, o sistema econômico capitalista aparece também como o principal eixo dos processos que conduziram a um enviesamento da racionalidade⁴³⁶. De modo que sua *ratio* não é a razão, propriamente, mas uma “razão turva”. Kracauer demarca os termos com uma distinção rigorosa. Para a razão que equivaleria aquele processo positivo de desmitologização e de consequente emancipação humana dos poderes sobrenaturais, ele utiliza a palavra *Vernunft*. Para a razão que corresponde à “abstração” e que trava a reconciliação com o natural, utiliza o conceito de *ratio*.

Ao entendermos essa dualidade da racionalidade moderna, compreendemos também a postura de Kracauer diante do *ornamento da massa*, que também é “ambíguo” e, justamente por isso, é “legítimo”. Ele “pertence a uma das únicas configurações do tempo que conferem a

⁴³⁵ Siegfried Kracauer. “Ein Dokument der Zeit” [Um documento do tempo] [1927], in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 523-524.

⁴³⁶ “O pensamento contemporâneo está diante da questão de se ele deve abrir-se à razão ou seguir adiante fechado, contra ela. Ele não pode superar o limite que se colocou sem que o sistema econômico, que é sua infraestrutura, seja essencialmente transformado [...]” Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2, p. 619. (EB: p. 98)

forma a um material já dado” – o argumento é, nestes termos de correspondência entre forma e matéria, essencialmente simmeliano:

De um lado sua racionalidade é uma redução do natural, que não deixa o homem atrofiar, porém, ao contrário: se essa racionalidade fosse simplesmente completamente conduzida, o essencial no homem seria posto em relevo. Exatamente porque o suporte do ornamento não figura como personalidade integral, como uma união harmônica de natureza e “espírito”, na qual aquela recebe muito e esse muito pouco, ele é transparente para o homem que a razão determina.⁴³⁷

O ornamento da massa tiraria o homem do contexto orgânico – essa é sua dimensão positiva. Embora ele pare, por assim dizer, no meio do caminho, pois o homem é tirado da “resplandescência orgânica”, mas é conduzido ao anonimato, tendo em vista que o processo não se dá de acordo com o “fundamento humano” (voltarei a essa questão). “Que o ornamento da massa dessubstancia a natureza: isso indica exatamente aquele estado, no qual aquilo que pode vingar-se da natureza é o que não oferece resistência à iluminação pela razão”⁴³⁸. Kracauer volta-se aqui justamente contra aquela vertente do pensamento contemporâneo que via na ideia de harmonia, ou em uma suposta *Kultur* orgânica, a solução para o problema da racionalidade abstrata e para a questão das “massas”. Em muitos momentos, o autor nomeia esses interlocutores ironicamente de “pessoas cultas” [*Gebildeten*]⁴³⁹. Nesse sentido, porque ajuda a desvincular o homem da natureza, o ornamento seguiria um princípio mais representativo da razão do que outras configurações estéticas ainda baseadas na “unidade orgânica”.

Entretanto, observado do “ponto de vista da razão”, o ornamento aparece ainda como “culto mitológico”. Esse é o seu segundo significado, o negativo. Pois, embora ele dissipe a

⁴³⁷ Idem, p. 620. (EB: p. 99) Sobre a relação entre “personalidade integral”, “natureza” e “razão”, conferir o próximo tópico.

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ A repreensão das “pessoas cultas” ao *kitsch* aparece, por exemplo, em um curto texto de 1926. Para Kracauer, o *kitsch* “apenas expressa, sem dissimular, os desejos sensoriais e espirituais primitivos dos homens”. O único problema seria quando ele se dá de maneira “artística”, despertando a “impressão, de que possa satisfazer necessidades mais elevadas”. Cf. Siegfried Kracauer. “Edelkitsch” [Nobre Kitsch] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 401.

Em outro texto sobre “romances para relaxar”, o autor desenvolve de maneira ainda mais clara estas concepções. Elas também se relacionam à legitimidade que Kracauer confere aos fenômenos de massa e até a sua funcionalidade, caso eles não sejam alçados à exigência de “figurar a totalidade da vida” ou “refletir uma realidade anímica e moral”. Caso não tenham essas pretensões, tais romances conservam um “duplo proveito”: “um imediato, porque eles são as manifestações esteticamente adequadas do vazio vivido, e um mediado, porque eles mostram a realidade como em um espelho quebrado”. Cf. Siegfried Kracauer. “Spannende Romane” [romances relaxantes] [1925], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 191.

Há um fantástico autorretrato de Kracauer datado de 1930 que reproduz justamente essa última intenção “mediada”: nele, Kracauer deixa-se fotografar a partir de um espelho partido.

“essência orgânica”, não destaca o “fundamento humano”, mas deixa que “partículas da massa se voltem contra ele”.

Onde a razão desagrega o nexó orgânico e rasga a superfície natural cultivada como sempre, lá ela fala, lá ela apenas decompõe a forma humana para que a verdade desvelada modele de si o novo homem. No ornamento da massa ela não penetrou, seus modelos são mudos. A *ratio* que o produz é suficientemente grande para conclamar a massa e anular a vida das figuras. Mas ela é muito pequena para encontrar os homens na massa e fazer as figuras transparentes ao conhecimento.⁴⁴⁰

Por estar vinculado a uma “forma vazia racional do culto”, o ornamento “recua na mitologia”. A discussão de Kracauer é justamente aquela que se refere ao entrelaçamento entre capitalismo e destino do homem moderno. Mas ele reconhece uma estrutura similar àquela entrevista por Weber (conforme sucintamente exposto no tópico anterior) em suas discussões sobre o modo de produção capitalista no âmbito do “ornamento da massa”: a permanência de elementos irracionais nos processos de racionalização.

Todas as indicações dadas a respeito até aqui constam em “O Ornamento da massa”, o famoso texto sobre a companhia de danças americana *Tillergirls*⁴⁴¹, que, a partir de 1923, tornou-se conhecida e passou a fazer sucesso nos palcos da Europa. As mulheres integrantes da trupe realizavam performances geométricas e sincronizadas, utilizando o movimento de braços e pernas. Em 1925, o psicólogo alemão Fritz Giese publicou um livro no qual exaltava a forma de dançar das *tillergirls* como expressão da mentalidade progressista da sociedade americana:

As garotas fizeram sensação ao se tornarem conhecidas na Europa por volta de 1923. As *Tiller Girls*, um tipo disciplinado de garotas dançantes, corpos de dança treinados segundo determinadas técnicas simples, máquinas de movimento, de efeito parcial muito marcante e de uma corrente original que dá ainda muito que pensar. Elas eram produto da mentalidade americana, isto é, também sua testemunha.⁴⁴²

Há também o artigo de Alfred Polgar, que, diferentemente de Giese, vê configurados nas *Tillergirls* aspectos negativos da cultura norteamericana, tais como o “encanto do

⁴⁴⁰ Idem, p. 621.

⁴⁴¹ A companhia foi criada inicialmente na Inglaterra, teve dificuldades para se estabelecer na Europa e emigrou para os Estados Unidos. Algumas informações detalhadas sobre o grupo constam em: Kate Erlwit. “Accessing unison in the age of its mechanical reproducibility”, in *Art Journal*, vol. 68, n° 2, (summer 2009), pp. 50-61.

⁴⁴² Fritz Giese apud. Erhard Schütz. *Romane der Weimarer Republik* [Romances da República de Weimar]. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, p. 164.

militarismo”, “o desaparecimento do individual no múltiplo”, “a obediência de um comando invisível, mas inevitável”⁴⁴³.

A leitura de Kracauer é mais sofisticada, porque conserva, diferentemente destas interpretações unilaterais, a dualidade do fenômeno. Arriscaria a afirmar que nosso autor retoma a discussão sobre as dançarinas também como forma de despertar o interesse do público leitor do *Frankfurter Zeitung*. Contudo, nem por isso esse grupo pode ser visto apenas como um pretexto para a formulação sócio-filosófica de Kracauer, pois há no texto também uma análise rigorosa da *forma* dos movimentos das dançarinas e da relação delas com o corpo. É a partir dessa configuração formal que ele desenvolve seus argumentos. O movimento do conjunto do corpo das dançarinas “compõe-se de ângulos e círculos” como nos livros de “geometria euclidiana”, também apresentam “configurações elementares da física”, mas excluem as “formas orgânicas e a vida anímica”. O ornamento é, nesse sentido, racional e expõe legitimamente a realidade; ele conteria, formalmente, os mesmos elementos que o “sistema taylorista”.

Justamente por conta da seriedade com que o autor analisa a forma do ornamento composta pelo corpo das *tillergirls* seria difícil estender essa análise para todo e qualquer tipo de produção da cultura de massas. De qualquer forma, a legitimidade que reconhece aqui, ele confere também, em outros momentos, a outros tipos de mídias da cultura de massas⁴⁴⁴ que, similarmente, não “cultivam sentimentos mais altos e obsoletos em formas passadas”. Sobretudo, retomando um ponto que mencionei anteriormente, ele afirma a validade das formas que contribuem para a dissipação do pensamento orgânico e, por extensão, nacionalista: “portador dos ornamentos é a massa. Não o povo, pois sempre quando ele forma figuras, elas não estão soltas no ar, mas surgem da comunidade.”⁴⁴⁵

⁴⁴³ Menção feita em *Romane der Weimarer Republik*. Op. Cit.

⁴⁴⁴ Em uma carta de 3 de agosto de 1963 destinada a Adorno, Kracauer afirma que concebe a indústria cultural de maneira “levemente diferente” do amigo (Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., 2008, p. 605). Não imediatamente, mas em uma carta posterior (10/01/1964), Adorno retomaria o tema: “Você escreveu uma vez que não concorda inteiramente com minha opinião sobre a indústria cultural. Talvez você possa me escrever, quando tiver tempo e vontade, onde vê a diferença” (idem, p. 637). Em resposta, Kracauer afirma preferir conversar pessoalmente sobre a questão, mas adianta que, de acordo com seu “realismo curioso” (referindo-se ao título dado por Adorno ao texto escrito em sua homenagem – e que não o agradou) havia observado que “o (inevitável) crescimento em quantidade da indústria cultural conduz também à posse de novas qualidades” (idem, p. 640).

Esse diálogo epistolar, embora realizado muito tempo depois da escrita dos textos jornalísticos de 1921 a 1933, retoma a questão que indiquei sob a ideia de “legitimidade parcial” da cultura de massas e demarca a diferença na forma como os dois autores pensaram o fenômeno: enquanto para Kracauer, apesar de todas as suas imperfeições e problemas, a cultura de massas era mais legítima que outras formas de arte, justamente porque daria *forma* à realidade existente, em vez de se pautar na nostalgia de uma totalidade estética que não existe mais; para Adorno ela não merece nenhum tipo de concessão.

⁴⁴⁵ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”. *Werke* 5.2. Op. cit., p. 613. (EB: p. 92)

A “comunidade” não está mais disponível – a superação decisiva da recorrência à formulação ocorre no pensamento de Kracauer como uma exigência do presente histórico. Nesta altura do seu pensamento, ele já abandonou aquela ideia idílica da formação social associada, com frequência, à Idade Média – e que ainda tinha certo lugar em seus primeiros textos.⁴⁴⁶ Mas o ornamento da massa não se dissipou plenamente da “energia de vida orgânica” que “emana dos grupos fatidicamente [*schicksalhaft*] unidos para seus ornamentos”. De modo que tais ornamentos “aparecem como obrigatoriedade [*Zwang*] mágica e são imputados [*belasten*] com significados”. A cuidadosa escolha das palavras para a reflexão é feita também no sentido de evidenciar que este estágio intermediário da *ratio*, por assim dizer, está ainda longe de se “desmitologizar” plenamente: ainda há uma configuração de “destino” e “violência” que determina organicamente seu significado⁴⁴⁷ (significado que pesa sobre o ornamento como uma espécie de culpa, conforme deixa entrever a linguagem empregada pelo autor) e impedem a emancipação dos portadores do ornamento. Isso precisamente porque não são as “personalidades isoladas” que se afirmam na massa, mas sim este nexo exterior que uniformiza e produz organicidade.

As potencialidades que Kracauer enxergava na distração devem ser lidas de forma correlata a essas suas concepções sócio-histórico-filosóficas. Só assim entendemos o que o autor queria dizer quando afirmou que o cinema “rompe com seus efeitos potenciais quando é integrado em um programa fechado”.⁴⁴⁸ Seu caráter específico é aquele do jogo, portanto, das experimentações, ele se opõe à *autenticidade*, ou seja, às “leis e formas daquela *cultura* idealista”, inerente a “tendências *reacionárias*”⁴⁴⁹. Tanto é assim que, ao descrever a cidade cenográfica da UFA⁴⁵⁰, o autor designa justamente um processo de desmitologização passível de ser processado na feitura de um filme:

⁴⁴⁶ Ideia que faz parte de um complexo de concepções sociológicas que possuem um enraizamento na própria história alemã: “O atraso político e social da Alemanha em relação a seus vizinhos ocidentais faz parte, até mesmo no século XX, dos temas constantes da reflexão do alemão sobre si mesmo; e, se há uma ideologia alemã, ela consiste menos em investigar as causas e buscar soluções para esse atraso do que em contrapor, em uma mistura de orgulho e pesar, o romantismo à Ilustração, o Estado de castas à sociedade industrial, a Idade Média à Modernidade, a cultura à civilização, a subjetividade à objetividade, a comunidade à sociedade e o sentimento [*Gemüt*] ao intelecto, para finalmente chegar à glorificação de um trajeto exclusivamente alemão e à exaltação da essência alemã.” Wolf Lepenies. *As três culturas*. Op. cit., p. 203.

⁴⁴⁷ Para uma reflexão sobre a relação entre destino, caráter e mito conferir, por exemplo, texto de 1921 de Walter Benjamin, intitulado “Destino e Caráter”. Cf. Walter Benjamin. “Schicksal und Charakter”, in *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Op. cit., pp. 171-179.

⁴⁴⁸ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke 6.1*. Op. cit., p. 212. (EB: 348)

⁴⁴⁹ Idem.

⁴⁵⁰ A Universum-Film AG [*Aktien Gesellschaft* ou sociedade anônima] foi uma produtora de cinema fundada em 1917. Desenvolveu-se durante a República de Weimar e passou a ocupar o posto de segunda maior empresa no

Para que o mundo possa passar para o filme, ele precisa antes ser decomposto na cidade cinematográfica. Seus nexos valem como suspensos, suas dimensões transformam-se arbitrariamente, seus *poderes mitológicos se tornam divertimento*. Ele *assemelha-se a um brinquedo de criança que se coloca em uma caixinha de papelão*. A *desconstrução dos conteúdos do mundo é radical*, e, mesmo que ela aconteça apenas na aparência, ainda assim a aparência não é de modo algum insignificante. Os heróis da antiguidade já estão bem postos nos livros escolares.⁴⁵¹ [grifo meu]

Este “regimento arbitrário” não se limitaria ao mundo que existe, por isso ele é prenhe de “possibilidades”. Permanecendo neste *jogo*, o cinema poderia contribuir com a destituição dos “poderes mitológicos” apenas divertindo-se com eles, e, conseqüentemente, disseminar a idéia de novas “possibilidades” de experimentações sociais no mundo também desagregado, decomposto e de conteúdos desconstruídos inerente à vida social. Mas o “jogo permanece imperfeito, se ele toma fabricações prontas”.⁴⁵² Para Kracauer, a maioria dos filmes realiza justamente a “colagem das pedrinhas de um mosaico” e desautoriza, deste modo, as potencialidades do cinema. Geralmente, aquela decomposição, aquela suspensão de nexos e aqueles conteúdos desconstruídos (enfim, aquele “material imagético, que é a bela desordem como a própria vida”) são de tal forma colecionados e configurados em “unidade” e, nesse processo, voltam a ser mera natureza:

Até que, enfim, um pequeno todo surge do grande caos. Um drama social, um acontecimento histórico, um sem mulheres. Em geral o final é bom: nuvens de vidro formam-se e evaporam-se. As quatro paredes tornam-se críveis. Tudo garante a natureza.⁴⁵³

ramo cinematográfico, atrás apenas de Hollywood. Passou para as mãos dos nazistas após 1937 e foi dissolvida pelos aliados em 1945.

⁴⁵¹ Siegfried Kracauer. “Kaliko-Welt” [Mundo-calicó], in *Werke 6.1*. Op. cit., p. 191. (EB: p. 304).

⁴⁵² Idem, p. 193. (EB: p. 306).

⁴⁵³ Idem, p. 197. (EB: p. 310).

3.3 “Personalidade”: como um conceito reflete mudanças teóricas e históricas?

Personalidade é uma dessas concepções pouco mencionadas nas discussões sobre o pensamento social alemão. Mas sua presença nesse tipo de produção é constante e revela aquela centralidade do humano para essa sociologia, conforme notou bem Karl Mannheim.⁴⁵⁴ Além disso, a concepção também é testemunha da interdisciplinaridade inerente à sociologia germânica, pois é capaz de articular um nexos que envolve reflexões simultaneamente sociais, psíquicas e filosóficas. Por outro lado, contudo, “personalidade” é um termo que ainda contém resquícios do pensamento idealista, pois, conforme tentarei expor, a ele está associada *também* a perspectiva de que seria possível harmonizar os conflitos entre a totalidade individual e a totalidade social por meio da intermediação da *Kultur*.⁴⁵⁵

Em Kracauer o conceito aparece como uma espécie de fio condutor por meio do qual é possível acompanhar reorientações teóricas. Assim, a diferença abissal entre as formas como a ideia de personalidade aparece no já mencionado ensaio “Sobre a essência da personalidade” [1913/1914] e nos textos escritos a partir de meados dos anos 1920 pode ser entendida como uma desvinculação radical do pensamento idealista em favor da reflexão sobre os dados da realidade atual, civilizada. Naquele texto, que foi um dos primeiros escritos pelo autor, a personalidade aparece como o resultado do esforço de objetivação dos homens. “O homem quer expor-se”; exposição essa que aparece, nesse texto, como o diferencial antropológico por excelência:

O homem quer *expor-se* – ou seja, expor seu conteúdo que se desenvolve sucessivamente. O que isto significa? O que está aí implicado? Nós teremos que demonstrar que, em consequência do nosso impulso inerente à objetivação, esforçamo-nos a dar *formas* ao conteúdo anímico. Esse esforço exige que existam na comunidade aquelas *formas* capazes de hospedar o conteúdo anímico – em outras palavras, que o singular encontre um chão ressonante quando ele desejar manifestar-se [...].⁴⁵⁶

A passagem reflete aquela vinculação do pensamento do “jovem” Kracauer (que a esse ponto já conhecemos bem) aos ideais da comunidade. O aspecto positivo da personalidade dá

⁴⁵⁴ Karl Mannheim. “Zum Problematik der Soziologie in Deutschland”, in *Wissenssoziologie*. Op. cit., pp. 614-624.

⁴⁵⁵ Problema que Kracauer formulou da seguinte forma em 1920: “O espírito alemão criou de si mesmo a teoria de que mundo e personalidade são conceitos interativos, ele já indicou uma profunda compreensão para o desenvolvimento individual e o modo de ser individual.” Cf. Siegfried Kracauer. “Schicksalswende der Kunst”. [1920] [Guinada do destino da arte], in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 98.

⁴⁵⁶ Siegfried Kracauer. “Über das Wesen der Persönlichkeit” [Sobre a essência da personalidade], in *Werke 9.1*. Op. cit., p. 17.

o tom dessa discussão. Personalidade é a possibilidade de que o processo de objetivação dos dados anímicos, da interioridade, ocorra de maneira harmoniosa, sem destoar dos elementos pertinentes ao “chão” cultural, ou seja, comunitário. Idealmente, portanto, aquilo que se objetiva – em outras palavras: aquilo que, a essa altura do pensamento de Kracauer, corresponde ao que é propriamente *Menschliche* – ganha formas exteriores. De modo que, quanto mais o homem está “na condição de uma personalidade no poder”, menores são os conflitos gerados por essa sua objetivação.

Anos mais tarde, em 1931, o autor iria caracterizar o conceito de “estúpido e idealista”⁴⁵⁷. O que indica esta mudança radical de perspectiva? Antes de evocar esse desenvolvimento de maneira mais detalhada, sugiro caracterizar um pouco melhor o termo no âmbito de algumas reflexões sociológicas alemãs⁴⁵⁸, mais especificamente, retomarei sua ocorrência na obra de dois dos seus mais conhecidos representantes: Georg Simmel e Max Weber. Assim poderei tentar expor o teor contraditório que a palavra adquire para o nosso autor e a forma como ela está também associada àquelas concepções que uniram, no decorrer da República de Weimar, sociologia e superfície, na medida em que sua renúncia revela um deslocamento da atenção da “profundidade” do indivíduo “burguês”, sua “interioridade” e “privacidade” para a carência de unidade interna e “externalidade” do indivíduo contemporâneo.

Em Georg Simmel a concepção de personalidade também não é livre de uma dialética peculiar. De maneira bastante resumida, podemos concebê-la como a ideia de uma “totalidade do indivíduo” que está em relação com a “totalidade do todo”. Antes da generalização das trocas monetárias (para recorrermos à demarcação processual presente na *Filosofia do dinheiro*) essa relação estaria assentada em uma espécie de unicidade, se não plena, ao menos relativamente mais harmônica do que nas sociedades modernas. A tradição, repousada na estabilidade, oferecia uma espécie de chão comum para que as relações entre indivíduo e todo pudessem transcorrer de maneira menos conflitante. Em perspectiva comparada, Simmel costumava tomar o exemplo dos homens da Idade Média para ilustrar esse momento que antecede a disseminação generalizada da economia monetária, ou, dito de outro modo, a

⁴⁵⁷ Siegfried Kracauer. “Pariser über Paris” [Parisienses sobre Paris] [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 674.

⁴⁵⁸ A relevância da personalidade não aparece apenas no âmbito da sociologia. Ao abordar o tema na obra de Simmel, Waizbort aponta para a sua presença na obra de Goethe, por exemplo: “lembraria apenas o Wilhelm Meisters Lehrjahre que, se é um romance de formação, é da formação da personalidade do herói, onde o processo de formação de sua personalidade é igualmente o processo de seu cultivo.” (Leopoldo Waizbort. *As aventuras de Georg Simmel*. Op. cit., p. 120).

“cultura moderna”. Assim, constatou que tais homens estavam em uma “vinculação obrigatória a uma comuna ou um proprietário de terras, à associação feudal ou à corporação”. Esse nexos refletia em sua personalidade, que “estava fundida no círculo de interesses objetivos ou sociais”.⁴⁵⁹

Os “tempos mais recentes” teriam, contudo, “destruído essa unicidade”. Com os processos sucessivos de diferenciação que demarcam o desenvolvimento da cultura moderna (processos esses que foram implementados em passos combinados com a economia monetária), teria surgido um espaço de liberdade para que a personalidade pudesse desenvolver sua “unidade” de maneira relativamente mais individual e autônoma. Ocorre que os processos de diferenciação são muito mais intensos e acelerados no terreno objetivo do que no âmbito subjetivo. De modo que, conforme já aponte em citações anteriores, a personalidade desenvolver-se-ia a passos mais lentos do que os dados da totalidade externa, gerando uma discrepância entre as duas instâncias – assimetria esta que caracteriza a concepção de “tragédia da cultura”.⁴⁶⁰

O próprio Kracauer reconheceu essa dualidade do tema personalidade na obra de seu antigo professor em seu tratado sobre o pensador. A “personalidade integral” [*Gesamtpersönlichkeit*], de acordo com sua interpretação, ainda poderia ser compartilhada “sem entraves” em uma época de cultura, mas no capitalismo ela não tem mais espaço: pois nesse sistema aparece simplesmente a liberdade do indivíduo isolado no lugar da “relação essencial de solidariedade comunitária conjunta”.⁴⁶¹ Esse indivíduo isolado precisa confrontar-se constantemente com uma objetividade múltipla que é muito mais forte que sua unidade interna.

Ao analisar a “silhueta” simmeliana, Kracauer recorre a um procedimento singular de exposição: ele utiliza os conceitos do próprio filósofo para entender também a sua personalidade e encontra ali a unidade entre obra e indivíduo, que só uma “personalidade integral” seria capaz de realizar. Pois sua filosofia realiza o mesmo processo que uma obra de arte está capacitada a mediar: trata-se de “dar forma”, de exteriorizar ou objetivar, da maneira mais fidedigna possível, os dados anímicos, internos, subjetivos. Haveria, no caso de Georg

⁴⁵⁹ Georg Simmel. “Das Geld in der modernen Kultur” [O dinheiro na cultura moderna] [1896], in *Gesamtausgabe*, vol 5. Op. cit., p. 178.

⁴⁶⁰ A forma como o diagnóstico da “tragédia da cultura” é trabalhado no texto citado logo acima inclui a constatação de que as “forças da cultura moderna deságuam em duas direções aparentemente opostas”: por um lado, há um “nivelamento”, um “equilíbrio” crescente no mundo social; por outro, há um processo crescente de individualização. Estas direções opostas dos desenvolvimentos objetivo e subjetivos têm ressonâncias tanto nas personalidades, como na sociedade. Idem, p. 184.

⁴⁶¹ Cito a passagem no tópico “Entre comunidade e sociedade”. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 244.

Simmel, de acordo com essa correspondência singular, tanto no autor como na obra, a coexistência de duas “tendências contraditórias”: por um lado, a necessidade de totalidade, por outro, a tendência de dissolução na multiplicidade. “Ao desejo da pluralidade associa-se a nostalgia pela unidade e ambos condicionam-se reciprocamente”⁴⁶². Justamente essa dinâmica aparece na ideia de personalidade em Simmel. O mundo moderno abre caminho para o descobrimento do múltiplo pelo sujeito, mas isso não se processa sem o risco de perda da unidade que lhe concede sentido. Autonomia não é, portanto, um processo de mão única, pois ele está implicado na dinâmica ou, caso se queira, dialética de sujeito e objeto. Recorro a um comentário:

O processo da cultura está inscrito na dialética de sujeito e objeto, que marcam os pólos opostos e insolúveis desse processo. Essa dialética oscila entre a nostalgia e a antecipação de uma reconciliação. Nostalgia que remete a um passado de indiferenciação, a uma “unidade originária”, anterior à diferenciação, caracterizada por uma identidade inocente de sujeito e objeto, quando espírito e natureza não se distinguem. Antecipação de um futuro na verdade utópico, no qual a cisão radical de sujeito e objeto possa ser superada; reconciliação que significa que a relação de espírito e natureza não se faz mais sob o signo da dominação. Nostalgia e antecipação são como uma cabeça de medusa que olha para lados opostos. Em meio a isso permanece a dialética sem conciliação que, se repousa por um momento, é apenas para tomar fôlego e logo retomar seu movimento incessante. Por isso as pontes de que Simmel fala são sempre provisórias, momentâneas, singulares, efêmeras. São relações, relações que se estabelecem entre sujeito e objeto. O processo da cultura é essa fusão momentânea, subjetivação do que é objeto, objetivação do que é sujeito; a cultura é o “ponto de cruzamento de sujeito e objeto”. Na medida em que os pólos se encontram, o sujeito incorpora em si o objeto e torna-se um sujeito mais rico, no sentido de que sua subjetividade é enriquecida. Pois o “caminho da cultura” é o “desenvolvimento da personalidade”.⁴⁶³

O problema engloba aquela percepção da existência de uma “tragédia da cultura”. Por um lado, justamente a desarmonia das instâncias (espírito e natureza ou subjetivo e objetivo) impulsiona e possibilita o processo de desenvolvimento da personalidade de maneira singular e autônoma em cada indivíduo. Algo que Kracauer formula do seguinte modo em seu comentário:

Ele está convencido da incomparabilidade dos homens e inclina-se de maneira manifesta à perspectiva de que uma personalidade apenas galga ao grau mais alto de sua existência quando ela se esforça por realizar a lei

⁴⁶² Idem, p. 196.

⁴⁶³ Leopoldo Waizbort. *As aventuras de Georg Simmel*. Op. cit., pp. 118-119.

específica de sua essência. A civilização européia na época do capitalismo infundiu nele certo pavor.⁴⁶⁴

Aqui na segunda frase aparece justamente o outro lado do mesmo processo: a “cultura das coisas” assume a dianteira dos processos de diferenciação no nexo de época dominado pelo sistema econômico capitalista e torna-se cada vez mais difícil reequilibrar a desarmonia entre a totalidade interna e a externa.

Wilhelm Hennis interpretou a obra de Max Weber sob a perspectiva de *um tema* específico: a relação entre “personalidade” e “ordens da vida” formaria a “melodia fundamental” da obra do sociólogo⁴⁶⁵. Para sintetizar a ideia de personalidade, o comentador retoma uma distinção que Weber menciona em suas discussões sobre religião, de acordo com a qual personalidade estaria ligada ao “esforço para a unidade a partir do dentro”, em oposição a “um homem otimamente adaptado, racionalizado apenas na medida das necessidades de adaptação a sua conduta de vida”, homem esse que “não é uma unidade sistemática, mas uma combinação de qualidades singulares úteis”⁴⁶⁶. Mesmo a partir de discussões configuradas de maneira diferente e centradas em objetos específicos, parece haver um paralelo possível entre a concepção weberiana de personalidade e aquela exposta por Georg Simmel. O confronto entre totalidade do indivíduo e “totalidade objetiva” aparece nomeado aqui como uma oposição entre “unidade a partir de dentro” e mera adaptação à racionalização da “conduta de vida” de acordo com orientação previamente estabelecida pelas ordens sociais.

Hennis também lembra a presença da discussão em “Ciência como profissão”: quem tem personalidade no campo científico seria apenas aquele que “serve *puramente à coisa*”, sem pretensão de alcançar “vivência” ou “sensação” – algo que seria similar no campo da arte. Não nos esqueçamos, contudo, também do que afirma Weber em seu famoso texto “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, em 1904: a ciência pode ajudar a “consciência” dos indivíduos a reconhecer que “consequências” há na “tomada de partido” em relação a “valores determinados”, mas “encontrar a escolha, é coisa sua”. Ou seja, o sujeito da decisão é sempre o homem que “avalia e escolhe de acordo com sua própria

⁴⁶⁴ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 185.

⁴⁶⁵ Wilhelm Hennis. “Max Webers Thema”, in *Zeitschrift für Politik*. Op. cit., pp. 11-52.

⁴⁶⁶ Max Weber. “Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus” [Resultado: confucionismo e puritanismo], in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol 1, Tübingen 1986, p. 521.

consciência e sua visão de mundo [*Weltanschauung*] pessoal”⁴⁶⁷. Desse modo, se é a cultura que disponibiliza os valores, é, por outro lado, o sujeito do conhecimento que decide sobre a sua assunção ou não. A visão de mundo cunha a personalidade e essa não é apenas uma perspectiva de menores consequências, pois implica que não é tarefa da ciência ensinar a alguém “o que ele *deve*, mas apenas o que ele *pode* e – sob circunstâncias – o que ele *quer*.”⁴⁶⁸ – essa perspectiva já nos indica a importância do conceito na obra de Max Weber e sua tentativa de ainda salvar, por meio dele, “uma última dignidade humana” (conforme as palavras de Hennis). O objetivo aqui não é, contudo, desenvolver detalhadamente o problema nos trabalhos desses autores, porém consiste apenas em apontá-lo para indicar, à guisa de dois exemplos sociológicos importantes, formas de como a discussão em torno da personalidade é pertinente no debate alemão.

Kracauer certamente tinha em mente esses entraves de realização da personalidade impostos pelo mundo contemporâneo. Mas, para além disso, ele radicaliza a renúncia ao emprego do conceito para compreender o conflito moderno entre sujeito e objeto, pois o associa, com intensidade crescente, ao idealismo e à fuga da realidade contemporânea em direção a um sujeito que parece não existir mais. Em textos escritos até início dos anos 1920 a concepção ainda tem um lugar privilegiado em suas discussões, conforme indiquei anteriormente. Outro exemplo possível é sua discussão em torno do tema amizade, presente nos ensaios “Sobre a amizade” [1917] e “Pensamentos sobre a amizade” [1921]. Nessa discussão, a personalidade aparece como uma condição indispensável para a constituição desse tipo de relação – algo que não seria exigido em outros graus menos intensos de contato entre as pessoas⁴⁶⁹:

⁴⁶⁷ Max Weber. “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Op. cit., p. 150.

⁴⁶⁸ “Certo é algo ainda além: justamente aqueles elementos mais íntimos da ‘personalidade’, os juízos de valor mais elevados e últimos que determinam nossa ação e concedem sentido e significado a nossa vida, são sentidos por nós como ‘objetivamente’ valiosos. Apenas podemos assumi-los na medida em que se apresentam para nós como legítimos, atravessados pelos nossos valores vitais mais elevados e, assim, são desenvolvidos na luta contra as resistências da vida. E a dignidade da ‘personalidade’ está certamente determinada pelo fato de que há para ela valores, aos quais ela relaciona sua própria vida – mesmo que esses valores estivessem, também em casos isolados, exclusivamente dentro da esfera da própria individualidade, então seria dado a ela o ‘gozar bem a vida’ naqueles seus interesses próprios, para os quais ela reivindica a legitimidade como valores, como a ideia na qual se baseia. De todo modo, apenas sob o pressuposto da crença em valores faz sentido a tentativa de assumir juízos de valor para o exterior. Mas: julgar a legitimidade de tais valores é coisa de crença, também talvez uma tarefa de contemplação e interpretação especulativas da vida e do mundo em relação ao seu sentido, mas certamente não é objeto de uma ciência empírica no sentido em que está deve ser cultivada aqui.” Idem, p. 152.

⁴⁶⁹ Kracauer diferencia os seguintes tipos: relação entre camaradas, colegas de profissão e conhecidos. Por fim destaca a diferença entre relação amorosa e relação de amizade. Cf. Siegfried Kracauer. “Über die Freundschaft”, in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 29-59.

Apenas elas [personalidades] podem ser verdadeiramente amigas. Amizade ideal é, como nós antes de tudo queremos dizer, o encontrar-se de dois homens, de acordo com sua essência total reunida em eu-consciente.⁴⁷⁰

A ideia de personalidade configura a base latente dessa reflexão de Kracauer. Desse modo, ela serve também para diferenciar a amizade de outro contato também bastante intenso entre duas pessoas: o amoroso. De maneira que a diferença estaria em que o amor “objetiva a mistura de toda a vida, enquanto o sentido da amizade está em harmonia com a personalidade”⁴⁷¹. Embora a distinção não possa ser rigorosamente delineada, o amor caracteriza-se por esse elemento de perder-se no outro, enquanto a “amizade verdadeira consiste no cultivo de disposições (*Gesinnungen*) semelhantes e pressupõe desenvolvimento conjunto nos âmbitos do conhecimento típico”⁴⁷² – ou seja, amizade objetiva justamente o desenvolvimento autônomo da personalidade.

Embora a discussão sobre a amizade propriamente seja de grande interesse⁴⁷³, retomo o texto aqui apenas para ressaltar a compreensão kracaueriana da personalidade. Nesse sentido, está incorporada no argumento a perspectiva de que “quanto mais um homem é consciente de sua personalidade, tanto mais os objetivos a ele vinculados replicam sua essência completa em vibração, tanto mais ele é impelido a trazer seus pensamentos e ações em harmonia com seus fundamentos”⁴⁷⁴. Trata-se, portanto, da ideia de que a personalidade configura uma unidade, que, embora contemple características múltiplas, é capaz de abarcá-las sob uma totalidade harmônica.

Mas o que acontece quando essa totalidade está submetida a forças que a ultrapassam em intensidade, a racionalidades capazes de interromper sua coerência interna, deformá-la? O que ocorre, em outras palavras, quando o “fundamento humano” é destituído em favor das potencialidades abstratas da potência econômica? Nesse caso, o conceito de personalidade perde em realismo, pois os dados do *cotidiano* o contestam: ele torna-se, conseqüentemente,

⁴⁷⁰ Idem, p. 48.

⁴⁷¹ Ibidem.

⁴⁷² Idem, p. 53.

⁴⁷³ “Há poucos pensadores modernos para os quais a ideia de amizade tem tanta importância como para Kracauer.” Cf. Gerhard Richter. Siegfried Kracauer and the Folds of Friendship, in *The German Quarterly*. Op. cit., p. 233. O comentador destaca também a forma como aparece o elemento ético na discussão de Kracauer. Um diferencial em relação a outros pensadores que se debruçaram sobre o tema (Kant, Aristoteles, Montaigne, Platão, Hegel) seria que o autor de *Os Empregados* sublinha antes a diferença e a dificuldade de compreensão como pressupostos para a relação de amizade e o surgimento do amor entre as pessoas do que o entendimento mútuo. O elemento político do campo da amizade ganha destaque.

⁴⁷⁴ Cf. Siegfried Kracauer. “Über die Freundschaft”, in *Werke 5.1*. Op. cit., p. 52.

cada vez mais um conceito idealista, que, quando empregado, já suscita de antemão a desconfiança de Kracauer.

É nesse sentido que o autor afirma, de passagem, na já mencionada carta a Ernst Bloch que, filosoficamente, Lukács seria um *reaccionário* (embora Kracauer complementasse que “toma a precaução de não dizer isso publicamente”⁴⁷⁵): o conceito de “personalidade integral” [*Gesamtpersönlichkeit*] trabalhado em *História e consciência de classes*⁴⁷⁶ indicaria a percepção falha dos dados da atualidade operada por Lukács, por conta da sua “sistematização formal fixada no idealismo”.⁴⁷⁷

Não caberia explorar aqui os detalhes de uma possível confrontação entre essa articulação lukacsiana e a perspectiva de Kracauer, mas a assertiva sugere uma renúncia radical do nosso autor em relação ao conceito e indica, ao mesmo tempo, que tal renúncia está ancorada no seu diagnóstico do presente: são os dados da atualidade que impedem a possibilidade de emprego do conceito.

O “declínio da personalidade” está associado ao processo de declínio do sujeito burguês, problema ao qual Kracauer dedicou grande parte dos seus esforços, conforme apontado anteriormente sob outros pontos de vista [sobretudo no tópico “Piano, monóculo, guarda-chuva...”]. Em “A biografia como nova forma artística burguesa” [1930] trata-se justamente de articular a fragilidade e a falácia daquele sujeito que idealmente configurava uma unidade, uma totalidade em face do mundo, sob a perspectiva das formas literárias. Deste modo, a forma biografia, de acordo com Kracauer, adquiriu grande destaque após a primeira guerra – experiência que trouxe ao homem a consciência da “sua insignificância e dos outros homens”.

A coerência das antigas formas do romance reflete a suposta coerência da personalidade, e sua problemática é sempre uma problemática individual. A confiança no significado objetivo em um sistema de referências individual qualquer se perdeu de uma vez por todas para os criadores. Com o desaparecimento dessa rede de coordenadas consistente, todas as curvas ali inscritas perdem também sua configuração figurativa. Assim como o escritor pouco pode ainda recorrer ao seu eu, tampouco o mundo lhe concede um apoio; pois ambas as estruturas condicionam-se mutuamente.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Ernst Bloch. “Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966”, in *Briefe I*. Op. cit., p. 273.

⁴⁷⁶ O conceito aparece frequentemente no livro de Lukács, com recorrência principalmente no último capítulo “observações metodológicas sobre a questão da organização”. Cf. Georg Lukács. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁴⁷⁷ Ernst Bloch. “Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966”, in *Briefe I*. Op. cit., p. 273.

⁴⁷⁸ Siegfried Kracauer. “Die Biographie als neubürgerliche Kunstform” [1930] [A biografia como forma de arte da nova burguesia], in *Werke 5.3*, p. 265. (EB: p. 118)

Como tentativa de “evitar todos os conhecimentos e problemas formais que ameaçam sua existência”, a biografia é um gênero próprio da burguesia, que “pressente o poder da história nos ossos e bem nota que o indivíduo se tornou anônimo”, mas não consegue chegar a nenhuma conclusão “que possa iluminar a situação atual”. Biografia é então uma forma funcional ao “interesse de autoconservação” desta classe, ela funcionaria como uma espécie de “fuga”: por meio dela, a burguesia quer salvar ainda a “ideologia” da personalidade sobre a qual repousa sua subjetividade, mas para isso tem que se proteger da existência atual. Assim, ela efetiva também uma “recusa não declarada a um regimento que se eleva das profundidades da massa”.⁴⁷⁹

Aqui aparece novamente a tentativa de entender os dados do presente histórico a partir de um objeto relativamente marginal. A forma literária oferece acesso ao “conteúdo da época”; conforme nosso argumento, tal conteúdo é indissociável dos fundamentos do sistema econômico capitalista, sob a égide do qual “comunidade do povo [*Volksgemeinschaft*] e personalidade perecem quando a calculabilidade é exigida”.⁴⁸⁰ É por isso que, para Kracauer, os intelectuais que tentam entender o presente histórico empregando tais repertórios conceituais estão fadados a um retrocesso, por mais revolucionária que sejam suas formulações teóricas.

Para Kracauer, as possibilidades de emancipação humana que o mundo eventualmente possa oferecer devem ser perscrutadas sempre a partir da realidade tal como ela está atualmente configurada. O teor iluminista e mesmo sensualista dessa perspectiva é bastante presente. Mas há também aquela perspectiva simmeliana de que as formas do presente correspondem de algum modo ao processo vital. Contudo, em Kracauer talvez seja possível notar que essa opção de pensar as relações a partir das condições do presente é ainda mais intensa do que as interpretações da doutrina marxista ou simmeliana sugerem: durante os anos 1920, o autor afasta qualquer ideia positiva que possa sustentar um suposto ideal de humano e

⁴⁷⁹ “E, contudo, ela [burguesia] só poderia deparar-se com a questão fundamental caso chegasse ao ponto de ruptura da nossa constituição social sem proteção ideológica e lidasse, nesse posto adiantado, com os poderes sociais, nos quais a realidade toma corpo hoje”. Idem, p. 267. (EB: p. 120)

Kracauer não deslegitima o gênero de forma absoluta. Sua postura é, ainda aqui, aquela de alguém que quer apontar para a fragilidade das concepções próprias da ideologia burguesa no confronto com o mundo contemporâneo. Assim, o problema seriam as biografias que ainda se apegam ao valor absoluto do indivíduo biografado em detrimento dos nexos sociais. O próprio Kracauer escreveria, em 1936, uma “biografia social” do compositor Jacques Offenbach (1819-1880) – (cf. Siegfried Kracauer. “Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit”, in *Werke* 8. Op. cit.). E, para ficarmos no âmbito do ensaio aqui em questão, ele sugere no parágrafo final que a biografia de Leo Trotski [trata-se de um livro publicado em 1930, sob o título *Mein Leben. Versuch einer Autobiographie*] cumpriria a função de biografia social: “A descrição da vida do indivíduo histórico não é aqui um meio para afastar o conhecimento da nossa situação, mas serve para revelá-la”. Siegfried Kracauer. “Die Biographie als neubürgerliche Kunstform” [1930], in *Werke* 5.3, p. 268. (EB: p. 122)

⁴⁸⁰ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2, p. 614. (EB: p. 94)

procura entender os sujeitos tal qual eles foram engendrados pelas forças sociais e econômicas do período corrente.

Na conjuntura do final dos anos 1920, a perspectiva de “construção de uma ‘nova cultura da personalidade’” aparece bastante vinculada ao pensamento conservador – fato que confere uma relevância histórica e contextual ao problema. O texto sobre “Rebelião dos estratos médios” [que discutirei um pouco mais detalhadamente no próximo tópico] expõe esse vínculo. Kracauer reconhece uma grande contradição na adoção dessa perspectiva por parte de tais pensadores. Eles reafirmariam que “se trata do homem”, mas reclamariam, ao mesmo tempo, a necessidade de um “estado total”, de um “nacionalismo integral”. Nesse passo, atendo-me ao problema da personalidade, que é, segundo Kracauer, um “conceito burguês”, de “cunho idealista” e possui afinidades com o “sistema liberal”; seu emprego nesse contexto de defesa de uma “autarquia”⁴⁸¹ é, portanto, absolutamente ilegítimo: ele testemunha o discurso de uma realidade que não é, mas que é objetivada, por meio de um irracionalismo típico do discurso conservador. Assim, a recorrência ao conceito de “personalidade” no âmbito de tal discurso implica a não utilização do critério do cotidiano, ou seja, do critério da realidade ao qual Kracauer se vincula. Em outras palavras, também aqui existe uma “reação sem conteúdo”, um “romantismo” que se apegua à ideia “positiva do homem” para fundamentar um discurso totalitário. O desencontro não é, contudo, somente entre realidade e discurso, mas no próprio discurso aparecem termos inconciliáveis: personalidade não convive com o apelo ao mito, ao povo e ao estado total.⁴⁸²

Mas quando Kracauer focaliza o emprego discursivo cotidiano da perspectiva da “personalidade”, ele também não visualiza uma correspondência entre ideologia e realidade. A palavra permanece um meio de balizar a relação “patriarcal” entre os empresários capitalistas e seus empregados.

Discutirei no próximo tópico o livro *Os empregados*, mas adianto a forma como o tema da personalidade aparece no livro: o discurso de “humanização” e “desenvolvimento de personalidade” contra a “unilateralidade” cunhada pelos processos de racionalização dissimula, na realidade, a exploração econômica do homem em sua totalidade. “Valor da

⁴⁸¹ Siegfried Kracauer. “Aufruhr der Mittelschichten” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 728. (EB: p. 138)

⁴⁸² Em sua intenção de interferir na esfera pública por meio das publicações no *Frankfurter Zeitung*, Kracauer efetiva uma tentativa de esclarecimento junto aos publicistas do *Tatkreis*, representantes do pensamento conservador aqui analisados. Sua interferência não tem cunho meramente intelectual, de modo que o apontamento de contradições discursivas faz parte de sua preocupação com o recuo ao natural pregado por esses pensadores como uma alternativa aos processos de racionalização.

personalidade” consistiria no discurso dos empresários capitalistas na possibilidade de “se dominar o trabalho de maneira autônoma – uma perspectiva que mesmo assim expõe muito precariamente o conceito idealista de personalidade que ainda é um fantasma entre nós”.⁴⁸³ O discurso de que a “interioridade” seria o fator determinante da “satisfação profissional” repete aquela perspectiva que Kracauer tentou combater no campo da cultura: prevalece uma ideologia de totalidade, de inclusão do humano no processo produtivo, enquanto o que impera é uma fragmentação e especialização das suas faculdades.

Essa inversão conceitual é tão forte que, na discussão sobre o “ornamento da massa”, é justamente porque “o portador no ornamento não figura como personalidade integral, como uma associação harmônica de natureza e ‘espírito’, na qual aquele recebe muito e esse muito pouco, [que] ele [o ornamento] torna-se transparente ao homem [...]”⁴⁸⁴. Portar-se como “personalidade integral” implicaria dar um passo atrás em relação ao iluminismo, retornar àquela condição harmônica, mas orgânica com relação à natureza.

Kracauer coloca como uma das tarefas da arte que toma partido na luta de classes a “desconstrução da personalidade fictícia.”⁴⁸⁵ É a desvinculação dos elementos idealistas que tanto impregna o espírito alemão que essa perspectiva tem em vista.

Diante do exposto, torna-se supérfluo mencionar que a ideia de “fundamento humano” que aparece nos seus ensaios não se vincula a qualquer humanismo de cunho eminentemente positivo. Talvez seja de interesse, contudo, apontar para o problema sob um ponto de vista específico, ou sob uma perspectiva da *superfície* (“mas a superfície é essencial”⁴⁸⁶): a interpretação dos filmes de Charles Chaplin.

Já mencionei anteriormente o apreço de Kracauer pelos filmes criados por Chaplin. Para nosso autor, justamente a confusão desse personagem, sua inadaptabilidade, sua vida que parece transcorrer na “cabine de espelhos do mundo”⁴⁸⁷, sua estranheza e desamparo, aliados a sua “atenção a cada criatura” são traços da *Zerstreuung* que contribuem para configurar seu “fundamento humano”. No entanto, a Chaplin não é permitido “ser como ele é” porque os poderes do mundo têm proporções muito maiores que a sua. É como se os filmes desse

⁴⁸³ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 235.

⁴⁸⁴ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke 5.2*. Op. cit., p. 620. (EB: p. 99)

⁴⁸⁵ Siegfried Kracauer. “Revolutionäre Bildmontage” [1932] [Montagem revolucionária de imagens], in *Werke 5.4*. Op. cit., p. 45. A perspectiva aparece também na discussão sobre A ópera dos três vinténs (Bertolt Brecht). Cf. “Ein Soziologisches Experiment?” [1932] [Um experimento sociológico?], in *Werke 5.4*. Op. cit., p. 51

⁴⁸⁶ Siegfried Kracauer. “Pariser Beobachtungen”, in *Werke 5.2*. Op. cit., p. 553.

⁴⁸⁷ A referência é à cena do filme *O circo* [1928], na qual Chaplin fica confuso dentro da cabine de espelhos ao ver sua imagem multiplicada. Para Kracauer, a cena torna clara a essência do próprio Chaplin.

personagem operassem em negativo: diante deles, “sabe-se que a superfície foi rasgada”.⁴⁸⁸ A perspectiva de humano exposta por estas obras passa pelo crivo da mediação *cotidiana*, de acordo com a interpretação de Kracauer: não simplesmente porque o imita, mas porque expõe a situação histórica contemporânea na qual a “personalidade” ou o eu-consciente e sua fundamentação na interioridade perdem legitimidade diante do acelerado processo de diferenciação que se realiza no mundo objetivo. Os filmes de Chaplin poderiam confrontar o público com essa realidade, justamente porque suas exposições não se refugiam em perspectivas idealizadas do passado.

⁴⁸⁸ Siegfried Kracauer. “Chaplin” [1926] in *Werke 6.1*, p. 270.

3.4 Os Empregados: compreender “o ‘sistema’ a partir de seus detritos”

Mesmo sendo um fenômeno muito conhecido na vida, o empregado de escritório [Kommis] nunca foi, contudo, tornado objeto de uma explanação por escrito. Ao menos não que eu saiba. Talvez ele – o jovem homem tímido com a pena de escrever e a tabela de cálculo na mão – seja muito cotidiano, muito inocente, muito pouco pálido e pervertido, muito pouco interessante para servir aos senhores poetas como matéria. Ele serve a mim, contudo, justamente agora. Foi para mim um prazer olhar para seu pequeno mundo fresco, arranhado e encontrar ali ângulos que, do sol suave, pareciam tão secretamente vagos. De certo, abri muito pouco meus olhos durante esse belo passeio, passei rapidamente em muitos lugarzinhos amáveis, assim como ocorre em viagens. Mas registrei apenas algo do muito, de modo que a leitura do pouco não deve ainda ser oferecida, mas ela pode, de qualquer modo, ainda soar refrescante e não cansativa. Desculpe-me, leitor, se eu preambulo. Mas preâmbulos são uma obsessão de escritores alegres. Por que então fazer uma exceção? Viva em paz e me perdoe.

Robert Walser. O empregado de escritório: uma espécie de ilustração. [1902]⁴⁸⁹

Apesar da relativa imprecisão ao reclamar o pioneirismo da temática dos escrivães ou funcionários de escritório no pequeno texto acima⁴⁹⁰, a associação insistente que o escritor suíço Robert Walser (1878-1956) estabelecia, em fins do século XIX e início do XX, entre empregados e cotidianidade em suas exposições recorrentes do então recente âmbito da vida nos escritórios circunscreve o advento de um fenômeno social incipiente, mas que se tornaria, em poucos anos, uma das principais insígnias do processo moderno de racionalização do mundo do trabalho.

O grupo de pessoas que compunha, no início do século passado, uma classe trabalhista caracterizada por empregados⁴⁹¹ ligados, em sua maioria, ao que hoje denominamos de “terceiro setor”, foi também alvo de interesse de alguns autores da incipiente sociologia alemã do início do século XX. Esses trabalhadores constituíam um estrato que não poderia ser identificado diretamente com o proletariado, nem com a burguesia, dado que, por um lado, realizavam ofícios fora do espaço clássico da fábrica, por outro, efetivavam a venda de sua força de trabalho, ou seja, não eram donos de meios de produção. Nesse sentido, Alfred

⁴⁸⁹ Cf. Robert Walser. “Der Commis: eine Art Illustration”, in *Im Bureau*. Berlin Insel, 2011, p. 10.

⁴⁹⁰ Apesar de não ser possível um levantamento literário preciso sobre o tema, é possível mencionar que Melville havia publicado *Bartleby* em 1853. Cf. Herman Melville. *Bartleby: the scrivener*. A story of Wall Street. New York: Dover Publications, 1990.

⁴⁹¹ Em alemão, a palavra específica *Angestellter* designa o trabalhador que exerce profissões como: telefonista, secretárias e funcionários de escritórios em geral, estenotipista, vendedor, datilógrafo, empregado do setor de transporte etc..

Meusel, ao procurar uma definição para o conceito de burguesia em sua contribuição para o Manual de sociologia de 1931, argumenta:

Observado apenas economicamente, eles [empregados] são proletários. Eles não vendem produtos, mas sua força de trabalho, e, na verdade, geralmente por uma remuneração que não lhes assegura nada além da reprodução de sua força de trabalho. Mas uma sequência de motivos – a proveniência burguesa em muitos casos, a participação em privilégios de formação da classe dominante, a forma diversificada e as condições de trabalho, a relação de confiança para com o “chefe”, a tensão entre trabalhos manuais e “proletários de colarinho branco” – impede uma irmanação entre empregados e proletários propriamente (o que também é naturalmente dificultado, quando possível, por parte dos proprietários de meio de produção capitalista) e favorece o surgimento daquela ideologia dos “novos estratos médios”, da qual dá claramente mostras as antigas associações de empregados.⁴⁹²

Nesse ponto, o argumento de Meusel é bastante similar ao de Kracauer em sua investigação sobre esse grupo, publicada paulatinamente a partir de 1929 em 12 números do *Frankfurter Zeitung* (entre 8 de dezembro de 1929 e 8 de janeiro de 1930) e, logo em seguida, ainda em janeiro de 1930, sob a forma de livro. Talvez seja a influência do nosso autor que aparece nessa reflexão presente no manual de sociologia, pois seu estudo aparece citado algumas linhas adiante.

Anteriormente, a dificuldade de encaixar nas categorias tradicionais do marxismo aqueles que apareceriam no vocabulário sociológico como a “nova classe média” já havia sido notada por Emil Lederer em estudo realizado em 1912. Este autor foi o primeiro sociólogo⁴⁹³ a tratar da questão dos empregados. Desde o início, Lederer via os empregados [*Angestellten*] como um estrato intermediário, que não poderia ser “socialmente agregado sem mais ao empresariado, nem aos trabalhadores”⁴⁹⁴, por isso apareceria como um grupo “entre classes”. Nesse sentido, seu trabalho pode ser visto também como uma tentativa de revisão das categorias tradicionais do marxismo. Social, política e ideologicamente os empregados possuem, para Lederer, um “caráter duplo”:

Os empregados não receberam sua caracterização social [...] de sua função técnica ou econômica, mas principalmente de sua posição em relação às

⁴⁹² Alfred Meusel. *Angestellten*, in Alfred Vierkandt (org.) *Handwörterbuch der Soziologie*. Op. cit., p. 92.

⁴⁹³ Sabine Biebl. *Betriebsgeräusch Normalität*. *Angestellterdiskurs und Gesellschaft um 1930* [Ruído funcional normalidade. Discurso sobre empregados e sociedade por volta de 1930]. Dissertação de doutorado defendida na Ludwig-Maximilians-Universität München. Munique, 2012, p. 21.

⁴⁹⁴ Emil Lederer. *Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung* [Os empregados privados no desenvolvimento econômico moderno]. Tübingen, J.C.B Mohr, 1912, p. 60.

classes decisivas dos empresários e trabalhadores. Esse *lugar intermediário*, entre as classes, portanto, algo *negativo*, é o critério social dos empregados e decide isso tanto na sua própria consciência como na dos outros *mais* do que na *função técnica positiva*.⁴⁹⁵

Lederer via tais grupos inicialmente de maneira mais positiva. Assim, acreditava que sua posição intermediária poderia conformar um equilíbrio dos interesses opostos das outras classes. Mas já em 1926 perceberia o processo de pauperização do grupo, sua “movimentação em círculo”, ou seja, a impossibilidade de alcançar “posição material e social” mais vantajosa e a dificuldade de formação de uma consciência de classe homogênea, o que impediria que as potencialidades de tal grupo fossem desenvolvidas.⁴⁹⁶

Apesar de basear-se em levantamentos estatísticos e procurar entender objetivamente um grupo social novo em suas propriedades específicas, Lederer tenta encontrar seu lugar no modelo marxista clássico. Desse modo, guia-se em grande parte pela pergunta sobre a função deste grupo para um possível socialismo.⁴⁹⁷ A questão em relação ao pertencimento de classe, sua identificação e o *habitus* social psicológico estava posta no debate em relação aos empregados, conforme Blomert aponta⁴⁹⁸. Mas as tentativas iniciais empreendidas por Lederer de circunscrever um caráter “redentor” para esse grupo em face do sistema econômico capitalista a partir, por exemplo, das suas “organizações de consumo”⁴⁹⁹ são testemunhas de como a teoria e a orientação socialista possuem prerrogativa sobre a análise concreta do fenômeno.

A incursão de Kracauer no debate acerca dos empregados se realiza de maneira relativamente diferente, quando observamos sob este último ponto de vista. O prefácio já anuncia que o trabalho “não quer valer como exemplo de qualquer teoria, mas como casos exemplares de realidade”⁵⁰⁰. Assim, embora o autor estivesse também munido de instrumentos do repertório teórico, aposta em uma intensa incursão por espaços sociais típicos

⁴⁹⁵ Idem, p. 25.

⁴⁹⁶ Emil Lederer e Jakob Marschak. “Der neue Mittelstand” [A nova classe média], in *Grundriss der Sozialökonomik*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1926, pp. 120-141.

⁴⁹⁷ “Lederer transcende frequentemente na análise, é fato, a teoria marxista e coloca suas acepções em questão; sua análise, no entanto, é suportada pelo pensamento de como esse novo estrato médio se deixaria inserir no socialismo – caso ele viesse.” Cf. Reinhard Blomert. Angestellte: “Die Debatte über den ‘neuen Mittelstand’”, in *Intellektuelle im Aufbruch*. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit. München, Wien: Carl Hanser, 1999, p. 72.

⁴⁹⁸ Idem, p. 71.

⁴⁹⁹ Sabine Biebl. *Betriebsgeräusch Normalität*. Angestelltendiskurs und Gesellschaft um 1930. Op. cit., p. 24.

⁵⁰⁰ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 213.

da vivência dos empregados⁵⁰¹, para tentar compreender elementos que ajudem a compreender o grupo. O trabalho não contém uma descrição detalhista necessária, nem o apoio intensivo em dados estatísticos para podermos caracterizá-lo como uma “sociografia”⁵⁰². Ainda assim, ele conforma uma visada sobre um grupo social específico, no âmbito de uma cidade particular (Berlim). Interessa a Kracauer entender a (ausência de) visão de mundo pertinente a esse grupo e o procedimento que ele utiliza para tanto circunscreve também um diferencial em relação aos outros trabalhos sobre os empregados escritos ou investigados no período⁵⁰³.

Embora o autor empregue de maneira pontual o método daquilo que hoje denominamos “observação participante”, seu texto possui também uma pretensão mais ampla⁵⁰⁴. Conforme sua própria formulação alguns anos depois, Kracauer tentaria aqui entender “o ‘sistema’ a partir do seu detrito”⁵⁰⁵. Que sujeitos são esses que o sistema

⁵⁰¹ Mülde-Bach formula o procedimento sob a insígnia etnologia. Inka Mülde-Bach. “Cinematic Ethnology: Siegfried Kracauer’s The White Collar Masses”, in *New Left Review* 226 (November/Dezember 1997), pp. 41-56.

⁵⁰² Nos moldes definidos por Paul Lazarsfeld em seu posfácio ao trabalho sobre os *Desempregados de Marienthal* (pesquisa datada de 1933). Cf. Marie Jahoda, Paul F. Lazarsfeld e Hans Zeisel. *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Frankfurter a. M.: Suhrkamp, 1975.

⁵⁰³ Emil Lederle, diferentemente, apoia-se amplamente nos dados estatísticos então disponíveis. O trabalho de Hans Speier apoia-se apenas marginalmente em dados propriamente etnográficos e concentra-se em pesquisas realizadas nos arquivos das associações de empregados. (cf. Hans Speier. *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus ein Beitrag zum Verständnis der deutschen Sozialstruktur 1918-1933* [Os empregados antes do nacional-socialismo: uma contribuição para a compreensão da estrutura social alemã 1918-199]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 10-11). Erich Fromm apoiou-se em pesquisas qualitativas realizadas a partir de perguntas dissertativas na sua tentativa de entender psico-socialmente a “estrutura de personalidade” de trabalhadores e empregados. (cf. Erich Fromm. “Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung” [Trabalhadores e empregados na véspera do terceiro Reich], in *Gesamtausgabe*, vol. 3, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, pp. 1-230).

⁵⁰⁴ A dimensão metodológica é de grande relevância para o autor, conforme atesta a discussão epistolar com Theodor Adorno, na qual Kracauer defende seus procedimentos em *Os empregados* como fundamentos de uma “dialética material” cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., 2008, pp. 207-218.

⁵⁰⁵ Na verdade, apenas indiretamente a passagem pode ser referida a *Os empregados*. Ela é mais um elemento da constelação Adorno-Benjamin-Kracauer, relacionada a um quarto personagem, que fascinou igualmente os três autores: o escritor Franz Kafka. Nessa carta, Kracauer comenta o ensaio de Adorno sobre o autor de *A Metamorfose*: “Seu ensaio sobre Kafka pertence a seus melhores trabalhos. Fiquei muito satisfeito com respeito a variadas coisas: sua recusa do conceito de símbolo na estética, hoje em dia tão supervalorizado (no cinema, a dimensão antisimbólica do que é visado nunca é suficientemente enfatizada); sua insistência em considerar Kafka literalmente; seu Leitmotiv, segundo o qual Kafka compreende o ‘sistema’ a partir de seu detrito [*Abfall*] (tal como alguém que revolve o lixo e compõe, somente para si, a partir dos trapos e entulhos desprezados, figuras belas) - um tema que, creio, tratei continuamente em meus próprios ensaios sobre Kafka no Frankfurter Zeitung; a passagem sobre Kafka e o expressionismo e sobre sua intenção contínua de deixar o poder se confessar. A citação de Cooper é um real find e a parábola maravilhosa de Lessing cai bem no contexto. Sobre o tema Kafka e os detritos ocorre-me ainda que, certa feita, Benjamin disse algo similar a meu respeito: em sua grande crítica de “Os empregados”, ele comparou-me com um trapeiro [*Lumpensammler*] que chega ao raiair do dia e cata o lixo. Nem tudo me impressionou igualmente. A tentativa de pôr a descoberto as relações entre Kafka e Freud é simplista; um dos exemplos dados - a figura do “terceiro porteiro” - parece-me, ademais, muito pouco convincente. E suas variadas referências à situação política e social são, do meu ponto de vista, não somente

capitalista “despreza”, na mesma medida em que produz? Essa é a pergunta guia do estudo, que quer valer como um *diagnóstico*: a prevenção encerrada nessa caracterização estabelecida já no prefácio demonstra a cautela do autor, que “renuncia, como tal [ou seja, como diagnóstico] a fazer propostas de melhoramento”. O título e o subtítulo fortalecem de antemão esse caráter de diagnóstico [*Os empregados. Sobre a Alemanha mais recente*]: trata-se de investigar o presente, a *atualidade* por meio da análise de um grupo social e profissional específico.

A importância do olhar propriamente sociológico (e, porque é necessário, teoricamente informado) está na perspectiva de produzir um estudo que vá além da então em voga “reportagem social”.⁵⁰⁶ A intenção do autor é produzir conhecimento sobre um mundo que, justamente por estar “descoberto” – porque corresponde ao “exótico do cotidiano” – tem pouco interesse para os intelectuais [nessa passagem Kracauer recorre a uma analogia com a carta do conto de Edgar Allan Poe, conforme mencionei em nota no tópico sobre o *Romance Policial*]. A literatura científica chamaria a atenção para as mudanças estruturais nos processos produtivos e a centralidade da “grande empresa”, por exemplo, mas esse elemento humano em sua cotidianidade permanece pouco conhecido.

Cumprе mencionar que essa centralidade dada à empresa aparecia de maneira bastante detalhada no livro de Werner Sombart já mencionado anteriormente, *O Capitalismo moderno*. Kracauer conhecia certamente o estudo, pois há uma referência rápida a uma ideia de Sombart em *Os empregados*. Nesse trabalho tratava-se, de maneira geral, de entender o capitalismo moderno como “indivíduo histórico”, em suas especificidades. O empresário capitalista aparecia como força impulsora do capitalismo, como o “suporte” da vida econômica; em

problemáticas por si mesmas, mas também não satisfazem à relação de Kafka com sua época, mesmo que expressas de modo formalista. Mas tudo isso são coisas inevitáveis.” Idem, p. 469.

De qualquer modo, a ideia aparece também de maneira relativamente direta em *Os empregados*, por exemplo: “Quem vagueia por algum tempo nas agências de emprego visualiza resíduos [Abfallprodukte] que não são mostrados durante visitas públicas pela economia. Aqui aparecem em pessoa os demitidos que são noticiados em números pelas estatísticas [...]”. Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke 1*. Op. cit., p. 264.

⁵⁰⁶ Esse tipo de literatura tornou-se frequente durante as crises do entre-guerras. Em uma resenha de 1932, Kracauer expõe suas críticas aos chamados “romances sociais de reportagem”. Para ele, essa tendência literária teria surgido como uma tentativa de superar as suspeitas com relação à ciência por meio de uma aproximação mais imediata com a vida. Contudo, ao postular esse procedimento, tais romances não fariam jus nem ao gênero romance propriamente, nem atingiriam uma concepção teórica dos materiais que tratavam. “[...] Em interesse mal compreendido de aproximá-la [ciência] a esta [vida], toma-se àquela a conceituação exata que, precisamente, concede-lhe o selo de ciência. Ela é popularizada, em vez de educar-se para ela; é atualizada, em vez de se conceber cientificamente a atualidade. [...]”. Cf. Siegfried Kracauer. “Zu einem Roman aus der Konfektion” [Sobre um romance saído da confecção] [1932], in *Werke 5.4*. Op. cit., pp. 117-121. As críticas também valem, nesse sentido, como uma censura aos movimentos anti-intelectuais do período e à chamada “filosofia da vida vulgar”.

consequência disso, a compreensão do capitalismo passa pelo entendimento de processos que se explicariam pela forma empresa capitalista⁵⁰⁷.

Além disso, a forma como Sombart caracteriza a “espiritualização” das empresas capitalistas reaparece nas descrições feitas por Kracauer. Aquele autor caracteriza o espírito [*Geist*] do capitalismo como algo imaterial, diferente, portanto, da alma [*Seele*], que é pessoal, subjetiva e intrinsecamente ligada à vida. Ele aponta para o processo de retrocesso do anímico e a sua substituição pela crescente espiritualização – o que se relaciona aos processos de objetivação do sistema econômico capitalista, à “coisificação” [*Versachlichung*].⁵⁰⁸ Uma das grandes questões de Sombart nesse trabalho é procurar entender como o capitalismo se tornou a força de maiores proporções da sociedade moderna. Essa questão tem o componente humano como o principal eixo. Desse modo, uma pergunta central seria: quais transformações foram necessárias para que as pessoas internalizassem comportamentos, objetivos, funções orientadas pelo sistema econômico?

A resposta a tal pergunta passa pela “espiritualização”, ou seja, um tipo de racionalização de cada processo realizado dentro da empresa. Embora a discussão de Sombart seja de grande interesse, importa-nos aqui especificamente a forma como ela aborda a questão dos empregados. Assim, o autor argumenta que o crescimento da quantidade de trabalhadores de um “estrato mais elevado”, ou seja, “empregados” e “assalariados”, “[...] expressa a espiritualização progressiva da empresa.”

No âmbito dos empregados realiza-se, portanto, novamente um processo próprio de reconfiguração, cuja direção é determinada pelas exigências, por nós acima constatadas, da espiritualização crescente, nomeadamente o aperfeiçoamento do sistema de normas. Por um lado, produz-se uma decomposição contínua das funções trabalhistas (divisão vertical do trabalho); por outro, separa-se o trabalho provido de alma, que é dividido entre poucas personalidades líderes, enquanto a grande massa deve se contentar com um trabalho (mecânico) sem alma (divisão horizontal do trabalho). Essa divisão é especialmente visível no trabalho contábil, no trabalho do escritório técnico, no trabalho em vendas.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ “O traço especial da era do apogeu capitalista é, então, que nele a condução completa da vida moderna é passada ao empresário capitalista, que, desde então, superada a condução pelos órgãos do estado, eles correspondem aos sujeitos econômicos da essência interna da economia capitalista e se tornaram os únicos organizadores do processo econômico, desde que tal processo se passa nos quadros do sistema econômico capitalista.” Cf. Werner Sombart. *Der moderne Kapitalismus*. Op. cit., pp. 11-12.

Kracauer: “Foi levada em consideração principalmente a grande empresa. Certamente as relações são de outro tipo em muitas pequenas e médias empresas. Mas a grande empresa é o modelo do futuro. Os problemas que ela insere, as necessidades, que são comuns a suas massas de empregados, determinam, além disso, cada vez mais a vida política interna e o pensamento”. Cf. Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 213.

⁵⁰⁸ Werner Sombart. *Der moderne Kapitalismus*. Op. cit., p. 895 e ss.

⁵⁰⁹ Idem, p. 921.

A preocupação de Kracauer em relação aos empregados está fundamentalmente vinculada a essa racionalização de todas as suas funções e seu espraiamento para outros domínios da vida. Ele argumenta também que a tal processo corresponde uma “extração da alma” [*Entseelung*] dos empregados, uma submissão da sua “personalidade” ao “espírito do empresário”.⁵¹⁰

Penso, portanto, que uma preocupação *antropológica* guia, ainda aqui, a postura de Kracauer. Sua tentativa é, sobretudo, a de entender como ocorre a “exploração econômica do humano”. A condição existencial dos empregados, sua (carência de) personalidade, seu “desabrigo”, enfim, são indissociáveis de sua condição social, profissional e econômica na estrutura produtiva. Desse modo, Kracauer orienta-se pela tentativa de entender como as forças econômicas operam no sentido de cunhar os humanos. O procedimento de pesquisa precisou ser adaptado a esses objetivos do autor, por isso, no que diz respeito ao método, “citações, conversas e observações in loco formam a substância fundamental do trabalho.” E o autor complementa:

Não poderia prescindir das muitas conversas com os próprios empregados e é meu desejo que esse pequeno livro fale realmente deles, que apenas com dificuldades podem falar de si mesmos.⁵¹¹

E novamente é a preocupação com a “racionalização total dos homens” que compõe essa perspectiva antropológica. O mesmo “entendimento econômico”, que configura a empresa de maneira cada vez mais racional, seria utilizado para a aplicação dessa prerrogativa no que tange à “massa de homens”.

Ao descrever as situações e atores presentes em tribunais trabalhistas, essa preocupação com a determinação humana pelas forças econômicas e sociais fica explícita. A citação abaixo é, nesse sentido, especialmente pertinente para nossa discussão, pois reúne, por um lado, o destaque que venho dando ao procedimento que releva a importância dos detalhes para a compreensão social e, por outro, a intenção de entender a relação entre os processos de racionalização e humano. Kracauer descreve as pessoas sentadas na sala de espera do tribunal de trabalho e compara esta imagem com a situação configurada nos locais de recrutamento militar. Mas diferentemente dos grandes acontecimentos (como a guerra), aqui é o cotidiano que ganha destaque:

⁵¹⁰ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 235.

⁵¹¹ Idem, p. 214.

Em sua aparência sóbria destacam-se claramente miudezas, que são qualquer coisa, menos miudezas; pois elas designam em seu nexos a vida econômica que os produz. Liberta-se da ilusão de que é apenas o essencial de grandes acontecimentos que determina o homem. As catástrofes ínfimas, das quais consiste o cotidiano, influencia-o mais profunda e continuamente e certamente seu destino está, sobretudo, associado à sequência desses acontecimentos em miniatura.⁵¹²

Sugeri acima que a teoria não é descartada nessa aproximação com a realidade. Um exemplo de como isso ocorre está na leitura de Kracauer ao confrontar-se, por exemplo, com o discurso ideológico daqueles que selecionam os empregados. O vocabulário dos empregadores é, conforme Kracauer, o da “filosofia idealista”, conforme exemplificam termos como: “personalidade”, “homem correto”, “lugar correto”. Os fenômenos cotidianos ligados àqueles processos de mecanização e racionalização que tanto chamaram a atenção de Kracauer em seus trabalhos escritos durante a República de Weimar recebem aqui um matiz idealista, mas fundamentalmente deturpado pelo discurso empresarial. Apesar de toda a racionalização dos empregados em sua condição mesma de humanos, haveria sempre a tentativa de propagar a ideologia de que eles são seres únicos:

Para os ideólogos entre os empregadores a felicidade profissional é, antes de tudo, uma questão de interioridade. Um deles refere-se ao tema catedraticamente de maneira metafísica. Cada profissão, ele me disse aproximadamente, tem sua alegria, e um varredor de rua, por exemplo, pode fazer de sua atividade algo completamente excepcional.⁵¹³

Kracauer coleciona concepções similares e confronta essa perspectiva profissional idealizada pelos empregadores com outros dados das suas observações, que relevam a materialidade das condições de vida dos próprios empregados. Na prática, empregados com idade superior a 30 anos tinham poucas chances de conseguir emprego no contexto de crise de 1929, por exemplo. Essa “metafísica” da correspondência entre pessoa e profissão é paulatinamente desconstruída pelo autor a partir da observação do cotidiano dessa classe de trabalhadores.

A principal tese do livro, conforme já aludi no início do tópico, talvez possa ser resumida na perspectiva de que os empregados vivem uma existência economicamente proletária, mas ideologicamente burguesa. No entanto, essa fusão não se realiza sem problemas. Quando Walter Benjamin menciona em sua resenha de *Os Empregados* a imagem

⁵¹² Idem, p. 258.

⁵¹³ Idem, pp. 236-237.

de Kracauer como a de um trapeiro que deixa esvoaçar aqueles vocábulos da filosofia idealista⁵¹⁴ tem em vista, provavelmente, essa confusão implicada na posição social deste grupo de profissionais. O que é profundo, humano, interior (categorias típicas da caracterização burguesa) já não pode desenvolver-se visando formar uma “personalidade” (naquela acepção idealista que trabalhei no tópico anterior), precisamente porque não há condições materiais para isso.

Por outro lado, o estilo de vida dos empregados é bastante singular e Kracauer se esforça por caracterizá-lo em suas especificidades. Esse estilo é certamente marcado pelas tentativas de uniformização e tipificação dos empregados, divulgadas pelas revistas ilustradas ou pelo cinema, por exemplo. Contudo, as “necessidades econômicas” que engendram tais processos de uniformização seriam, na realidade, estranhas à “matéria vital” dessas pessoas:

A vida do proletariado, assim como em geral dos estratos “inferiores” da população, não se sujeita sem mais às exigências da economia racionalizada. A essas exigências corresponde antes, e muito melhor, a configuração formal domiciliada na burguesia autêntica do que o pensamento conjunto daqueles estratos, o qual é ocupado por conteúdos determinados e está envolvido em materiais palpáveis. A reclamação dos empregadores em relação à indolência de muitos empregados encontra certamente seu fundamento na inadaptação deles ao pensamento econômico abstrato.⁵¹⁵

Kracauer descreve como aqueles ideais burgueses são às vezes quase que espontaneamente contestados pela própria forma de existência dos empregados (materialmente proletarizados), quando eles estão fora do ambiente profissional, pois seu modo de pensar difere da abstração econômica e liga-se muito mais às exigências materiais. Mas essa resistência não pode ser efetiva por muito tempo, pois “a insurreição fraca a partir de baixo não tem qualquer poder sobre o cotidiano normal da massa de empregados.”⁵¹⁶ Dentro dos escritórios das “grandes empresas” o domínio “a partir de cima” volta a vigorar. E ele é de muitas ordens: o autor dedica um capítulo do livro para analisar o papel da disseminação do esporte nesse processo. Cria-se um coletivismo, a ideia de uma *Gemeinschaft* (que o autor ironiza, pois se trata daquela idealização sociológica do vocabulário de Ferdinand Tönnies) e divulga-

⁵¹⁴ Walter Benjamin. “Ein Außenseiter macht sich bemerkbar”, in *Briefe an Siegfried Kracauer, mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin*. Op. cit., pp. 107-112.

⁵¹⁵ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 265

⁵¹⁶ É por isso que a “magia da vida burguesa”, suas coisas, alcança e rende a vida dos empregados. Como no exemplo de uma das garotas que Kracauer conheceu durante suas pesquisas: “Característico dela é que, no salão de dança ou no café do subúrbio, não pode ouvir uma peça de música, sem de imediato cantar as modinhas correspondentes. Mas não é ela que conhece todas as modinhas, mas sim as modinhas que a conhecem, apanham-na e abatem-na suavemente. Ela permanece em um estado de completa anestesia.” Idem, p. 268.

se a perspectiva de que “por meio do esporte, chega-se à personalidade”. Aqui é novamente um instrumental idealista que disfarça a intensão de colocar “a alma da massa a serviço” da “firma”.

Que os empregados busquem diferenciar-se mediante os proletários e entre si mesmos confirma a perspectiva de Emil Lederer: “O lugar desses estratos no processo econômico mudou, sua concepção de vida de estrato médio ficou. Ela alimenta uma consciência falsa”.⁵¹⁷ Kracauer retoma a tese do seu precursor para demonstrar que essa consciência falsa é funcional ao empresariado.

No caso do proletariado, o “marxismo vulgar” diz a ele o que “dele se imagina”, mas os empregados, diferentemente, seriam “desabrigados” [*obdachlos*] também espiritualmente. Aqui Kracauer retoma uma expressão lukacsiana presente em *A Teoria do romance*. Sob a ideia de desabrigo transcendental [*transzendente Obdachlosigkeit*] o crítico húngaro concebeu a situação espiritual da modernidade, na qual falta aquela ligação imanente entre vida e sentido oferecida pelas épocas anteriores. Kracauer retoma a perspectiva para caracterizar a relação dos empregados com a esfera do entretenimento: o que mais caracteriza a vida levada pelos empregados é sua necessidade de procurar “brilho” fora de suas casas (necessidade que se preenche não por meio de “recolhimento” [*Sammlung*], mas “distração/dispersão” [*Zerstreuung*]) e, para Kracauer, casa não significa apenas moradia, mas implica também a própria existência cotidiana.

Nesse ponto, vale mencionar a crítica de Reinhard Blomert, que toma a análise da cultura dos empregados realizada por Kracauer como conservadora. De acordo com esse comentador, nosso autor confrontaria a realidade com uma exigência que não poderia ser cumprida pelos empregados⁵¹⁸. Nesse sentido, poder-se-ia reconhecer, por um lado, que Kracauer se trai às vezes na escolha da terminologia: por exemplo, na passagem em que contrapõe às necessidades culturais dos empregados a ideia de uma “cultura genuína”⁵¹⁹. Por outro, sua preocupação maior é com o caráter de “desvio” da realidade cotidiana que o preenchimento de tais necessidades culturais exerce. Assim, seu diagnóstico é menos no sentido de um julgamento de valor (procurei apontar acima as formas como Kracauer tenta se esquivar dessa perspectiva em suas análises da cultura de massas, buscando lê-las como expressões formais legítimas do período histórico e evitando condenações típicas do vocabulário empregado pelo “mandarinato” intelectual alemão) e mais no sentido de avaliar

⁵¹⁷ Idem, p. 279.

⁵¹⁸ Cf. Reinhard Blomert. “Angestellte: Die Debatte über den ‘neuen Mittelstand’”, in *Intellektuelle im Aufbruch*. Op. cit., p. 80.

⁵¹⁹ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 289.

esse afastamento dos empregados dos dados materiais: “quanto mais a monotonia domina a jornada de trabalho, mais as horas de ócio devem se distanciar de sua proximidade” (e isso explica o grande interesse dos empregados pelo entretenimento), mas o “mundo multicolorido” dessas esferas culturais “foi limpo com um aspirador da poeira do cotidiano”⁵²⁰.

Todos os eventos [*Veranstaltungen*] que estão em uma relação com a massa desorganizada de empregados e, não menos, todas as movimentações dessa própria massa são hoje ambíguos. Um significado paralelo está apegado a eles e frequentemente os distancia de sua determinação original. Sob a pressão da sociedade dominante, eles tornam-se asilos para desabrigados em sentido exacerbado. Além do seu objetivo próprio, eles recebem ainda outros: excomungar os empregados para o lugar estabelecido pelos estratos superiores e desviá-los das questões críticas, pelas quais eles, de resto, já não sentem uma forte atração.⁵²¹

No realismo sociológico de Kracauer o cotidiano ocupa posição de destaque. Ele vale como critério para a crítica cultural que o autor desenvolveu. Sempre que uma obra de arte ou uma manifestação cultural expõem o cotidiano no sentido de apresentar em seu bojo as forças que o dominam e o conformam ou desagregam suas relações sociais (e essas forças são essencialmente aquelas pertencentes ao sistema econômico), Kracauer reconhece sua legitimidade⁵²². Esse critério não tem necessariamente relação com a divisão elitista entre alta cultura e cultura de massas. Pelo contrário: vimos como ele muitas vezes rechaça a opinião das “pessoas cultas”, que insistem em recusar um lugar para a cultura de massas. Também não se trata, diga-se rapidamente, de um apego à obra de arte realista em sentido estrito, como retrato fidedigno do real.⁵²³

Ao realizar sua incursão no âmbito da cultura dos empregados, Kracauer ressentia a ausência desse critério. Sua exigência não seria, portanto, a de uma cultura harmônica, total, tal qual seria supostamente a cultura praticada em âmbito burguês. Suas considerações apontam exatamente para uma orientação contrária a esta perspectiva: para ele, a cultura dos empregados imita aquela da burguesia, em uma tentativa de formular uma unidade, uma

⁵²⁰ Idem, pp. 293.

⁵²¹ Idem, pp. 294-295.

⁵²² Cf., por exemplo, Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 612-624 (EB: 91-103) e Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung” [Culto da distração] [1926], in *Werke* 6.1. Op.cit., pp. 208-213 (EB: 343-348).

⁵²³ Os artigos sobre a obra do escritor Franz Kafka são testemunho dessa postura do autor. Cf. Siegfried Kracauer. “Zu Franz Kafkas nachgelassenen Schriften” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 623-636 (EB: 287-300); “Der Prozeß” [1925], in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 306-308; “Das Schloß” [1926], in Idem, pp. 491-494; “Amerika” [1927], in Idem, pp. 716-716.

comunidade e totalidade que não correspondem mais à realidade e, por isso, configura uma falsa consciência. É essa perspectiva que pauta também sua análise do esporte, que seria um “fenômeno de recalçamento” e o principal meio de despolitização do grupo profissional. Diferentemente de Emil Lederer, que via no esporte a possibilidade de “organização prévia da massa”, Kracauer reconhecia nele justamente o contrário⁵²⁴: o impedimento da mobilização social por meio de um desvio.

De todo modo, para o autor o lugar do exercício da crítica do presente está na “existência normal”: ela deve comportar, portanto, tanto fenômenos tradicionalmente tratados pelas ciências sociais e humanas (trabalho, organizações sindicais etc.), como aqueles mais próximos do domínio da superfície (atividades de lazer, vestimenta etc.). Nesse sentido, ele menciona e avalia a participação de grupos radicais formados por jovens alemães, sobretudo berlinenses, que se organizavam contra o capitalismo, por meio de discussões em revistas e livros e questiona o fato de que esses grupos se mobilizem apenas em torno de acontecimentos extremos:

[...] Pois em geral apenas inflamam-se em casos extremos: a guerra, as condenações crassamente errôneas da justiça, os distúrbios de maio etc., sem julgar a existência normal em seu imperceptível horror. Não é a própria construção dessa existência que impulsiona neles o gesto da rebelião, mas única e exclusivamente algumas de suas irradiações mais evidentes.⁵²⁵

Para Kracauer, os empresários capitalistas ainda não teriam, eles próprios, configurado uma visão de mundo que pudesse fundamentar o estágio econômico atual. Mencionei anteriormente que a perspectiva do autor está em confluência com o discurso elaborado por Werner Sombart – o que podemos afirmar apenas parcialmente, dado a ausência de material comprobatório. De todo modo, a discussão possui, neste ponto, um parentesco com a tese deste pensador, segundo a qual:

⁵²⁴ A questão do esporte foi um problema bastante presente nas reflexões de Kracauer. Em um texto bem irônico de 1927, o autor trata do tema também como um fenômeno que resulta da saída da privacidade. “O espírito [*Geist*] usual” teria sido substituído pelo “espírito do esporte”. O autor também aponta para a “eficácia educativa” do esporte e para o reconhecimento mundial recebido pelos grandes esportistas e conclui: “Apenas as pessoas cultas não praticam esporte. Um pequeno restante. Elas recolhem-se dos treinos para as altas esferas, os socos no queixo são muito superficiais para elas. Sua preocupação é de que não sejam procuradas lá em cima. Assim, o esporte embrutece as massas. Ao menos, caso se soubesse onde esses cultos se escondem, poder-se-ia construir um estádio para eles.” – desse modo, essas “pessoas cultas” que se escondem lá nas “altas esferas” relegam as massas ao “embrutecimento”, justamente porque se esquivam do envolvimento com o cotidiano contemporâneo (Kracauer ainda menciona, ironicamente, uma “expedição salvação” empreendida por “pessoas esportivas” para procurar um “Dr. R., que trabalha na obra desaparecida de um historiador da arte desconhecido”. Cf. Siegfried Kracauer. “Sie sporten” [Eles praticam esporte] [1927], in *Werke* 5.2. Op. cit., pp. 524-529.

⁵²⁵ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten” [1929], in *Werke* 1, Op. cit., p. 304.

A ‘força propulsora’ na economia capitalista moderna é então o empresário capitalista e apenas ele. Sem ele não ocorre nada. Ele é por isso também a única força ‘produtiva’, ou seja, que cria; força criadora que resulta imediatamente de suas funções. Todos os fatores produtivos restantes: trabalho e capital encontram-se em relação de dependência em relação a ele, são despertados para a vida apenas por meio do seu ato criador. Todas as descobertas técnicas tornam-se vivas primeiramente por meio dele.⁵²⁶

Mas se essa “força propulsora” sofre daquela desorientação apontada por Kracauer, os outros extratos são consequentemente afetados. É certo que os empresários, afirma-se em *Os empregados*, proclamavam a livre iniciativa como a principal forma de se alcançar uma harmonia. Mas tratar-se-ia aqui da “mesma harmonia preestabelecida, cuja confiança no lado de cá foi outrora fundamentada pela doutrina da predestinação dos puritanos de forma sombria e grandiosa.”⁵²⁷ A recorrência discreta à tese weberiana é feita no sentido de demonstrar que os empresários-capitalistas não possuem uma perspectiva racional fundante de sua posição, eles “se adaptam por força da economia soberana às condições atuais, sem justificá-las.” Ainda nesse passo, o autor argumenta que questões históricas influenciaram nessa falta de uma visão de mundo por parte do empresariado. Depois da Primeira Guerra, eles tiveram que preencher o “vácuo”, que a antiga classe superior deixou vago com seu desaparecimento – a remissão é provavelmente aos estratos vinculados à burguesia culta. “A tarefa de conduzir, no lugar de apenas administrar, foi delegada a eles da noite para o dia”⁵²⁸.

E o argumento do empresariado perde sua força de atração na medida em que ele abandona ao curso automático da livre concorrência a ascensão de uma ordem humana vinculada. O que é humano também não é pensado, mas é suportado no máximo como efeito secundário; ele não pode também surgir de uma vez, pois deve primeiro ser chamado, para então ser capaz de

⁵²⁶ Cf. Werner Sombart. *Der moderne Kapitalismus*. Op. cit., p. 12.

⁵²⁷ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 301.

⁵²⁸ Idem, p. 303.

Essa transferência tardia e repentina de tarefa tem a ver com as peculiaridades da história alemã. Lukács chama atenção para o problema no primeiro capítulo do seu estudo sobre a presença do irracionalismo na filosofia alemã. Para ele, o fracasso da burguesia alemã na implementação do “desenvolvimento burguês-moderno” no compasso cronológico de outras nações europeias (como França e Inglaterra) coligiu na implementação de um sistema capitalista que teve que conviver com um sistema político imperialista: “Enquanto os povos democráticos do Ocidente – de maneira geral – contemplam Estado, política estatal etc., em grande medida, como sua própria obra, exigem deles racionalidade e encontram neles sua própria racionalidade, este comportamento é na Alemanha – novamente: de maneira geral – completamente oposto. O axioma da escrita da história alemã: ‘homens fazem a história’ é apenas o lado nuclear histórico-metodológico da concepção burocrático-prussiana do ‘entendimento limitado do súdito’, da proclamação após a batalha de Jena: ‘tranquilidade é a primeira obrigação civil’. Em ambos os casos é a ‘autoridade’ [*Obrigkeit*] sozinha que age e, de fato, sob a fundamentação de uma concepção intuitiva em si de fatos irracionais; os simples mortais, o ‘homem da massa’, o súdito é ou o criado sem vontades ou o objeto ou o observador admirado dessas ações dos únicos chamados para isso”. Georg Lukács. *Zerstörung der Vernunft*. Irrationalismus zwischen den Revolutionen. Op. cit., 1973, p. 57.

responder. Esta é a reclamação típica da empresa econômica atual: que ela não funciona por causa das massas que nelas estão ativas, antes talvez as explora economicamente.⁵²⁹

A breve incursão na consciência do empresariado é feita, portanto, no sentido de destacar os efeitos de sua falta de reflexão em relação ao sistema capitalista na consciência da massa de empregados.

O parágrafo final do livro demonstra a preocupação de Kracauer com o entroncamento entre racionalidade capitalista e “destino humano” e contribui para o dimensionamento existencial de suas preocupações sociológicas: as ideologias de coletivismo e uniformização tendem a minar o potencial de questionamento das pessoas em relação ao arranjo dominante das ordens sociais e subtrair-lhes elementos que são indispensáveis para seus processos emancipatórios:

Quando o coletivo é então super acentuado e é já quase elevado a conteúdo propriamente, todo distanciamento em relação a ele, toda manifestação humana que, como tal, não deságua na comunidade, deve ser marcada com o banimento. Assim como os subordinados são hoje cunhados pelas circunstâncias – o que não significa nada mais do que fazer da necessidade de uniformização uma virtude. O humano, que permanece sozinho diante da morte, não se dissolve no coletivo, que quer se elevar a objetivo final. Não é a comunidade como tal que o forma, mas o conhecimento, por meio do qual a comunidade também pode surgir. A disposição doutrinária, com a qual as associações de empregados não raramente se perdem em face da realidade humana, confirma indiretamente que o coletivo como tal é um construto falso. Não depende de que as instituições sejam mudadas; depende de que os homens mudem as instituições.⁵³⁰

Excurso: Ideologia, nova classe média e nacional socialismo

A preocupação de Kracauer com essa espécie de nova classe média circunscreve principalmente uma atenção às tendências ideológicas de sua época. Conforme já mencionado, materialmente tal classe estaria ligada aos proletários, mas ideologicamente era seduzida por ideais da classe superior.

Assim, a sensibilidade de Kracauer para a forma como a classe média alemã dos anos 1920 aparece como herdeira fracassada da “cultura burguesa” adianta um diagnóstico mais específico que o próprio autor iria realizar nos anos seguintes: a adesão de grande parte desse

⁵²⁹ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke I*. Op. cit., p. 303.

⁵³⁰ Idem, p. 310.

estrato ao movimento nacional socialista⁵³¹. Essa perspectiva é abordada mais diretamente em um ensaio publicado originalmente em francês, logo após sua emigração para a França, no qual Kracauer avalia a composição das classes que apoiaram o nazismo. O artigo, intitulado “Os estratos populacionais alemães e o nacional socialismo”, foi publicado em 20 de maio de 1933, sob um pseudônimo. No texto, o autor reconhece a heterogeneidade inerente ao grupo, mas aponta também para sua crescente proletarização e para o fracasso dos partidos socialistas na tarefa de angariar essas classes médias para a causa dos trabalhadores. Nesse sentido, ele afirma que “nem a social democracia, nem o Partido Comunista entenderam a inclinação anticapitalista da classe média ou nem mesmo aproveitaram sua energia revolucionária”⁵³².

De certa forma, ao realizar essa focalização, Kracauer coloca em prática concretamente as reflexões que desenvolveu teoricamente ainda em um texto de 1922, que dizia respeito ao “Grupo como portador de ideias”. Tratava-se de deixar claro que as ideias dependem de um suporte social concreto. Na medida em que um grupo se constitui, seus membros passam de individualidades a eus-parciais:

Que o indivíduo pleno desapareça no grupo é de influência decisiva na natureza das ideias, que são representadas e portadas no mundo social por meio de individualidades de grupo. Enquanto a pessoa age como essência singular, elevam-se milhares de sentimentos nela, desejos, pensamentos e sentimentos tenros se entrelaçam mutuamente, e também a aspiração mais suave, mais delicada da alma pode ser entrelaçada nonexo espiritual. Mas se esse sujeito se associa a uma multiplicidade qualquer de pessoas para formar (por meio de uma ideia determinada) um grupo, então o eu-parcial separado dele não apresenta mais, em todo caso, a infinita multiplicidade de traços que possuía como indivíduo singular.⁵³³

Kracauer não foi o único autor a reconhecer a ausência de consciência de classe dos empregados como uma fragilidade passível de ser explorada pelas concepções totalitárias. Hans Speier (1905-1990), que trabalhou com Emil Lederer, também escreveu um trabalho sobre a classe nos anos finais da República de Weimar, sob o título “Os empregados antes do

⁵³¹ “Os estratos que formam a principal raiz do movimento de Hitler são os que se deixam sintetizar sob o conceito de classe média”. Siegfried Kracauer. “Die deutschen Bevölkerungsschichten und der Nationalsozialismus” [1933], in *Werke* 5.4. Op. cit., p. 434.

⁵³² Idem, p. 226.

⁵³³ Siegfried Kracauer. “Die Gruppe als Ideenträger” [O grupo como portador de ideias] [1922], in *Werke* 5.1. Op. cit., p. 478. (EB: p. 172)

nacional-socialismo. Uma contribuição para o entendimento da estrutura social alemã entre 1918-1933.”⁵³⁴

Ao analisar principalmente as associações de empregados, Speier chega a uma conclusão similar a de Kracauer (apesar de empregar métodos muito diferentes), de acordo com a qual os empregados não teriam parâmetros próprios de “valorização social”. A busca por “prestígio social” [*soziale Geltung*] teria conduzido os empregados à condição de “parasitas de valores” (Speier adota categorias de análise weberianas). Assim, eles teriam adotado alguns valores dos trabalhadores, outros dos funcionários públicos, outros da burguesia culta, outros de militares. O problema maior teria sido o crescimento da necessidade de diferenciação em relação ao proletariado, que teria aproximado os empregados cada vez mais às perspectivas da ideia de “povo”, ao consequente nacionalismo e ao afastamento da luta de classes.

Grande parte dos empregados tornou-se muito cedo vítima dos propagandistas do “povo” [*Volkstum*] e da “renovação” nacionalista: faltava a eles aquele apoio em uma tradição própria de representação estratificacional de valores.⁵³⁵

Um estudo empírico conduzido por Erich Fromm junto ao Instituto de Pesquisa Social (*Trabalhadores e empregados nas vésperas do terceiro Reich: uma pesquisa sóciopsicológica*) também se orientou pela tentativa de compreender traços de trabalhadores e empregados que permitissem uma visada sobre a sua “estrutura de personalidade”. Com base em questionários abertos distribuídos entre 1929 e 1930, a pesquisa se ocupou de efetuar uma espécie de “medição” qualitativa das tendências autoritárias entre esses grupos. O principal interesse era avaliar uma possível inclinação nacional-socialista. A análise das respostas levou em conta o método psicanalítico, de modo que os “pequenos detalhes” teriam composto o “fundamento mais importante da interpretação”⁵³⁶. As respostas foram avaliadas principalmente de acordo com divisões estatísticas que levavam em conta o tipo de trabalhadores (trabalhadores sem qualificação, trabalhadores com qualificação, empregados,

⁵³⁴ O livro foi publicado apenas postumamente. Em 1933 ele já estava com publicação negociada com uma editora, mas após a ascensão de Hitler ao poder não pode vir a público. Em 1939 alguns capítulos foram publicados em inglês, o livro completo só saiu pela primeira vez em 1977. O comentário que Speier faz do olhar contemporâneo pode ser estendido, a meu ver, ao trabalho de Kracauer: “Para um trabalho contemporâneo desse tipo falta, é verdade, o distanciamento do historiador, porém a visada da perspectiva encurtada torna nítida, por vezes, a percepção de detalhes e é, de qualquer modo, sempre um testemunho mesmo do passado, que pode ser útil à pesquisa histórica posterior.” Hans Speier. *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus*, op. cit., 1977, p. 10.

⁵³⁵ Idem, p. 21

⁵³⁶ Erich Fromm. “Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung”, in *Gesamtausgabe*, vol. 3. Op. cit., p. 6. O livro só foi publicado pela primeira vez em 1980.

desempregados, outros) e sua orientação política (levando em conta os partidos para os quais votavam). De maneira geral, na análise por tipo de trabalhadores, a inclinação autoritária (de acordo com os critérios estabelecidos pelos analistas da pesquisa) aparece mais acentuada entre os assim chamados empregados. Fromm partilha também do argumento de Speier e Kracauer, segundo o qual os empregados procurariam aproximar-se das classes mais altas e diferenciar-se dos proletários. A análise das perguntas individuais confirma essa aproximação: os empregados afirmam, por exemplo, diferentemente do proletariado, que se relacionam “bem” ou “muito bem” com seus chefes. Embora a pesquisa não tenha contado com um número muito extenso de questionários respondidos (foram distribuídos 3.300 e retornaram 584 ao Instituto de Pesquisa Social para análise), os resultados indicam diferenças importantes nas orientações ideológicas dos empregados em relação aos outros trabalhadores no que se refere à política, sociedade e cultura⁵³⁷.

O estudo aparece como uma fonte na literatura sobre os empregados. Embora análises posteriores reconheçam algumas fragilidades em relação a esses argumentos sobre a afinidade do grupo em relação ao nacional-socialismo⁵³⁸, os estudos ressaltam uma inclinação a elementos antidemocráticos, como o autoritarismo, a rendição aos propagandistas da ideia romântica de povo, que implicou um nacionalismo de matiz organicista e um afastamento da luta de classes.

Ademais, nenhum desses autores imputa explicitamente uma responsabilidade aos empregados alemães pelos desdobramentos políticos catastróficos pós República de Weimar. Eles indicam uma constelação histórica, na qual os desenvolvimentos da estrutura produtiva tiveram uma relevância significativa no encaminhamento ideológico.

No caso específico de Kracauer, a questão da classe média também aparece discutida sempre a partir da perspectiva de que a *superfície* possibilita o acesso ao mais *profundo*, que, nessa situação específica, tem relações determinantes com a dimensão econômico-estrutural⁵³⁹. Mas essa nova classe média, que por vezes aparece denominada como “nova

⁵³⁷ Não é possível detalhar aqui as perguntas que guiaram tais análises relativas a, por exemplo, visão de mundo, cultura, mulheres e crianças, opiniões pessoais e sociais etc.; mas a divisão estatística em tabelas de grupos profissionais demonstra bem essas diferenças. Idem, pp. 44-164.

⁵³⁸ Por exemplo: Sandra J. Coyner, "Class Consciousness and Consumption: The New Middle Class during the Weimar Republic" in *Journal of Social History*, Vol. 10, No. 3 (Spring, 1977), pp. 310-331 e Sabine Biebl. *Betriebsgeräusch Normalität. Angestelltendiskurs und Gesellschaft um 1930*. Op. cit..

⁵³⁹ A regularidade de aparecimento da questão aumenta gradualmente, tanto devido à dedicação mais intensa ao estudo da obra de Karl Marx (que, conforme comentadores, teria se dado a partir de 1925. Cf. Ingrid Belke e Irina Renz. *Siegfried Kracauer 1889-1966*. Op. cit., p. 37), como devido a fatores objetivos, como os fortes

burguesia”, por outras como uma classe que foi “rebaixada à existência proletaróide”⁵⁴⁰ não é ainda passível de delimitação teórica inequívoca (os próprios termos ratificam essa perspectiva: ela aparece sempre referida a outras classes). Não para se furtar à definição, mas para enfrentar a tentativa de construí-la materialmente, Kracauer, diferentemente da tradição marxista mais ortodoxa, se baseia também nos indícios deixados na chamada “superestrutura”⁵⁴¹.

A classe média com sua ausência de consciência de classe é pensada também a partir da matriz simmeliana da concepção de personalidade. O que essa classe testemunha para Kracauer é a impossibilidade cada vez mais crescente de formulação de uma “totalidade interna” autônoma capaz de valer-se sobre a totalidade externa:

*As mudanças na estrutura econômica, que se consumam no presente, atingiram, sobretudo, a antiga classe média, inclusive a pequena burguesia. Ela [classe média], outrora suporte da cultura burguesa e principal raiz do público leitor, encontra-se em uma situação que se aproxima da dissolução. Dentre os acontecimentos que provocaram essa situação poderiam ser citados a inflação e a retirada de poder dos pequenos acionistas que a ela se associa, a concentração do capital e a racionalização crescente; para calar totalmente em relação à crise, que conduz a outras destruições substanciais. Por todas essas razões, os estratos médios avançados carecem, em todo caso, de certas condições, que constituíam a antiga classe média: a baixa autonomia, a pensão modesta etc..*⁵⁴²

Os três artigos relacionados aos *best-sellers* refletem de maneira bastante representativa a tentativa de formular esses problemas – que são tanto materiais, como fazem parte da condição anímica – a partir da “superfície superestrutural” (sem perder de vista a dimensão infraestrutural). Por detrás do consumo dos livros de sucesso, há, para Kracauer,

reflexos da Crise Econômica de 1929 na Alemanha e o consequente crescimento da inflação e do desemprego. Para esse último aspecto, cf. Detlev J. K. Peukert. *Die Weimarer Republik*. Op. cit., pp. 243-252.

⁵⁴⁰ Siegfried Kracauer. “Über Erfolgsbücher und ihr Publikum” [Sobre livros de sucesso e seu público] [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 572. (EB: p. 109)

⁵⁴¹ Nesse sentido, fica implícita a semelhança com o que Walter Benjamin infere no início da “Obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”: Marx teria desenvolvido prognósticos para o futuro do proletariado a partir da investigação da infraestrutura da economia capitalista. A superestrutura demoraria muito mais para refletir esses processos e só agora (depois de mais de meio século), a cultura desdobraria tais transformações estruturais. De acordo com Benjamin, permaneceria a tarefa, portanto, de desenvolver prognósticos a partir das transformações culturais. Walter Benjamin. “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in *Gesammelte Schriften*, vol.7.1. Op. cit., p. 350.

Em grande consonância, de maneira sintética e apontando para um objeto específico capaz de refletir essa dinâmica histórica, Kracauer afirma: “Se os livros tem seu destino, então também se deve ler o destino nos livros de sucesso”. Cf. Siegfried Kracauer. “Richard Voß: ‘Zwei Menschen’”, in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 458.

⁵⁴² Siegfried Kracauer. “Über Erfolgsbücher und ihr Publikum” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 571. (EB: p. 109)

grupos sociais específicos. Desvendar esse público a partir do seu gosto é a forma mobilizada pelo autor para conhecer a “realidade social”.⁵⁴³

Escritos durante o ano de 1931, esses textos fazem parte da série intitulada “Como se explicam os livros de grande sucesso?”, publicada no *Frankfurter Zeitung* por diferentes ensaístas⁵⁴⁴. Nas três contribuições de Kracauer, são elencados os temas que se relacionam ao sucesso desses livros: povo, amor, natureza, sobrenatural, cuidados de si relacionados ao esporte, linguagem intimista, centralização no indivíduo, interioridade etc. Mas o autor deixa bem claro que sua intenção de designar o público que serve de suporte ao sucesso desses livros não coincide com uma análise criteriosa da forma e conteúdo das obras. Essa análise caberia em situações nas quais o sucesso dos livros fosse tributário ao caráter universal de seus conteúdos.⁵⁴⁵

Conforme já mencionado, em alguns momentos é dúbia a forma como Kracauer se refere à classe média: como herdeira da burguesia, às vezes ela é referida como uma burguesia com “conteúdo da consciência” “demolido”. Essa falta de possibilidade de delimitação rígida dos estratos médios ratifica de maneira muito pertinente a perspectiva de que “análises de livros muito lidos são um artifício para a pesquisa de estratos, cuja estrutura não se deixa determinar pelo caminho direto”.⁵⁴⁶

Mas, muito mais do que investigar esse estrato de maneira a defini-lo claramente a partir de dados estritamente objetivos (como salários, ocupações, condições de trabalho etc.), a preocupação de Kracauer está em formular uma reflexão sobre as possibilidades de autonomia, de decisão ou de submissão dessas pessoas. Por isso, a análise dos temas presentes nos romances de sucesso adquire relevância ao funcionar como uma espécie de termômetro da consciência da classe média.⁵⁴⁷

⁵⁴³ “Quem quer transformar deve conhecer o que há para ser transformado. O valor da série organizada por nós está em facilitar a intervenção na realidade social”. Idem, p. 577. (EB: p. 115)

⁵⁴⁴ Conforme nota de rodapé do ensaio “Sobre livros de sucessos e seu público”, Friedrich Burschell escreveu sobre Stefan Zweig, Efraim Frisch sobre Remarque, Erich Franzen sobre Jack London. Kracauer escreveu dois ensaios (sobre Richard Voß e Frank Thieß), além do texto sobre a série. Cf. Ibidem.

⁵⁴⁵ Kracauer realizou o procedimento na sua leitura da obra de Franz Kafka, por exemplo, e foi um dos primeiros a ler os textos do escritor de Praga de um ponto de vista mais realista (cf. Siegfried Kracauer. “Zu Franz Kafka nachgelassenen Schriften” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 623-636 (EB: pp. 287-300)).

Em uma carta de 05/12/1934 a Benjamin, Adorno mencionaria: “Até agora, todos nós permanecemos devedores de Kafka pela palavra solucionadora, Kracauer em maior medida” (cf. Walter Benjamin. *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen* [Benjamin sobre Kafka. Textos, testemunhos epistolares, anotações]. Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, p. 100).

⁵⁴⁶ Cf. Siegfried Kracauer. “Bemerkungen zu Frank Thieß” [Anotações sobre Frank Thieß] [1938], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 508.

⁵⁴⁷ O autor toma como pressuposto o fato de que o principal leitor desses livros sejam os empregados. Para ele, os círculos de pessoas cultas da alta-burguesia e os tradicionalmente interessados em literatura não se

Essa análise indica, no entanto, que os modelos expostos nos “livros de sucesso” estão atravessados por elementos de natureza mítica. Seu interesse não se explica, portanto, pelos “significados” de “conteúdos convincentes corretos e gerais”, mas se abriga em uma ordem que corresponde ao esquivamento de tais conteúdos. Conforme mencionei em tópico anterior [Mito e destino...], a categoria do *mito* aparece recorrentemente nas observações dos fenômenos sócio-político-culturais desenvolvidas por Kracauer durante a República de Weimar. Ela é uma das categorias que conferem unidade ao diagnóstico do presente efetivado pelo autor. Na reflexão sobre a literatura de *best-sellers*, por exemplo, o tema aparece mais expressamente quando Kracauer reconhece nos personagens de “Zwei Menschen” [*Dois humanos*] de Richard Voß “povos de natureza mítica”.

O mundo do mito é o mundo da repetição. Conforme Kracauer, o pensamento mitológico é “a submissão ao reino do destino”, “o reconhecimento do organismo como modelo original”, ele “reflete os dados da natureza em todas as esferas, sem se rebelar contra sua existência”.

A doutrina orgânica da sociedade, que eleva o organismo natural como modelo da articulação social, não é menos mitológica do que o nacionalismo, que não conhece unidade mais alta do que a do destino da nação.⁵⁴⁸

A passagem à qual pertencem essas citações do “Ornamento da Massa” permite verificar a centralidade do mito no pensamento de Kracauer em duas de suas inferências. A primeira se refere a sua condição de barreira para a libertação dos homens, para sua ascensão à razão e ao domínio sobre a técnica. Assim, mais especificamente, nela está implícito um “recuo” do ornamento na mitologia, um recuo “maior do que se poderia pensar – como um recuo, que de sua parte denuncia novamente o isolamento da *ratio* capitalista contra a razão”.⁵⁴⁹

interessariam pelos temas expostos pelos livros de sucesso. Nem a atração pela nobreza (exposta no livro de Thieß, por exemplo) seria uma característica dos trabalhadores (ligados ao proletariado). Assim, embora não apresente uma indicação estatística para essa perspectiva, fundamenta seu ponto de vista apresentando os temas tratados pelos autores de sucesso analisados e vinculando-os aos anseios dos estratos médios e/ou desvinculando-os dos interesses ou valores das outras classes. O procedimento não se realiza, no entanto, de maneira aleatória. Outros estudos do período indicam, por exemplo, o forte apelo exercido pela ideia de “povo” sobre os empregados (um exemplo é a forma como o problema aparece no já citado trabalho de Speier) – um dos elementos trabalhados por Kracauer. Hans Speier. “Volk“, in *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus* op. cit., 1977, pp. 120-123.

⁵⁴⁸ Cf. Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse”, in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 616. (EB: p. 96)

⁵⁴⁹ Idem, p. 65. Dentre outras, essas reflexões provavelmente estão na raiz da afirmação de Adorno segundo a qual Kracauer teria sido o primeiro “entre nós todos a enfrentar novamente o problema do iluminismo”

A segunda inferência, a reflexão sobre o caráter mitológico do nacionalismo, possibilita reatarmos a discussão sobre o lugar específico ocupado pelos estratos médios. A unidade de destino da nação reaparece no artigo sobre “A rebelião dos estratos médios”, publicado também em 1931. Trata-se de uma tomada de posição diante das discussões desdobradas no jornal “*Die Tat*” [O fato]⁵⁵⁰. Essa publicação foi fundada em 1909, mas apenas a partir de 1929, quando Hans Zehrer assumiu a organização do jornal e o “grupo Tat”⁵⁵¹ foi formado, foram operadas mudanças de orientação e o jornal passou a “aproximar-se de maneira mais imediata dos problemas contemporâneos”, conforme anunciou o antigo editor Eugen Diederichs⁵⁵².

Efetivamente, essa aproximação significou uma afirmação radical da crise econômica com o intuito de utilizar a oportunidade dada por ela para “introduzir um processo doloroso de revolução”, que se pautaria na união dos polos socialista e nacionalista. E, para os colaboradores do jornal, nem a direita radical, nem a esquerda radical teriam condições de protagonizar essa “nova posição” a ser tomada pelos alemães, quem deveria realizar esse papel seriam as “estratos médios” [*Mittelschichten*].

O ensaio no qual Kracauer comenta essas publicações concentra de forma bastante delineada as suas preocupações com a forma como o “vazio espiritual” que caracterizaria a época começa a ser preenchido pelas ideologias totalitárias. Os editores do *Die Tat* procuravam dar “um sentimento de conhecimento de futuro” aos homens desesperados, em 1929, com os rumos sociais, políticos e econômicos tomados pela sociedade alemã do período, apontando, para tanto, para o fim do capitalismo e a justiça social. Como solução, pregavam a perspectiva do “homem como medida de todas as coisas”. A despeito dessa proposição aparentemente bem intencionada, Kracauer não concorda que as soluções propostas pudessem efetivamente fazer frente à situação de caos do período e é justamente para elementos da *linguagem* empregada pelo *Die Tat* ligados a essa ideia do “homem como medida de todas as coisas” que se volta a crítica do nosso autor.

Três temas são explorados por Kracauer para demonstrar a contradição na qual as publicações do *Die Tat* estão inseridas ao pretenderem configurar um “novo movimento”,

[*Aufklärung*]. Carta de Adorno a Kracauer datada de 12 de janeiro de 1933. (Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., p. 298).

⁵⁵⁰ As informações sobre o jornal e o círculo “Tat” que apresentarei se baseiam em Kurt Sontheimer. “Der Tatkreis”, in *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, n° 7.3, Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, 1959, pp. 229-260.

⁵⁵¹ O grupo Tat [*Tatkreis*] não era, na realidade, uma organização, mas uma comunidade de redatores formada por Hans Zehrer, Ferdinand Friedrich Zimmermann, Ernst Wilhelm Eschmann e Giselher Wirsing.

⁵⁵² Eugen Diederichs, apud Kurt Sontheimer. “Der Tatkreis”, in *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*. Op. cit., p. 231.

porém sem abrir mão de uma linguagem “que está a serviço de poderes conservadores e tradicionais”⁵⁵³. Os temas são significativamente “povo”⁵⁵⁴, “Estado” e “mito”.

Na leitura de Kracauer, todos esses elementos estão associados e pautam-se em critérios orgânicos, em uma “unidade viva”, subtraída de qualquer entendimento racional. O perigo visto pelo autor é justamente a vigência social dessa “*ratio* cega”, que se apresenta de maneira mais evidente na classe média:

Assim como ela [a *ratio* cega] alcançou um aparelho técnico sem sentido, diante do qual nós ficamos como o aprendiz de feiticeiro, que não pode excomungar os elementos evocados, ela também decompôs as ligações que garantiam os nexos da sociedade até então. Em meu livro “Os empregados” tentei expor quais consequências terríveis a desagregação efetivada por ela traz, sobretudo para os estratos médios. A desagregação dessubstancia esses estratos que então não têm nada mais sobre si do que a neutralidade obrigatória do pensamento sem conteúdo. Na mudez deste pensamento refugia-se o sistema econômico e social duramente abalado do qual dependemos atualmente.⁵⁵⁵

A discussão em torno do “círculo-Tat” aparece como um caminho para Kracauer desenvolver suas próprias formulações sobre a condição da razão, ou melhor, da *ratio* no período. O vocabulário utilizado para caracterizar tal condição faz referência frequente aos elementos mitológicos (na citação: o feiticeiro, a excomunhão, a dessubstanciação; também no decorrer do texto: diabos, bruxas). E a confusão que Kracauer percebe nos estratos médios (“que rejeita[m] o marxismo” e que “na ausência de uma consciência não burguesa e não-proletária precisa[m], no entanto, refugiar-se sempre, no final, na burguesia falecida e na posse do conhecimento herdado”⁵⁵⁶) é a mesma confusão que configura também a alternativa proposta pelo *Die Tat*, em sua união contraditória de categorias míticas (que, conforme

⁵⁵³ Kracauer utiliza, nesse ponto, um recurso expositivo ao citar a passagem pertencente ao editor do *Die Tat* (Zehrer) contra ele próprio. Siegfried Kracauer. “Aufruhr der Mittelschichten” (1931), in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 717. (EB: p. 125)

⁵⁵⁴ Já mencionei a centralidade deste conceito na discussão de Reinhart Koselleck sobre os conceitos históricos fundamentais. (cf. Reinhart Koselleck. “Volk, Nation”, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (orgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, pp. 389-431).

No que tange especificamente aos empregados da República de Weimar, Hans Speier notou sua inclinação especial à ideia de povo: eles diziam “pertencer ao povo, não ao proletariado”: “O nobre está sobre o povo, o culto é facilmente suspeito para o estranhamento do povo, mas o capitalista e o proletariado parecem contestar e romper com a unidade do povo, enquanto estão em luta de classes. Na medida em que os estratos médios negavam a luta de classes, eles puderam acreditar que eram representantes do “povo” mais genuínos do que aqueles estratos que não apenas participavam da luta, como conferiam a ela uma missão moral, de acordo com a ideologia socialista”. Hans Speier. *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus*, op. cit., 1977, p. 122.

⁵⁵⁵ Siegfried Kracauer. “Aufruhr der Mittelschichten” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 721-722. (EB: pp. 130-131)

⁵⁵⁶ Idem, p. 732. (EB: p. 143)

lembra Kracauer, excluem por si o singular), cultura da “personalidade” e Estado total; mas sobretudo por conta da sua insistência em culpabilizar a razão [*Vernunft*] pelos problemas socioeconômicos contemporâneos – a discussão do nosso autor deve ser lida aqui à luz da sua interpretação iluminista do processo histórico, conforme destaquei na discussão sobre sua recepção de Marx.

Culpar a razão é excluir o humano e defender um “estado irracional, vital” atesta, de acordo com Kracauer, a procura da “salvação na barbárie”⁵⁵⁷ – argumento que está em consonância com a discussão desenvolvida mais acima acerca da peculiaridade de sua recepção da obra marxista.

Em outros textos escritos durante o ano de 1932, a temática do “vazio” que a classe média habita e a disputa ideológica engendrada pelas tentativas de ocupação de tal não-lugar é frequentemente retomada. Em “Visada de figura ou política?” o autor resenha um livro de Ernst Jünger (1895-1998) e crítica sua tentativa de formular uma figura [*Gestalt*] a-histórica para os trabalhadores, na medida em que recusa tanto o idealismo burguês, como o materialismo histórico⁵⁵⁸.

Essa vista da figura não se abre tanto como um caminho na política do que como uma possibilidade de fuga dela. Em um alto grau, ela é, sem dúvidas, nada mais do que a expressão ideológica de certos estratos, que, no interesse da sua afirmação social, necessitam da ilusão.⁵⁵⁹

Não por acaso, Kracauer destaca a figura de Oswald Spengler como um dos maiores “ídolos” dos publicistas do grupo *Tat*. Conforme mencionei acima, esse autor teve uma presença muito relevante nas discussões dos anos 1920. Sua perspectiva de uma história universal cíclica, cujas marcas de declínio se deixam entrever na substituição da “cultura” pela “civilização”, aparece emoldurada na crítica exercida pelo *Tatkreis* contra “o sistema liberalista da razão”, que teria causado o declínio cultural do presente.⁵⁶⁰ Esse discurso exerce, de qualquer modo, um apelo muito forte sobre as classes médias proletarizadas.

⁵⁵⁷ Idem, p. 719. (EB: p. 128)

⁵⁵⁸ “Ambos: a burguesia liberal assim como o proletariado consciente de classe perderam o jogo, conforme Jünger. Mas abaixo da manta de terminologias que os agregava já despertou um novo suporte da história, que Jünger concebe como a ‘figura do trabalhador’”. Cf. Siegfried Kracauer. “Gestaltschau oder Politik?” [Visão da figura ou política?] [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., p. 235.

⁵⁵⁹ Idem, p. 123.

⁵⁶⁰ Para Spengler, no entanto, esse processo universal cíclico de ascensão e declínio é inexorável: a “cultura” não voltaria a vigorar em sua forma precedente. Cf. Gilbert Merlio. Der sogennante “Heroische Realismus”, in M. Gangl u. G. Raulet (orgs.), *Intellektuellendiskurse der Weimarer Republik*. Op. cit., pp. 271-285. Para Kracauer, Spengler é, apesar de tudo, mais consequente em seu discurso do que seus seguidores do *Tatkreis*, que pretendem erigir um “novo mito”, sob bases culturais que não estão mais disponíveis.

Uma série de textos escritos por Kracauer nesse período procuram lidar com as ideologias nacional-socialistas, também em uma tentativa de promover o esclarecimento e desconstruir os ideais reacionários, como os de raça, “heróis alemães”, “povo”. Em “Ideais dos cultos”, por exemplo, Kracauer continua lendo “o destino nos livros”⁵⁶¹ ao reconhecer os problemas do novo humanismo proposto por Lothar Helbing em “O terceiro humanismo” [*Der dritte Humanismus*] e relacioná-los com o movimento nacional-socialista.

Esses temas associados à perspectiva de um “novo homem”, do humanismo imposto de fora e de uma “interioridade” idealista são recorrentemente questionados por Kracauer. Em sua leitura dessas produções, há uma crítica à concepção mitológica desses conceitos, frequentemente abstraída da realidade e cega ao “vazio espiritual” que caracteriza especialmente a classe média. Justamente essa “unidade” imposta de fora pelos ideólogos de uma nova base, um “novo movimento” para a reconstrução da Alemanha é percebida como um grande perigo por Kracauer, pois o autor entende que não se trata efetivamente de um “humanismo real”⁵⁶², mas de abstrações que não incluem o homem como agente de decisão e na posse de sua autonomia.

⁵⁶¹ As resenhas de publicações, tanto científicas como literárias, compõem grande parte dos artigos publicados no *Frankfurter Zeitung*.

⁵⁶² Conforme mencionei acima, o autor retoma aqui a perspectiva de Karl Marx. Cf., por exemplo, Siegfried Kracauer. “Wunschträume der Gebildeten”, in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 281-282.

4. EXCURSO: LINGUAGEM FIGURADA COMO RECURSO ÀS APORIAS DA ÉPOCA

Antes de iniciar sua discussão no texto intitulado “Sobre a amizade” [1917], Kracauer reflete brevemente sobre palavras que “por séculos vão de boca em boca, sem que seu conteúdo conceitual se torne alguma vez visível clara e nitidamente diante dos olhos”. A citação abaixo, embora relativamente longa, justifica-se pela beleza da formulação e a especificidade da sua reflexão linguística:

As experiências das gerações, vida inesgotável, incontáveis acontecimentos escondem-se nelas, e apenas surpreende que as palavras-recipientes que devem portar tais preenchimentos sempre conservam sua antiga validade, subsistem e deixam-se carregar com novo conteúdo. Nossa vida inteira é perpassada por elas, nós pensamos com elas e as tomamos como unidades, apesar da multiplicidade indeterminada que nelas vibra. Quais são as palavras que expressam a riqueza do nosso mundo interno como nomes outros – fracos, desamparados, escassos – para um conteúdo que transborda? Amor, confiança, coragem, covardia, ódio, compaixão, orgulho: milhares de acontecimentos aglomeram-se no seu invólucro.

Não a vagarosidade sozinha impede de nos adaptarmos também linguisticamente às últimas e mais secretas dobras da realidade. Cada multiplicidade fixa-se primeiramente como totalidade indistinta. Nossa capacidade de recepção é limitada e nós perdemos a visão deste todo quando queremos abarcar separadamente todas as impressões das quais ele se compõe. Por isso nós a seguimos de perto apenas um trecho e nos contentamos com uma única expressão para a diversidade confusa restante, convencidos de que em todas as situações nas quais uma palavra associa significados a significados, eles possuem algum parentesco entre si, mesmo que ainda não tão genérico.⁵⁶³

Algumas linhas adiante no texto, Kracauer traduz esse pensamento em uma imagem analógica: amizade seria um desses conceitos limitados “ao qual sempre novas experiências se juntaram, *preenchimento indômito no recipiente exíguo de uma palavra*”. Essa reflexão contém uma espécie de filosofia da linguagem, que aqui neste ponto possui ainda uma raiz preponderantemente romântica. Contudo, tal reflexão sofreu metamorfoses que a converteram em uma ferramenta de pensamento no âmbito dos ensaios jornalísticos de Kracauer da década de 1920. Desse modo, podemos subscrever a já mencionada constatação de Adorno de que o modo de pensar de Kracauer “se aferra ao fato de que não se pode pensar o que deveria ser pensado”, no sentido de que há um reconhecimento da insuficiência relativa da linguagem

⁵⁶³ Siegfried Kracauer. “Über die Freundschaft” [Sobre a amizade] [1917], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 29-30.

que, ao ser traduzida para o diagnóstico do presente kracaueriano formulado no decorrer da República de Weimar, configura o modo como a *forma* de escrever do autor coligiu para sua crítica da razão, ou melhor, da *ratio* – para nos atermos à distinção feita pelo autor – e seu entroncamento econômico e social contemporâneo. Se as “crises” da década são creditadas, em grande parte, à racionalidade formal que avançou para todas as esferas da vida, há um limite posto de antemão para a reflexão (racional) sobre elas. Contudo, não há em Kracauer a pretensão de alcançar uma forma de exposição supostamente *autêntica*, capaz de nomear os fenômenos inequivocamente. Minha hipótese é a de que a recorrência de Kracauer a uma linguagem figurada preenche, na medida do possível, a função de um recurso para a sua reflexão enfrentar as aporias da época. Assim, o pensamento não se torna automaticamente cristalino, nem “iluminador”, mas é traduzido em processos análogos, metonímicos, metafóricos que contribuem para que a reflexão seja, de alguma maneira, viabilizada. Já em 1917 há a percepção de que “os conceitos científicos puros são ao mesmo tempo definições, imagens artificiais, que não contém mais do que neles é colocado em razão de um determinado método.”⁵⁶⁴

Mencionei anteriormente a análise que Kracauer faz da analogia no pensamento de Georg Simmel. Ao localizar esse procedimento no âmbito da obra do filósofo, ele o vincula aos seus interesses últimos, que consistiriam em comparar constantemente e apreender a totalidade que envolveria o múltiplo⁵⁶⁵. Conforme apontei acima, a função da analogia não seria, ainda de acordo com a análise da obra simmeliana empreendida pelo autor, a de uma referência a “valores” de diferentes processos, mas a de comparar objetivamente objetos ou processos semelhantes. Kracauer menciona ainda que a analogia não é um recurso utilizado por Simmel no caso da exposição da análise de indivíduos como Kant, Schopenhauer, Rembrandt, Goethe ou Nietzsche, por exemplo, pois tais sujeitos seriam “personalidades” no sentido positivo que apontei em tópico anterior, ou seja, são “totalidades delimitadas”, “unidades de sentido”. A assertiva sugere, portanto, que a analogia é um recurso pertinente apenas no caso de situações às quais falta a unicidade⁵⁶⁶. O pensamento pode servir como

⁵⁶⁴ Idem, p. 30.

⁵⁶⁵ Ao discutir a analogia na obra de Simmel, o trabalho de mestrado de Lenin Bicudo Bárbara propõe as seguintes traduções literais aproximadas para a palavra analogia no grego: “equivalência quanto à razão” ou “identidade quanto à razão”. Cf. Lenin Bicudo Bárbara. *Simmel e a analogia. Investigações sobre os usos e os aspectos epistemológicos da analogia na Soziologie e na Philosophie des Geldes de Georg Simmel*. Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de pós-graduação em Sociologia da USP. São Paulo, 2012, p. 16.

⁵⁶⁶ “De resto, o método que Simmel emprega para a pesquisa da individualidade assemelha-se ao procedimento explicado acima no exemplo da moda, aqui apenas é menos importante para ele a descoberta de analogias, com

pista na análise de sua própria utilização de analogias e seu recurso a uma linguagem figurada no modo de exposição de seus problemas: esse é um procedimento propício para “construir a confusão” de sua época, ou seja, para avaliar o estágio de desagregação do presente, esquivando-se de conceder-lhe uma “totalidade de sentido”.

De modo que, provavelmente também influenciado pelos usos simmelianos, Kracauer recorre constantemente a analogias ou, formulando de modo mais genérico, a uma linguagem figurada em seus textos. Sejam aquelas de ordem mais amplificada, que recobrem até mesmo um grande escopo de textos e tentam traduzir processos sociais mais generalizados, como é o caso das ideias de “ornamento”, “mosaico”, “conto de fadas”, “superfície”; sejam imagens pontuais, que traduzem o pensamento em um retrato inusitado, buscando interpretar um fenômeno localizado a partir da sua comparação com outro processo⁵⁶⁷, as figuras de linguagem traduzem aporias e simultaneamente possibilitam que o pensamento siga em atividade, justamente por meio da sua interrupção momentânea.

A interpretação conjunta da obra de Kracauer requer, em alguma medida, a decifração desse léxico específico que o autor foi desenvolvendo ao longo dos anos. Aqueles termos de abrangência mais generalizada funcionam, deste modo, como *chaves-mestras*, que abrem diferentes portas e, por essa via, conferem uma coerência e unicidade ao modo de exposição múltiplo e pouco sistemático do pensador. De modo que, enquanto as figuras de linguagem mais localizadas servem para abrir apenas algumas portas, a recorrência a metáforas mais abrangentes ajuda a tornar coerente e a ampliar uma reflexão que deseja subtrair-se das “carapaças” conceituais rígidas, sem, contudo, abrir mão de uma interpretação racional dos fenômenos sociais. Mais do que isso: sugiro, com base nas indicações que ofereço a seguir, que termos como superfície, desmitologização, ornamento ou conto de fadas ajudam o autor a estabelecer um diálogo crítico sutil com o debate intelectual de seu contexto, na medida em que dimensionam uma reflexão que não pretende culpabilizar a razão [*Vernunft*] pelas crises

cujas ajuda ele pode medir a extensão completa do mundo, pois ele compreende a figura espiritual como uma diversidade de relações de significado único, delimitada contra a totalidade e baseada completamente em si mesma”. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 174. (EB: p. 276)

⁵⁶⁷ Um exemplo é a analogia empregada para traduzir o “duplo significado do gesto romano ou da saudação alemã”: “Esse gesto corresponde àquele que alguém faz para deter um carro que vem a seu encontro e que quer dizer tanto ‘páre’, ou ‘volte’, como também expressa a exigência de arrebatá-lo o corpo – para qualquer lugar”. In Siegfried Kracauer. “Eine Untersuchung über die fascistische Propaganda” [Uma pesquisa sobre a propaganda fascista] [1936]. In *Studien zu Massenmedien und Propaganda, Werke* 2.2. Berlim: Suhrkamp, 2012, p. 56.

Aqui também serve de exemplo a comparação da obra de Simmel com um labirinto cujos muitos “becos sem saída” de repente terminam e se cruzam transversalmente para explicar a totalidade assistemática configurada por sua obra, na qual em vez dos pensamentos se juntarem como um todo evidente, formam totalidades singulares para si. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 271.

de visão de mundo inerentes ao moderno, mas reconhecer tanto as contingências como as possibilidades oferecidas pela nova configuração do mundo histórico e social.

De modo que, se as analogias têm a função de uma “luz vibrante” (afirma Kracauer a respeito de Simmel), que destaca, separa o objeto a ser analisado da sua não diferenciação na relação com os demais e, nesse processo, “interrompe o funcionamento” do “pensamento”⁵⁶⁸, é precisamente esta dinâmica que permite separar a crítica da racionalidade como *ratio* da racionalidade como razão. A suspensão do pensamento por meio do recurso às figuras de linguagem contribui para sua esquiva da lógica abstrativa e capitalista da funcionalidade, mas conserva a crença na razão como o recurso de superação das ordens naturais ou naturalizadas que pretendem subjugar o homem.

Ademais, este procedimento expositivo é bastante apropriado a alguém que desde o início reconheceu em seu próprio pensamento uma espécie de primazia pelo ótico⁵⁶⁹, conforme testemunha a seguinte passagem de uma carta direcionada a Georg Simmel, datada de 30/11/1917:

Sofro continuamente de um conflito, também no meu processo de pensamento: sou um homem tão completamente da realidade e dos olhos, reflito tanto a partir da visão do singular, que quase sempre avanço para generalizações conceituais, que de algum modo são “invisíveis”, com um peso na consciência. Seus escritos formam para mim um estímulo inexplicável, pois eles são nascidos ainda completamente da “visada” [*Anschauung*] dos mais delicados acontecimentos anímicos.⁵⁷⁰

Ainda à guisa de introdução ao problema, ressalvo que as questões que interessam a Kracauer são aquelas que escapam à absolutização pelo pensamento. Isso também já fica posto desde seus trabalhos iniciais: ao discutir a situação da conversa entre duas pessoas, por exemplo, o autor argumenta que o conhecimento como dado absoluto, ou seja, como convicção, implica um afastamento da “verdade”⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ Idem, p. 170. (EB: p. 272)

⁵⁶⁹ Adorno formularia o problema da seguinte forma: “A fixação na infância, como uma fixação no jogo, tem nele a forma de uma fixação na benevolência das coisas; provavelmente a primazia do ótico não é para ele, de modo algum, a primeira relação, mas uma consequência dessa relação com o mundo das coisas”. Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., p. 408.

⁵⁷⁰ Georg Simmel. “Briefe 1912-1918. Jugendbriefe”, in *Gesamtausgabe*, vol. 23, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, p. 882.

⁵⁷¹ Não por acaso, o texto foi anexado aos outros dois tratados sobre amizade e publicado sob a forma de livro em 1971. Para Kracauer, a situação de conversa como uma forma de “procura pela verdade” só pode ser realizada entre dois seres que abrem mão do conhecimento como objetivo para buscar um desenvolvimento mútuo. Poderíamos observar que a amizade está, então, pressuposta nessa situação. Siegfried Kracauer. “Das zeugende Gespräch” [1923] [A conversa convincente], in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 604-611.

Conforme venho sugerindo, ao lidar com as situações sociais – como a crise da ciência, das visões de mundo, mas também com a concretude de grupos sociais em sua condição existencial – prevalece essa forma de exposição que se esquia do absoluto. Por isso, não raro, deparamos com leituras que comportam ambiguidades, como aquela do “ornamento da massa”, lido ora como um avanço no processo de superação do orgânico, ora como uma armadilha, que desvia a humanidade do percurso em direção à razão e implica um retrocesso em relação à emancipação humana. Mas há sempre um apego a um objeto muito específico para o desenvolvimento da reflexão. Essa é a marca epistemológica do autor: é como se ele necessitasse de um objeto concreto para levar o pensamento adiante, para perscrutar todas as suas nuances – as quais se ocultam ao olhar teórico mais voltado para as abstrações conceituais.

No caso específico do texto “O ornamento da massa”, dois domínios diferentes entre si são relacionados – o que incluí, também, um esforço de interdisciplinaridade, que é inerente à reflexão analógica. Assim, ao chamar o movimento das pernas das dançarinas de “ornamento”, Kracauer dialoga, ao mesmo tempo, com uma discussão que, como arquiteto de formação, conhecia muito bem. Inka Müller-Bach chama atenção para as discussões sobre o problema no âmbito da arquitetura⁵⁷². O próprio Kracauer interferiu nesse debate, conforme já mencionei, aprovando a renúncia às formas muito ornamentadas como maneira de fazer a arte corresponder à desagregação do mundo contemporâneo e abandonar o idealismo ligado às concepções burguesas⁵⁷³.

No caso do artigo sobre as dançarinas, o ornamento é o terceiro dado do raciocínio analógico de Kracauer: ele serve para ajudar a tematizar os processos de racionalização da vida econômica por meio de um fenômeno cultural, mas demonstra, ao mesmo tempo, que a lógica da vida econômica funcional espalhou-se para as outras esferas da vida. Ao ler a matematicidade e funcionalidade do ornamento nas *Tillergirls*, Kracauer reconhece a mesma lógica que impera nos processos de trabalho. Justamente porque é possível uma relação de analogia entre esses dois processos, Kracauer não pode negar certa *legitimidade* ao ornamento da massa: esse sistema de distração efetiva a exposição do cotidiano, ao qual as massas estão

O tema também vale uma referência a Georg Simmel, que tratou da conversa como o principal elemento da sociabilidade, desde que ela permaneça uma forma de troca que tem “seu significado em si mesma”, não em seus conteúdos ou objetivos. Cf. Georg Simmel. “Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)” [1917] [Questões fundamentais da sociologia (Indivíduo e sociedade)], in *Gesamtausgabe*, vol 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 199., p. 115 e s.

⁵⁷² Cf. Müller-Bach: Inka Müller-Bach. *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Op. cit., p. 42.

⁵⁷³ Siegfried Kracauer. “Stuttgarter Kunst-Sommer” [1924], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 98.

submetidas em seus processos de trabalho. A reflexão apoiada na “visão do singular” contribui de maneira decisiva para o encaminhamento destas conclusões. Caso o pressuposto epistemológico fosse outro, a confiança no pensamento abstrato teria enredado o autor nos mesmos preconceitos presentes nas reflexões dos “mandarins alemães”.

O diagnóstico do presente kracaueriano se deparou com uma configuração do mundo que já não era mais passível de ser formulada de maneira transparente (embora não possamos especular aqui se isso de fato alguma vez foi possível), justamente porque se trata de uma época de “desabrigo transcendental”. Aquela perspectiva apresentada em *Sociologia como ciência* [1921], segundo a qual se encontram separados o sujeito solitário e o “império imenso da realidade”⁵⁷⁴, já demonstrava as dificuldades epistemológicas postas pela quebra com as crenças religiosas, dogmáticas: para formular os dados desse império é necessário que os sujeitos encontrem formas para se esquivar da sua própria infinitude. Quando o conhecimento não se baseia, de antemão, na legitimidade prévia e plena dada pela *Gemeinschaft*, o pensamento precisa aprender a lidar o tempo todo com aporias: ele se constrói precariamente a partir da fragilidade dos sujeitos finitos, não mais como um dado da *Kultur* orgânica, tradicional e total, que o sancionaria necessariamente de antemão. Essas intuições filosóficas, formuladas por Kracauer ainda em sua juventude, determinariam, em grande parte, sua atenção aos objetos marginais, aos pequenos vestígios cotidianos deixados pelos processos sociais⁵⁷⁵.

⁵⁷⁴ Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, p.12.

⁵⁷⁵ A atenção aos pequenos objetos, conforme discorri no tópico sobre as heranças e declínio burgueses, também encontra sua justificativa nesse argumento. Aproximei, no referido tópico, o procedimento kracaueriano da perspectiva de Walter Benjamin. Mas discordo parcialmente de Stephanie Waldow, que argumenta: “Como consequência da crise epistemológica do moderno deixa-se apontar uma crise na linguagem, que cunha as formas de exposição literárias e conduzem a uma fala fragmentária, como documentam inúmeros textos de autores modernos. Também os textos de Siegfried Kracauer são determinados por essa estrutura de fragmentos e localizam o fragmento como filosofema, do qual o pensar e o escrever têm seu ponto de partida. Que Kracauer foi, nesse processo, em grande medida, influenciado por Benjamin, já comprovaram inúmeras contribuições de pesquisa.” (cf. Stephanie Waldow. “Realistisch sein, ohne zu verdinglichen”. Siegfried Kracauers Dingwahrnehmung im Kontext von Walter Benjamin, Ernst Cassirer und Hans Blumenberg [“Ser realista sem reificar”. A percepção das coisas por Siegfried Kracauer no contexto de Walter Benjmain, Ernst Cassirer e Hans Blumenberg], in Dorothee Kimmich e Frank Grunert (orgs.) *Denken durch die Dinge. Siegfried Kracauer im Kontext* [Pensar por meio das coisas. Siegfried Kracauer em contexto]. München: Wilhelm Fink, 2009). Essa influência não poderia ser simplesmente proveniente de Benjamin, pois, conforme já mencionado, Kracauer a defendia desde antes de conhecer esse autor e sua obra (não se sabe a data precisa do primeiro encontro entre os dois autores, mas ela teria se dado entre o final de 1922 e no decorrer de 1923). Esse exemplo revela um procedimento comum entre muitos comentadores de Kracauer: em parte por conta das dificuldades inerentes ao caráter fragmentário de sua obra, há a tentativa recorrente de interpretá-la a partir das obras de outros autores (que já possuem fortunas críticas melhor sedimentadas), sobretudo Adorno e Benjamin, estabelecendo uma determinação causal (muitas vezes em direção invertida aos dados cronológicos efetivos), quando seria mais pertinente examinar melhor os elementos de uma constelação, que passa, muitas vezes, pela formação que os autores tiveram.

As coisas em suas carapaças conceituais rígidas tornam-se unilaterais, sempre apenas uma parte delas é dirigida a nós, nós as compreendemos assim como delas usufruímos. Não é de se admirar que elas permaneçam inconciliáveis uma ao lado das outras! Sua comparabilidade retrocede, dos muitos significados que elas possuem, resta apenas aquele único que lhes concede fins de uso, elas tornaram-se finas e estreitas. Quanto mais a realidade se abre para o homem, tanto mais estranho se torna para ele o mundo mediano com sua petrificação conceitual grotesca. Ele reconhece que uma plenitude de propriedades é inerente a cada fenômeno.⁵⁷⁶

Esse limite da linguagem, que já aparece no comentário à obra de Georg Simmel, cunharia de maneira peculiar o modo de exposição do próprio Siegfried Kracauer. A *comparabilidade* é o elemento chave dessa percepção no que tange à justificação do uso de analogias e outras figuras de linguagem para entender os processos sociais. Conforme o argumento da citação, esse procedimento serve para libertar as coisas do significado reducionista vinculado ao seu valor de uso. O conhecimento quer deixar de ser, portanto, um subproduto da funcionalidade para deixar entrever as possibilidades outras que as “coisas” podem oferecer. O procedimento de “crítica cultural” de Kracauer apoiou-se amplamente nessa perspectiva, por isso ele contém também uma espécie de utopia. Essa forma de proceder ajuda a entender a forma como o autor desenvolve suas análises sobre o “ornamento da massa”, preservando seus sentidos ambíguos. Conforme argumentou na já mencionada carta a Adorno, quais seriam então as “novas qualidades” oferecidas pelo “(inevitável) crescimento em quantidade da indústria cultural”? Apenas o olhar que vai além dos “fins de uso” seria capaz de desenvolver uma análise dos fenômenos da cultura popular que a abarcasse em sua ambiguidade.

Hans Blumenberg chamou atenção para o fato de que, embora “o conceito valha como um produto da razão, quando não até mesmo seu triunfo”, “não há uma identidade entre razão e conceito”. O conceito tem mais a ver com a “ausência de seu objeto”⁵⁷⁷. Assim o conceito valeria como a representação, ainda que insuficiente, daquilo que está distante, longe do alcance dos olhos. Não cabe aqui reconstituir todo o argumento filosófico, que se apoia em uma espécie de reconstrução do processo histórico-antropológico, mas a perspectiva geral consiste em que a razão, em sua intenção de totalidade, utilizaria esse instrumento relativamente precário, que “não proporciona tudo” o que ela “exige”. Dessa maneira, o

⁵⁷⁶ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 152. (EB: p. 253)

⁵⁷⁷ Hans Blumenberg. *Theorie der Unbegrifflichkeit* [Teoria da inconceitualidade]. Frankfurt a. M.: 2007, p. 9.

emprego de metáforas é quase uma prerrogativa para a exposição textual do pensamento, na medida em que elas auxiliam a situar contextos de “determinação frágil”⁵⁷⁸. Blumenberg discorre, nesse sentido, sobre conceitos que não são visíveis e que praticamente exigem metáforas para sua contextualização, como, por exemplo, as palavras “mundo”, “história” ou “sentido”. Seria impossível obter uma *imagem* desses conceitos, caso não se recorresse a metáforas.

A discussão de Blumenberg importa aqui na medida em que ajuda a situar os limites da formulação conceitual científica e as possibilidades oferecidas pela linguagem narrativa para lidar com tais limites⁵⁷⁹. No caso de Kracauer, essa linguagem narrativa é inserida em um contexto bem concreto. Assim, o folhetinista procurou retratar o cotidiano da República de Weimar evitando sua conceitualização absoluta, mas tentando entender o “mosaico” formado por ela a partir de uma “imagem” configurada “por observações singulares fundadas no conhecimento de seu teor”⁵⁸⁰. É assim que o autor justifica, por exemplo, sua incursão na vida dos empregados berlinenses. Consciente de que esse grupo, diferentemente do proletariado, que tem como “morada” sólida o pensamento marxista, não possui uma conceitualização definitiva, ele os qualifica (conforme já indiquei acima) como “desabrigados” [*Obdachlose*]: a imagem é retomada muitas vezes durante o livro e reflete não apenas a dificuldade de caracterizar sociologicamente esse grupo “entre classes” da estrutura produtiva moderna, como também a própria recusa da exposição em absolutizar o mosaico dentro dos limites de uma definição.

⁵⁷⁸ Cumpre mencionar, como nota marginal, a passagem na qual Blumenberg dá uma definição possível de metáfora, que, surpreendentemente, é muito semelhante àquela perspectiva de Kracauer sobre a analogia como interrupção do funcionamento do pensamento: “O que é uma metáfora? Em primeiro lugar ela é, em um dado texto, um estorvo do nexos, da homogeneidade que possibilita a leitura do texto até o fim. A metáfora bloqueia a fluidez da recepção do texto”. Idem, p. 61.

⁵⁷⁹ Não me detenho aqui às especificidades de cada figura de linguagem. Mas talvez seja relevante mencionar o cuidado com que Kracauer diferenciou analogia da metáfora em sua análise da recorrência do primeiro procedimento na obra de Georg Simmel. “Vale a pena aqui tratar em poucas palavras da diferença entre *analogia* e *metáfora*. Aquela compara dois fenômenos que, em um aspecto qualquer, apresentam o mesmo comportamento, esta deseja expressar manifestamente o significado que um fenômeno qualquer tem para nós por meio de uma imagem. Uma analogia é, por exemplo, quando comparamos a forma de vida da antiguidade tardia com a civilização ocidental europeia ou quando traçamos um paralelo entre o reflexo da luz e o reflexo do som. Nos dois casos são colocados fenômenos em relação em função da conformidade de seu decurso. Em uma metáfora, ao contrário, como aquela de Goethe: ‘Poesias são vidraças pintadas’, a essência da poesia lírica é ilustrada, mas não imediatamente em palavras secas, porém por meio do desvio por um fenômeno que deixa entrever, mais ou menos encobertamente, o sentido que conferimos à poesia.” Kracauer desenvolve a diferenciação, de maneira a indicar que a analogia seria mais objetiva, ao comparar a legalidade de fenômenos, sem atribuir-lhes valor, enquanto a metáfora seria mais um recurso estético ou uma “criação da fantasia”. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., pp. 153-155. (EB: pp. 254-255)

⁵⁸⁰ Siegfried Kracauer. “Die Angestellten”, in *Werke* 1. Op. cit., p. 222.

No caso desse livro, aparecem algumas analogias que remetem ao caráter exótico daquele *cotidiano*, que é um “território desconhecido”. Tal incursão é “talvez mais aventureira do que um filme de viagens para a África”⁵⁸¹. Aventura essa que foi responsável pela maior parte dos trabalhos de Kracauer durante a República de Weimar – seu tema é justamente esse cotidiano, que, a despeito de ser próximo, concreto, onipresente, configura um território “outro”, ainda mais exótico e distante que as selvas africanas no âmbito do pensamento teórico contemporâneo.

Uma espécie frequente de “abrigo” provisório para aqueles empregados que tanto despertaram o interesse de Kracauer no contexto de crise econômica por volta de 1930 eram as “agências de emprego”. No início de um texto sobre o tema, encontramos uma analogia reveladora das intenções do autor: “as imagens espaciais são os sonhos da sociedade. Sempre onde o hieróglifo de uma sociedade é decifrado, lá se expõe o fundamento da realidade social.”⁵⁸² O autor formula a relação, nesse passo, de maneira psicanalítica: a realidade que é “recusada pela consciência” é transmitida à construção de espaços sociais típicos. Daí seu enorme interesse pela interpretação de espaços públicos, por processos típicos das ruas (a passagem das locomotivas, os reclames luminosos nos prédios, os abrigos de inverno, os cineteatros etc..)⁵⁸³: tais lugares são um acesso privilegiado aos dados sociais e contribuem para a efetivação do diagnóstico do presente. Esse diagnóstico lê os espaços sociais como concretizações de processos societários que guardam, em alguma medida, “segredos” que os compõem, mas que não são visíveis à análise puramente conceitual de tais processos – não esqueçamos também, contudo, do componente biográfico mais imediato desse interesse, devido a sua formação acadêmica como arquiteto.

Gerhard Richter chama atenção para o abuso da imagem de “extraterritorialidade” na obra de Kracauer. No seu estudo sobre a recorrência de “imagens de pensamento” [*Denkbilder*]⁵⁸⁴ em autores como Adorno, Benjamin, Kracauer e Bloch, o filósofo destaca a

⁵⁸¹ Idem, p. 221.

⁵⁸² Siegfried Kracauer. “Über Arbeitsnachweise”, in *Werke 5.3*. Op. cit., p. 250.

⁵⁸³ Um volume com parte desses ensaios publicados no *Frankfurter Zeitung* foi editado em 1964, sob o título “Straßen in Berlin und anderswo” [Ruas em Berlim e em outros lugares].

⁵⁸⁴ Adorno resume do seguinte modo a concepção de *Denkbild* presente em “Rua de mão única”: “a palavra *Denkbild*, um ‘holandismo’, substitui a palavra ‘ideia’, avariada pelo uso; aqui aparece uma concepção de Platão contrária aos neokantianos, segundo a qual uma ideia não é meramente uma representação, mas um ser em si [*Ansichseiendes*], que se deixa, portanto, visar, ainda que apenas espiritualmente [...] As peças de ‘Rua de mão única’ não são, contudo, imagens como nos mitos platônicos da caverna ou da carruagem. São antes figuras de quebra cabeça rascunhadas como evocações do que não é dizível em palavras [*in Worten Unsagbaren*]. Elas não querem tanto por termo ao pensamento conceitual, como querem chocar sua configuração enigmática e com isso trazer o pensamento para o movimento, porque ele parece paralisado, convencional e antiquado em sua configuração conceitual tradicional. O que não se deixa demonstrar no estilo usual e, contudo, está a ele subjugado, deve estimular espontaneidade e energia do pensamento e, sem ser tomado literalmente, acender

presença de “geometria intrincada de metáforas de espaços específicos”⁵⁸⁵ na obra do nosso autor. Richter, assim como Martin Jay⁵⁸⁶, justifica parcialmente a insistência kracaueriana na extraterritorialidade⁵⁸⁷ a partir da sua biografia: judeu, com problemas na fala, aparência física incomum que despertava, por vezes, incômodo nos interlocutores, conforme alguns testemunhos pessoais. Contudo, se é, de acordo com a argumentação do filósofo, um profundo senso de *alteridade* que orienta as investigações de Kracauer, tal senso está inexoravelmente associado à cunhagem social e econômica dos humanos (portanto, à coligação entre “capitalismo” e “destino humano do mundo dos homens no presente”, conforme argumento de Karl Löwith em sua leitura de Marx e Weber) – de onde vem o interesse por grupos sociais, sobretudo por aqueles que compõem os “resíduos” [*Abfallprodukte*] do sistema.

Richter sugere uma interpretação perspicaz para os objetos “trazido[s] da vida” e que entravam “ainda quente[s] no mundo dos mortos” localizado nas passagens – lugar extraterritorial por excelência, conforme o intérprete. Em sua análise do texto “Adeus à passagem das Tílias” [cujo argumento procurei expor no tópico Piano, monóculo...] lemos: “De fato, é aqui, nas passagens, que encontramos a nós mesmos como outro – um outro morto. Desse modo, a passagem recebe o lado extraterritorial do nosso encontro com outros como o outro finito, ou seja, com a finitude ela mesma.”⁵⁸⁸

De acordo com o ponto que destaquei na exposição do referido ensaio de 1931, acrescentaria a essa interpretação filosófica de Richter que esse “nós mesmos” e seu “outro” são demarcados social e historicamente. No caso específico desse texto (porque para Kracauer a observação isolada, pontual é uma prerrogativa do conhecimento), a cunhagem é feita pelos valores burgueses, cuja legitimidade é questionada pelo “material existente”; dito de outro

faíscas por meio de um tipo de curto-circuito intelectual, que, repentinamente, iluminam o âmago, quando não ateia nele fogo.” Theodor W. Adorno. “Noten zur Literatur: Benjamins 'Einbahnstraße'”. [Notas de literatura: Rua de mão única de Walter Benjamin]. in *Gesammelte Schriften*, vol 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 pp. 680-681.

⁵⁸⁵ Gerhard Richter. *Thought-images. Frankfurter School Writers' reflections from damaged life*. California: Stanford University Press, 2007. p. 110.

⁵⁸⁶ Martin Jay. Martin Jay. “The extraterritorial Life of Siegfried Kracauer”, in *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. Op. cit. pp. 152-197.

⁵⁸⁷ Uma analogia duplamente negativa da ideia de existência do “verdadeiro estar em casa” [*rechtes Zuhause*] aparece em um comentário sobre o filme “Pastor de almas” [*The Pilgrim*, 1923] de Charles Chaplin “A religião é tampouco um lar [*Heimat*] como qualquer terra pátria.” Siegfried Kracauer. “Chaplin als Prediger” [Chaplin como pregador] [1929], in *Werke* 6.2, p. 313.

Além disso, ainda a respeito da temática extraterritorialidade, Kracauer já tinha formulado a analogia de Simmel com um andarilho, um hóspede ou estrangeiro, para expor a assistemática de sua obra. A perspectiva desse assistemático, que vagueia para se aproximar dos detalhes e, dessa forma, faz fluir em si a totalidade bem poderia ser utilizada para caracterizar a obra do próprio Kracauer. Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., pp. 270-271.

⁵⁸⁸ Gerhard Richter. *Thought-images. Frankfurter School Writers' reflections from damaged life*. Op. cit., p. 115.

modo, o passante se depara, nas passagens, com aqueles elementos sociais da existência burguesa anterior ao advento das massas, da distração, da publicidade, quais sejam: a individualidade, a privacidade, a profundidade. Ele é confrontado, portanto, com sua própria *tradição*, que apenas lhe parece um “outro finito” porque a vida social reclama formas novas de expressão para os novos conteúdos que ela engendra. A tradição confinada nos objetos, separada da vida, aparece então como “careta apagada” – outra analogia diletta de Kracauer para expressar o processo de submissão do vital ao inanimado inerente à racionalidade do sistema capitalista moderno⁵⁸⁹.

Indiquei anteriormente a leitura que Kracauer faz do processo histórico como um processo de desmitologização. Mas, para ele, não interessa discorrer propriamente em detalhes sobre esse processo, e sim configurar a concepção de pano de fundo, por assim dizer, para o seu diagnóstico do presente. O que importa a Kracauer é o entroncamento histórico contemporâneo. Contudo, aquele movimento mais abrangente precisa ser referenciado para que seja possível o destaque pontual do seu movimento presente.⁵⁹⁰ Desse modo, como aquele movimento histórico amplo não é o objetivo de Kracauer em seus ensaios, a referência a ele é feita, preferencialmente, por meio da recorrência a uma analogia relativamente inusitada: o conto de fadas [*Märchen*]⁵⁹¹ ou “contos maravilhosos”, conforme tradução defendida por Marcus Mazzari⁵⁹². Assim, minha hipótese é de que tal analogia, além de expressar as dificuldades de formulação linguística, racional dos dados históricos, tem também uma funcionalidade na economia da exposição.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Em uma passagem do *Romance policial* que já citei anteriormente, por exemplo, o autor caracteriza assim a imagem da sociedade racionalizada exposta por esse gênero literário.

⁵⁹⁰ Em “O Ornamento da Massa” essa maneira de conduzir o pensamento aparece de maneira mais evidenciada. Kracauer se refere ao processo de desmitologização, de superação progressiva dos poderes da natureza etc.; mas apenas o faz no sentido de tentar entender o significado pontual do tipo de movimento configurado pelo ornamento da massa contemporâneo.

⁵⁹¹ Significativamente, em alemão, a palavra não remete à figura mágica das fadas. Trata-se do diminutivo para uma palavra do antigo alemão culto, que poderia significar nova, relato, notícia [*Maere*].

⁵⁹² “*Märchen* não possui correspondência exata em nenhuma língua: *conte de fées*, em francês; *fairy-tale*, em inglês; *sprookje*, em holandês. Em português, traduz-se geralmente por “conto de fadas”, “conto das carochinhas”, ou ainda “conto maravilhoso”, o que talvez seja mais adequado, pois se *Märchen* nem sempre apresenta fadas ou carochas, jamais pode prescindir da dimensão do “maravilhoso”. A palavra de fato ganha notoriedade e se impõe enquanto conceito de gênero no espaço linguístico alemão com os irmãos Grimm, que entre 1812 e 1815 publicam as suas coletâneas *Kinder- und Hausmärchen* [*Contos maravilhosos para crianças e famílias*].” Cf. Marcus V. Mazzari. “Era uma vez dois irmãos...”, in *Estudos avançados*, vol. 25, n.72, São Paulo, 2011, p. 312.

⁵⁹³ Ademais, a pesquisa sobre as relações entre esse gênero narrativo e a teoria social e/ou ciências humanas mereceria uma investigação muito mais bem fundamentada do que objetivam as modestas indicações que faço aqui. O gênero esteve presente, por exemplo, também no pensamento de Sigmund Freud, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Georg Simmel e Erich Fromm.

A figura do conto de fadas aparece sempre como a forma positiva de expor aquele processo de desmitologização:

Nos contos de fadas populares a verdade é, no final, revelada. Os contos de fadas puros não são mais do que o prelúdio da entrada completa da verdade no mundo. Ele age contra os poderes cegos da natureza, que devem ser vencidos. O bobo desajeitado casa-se com a princesa, que parecia presa dos poderosos, bruxas fantasmagóricas e os bastiões da perdição são extintos por meio do julgamento justo. Os contos de fadas não são histórias milagrosas, mas seu sentido é a suspensão das forças mitológicas e a anulação do milagroso em prol da realidade da verdade. Apenas seu triunfo é o milagroso.⁵⁹⁴

Mas essa maneira positiva de visualizar o conto de fadas pode ser contrabaleançada. Kracauer descreve seus elementos para corroborar que sua “matriz” é exatamente a mesma que aparece na obra do escritor Franz Kafka (o texto em pauta é *O Castelo*, mas a interpretação se estenderia para toda a obra do escritor no ensaio mais amplo sobre seu espólio em geral). Também sua obra vislumbraria o “fim da história humana” à procura de sua “verdade”. Mas justamente a “não realização dessa verdade seria seu tema”. Aqui não é lugar, contudo, para ater-me a essa interpretação da obra kafkaniana. O que importa nesse passo é tomar esse entroncamento problemático exposto pelo escritor, no qual a tentativa de confrontar a “ordem natural” das coisas – tentativa essa que os contos de fadas levam a cabo – não parece oferecer a “felicidade” vislumbrada ao fim daqueles contos. Desse modo, permanece em suspenso a pergunta pelas implicações futuras da superação (até então parcialmente empreendida) da ordem orgânica, da substituição da “união das vontades humanas” sob a forma da *Gemeinschaft* pela forma da *Gesellschaft*.

Tal suspensão é exatamente aquela exposta pelo texto sobre o “Ornamento da Massa”. Lá também Kracauer recorre à figura do conto de fadas para expor o serviço prestado pela razão em função da “instauração da verdade no mundo” – feito para cuja realização o iluminismo francês teria contribuído de maneira decisiva.

Também lá a época capitalista aparece como “etapa no caminho do desencantamento [*Entzauberung*]”:

Sua *racionalidade*, em parte oriunda da razão dos contos de fadas, mesmo que não exclusivamente dela, devemos às revoluções burguesas dos últimos cento e cinquenta anos, que ajustou contas com os poderes naturais da igreja enredados no mundo, da monarquia e do feudalismo. A decomposição irresistível dessas e outras associações mitológicas é a felicidade da razão,

⁵⁹⁴ Siegfried Kracauer. “Das Schloß” [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit. p. 493.

que apenas os contos de fadas levam a cabo na colocação da desagregação das unidades naturais.⁵⁹⁵

Mas, conforme vimos, a *ratio* do sistema capitalista “não é a própria razão, mas uma razão turva.” O processo que ocorre por completo no “conto de fadas” não é, portanto, levado às últimas consequências por essa razão turva.

Permaneçamos, contudo, nas facetas dessa “imagem de pensamento” [*Denkbild*] “conto de fadas”. Na interpretação dos filmes de Charles Chaplin ela também aparece como manifestação da promoção do iluminismo. Mas ganha uma dimensão humanitária, que se liga àquela perspectiva kracaueriana do “humanismo real”: não o humanismo perigoso dos anos 1920 que glorifica o homem como “personalidade integral” e o reconduz, paradoxalmente, à configuração orgânica engendrada pelo “povo”, mas o que reconhece as próprias fraquezas diante dos poderes externos como a substância do propriamente humano – aqui se fazem presentes elementos para uma antropologia. Para ele, o filme *A corrida pelo ouro* [1925] apresentaria uma “exposição daquilo que é humano [*Menschlich*] criada a partir de fontes quase arenosas”:

Mas aquilo que é humano está aqui em uma ordem, tal qual é divulgado nos contos de fadas: por isso ele o é assim exposto. Diante desse vermezinho Chaplin, que desamparado e totalmente sozinho rasteja por meio da tempestade de neve e da cidade do ouro, os poderes elementares retrocedem. Exatamente a tempo acode sempre novamente um acaso e o arranca dos perigos, que ele não mede. O próprio urso inclina-se a ele amigavelmente, como um urso do conto de fadas. Sua onipotência é dinamite, sua comichão obriga a rir e desperta mais do que comoção, porque toca na consistência de nosso mundo.⁵⁹⁶

Chaplin, assim como o conto de fadas, aparece para Kracauer como alguém que questiona, com sua “inocência”, os grandes poderes do mundo – não simplesmente esses da ordem da natureza, mas, sobretudo, aqueles ligados às potências abstratas do presente e engendrados pelo sistema econômico. “Este humano Chaplin é bom e delicado e tem atenção para cada criatura”. A interpretação kracaueriana de Chaplin introduz aquilo que para ele é a potencialidade por excelência da *Zerstreuung*: é como se o personagem de fato expusesse a ordem do mundo, na qual os “poderes” mecânicos se tornaram muito mais potentes do que os entes vivos. Por meio dessa exposição, lançar-se-ia mão de uma possibilidade de esclarecimento, passível de ser desencadeada pelo confronto com as imagens de uma ordem

⁵⁹⁵ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse” [1927], in *Werke* 5.2. Op.cit., p. 617. (EB: p. 97)

⁵⁹⁶ Siegfried Kracauer. “Chaplin” [1926] in *Werke* 6.1, p. 270.

social absolutamente invertida de subjugação dos elementos vitais aos inanimados – sendo que estes últimos estão necessariamente vinculados ao processo econômico. Ao analisar o filme *O Circo* [1928], Kracauer afirma:

Que ele [Chaplin] não possa ser aquilo que ele é, mas é mal-entendido por um séquito, que ele tampouco entende, desperta o riso. Um riso do tipo que também contém em si o choro. Pois o humor de Chaplin não ridiculariza o mundo que se porta como sério, para deixá-lo existir adiante intocado; ele o revela antes como todo grande humor: indica nele algo que possibilita modificá-lo fundamentalmente. Se cada um cumprimentasse cada criatura de maneira tão educada – ele não seria mudado? Que o mundo pudesse ser diferente e, no entanto, continua a existir como é: nesse olhar sobre ele misturam-se lágrimas de dupla proveniência. A mistura provém da falsa proporção entre o poder do mundo e a fraqueza que se opõe a ele.⁵⁹⁷

Sem o recurso à figura do conto de fadas, Kracauer não conseguiria desenvolver essas interpretações da obra de Chaplin em toda a sua ambiguidade. Os textos são curtos, no entanto, por conta do recurso a essa figura de linguagem, reatam a interpretação dada aos filmes com outras perspectivas filosóficas e sociológicas desenvolvidas ao longo dos seus ensaios publicados durante o período da República de Weimar.

O mesmo questionamento direcionado aos grandes valores humanistas do sistema do idealismo alemão que procurei apontar durante a exposição é retomado aqui sob um ponto de vista relativamente indireto. Se há algo a aprender a partir da quebra com as perspectivas de *Kultur* ou *Gemeinschaft* engendrada pelo próprio encaminhamento histórico, isso deveria consistir menos em tentativas artificiais de fazer ressurgir uma suposta harmonia orgânica dentre as associações humanas ou, ainda, na busca condenada ao fracasso de um super-homem, em pleno poder de sua personalidade e capaz de confrontar todo o aparato racional existente, do que no reconhecimento da fragilidade do humano em face do “poder do mundo”. Esse primeiro passo seria capaz de auxiliar no dimensionamento daquilo que é propriamente humano [*das Menschliche*]⁵⁹⁸ e, possivelmente, suscitar a exigência de sua reafirmação perante o mundo submetido à técnica.

⁵⁹⁷ Siegfried Kracauer. “Chaplin. Zu seinem Film ‘Zirkus’” [Chaplin. Sobre seu filme “circo”] [1928] in *Werke* 6.2, pp. 34-35.

⁵⁹⁸ Essa interpretação kracaueriana de Charles Chaplin retoma motivos surpreendentemente similares aos posteriormente destacados por Walter Benjamin na obra de Franz Kafka, sobretudo em sua famosa carta a Gershom Scholem, em 1938. A tolice [*Torheit*] é a forma kafkiana de confrontar a “sabedoria humana” que se tornaria um aparato de supressão de “habitantes desse planeta em massas consideráveis”. Procurei sugerir elementos do problema em outro lugar: Patrícia da Silva Santos. *(Im)possibilidades na literatura de Franz Kafka*. Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de pós-graduação em Sociologia da USP, 2009, p. 60 e 117.

Há um domínio do mundo que se impõe a ele a partir de cima e resume em si todo poder; Chaplin domina o mundo a partir de baixo, como alguém que não representa nada. A questão é: o que ainda resta quando se suprime as características, por meio das quais, apenas, os humanos geralmente se transformam em humanos determinados. Resta para Chaplin o humano em forma pura, ou, contudo, um humano, tal como ele deve realizar-se em todo lugar: assim ele é também correto. Pois apenas quando os atributos que tornam um apto e o outro não são eliminados, pode se tornar visível o humano, que seria uma possibilidade para o conjunto de todos os humanos. Talvez seja o fundamento verdadeiro do triunfo de Chaplin: pela primeira vez desde tempos imemoriais ter trazido novamente a prova de que esse humano não é um abstrato, mas circula vivo entre nós. É o pária do conto de fadas que adquire existência por meio dele. Um humano que tateia pelo mundo, desajustado, sem verdadeira autoconsciência, sem instinto de autoconservação ou qualquer avidez de poder; que é completamente desamparado, que se aprisiona a cada passo nas redes dos caçadores. Mas sempre reluz dele o que faz dos humanos humanos.⁵⁹⁹

Essa humano-Chaplin não é o homem que resulta do “esforço para a unidade a partir de dentro”, mas tampouco é “um homem otimamente adaptado, racionalizado apenas na medida das necessidades de adaptação a sua conduta de vida”⁶⁰⁰ (conforme a perspectiva weberiana que mencionei anteriormente). É como uma espécie de matriz, uma “possibilidade” generalizada.

Kracauer desenvolve essa reflexão a partir das exposições fílmicas de Chaplin e o faz, por vezes, a uma maneira até de certo modo ingênua, própria do espectador ainda surpreso diante de uma mídia em estágio de descoberta.⁶⁰¹ Essa reflexão se adequa, desse modo, aquela aporia própria do seu pensamento confessada na carta a Simmel: pois o cinema oferece a técnica apropriada para esse pensamento que nasce da “visada dos mais delicados acontecimentos anímicos”.

Contudo, como bem reconhece um comentador, já nesses textos escritos durante a República de Weimar, Kracauer desenvolveu uma metodologia de análise do filme que prima

⁵⁹⁹ Siegfried Kracauer. “Chaplins Triumph” [O triunfo de Chaplin] [1931], in *Werke* 6.3, p. 493.

⁶⁰⁰ Max Weber. “Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus” [Resultado: confucionismo e puritanismo], in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Op. cit., p. 521.

⁶⁰¹ Em algumas passagens, o autor parece compartilhar daquela inocência da figura de Chaplin que ele reconhece positivamente como sendo um traço das figuras de contos de fada. Assim, descreve algumas cenas com detalhes que só alguém que as observou com grande entusiasmo seria capaz de reproduzir. Em relação ao filme “O circo”, por exemplo: “Ele pode morrer de rir dos gracejos tolos dos palhaços, cujas produções fazem o público cochilar. Há lá então ainda outro comportamento especial, que, mais do que qualquer outro, remete ao seu fundamento humano último, do qual ele parte: que, por alegria, ele quase salte. Assim foi na *Corrida pelo ouro* e anteriormente, assim também o é aqui. Diante da suposta certeza de que a garota amada também o ama, ele gira ao redor de si mesmo feito louco, os olhos cintilam, ele rompe-se em pedaços. É como se o mundo tivesse regressado da loucura de seus espelhos e permitisse ser como ele é.” Siegfried Kracauer. “Chaplin. Zu seinem Film ‘Zirkus’” [Chaplin. Sobre seu filme “circo”] [1928] in *Werke* 6.2, p. 34.

pelos dados sociológicos. Um exemplo dado por Karsten Witte⁶⁰² é a forma como Kracauer, diferentemente de outros comentadores do filme “Luzes da cidade” (1931), chama a atenção para o código gestual desenvolvido por Charles Chaplin: “ele inventa gestos e situações miméticas, por meio dos quais uma postura, que se deixa descrever linguisticamente apenas com dificuldades, torna-se compreensível de um só golpe para crianças e adultos de todos os povos.”⁶⁰³ Essa é a forma inventada por Chaplin, de acordo com Kracauer, para comunicar às massas sua amizade pelos “fracos, maltratados”, sua avaliação “da selvageria social com bom coração e olhos penetrantes.”⁶⁰⁴

Por meio da analogia com a matriz do “conto de fada”, Kracauer lê os filmes de Chaplin como uma exposição exemplar da envergadura sofrida pelo processo de desmitologização. Os poderes racionais, com os quais os humanos precisam agora lidar cotidianamente, parecem ser, no entanto, ainda mais poderosos do que aqueles poderes supranaturais destronados pelos personagens tolos, fracos e inocentes dos contos de fadas infantis. De todo modo, Chaplin exporia essa situação ao público, daí seu grande valor para Kracauer: sua obra “está em contato com as dificuldades e a miséria de nossa sociedade humana”⁶⁰⁵, sua obra expõe, desse modo, a desagregação constitutiva da forma sociedade ou *Zivilisation*.

A metáfora da superfície [*Oberfläche*] contém uma chave interpretativa importante da obra de Siegfried Kracauer. O parágrafo inicial do texto “O ornamento da massa” [citado e comentado anteriormente no tópico “Guinada para fora”] oferece uma espécie de moldura

⁶⁰² Karsten Witte. “Nachwort”, in *Kino: Essays, Studien, Glossen zum Film*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, pp. 265-280.

⁶⁰³ Siegfried Kracauer. “Lichter der Großstadt” [Luzes da cidade grande] [1931], in *Werke* 6.2. Op. cit., p. 473.

⁶⁰⁴ Caso tomemos o argumento de Kracauer e o desdobremos para outra reflexão, é possível afirmar que a linguagem gestual criada por Chaplin também se subtrai, de algum modo, aos conteúdos do fascismo, na medida em que é, como diz Kracauer, universal, desatrelada de uma língua pátria qualquer. Lembro que Chaplin só faria um filme falado em 1940 (O grande ditador). Tenho em mente aqui a relação fortuita que Walter Benjamin faz, em 1936, entre filme falado e fascismo (“Com o filme sonoro ocorreu aqui, contudo, um movimento retrógrado; seu público restringiu-se aos limites da língua e isso aconteceu simultaneamente à afirmação de interesses nacionais pelo fascismo. Mas mais importante do que registrar esse retrocesso, que, de resto, foi compensado logo pela dublagem, é ter em vista seu nexos com o fascismo. A simultaneidade dos fenômenos baseia-se na crise econômica. Os mesmos transtornos que, grosso modo, conduziram à tentativa de preservar as relações de propriedade existentes com violência extrema, portanto, em forma fascista, conduziu o capital cinematográfico ameaçado pela crise a forçar a preparação para o filme sonoro.”, in Walter Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in *Gesammelte Schriften*, vol 7.1, op.cit., p. 357). Mas o argumento só se sustenta caso ressaltamos a peculiaridade da gestualidade chaplinesca, que não se submete à uniformização dos gestos fascista – os quais Kracauer também teve oportunidade de observar em seus estudos sobre Propaganda nazista na década de 1930.

⁶⁰⁵ Siegfried Kracauer. “Lichter der Großstadt” [1931], in *Werke* 6.2. Op. cit., p. 474.

para o pensamento do autor⁶⁰⁶. Mas trata-se de uma analogia multifacetada: ela pode ser lida tanto do ponto de vista mais plástico da importância do cinema e sua linguagem na obra de Kracauer, como sob a perspectiva epistemológica da sociologia simmeliana (ponto que procurei destacar ao longo da exposição) ou de uma forma irônica de lidar com a tradição interpretativa do pensamento alemão, que frequentemente aparece mais ligada ao critério de profundidade como ponto de partida privilegiado.

De todo modo, sob qualquer das perspectivas que analisemos essa figura de linguagem, há uma referência comum a elas: trata-se da dimensão do *cotidiano*, da vida concreta e sua configuração na *atualidade*.

Hans Ulrich Gumbrecht⁶⁰⁷ desenvolve um itinerário conciso para os conceitos de “mundo cotidiano” e “mundo da vida” e argumenta, resumidamente, que eles teriam sido engendrados aproximadamente após 1890, como consequências de um longo processo que culminou “no colapso do paradigma sujeito/objeto”. Tal paradigma circunscreveria uma perspectiva de produção de conhecimento segundo a qual “cada objeto ‘tem’ (ou poder-se-ia ‘atribuir-lhe’) um significado”. Gumbrecht articula, a partir desse ponto de partida, a posição de diferentes pensadores que teriam rompido com essa ideia de um “mundo a ser lido” positivamente pela ciência, dentre os quais estariam Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Martin Heidegger, Alfred Schütz etc.. Não cabe aqui reportar os detalhes da argumentação. Mas seria possível sugerir que a proposta de Kracauer de explorar os elementos da vida cotidiana se inscreve nessa nova constelação de produção de conhecimento de maneira peculiar. No seu caso, a produção de sentidos remete a um contato quase sensualista do sujeito com o objeto [conforme sugeri no tópico “Epistemologia...”]. Perspectiva que se ancora na interpretação das “discretas manifestações de superfície”.

“A realidade é uma construção”, lemos no início de *Os empregados*. Contudo, como bem nota um comentador, também como construção ela só é assimilável na condição de “concreção”.⁶⁰⁸ O apego de Kracauer aos objetos ou fenômenos marginais da vida cotidiana persegue esse ideal de concreção como a forma de tomar pé do “conteúdo fundamental da época”. Trata-se, então, sim de um realismo, mas não estrito: não aquele realismo que se

⁶⁰⁶ Koch lê o parágrafo a partir da perspectiva espacial, arquitetônica, própria ao pensamento do autor. Desse modo, argumenta que a superfície aparece já aqui como uma *Denkbild*. Cf. Gertrud Koch. *Siegfried Kracauer zur Einführung*. Op. cit., p. 44 e ss.

⁶⁰⁷ Hans Ulrich Gumbrecht. “Everyday-world and life-world as philosophical concepts: a genealogical approach”. In *New literary history*, vol. 24, n° 4, Papers from the commonwealth center for literary and cultural change. 1993, pp. 745-761.

⁶⁰⁸ Dirk Oschmann. “Kracauers Ideal der Konkretion” [O ideal de concreção de Kracauer], in Dorothee Kimmich e Frank Grunert (orgs.) *Denken durch die Dinge*. Op. cit., pp. 29-46.

vincula a uma realidade a ser lida, mas aquele que quer captar, na medida do possível, os múltiplos significados da realidade, inclusive aqueles utópicos ou possíveis, que ainda não se cristalizaram, mas que já se anunciam, de algum modo, no presente [ver tópico sobre “Conceito de atualidade”].

A metáfora da superfície deve ser lida aqui sob a perspectiva daqueles objetos dos quais é possível se aproximar de maneira concreta. As “discretas manifestações de superfície” seriam, então, *formas* marginais que sedimentam conteúdos político-sociais inconscientes ou que ainda não se manifestam de maneira explícita. Elas não excluem, portanto, a hermenêutica, pois “ao seu conhecimento está ligada a sua interpretação”.

Neste sentido, para um comentador de Kracauer, “superfície e imagem de sonhos são vistos como idênticos, análise de superfície e interpretação de sonhos descrevem o mesmo procedimento”⁶⁰⁹. Helmut Stalder retoma aqui outra “imagem de pensamento” recorrente nos trabalhos de Kracauer, sobretudo aqueles que encerram uma interpretação de espaços sociais: trata-se da ideia de que certos espaços sociais são “sonhos da sociedade”⁶¹⁰. Adorno tentou aproximar essa ideia de Kracauer à concepção de Walter Benjamin de “casas de sonho da coletividade”, mas nosso autor recusa a identificação e afirma que “a concepção da cidade como a de um sonho da coletividade me parece ainda como romântica”. Para ele, há apenas uma concordância na palavra *sonho* entre a maneira como ele desenvolve o problema e a forma como apareceria em Benjamin. Sua perspectiva seria mais a de pensar esses sonhos da sociedade inscritos nas “imagens espaciais” como exposições do “ser dessa sociedade, que são encobertas por sua consciência”.⁶¹¹

Não como depósitos de signos da coletividade, mas como traços inconscientes da sociedade: assim se apresenta tanto a “superfície” visível como as formas configuradas pelos espaços sociais que Kracauer chama de imagens oníricas da sociedade. Seu interesse nas ruas

⁶⁰⁹ Helmut Stalder. “Das anschmiegende Denken. Kracauers Erotik der Wirklichkeit” [O pensar aconchegante. A eroticidade da realidade em Siegfried Kracauer], in Dorothee Kimmich e Frank Grunert (orgs.) *Denken durch die Dinge*. Op. cit., p. 55.

⁶¹⁰ Já citei anteriormente a passagem em que Kracauer afirma expressamente que “os espaços sociais são os sonhos da sociedade”. A perspectiva também aparece em um texto de 1931: “O conhecimento das cidades está ligado à decifração de suas imagens deixadas irrefletidamente de maneira onírica.”, in Siegfried Kracauer. “Berliner Landschaft” [Paisagem berlinense], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 702. Outro exemplo é a seguinte passagem de 1930, que tenta explicar o caráter de vivacidade das lembranças que Kracauer conserva das ruas de Paris: “Talvez isso venha do fato de que em Paris, inversamente, o presente tenha a sombra do passado. Enquanto ainda se passeia pelas ruas vivas, elas já estão longe como lembranças, nas quais a realidade se mistura com o seu sonho multifacetado e detritos e constelações se encontram”. Siegfried Kracauer. “Erinnerung an eine Pariser Straße” [Lembrança de uma rua parisiense], in *Werke* 5.3. Op. cit., pp. 363-364.

⁶¹¹ Esse diálogo epistolar é desenvolvido nas cartas de Adorno a Kracauer de 25 de julho de 1930 e na resposta desse último de 01 de agosto de 1930. Cf. Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., 2008, pp. 234-241.

está na possibilidade de decifrar tais imagens e perscrutar suas origens cotidianas. Para tal procedimento, o autor afirma que prefere as ruas que estão em partes proletárias da cidade. O que não implica que as regiões mais ricas não sejam também “caracteres estrangeiros, quase para se decifrar” em sua condição de “antigas coisas de uso que se tornaram incompreensíveis”, mas:

[...] onde os funcionários de baixo escalão, os profissionais da indústria e as muitas pessoas mais velhas moram, as casas juntam-se mais sem planos, mais feias, mais próximas, exalam cheiros e perfumes, cujos contornos corpóreos cruzam as formas visíveis.⁶¹²

Tais espaços sociais por onde circulam grupos como esses dos trabalhadores estão, portanto, mais impregnados do “mundo da vida” – para recorrermos ao conceito mencionado acima. Eles estão inscritos pelos sonhos da sociedade de maneira mais intensa do que aqueles espaços mais abastados, onde circulam menos pessoas e a arquitetura preserva aquele distanciamento necessário para a manutenção relativa da privacidade burguesa. As manifestações de superfície recebem, de algum modo, essa cunhagem de *classe social*.

Nos “pequenos sinais”, Kracauer procura ler os processos de “desumanização” provocados pela racionalização da economia e a “opinião” que ela teria deixado surgir de que “também os humanos devem ser racionalizados” – tal raciocínio, por exemplo, é desenvolvido a partir de uma propaganda que Kracauer encontra em um café de Berlim⁶¹³.

De uma maneira geral, a linguagem figurada também está em função desse procedimento que se refugia da abstração conceitual por meio da aproximação concreta, pontual, cotidiana com os objetos. Desse modo, ela procura *comparar* para subtrair as coisas de seus valores de uso imediatos e submetê-las a novas visadas, que permitam perceber outros de seus significados.

Ao pensar essa perspectiva mais genérica da linguagem figurada, mais especificamente, da analogia sob a forma como ela aparece na obra de Georg Simmel, Kracauer logrou oferecer a funcionalidade de tal procedimento na economia epistemológica geral do filósofo. Destarte, a analogia na obra simmeliana estaria associada à possibilidade de circulação entre os vários domínios do conhecimento pela comparação de suas relações estruturais⁶¹⁴; Simmel estenderia “uma rede de analogias sobre o mundo”⁶¹⁵, por meio da qual

⁶¹² Siegfried Kracauer. “Erinnerung an eine Pariser Straße”, in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 360.

⁶¹³ Siegfried Kracauer. “Kleine Signale” [Pequenos sinais] [1930], in *Werke* 5.3, pp. 346-347.

⁶¹⁴ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., pp. 153. (EB: p. 254)

cada objeto singular receberia a “libertação de seu isolamento”⁶¹⁶ e o pensador “conquistaria a totalidade”⁶¹⁷.

Embora não seja o caso de reproduzir todos os aspectos da analogia na obra simmeliana elencados por Kracauer, as indicações sugerem que há uma busca “inesgotável” no pensamento daquele autor pelo que há de “comparável nas coisas” – procedimento funcional a uma reflexão que, ao menos em seu período final, desenvolveu-se deliberadamente sob a rubrica de uma filosofia da vida. Apoiando-me nos exemplos expostos, penso ser possível encaminhar uma conclusão relativamente diferente para o estatuto da linguagem figurada na obra kracaueriana, embora a inspiração e mesmo algumas das prerrogativas epistemológicas para o desenvolvimento de um léxico figurado próprio não possam ser desvinculadas do contato intenso e pleno de admiração (ainda que crítica) com a obra do autor de *Filosofia do dinheiro*.

Conforme sugeri no início do texto, a preocupação kracaueriana com a linguagem já aparecia nos seus primeiros trabalhos e indicava uma espécie de romanticismo, que postulava a discrepância entre a insuficiência da expressão linguística e a vastidão da realidade. Gradativamente, as mudanças de orientação do pensamento do autor (conforme sugerido ao longo deste trabalho) também implicaram uma reconfiguração desta preocupação com os déficits da linguagem em relação ao mundo experimentável. A linguagem figurada desenvolvida por Kracauer ao longo dos anos 1920 denota, deste modo, e cada vez mais intensamente, a necessidade de repensar os ideais iluministas na época moderna. Embora, evidentemente, não tenha escapado ao autor a percepção de que os processos sociais desencadeados, em grande parte, pelas revoluções burguesas, implicaram o desenvolvimento de uma lógica abstrativa vinculada ao processo econômico que exclui o “fundamento humano”, ele não avaliou de maneira eminentemente negativa o advento da modernidade e o incremento da racionalidade. De modo que sua linguagem figurada própria foi a forma encontrada para formular as ambiguidades inerentes ao processo histórico a partir de fenômenos vinculados ao nexos contemporâneo. Todos aqueles termos chave-mestras que elenquei anteriormente possuem um vínculo com o estatuto paradoxal e, contudo, ainda inextrincável, configurado pelo nexos entre *ratio* e razão [*Vernunft*] no âmbito da emancipação humana. A *ratio*, com sua vinculação à racionalidade formal da economia e da técnica, ofereceria, assim, entraves para a realização do “fundamento humano”. No entanto, quando

⁶¹⁵ Idem, p. 164. (EB: p. 266)

⁶¹⁶ Idem, p. 153. (EB: p. 254)

⁶¹⁷ Idem, p. 167. (EB: p. 269)

pensada sob a comparação com o nexa da *Kultur*, somente ela teria permitido entrever tal realização, dado que contribuiu decisivamente para acionar o processo de desmitologização do mundo e, conseqüentemente, de desarticulação do nexa orgânico.

Para formular tal complexo de problemas, sem abrir mão nem da razão como aquele critério necessário para a realização do “fundamento humano”, nem de uma crítica ao entroncamento entre racionalidade e economia, ou seja, para lidar com as aporias próprias do moderno, Kracauer utilizou-se de figuras de linguagem como o “conto de fadas”, o “ornamento da massa”, a “superfície”. Junto a tais termos, havia uma determinada visada teórica do processo histórico, que se apoiava em uma crítica da civilização, no sentido específico que procurei indicar em tópicos anteriores. Do ponto de vista antropológico, este léxico mais abrangente implicava superar o humanismo em sua perspectiva de valorização da interioridade e profundidade como fundações para a personalidade (portanto e de acordo com discussões anteriores, como caminhos para a harmonização entre homem e cultura) e propor, alternativamente, uma reflexão sobre as possibilidades de emancipação humana que se pautasse no homem tal qual ele desponta na civilização, ou seja, no nexa desagregado do moderno.

Desagregação [*Zerfall*] é também uma constatação central no diagnóstico kracaueriano. Por isso sua linguagem figurada (que é, em grande medida, uma linguagem literária) passava pelo recolhimento e descrição dos cacos do mundo contemporâneo. Não raro, Kracauer formulou reflexões que tinham como principal eixo um objeto bem específico, mas cuja preocupação de fundo era bem mais abrangente. Deste modo, às vezes, pequenos objetos são mobilizados como metáforas, de maneira que partículas de determinado processo social são esmeradamente inqueridas até que seus conteúdos adquiram a força de totalidade expositiva. Elenquei anteriormente alguns elementos que ilustram este modo de exposição quando discuti a reflexão de Kracauer sobre o declínio dos valores burgueses [ver tópico 2.3]. Nesses textos, percebemos mais claramente que aquele ímpeto existencial e nostálgico que a reflexão filosófica da linguagem na época de juventude continha foi substituída por uma visada bem mais concreta e cotidiana sobre as aporias da época. No início dos anos 1930, os referenciais políticos recebem destaque. Há, por exemplo, uma discussão sobre as bandeiras partidárias suspensas nas janelas das casas antes das eleições para o parlamento em 1932, com destaque para as bandeiras com a suástica. Nesse período, estas bandeiras ainda dividiam espaço com as de outros partidos, mas o autor destaca o forte apelo da iconografia fascista.⁶¹⁸

⁶¹⁸ Siegfried Kracauer. “Flaggen” [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 90-91.

A discussão sobre as “miudezas” como forma de inteirar-se, de algum modo, dos fenômenos políticos relacionados ao fascismo aparece também em um texto de 1930, que noticia os destroços causados por uma passeata nacional-socialista, tomando os cacos de vidro que ainda permaneciam nas ruas como partículas indicativas do grau do tumulto⁶¹⁹.

Mas no âmbito dessa temática e desse modo de exposição, o texto mais significativo talvez seja aquele que noticiou o incêndio do parlamento alemão em 27 de fevereiro de 1933. O texto foi publicado no *Frankfurter Zeitung* em dois de março, portanto, já depois da fuga do publicista para Berlim em direção ao exílio na França, ocorrida em 28 de fevereiro. Chama a atenção do articulista o fato de que a multidão que se reuniu para observar o acontecimento permanecia em “silêncio persistente”⁶²⁰. Kracauer não poderia discorrer aqui abertamente sobre o significado do incêndio, mas termina o texto com a profecia de que as muitas crianças que se juntaram para acompanhar o evento iriam “saber da história”, quando se tornassem adultas, “o que o incêndio do *Reichstag* tinha significado na realidade”. O estatuto da linguagem figurada kracaueriana adquire, nesses textos, um contorno político forte, dado que a maneira indireta e disfarçada de formular as questões está associada ao receio da censura e punição. Contudo, a preocupação com o silêncio, com a mudez da multidão que observa o fogo do parlamento, não deixa de remeter àquela questão kracaueriana que delineia seu léxico próprio: eles reverberam as dificuldades impostas aos homens para uma reflexão emancipada, portanto, os impedimentos para que a razão se realizasse de maneira a incluir o “fundamento humano”. A ausência de voz é, neste sentido, uma condição do recuo mitológico realizado pela *ratio* “cega”, “capitalista” e “turva”.

⁶¹⁹ Siegfried Kracauer. “Zerstrümmerte Fensterscheiben” [1930], in *Werke 5.4*. Op. cit., pp. 348-350.

⁶²⁰ “Isso toca de modo notável, porque casos de infortúnios públicos despertam, via de regra, justamente a necessidade de comunicação das massas. Homens que não se conhecem juntam-se uns aos outros, formam grupos e discutem longa e amplamente os acontecimentos. Esse incêndio, ao contrário deixa a multidão emudecida.” Siegfried Kracauer. “Rund um den Reichstag” [1933], in *Werke 5.4*. Op. cit., p. 395.

5. SOCIOLOGIA E SUPERFÍCIE: DIAGNÓSTICO DO PRESENTE

5.1 Conceito de atualidade

Em 1926, Kracauer publica a sua resenha sobre a nova tradução da bíblia feita por Martin Buber e Franz Rosenzweig. Bastante polêmico, o texto foi responsável não apenas por um abalo definitivo na relação entre o autor e os dois tradutores, como provocou também cisões resultantes da tomada de partido por um ou outro lado no círculo intelectual judeu frankfurtiano do qual esses autores faziam parte⁶²¹. Interessa-me, contudo, principalmente a forma como Kracauer conduz o argumento e a centralidade do conceito de *atualidade* – que aparece aqui não apenas de maneira fortuita ou, ainda, exclusivamente vinculado à questão da tradução do texto bíblico, mas remete a uma perspectiva epistemológica onipresente nos textos do autor.

O texto serve como um dos mais bem sucedidos exemplares do procedimento kracaueriano de penetrar o “conteúdo da época” por meio das suas “discretas manifestações de superfície”⁶²². Isso justamente porque aqui é decisiva essa reflexão sobre a *atualidade*, que, conforme reconhece, com razão, a maior parte dos comentadores, está de algum modo associada, por sua vez, ao estudo dos escritos de Karl Marx. Mas, por outro lado, essa reflexão também encerra uma forma muito peculiar de recepção de tais textos marxianos, conforme pontos que procurei destacar anteriormente. As transformações nas relações sociais só poderiam ser conduzidas pela configuração humana do presente, mas o conhecimento desta configuração passa pela reflexão sobre o nexos social atual. Aquele passo “dialético” apontado por Adorno, já citado anteriormente, está no cerne desta preocupação: a reflexão sobre a atualidade consiste, resumidamente, em deixar a “ideia de homem” emergir das “relações desfiguradas pelo homem e que devem ser transformadas pelo homem”.

⁶²¹ Os três seguintes textos procuram dimensionar os argumentos do ensaio, levando em conta também a constelação de relações pessoais envolvidas: Martin Jay. “Politics of Translation: Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber Rosenzweig Bible”, in *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. Op. cit. pp. 199-198. Cf. Martina Lesch e Walter Lesch. Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracaues Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung, in Michael Kessler e Thomas Y. Levin (orgs). *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*. Tübingen: Stauffenburg Colloquium, 1990, pp. 171-193. Matthew Handelsmann. “The forgotten conversation: five letters from Franz Rosenzweig to Siegfried Kracauer, 1921-1923” in *Scientia Poetica: Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* – 15 (2011) – Berlin, pp. 234-251.

⁶²² O fato de o texto ter sido escolhido pelo próprio autor para ser republicado no livro *O Ornamento da Massa* indica também a centralidade que ele lhe concedia – centralidade essa que supera, é de se supor, os desentendimentos de cunho mais pessoal.

Tentarei expor, resumidamente, o argumento de Kracauer no artigo “A bíblia em alemão” para, em um segundo momento, sugerir alguns elementos da sua preocupação com a *atualidade*.

A análise que Kracauer faz da tradução recorre, de maneira intensiva, a elementos filológicos do texto. Para ele, a tentativa de aproximar o alemão do texto em hebraico⁶²³ teria resultado em formulações arcaizantes. O autor cita exemplos, que compara com a tradução de Lutero, para sugerir que os tradutores Buber e Rosenzweig possuem uma linguagem presa à empresa mitológica e ao neorromantismo do século XIX. Em referência expressa ao compositor Richard Wagner, Kracauer indica uma espécie de wagnerização da bíblia, operada por meio do emprego de uma linguagem rebuscada, que até teria feito sentido no âmbito daquela classe média culta do século anterior, por conta da adequação à situação social, mas que, no contexto contemporâneo, marcado pela ruína de tal classe, teria um efeito absolutamente deslocado e desatualizado.

Mas, para além desse esmero com a dimensão linguística – que, anos mais tarde, Adorno reclamaria como uma espécie de antecipação de sua própria preocupação com relação ao jargão da autenticidade⁶²⁴ – Kracauer analisa as possibilidades de “*atualização*” da pretensão de verdade bíblica. Os “critérios estéticos” não seriam a “norma” para esse tipo de tradução, ao contrário do caso de outros textos literários: enquanto estes se modificam no decorrer do tempo, aquela “exige a legitimidade como verdade em todos os tempos”. Por isso a tarefa do tradutor da bíblia é muito mais complexa: “antes de tudo, ele deve encontrar o ponto no qual a verdade composta pela palavra possa penetrar no tempo, ao qual ela, como verdade, deve referir-se.” Contudo, também não se trataria de simples “*adaptação*” dessa verdade ao presente:

Em um tempo estranho à palavra da bíblia, não se presta serviço ao seu conteúdo com uma tradução que compra seu acesso ao uso vulgar da língua

⁶²³ Na perspectiva dos tradutores, “a língua hebraica não deveria ser alemanizada, mas o alemão deveria dilatar-se nela, para apanhar, com a força de um retrato, aqueles que se voltam para ele” Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [A bíblia em alemão] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 375. (EB: p. 207)

⁶²⁴ No ensaio de 1964 sobre Kracauer, lemos: “Contra Martin Buber, em quem o existencialismo pôs-se vivamente contra ele, direcionou uma polemica imensamente digna de leitura, que aparece também publicada novamente no ‘Ornamento’, na qual ele identificou a essência restaurativa da tradução da bíblia, um protótipo para o jargão da autenticidade dos dias atuais. A polêmica comporta a perspectiva de que a teologia não se deixa restaurar do mero desejo, porque seria bom ter uma; isso aprisionaria a própria teologia ao interior humano, para além do qual ela se afirma.

De acordo com o teor dessa crítica, a guinada enérgica de Kracauer para a sociologia não foi uma quebra com sua intenção filosófica, mas sua consequência.” Theodor Adorno. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., pp. 396-397.

apenas em detrimento daquilo que ela queria originalmente dizer. A evocada *atualização* correta da escritura opõe-se ao acordo que destrói a palavra que ela crê intermediar. Ela deverá ser dotada, por sua essência, do espírito revolucionário, pois a verdade não se sobrepõe ao existente. O texto original retorna para seu isolamento não passível de tradução quando a língua revolucionária de um período histórico, a língua que – mesmo que sempre modificada e imperfeita, é a única a atingir a verdade – dissociou-se de suas formulações.⁶²⁵

Nesse passo, chamo a atenção para o problema desse entroncamento entre verdade, transmissibilidade e linguagem: embora não tenha desenvolvido teoricamente de maneira extensa, Kracauer reconhece aqui o caráter eminentemente temporal da verdade, que não pode ser simplesmente transportada junto com o texto que a suporta, pois ela não “se sobrepõe ao existente”⁶²⁶ – um problema que parece relevante também na sua hermenêutica de textos laicos, literários ou científicos.

Nessa reflexão kracaueriana, há a percepção de que existem formas históricas inerentes ao tempo presente e elas são os únicos instrumentos de acesso à verdade. O raciocínio é o mesmo que baliza suas discussões sobre o “ornamento da massa” ou as novas formas de fruição artística. Lá, ele afirmaria que o desejo das “pessoas cultas” por uma arte mais elevada e harmônica não seria capaz de transpor a “verdade”, pretensamente inerente a tais formas de arte, para o mundo contemporâneo, marcado pelo “ornamento da massa”. A verdade deveria, pelo contrário, ser acessada pela “linguagem existente” – a única capaz de atingi-la, mesmo sendo “modificada e imperfeita”. Esse é o ponto que confere legitimidade (embora o faça em diferentes medidas) à *Zerstreuung*, aos filmes de Chaplin, mas também à obra de Franz Kafka, por exemplo: em comum, há uma renúncia ao caráter de totalidade e de autonomia da arte em favor de uma tentativa de expor os dados pertinentes ao mundo de transformações aceleradas, que deslocam, assim, a tradição – mundo esse marcado pela

⁶²⁵ Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [A bíblia em alemão] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 376. (EB: p. 209).

⁶²⁶ Coube a Walter Benjamin desenvolver mais extensamente a perspectiva de que “nunca há um documento de cultura, sem ser, simultaneamente, um documento de barbárie” e, dessa forma, explorar a historicidade dos bens culturais, tanto no que tange ao seu momento de surgimento, como ao seu processo de transmissão: “Se o conceito de cultura é problemático para o materialismo histórico, então sua divisão em bens que seriam um objeto de propriedade da humanidade é para ele uma ideia insustentável. A obra do passado não está fechada para ele. Ele não vê, e em nenhuma parte, essa obra de forma coisificada, caindo sem mais no colo de uma época. O conceito de cultura como uma alta representação de formações que são observadas independentemente, senão do processo de produção no qual surgem, ao menos daquele no qual elas perduram, comporta um traço fetichista para o historiador materialista. Tal conceito aparece reificado. Sua história não seria nada mais do que sedimentações criadas por coisas memoráveis descobertas na consciência dos homens sem experiência autêntica, ou seja, política.” Cf. Walter Benjamin. “Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker” [Eduard Fuchs, o colecionador e o historiador] [1937], in *Gesammelte Schriften*, vol. 2.2 op. Cit, p. 477.

técnica, pela indústria e por um déficit do processo de diferenciação dos sujeitos em relação àquele processado no mundo objetivo.

Na discussão sobre a nova tradução da bíblia ressoam essas perspectivas, que Kracauer deve, principalmente, ao seu conhecimento da obra de Georg Simmel. Embora o objeto seja relativamente marginal em relação às discussões sociológicas, ele oferece uma visada particular sobre “conteúdos da época” que afetavam o conjunto de suas manifestações, mesmo aquelas menos visíveis.

Retomando nossa discussão propriamente, o autor afirma que a bíblia de Lutero teria sido atual no sentido reclamado por ele. Graças à “constelação histórica”, ela teria aparecido como “protesto revolucionário contra os abusos da igreja, que são simultaneamente sociais e econômicos”.

Por meio de sua atualização, mantém-se aqui a verdade da bíblia, o religioso estende-se ao *político* (como mais tarde o faria a tradução do Pentateuco por Moses Mendelssohn) – o político não pode ser recusado, caso, diferentemente, a inverdade no mundo diante dele deva ser superada [...] De modo suficientemente exemplar, mesmo que não possa mais ser imitado, Lutero busca assim a escritura das esferas inacessíveis para a vida do povo, arrasta-a para baixo, até o lugar menosprezado para o qual a verdade se estende, porque a construção da estrutura humana tem aqui seu lugar falho.⁶²⁷

Nesse passo, Kracauer retoma as duas famosas categorias sociológicas de análise: comunidade e sociedade [no sentido daquela sua “segunda fase”, por assim dizer, conforme apontei no capítulo dois]. Ele afirma que o “profano” superou as categorias teológicas, que nessa época da reforma ainda estava contido nelas ou eram sua “superestrutura correspondente”:

Do seu invólucro [das categorias teológicas] descolaram-se interesses, que são apenas de caráter mais mundano; em face das *comunidades* das religiões positivas coloca-se a *sociedade*, como grandeza proveniente de si mesma, com conceitos e objetivos próprios. Junto a ela [sociedade], não àquelas [comunidades], a atualidade está no presente. (grifos meus)⁶²⁸

A atualidade (e isso é decisivo no pensamento de Kracauer) está onde “a convivência dos homens na verdade é decididamente ameaçada”. E o autor reconhece aqui como o “entrave factual” da “convivência justa” as “relações de poder econômica e social”. A

⁶²⁷ Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [A bíblia em alemão] [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 377. (EB: p. 210).

⁶²⁸ Ibidem. (EB: pp. 210-211)

perspectiva do capitalismo como o problema sociológico por excelência, conforme procurei destacar anteriormente, é retomada aqui para a concepção dos argumentos contrários à nova tradução da bíblia por Buber e Rosenzweig. Essas relações de poder “condicionam a estrutura espiritual da sociedade contemporânea até suas últimas ramificações”, por isso a possibilidade de analisá-la a partir dos seus fenômenos mais ínfimos, banais e cotidianos. A sociologia das *superfícies*, enquanto forma de análise da atualidade, adquire sua pertinência nesse sentido: o *profundo* “esconde-se” nas entranhas mais banais da sociedade contemporânea, de modo que cada superfície possuiria uma espécie de referência ao sistema econômico. Também aqui o autor trabalha como um membro da “polícia secreta”, “que não concede confiança ao álibi exposto, mas reconstrói a verdade a partir de indícios minúsculos, não percebidos pelo criminoso”⁶²⁹:

Por causa da verdade, que se anuncia como obrigação lógica no processo histórico, ocorre que o reino mundano dos fatos econômicos adquiriu atualidade determinante. Pois se as formações culturais atreladas à arbitrariedade dos fatores econômicos foram arruinadas por esses mesmos fatores, então outra ordem não pode ser objetivada, senão por meio da alteração desses fatores – o que, por sua vez, tem por premissa que tais fatores emergjam despidos de todos os invólucros que os protegem e ocultam. O lugar da verdade, propriamente, está atualmente, portanto, em meio à vida pública “comum”; não porque o econômico e o social seriam algo em si mesmos, mas porque são os condicionantes.⁶³⁰

Decisivo, para o autor, é que as esferas religiosas não são mais acessos imediatos para a verdade. Elas estão ligadas intimamente à interioridade, que, por sua vez, perdeu, em alguma medida, o contato com a realidade, dado que os condicionantes econômico e social a superam. Kracauer remete a discussão a outros fenômenos típicos do período e menciona, neste sentido, a falta de substância da linguagem sacral e esotérica da prosa do grupo ao redor de Stefan George. A preocupação do autor com a linguagem é bastante pungente, pois ela é, justamente, uma espécie de testemunha, em seu caráter de sedimentação de processos sociais, de certos fenômenos contemporâneos de tentativas artificiais de retomada de uma dimensão de organicidade. Para Kracauer, enquanto a tradução de Lutero tocou no “ponto decisivo”, ou seja, aquele que está relacionado ao cotidiano e à vida pública, “a germanização de Buber e Rosenzweig desvia-se da publicidade de nossa existência social para o *privado*”.⁶³¹

⁶²⁹ Siegfried Kracauer. “Der enthüllte Kierkegaard” [O Kierkegaard revelado] [1933], in *Werke* 5.4. Op. cit., p. 490.

⁶³⁰ Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 378. (EB: p. 211)

⁶³¹ Idem, p. 382. (EB: p. 217)

Kracauer reconhece um teor *reacionário* na empreitada da tradução e, em sua análise, procura deixar explícito o vínculo invisível que pode haver entre uma “discreta manifestação de superfície” e o “conteúdo da época”:

O vocabulário da germanização da escritura indica que ela deve falar obrigatoriamente aos homens singulares, cujas relações sociais não são pensadas. Ela furta à exterioridade o acento significativo e torna-se, com isso, um instrumento voltado contra a manutenção da verdade. O eu-privado interpelado por ela deve vedar para si mesmo o caminho para a exterioridade, por meio da sua elevação aparente. Sua irrealdade desvela o gesto romântico da tradução. Seu efeito estético a designa como um sintoma de fuga e o privado como refúgio. Quais consequências, também no sentido político, o retiro para esse privado podem ter, destacam-se no tom étnico [*völkisch*] de algumas manifestações da nova bíblia.⁶³²

Na passagem aparece a insistência em relacionar os processos sociais, como é típico da sociologia simmeliana, conforme já apontado, pois “*todas as manifestações da vida espiritual [...] estão em incontáveis relações uma com as outras, nenhuma é separável do contexto no qual se encontra com as outras*”⁶³³. Olhando para a tradução da bíblia, Kracauer mira também outros fenômenos sociais pungentes do período, notadamente os perigos do nacionalismo – e aqui se trata provavelmente da discussão em torno do sionismo, movimento do qual Martin Buber foi uma das lideranças⁶³⁴. A perspectiva de Kracauer é de que “a própria verdade passeia de ponto a ponto, de esfera a esfera” e ela pode também ser chamada a “atacar nos âmbitos do profano”⁶³⁵. O profano nada mais é do que a vida cotidiana, que está inextrincavelmente vinculada ao domínio do econômico. Ao subtrair-se de tal nexos por meio da assunção de um critério de aproximação da verdade original, ou supostamente *autêntica*, a própria tradução da bíblia encerraria perigos inerentes, dos quais o mais problemático e de caráter mais desviante seria que “ela acreditasse servir à verdade e não soubesse como encontrá-la de fato em sua atualidade. Pois o acesso à verdade está agora no profano”.⁶³⁶

⁶³² Idem, pp. 382-383. (EB: p. 217)

⁶³³ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, p. 150. (EB: p. 251)

⁶³⁴ Buber também é conhecido, no entanto, por sua luta por um entendimento entre judeus e árabes no território palestino. Ele manteve-se fiel à perspectiva de formação de um estado binacional, desde os tempos da sua participação no movimento sionista, quando ainda vivia na Europa, até depois de sua migração para a Palestina em 1938. Cf. Eleonore Lappin. “Liebe zum Volk, Liebe zum Land” [Amor ao povo, amor ao país], in Eveline Goodman-Thau e Fania Oz-Salzberger (orgs.). *Das Jüdische Erbe Europas*. [A herança judia da Europa] Berlin Philo Verlagsgesellschaft, 2005, pp. 183-202.

⁶³⁵ Siegfried Kracauer. “Die Bibel auf Deutsch” [1926], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 384. (EB: p. 218)

⁶³⁶ Idem, p. 385. (EB: p. 220)

Na discussão missiva com Ernst Bloch sobre a tradução da bíblia aparece com força o tema *atualidade*. É Bloch quem primeiro chama a atenção para a pertinência e centralidade do conceito, tanto no âmbito da discussão específica sobre o trabalho de tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig, como nos outros trabalhos de Kracauer. E associa-o à ideia de “sinceridade” [*Aufrichtigkeit*]⁶³⁷ presente no artigo “Culto da distração” [discussão mencionada no tópico “Guinada para fora”]. Em sua resposta, Kracauer retoma elementos que procurei sugerir acima como elementos importantes para o desenvolvimento do seu pensamento.

Sua interpretação do meu conceito de atualidade corresponde inteiramente às minhas intenções. Também concordo inteiramente, como você mesmo escreve, que para mim nenhuma cultura, nenhuma forma fechada de vida parece digna de inveja. Quanto mais esburacadas são as formas de vida, tanto mais as verdadeiras relações podem ser iluminadas por meio delas. Em última instância, sou um anarquista – evidentemente cético o suficiente para tomar também o anarquismo de fato como uma dissimulação daquele concebido. O que hoje é entendido sob a palavra “comunidade” é mera mitologia, que acredita poder alcançar o consenso sob a influência da natureza e tem na forma seu ídolo. O conceito de comunidade é construído a partir do conceito contrário de “sociedade”, que, por certo, dissolve as relações naturais da comunidade, mas não instaura o homem real, porém o reificado. O sonho e a determinação do verdadeiro anarquismo é este: “Associação de homens livres” (Marx). Caso se carregue pesadamente essas palavras como elas merecem, então se tem nelas uma norma, a partir da qual os conceitos de comunidade e sociedade sucumbem à crítica. Nem a unidade cultural madura, nem a organização social podem ser suportadas a partir dessa norma. Quanto mais rasgos e fissuras, tanto mais indissimulável é o olhar. A questão é apenas se e como a aproximação à realidade concebida pelo anarquismo é possível. Aqui me satisfaz, exatamente porque acredito, uma descrença que é a mesma de Kafka e me parece como se a verdade em sua realidade sempre estivesse exatamente no lugar sobre o qual nós acabamos de pisar (certamente também no seguinte).⁶³⁸

A passagem evidencia que o par sociológico de antônimos “comunidade” e “sociedade” deve ser desconstruído em favor de uma perspectiva que sublinhe a centralidade da *atualidade*. Essa imagem de pensamento aproximada à literatura do escritor Franz Kafka, qual seja, a da verdade inerente à realidade sob os nossos pés, fundamenta as intenções kracauerianas de analisar os processos de desagregação pertinentes à sociedade contemporânea sem se entregar à nostalgia de um suposto passado mais agregador. Pois, embora pareça à primeira vista paradoxal, o fato de que a “verdade” estivesse ali no passo imediatamente anterior, conserva acesa a utopia de que ela também poderá estar no seguinte.

⁶³⁷ cf. Ernst Bloch. “Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966”, in *Briefe I*. Op. cit., p. 275.

⁶³⁸ Idem, pp. 280-281.

Mas é o caminho em que nos encontramos atualmente (caminho esse que não deixa de ser dialético, embora não se conforme com a solução mais confortável da síntese) que pode conduzir ou alterar a direção. De modo que as intenções do autor conservam também, a uma maneira que não deixa de ser utópica, a crença nessa “associação de homens livres” do “anarquismo ideal” que Kracauer relaciona ao pensamento de Karl Marx.⁶³⁹ Contudo, nosso autor não nos legou discussões sobre essa sua concepção específica de anarquismo. A única conclusão que podemos deduzir da citação é a de que a imagem de uma organização social anarquista configura exatamente o oposto da ideia de “cultura fechada” – justamente aquela perspectiva mais afeita à concepção da *Gemeinschaft*. As formas de vida mais “esburacadas” remetem à possibilidade de dissolução dos nexos supostamente “orgânicos” inerentes à ideia de *Kultur*, consequente e, também, algo paradoxalmente, elas apontam para a possibilidade de instauração do “homem real”, emancipado.

Em uma discussão sobre filósofos judeus desenvolvida em 1961, Jürgen Habermas refere-se a uma espécie de “idealismo alemão dos filósofos judeus”. Parece-me que, vis a vis aos últimos passos da reflexão, os pontos da argumentação podem ser remetidos ao pensamento de Siegfried Kracauer de maneira bastante significativa. De acordo com a conclusão daquele teórico após análise da presença de conteúdos filosóficos alemães herdados de autores como Kant, Goethe e Hegel no pensamento de diferentes intelectuais judeus, “o idealismo alemão dos judeus produz o fermento de uma utopia crítica”. Ainda de acordo com Habermas, o lugar social específico ocupado pelos pensadores judeus na sociedade alemã, que contempla o “distanciamento de um olhar originalmente estranho”, teria contribuído para a peculiaridade da forma como eles desenvolveram suas reflexões sócio-filosóficas.⁶⁴⁰

⁶³⁹ Essa imagem da “associação dos homens livres” aparece na discussão de Marx sobre o “o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, no volume I de *O Capital*. Contudo, ali não há menção ao anarquismo e sim a uma forma social de trabalho, que utiliza meios de produção comunitários, na qual os homens “despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho”. Cf. Karl Marx. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova cultural, 1985, p. 75.

⁶⁴⁰ Habermas retoma diversos exemplos. Cito apenas alguns deles, como a importância do motivo do silêncio na tradição judaica e sua ressonância na reflexão de Ludwig Wittgenstein no que tange à necessidade de que a filosofia não se perca em um círculo vicioso de perguntas e procure também o repouso ou a sua própria suspensão. Ou, em uma dimensão mais estritamente sociológica, o caso da discussão de Georg Simmel sobre a forma como se processa a assunção de papéis sociais, que, conforme as indicações, teria sua base, em grande parte, no estranhamento experimentado pela condição de judeu desse filósofo. Também nesse sentido poderiam ser parcialmente compreendidas as antropologias filosóficas desenvolvidas por Helmuth Plessner e Max Scheler e sua insistência na compreensão do humano a partir da sua compulsão ao desempenho de papéis. Cf. Jürgen Habermas. “Der Deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen” [O idealismo alemão dos filósofos judeus]. [1961], in *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 39-64.

A insistência de Kracauer na necessidade de desenvolvimento de uma reflexão voltada para o “profano”⁶⁴¹ – portanto, para conteúdos seculares – não anula a possibilidade de que reconheçamos em seu pensamento uma reflexão que conserva vários dos conteúdos filosóficos apontados por Habermas como sendo específicos do pensamento dos filósofos judeus assimilados. A dimensão “crítico-utópica” também é um dado dessa discussão sobre a *atualidade*. Durante a passagem dos anos da década de 1920, Kracauer certamente intensificou sua crítica ao idealismo alemão, abrindo mão, conforme procurei sugerir, de muitos elementos que ainda faziam parte do discurso humanista que o precede imediatamente, mas ainda tinha forte presença em várias reflexões contemporâneas. Mas apenas o faz porque tem a intenção de reconhecer o que, partindo dos nexos atuais e suas formas, ainda poderia viabilizar a reafirmação do elemento humano em face das forças mecânicas, racionais. Ou seja, o elemento utópico permanece, mas trata-se de uma utopia que precisa ser gestada a partir de uma profissão de fé em relação à realidade civilizatória do presente. Neste sentido, essa profissão de fé em relação ao profano não é nada mais nada menos do que a testemunha de um grande interesse pelo cotidiano. Diria até que a denominação “profano” poderia ser facilmente substituída por cotidiano nas reflexões de Kracauer.

Pontualmente, podemos ler essa problemática, por exemplo, no itinerário desenvolvido em um texto de 1925 sobre a mudança de significados inerentes aos fenômenos da viagem e da dança. Como se trata de um texto datado daquela clivagem desencadeada pela leitura dos textos de Marx apontada por grande parte dos comentadores no pensamento do autor (e, por vezes, destacada de maneira muito incisiva), seria relevante lê-lo sob a ótica dessa preocupação kracaueriana com a *atualidade* – preocupação essa que não prejudica, contudo, a conservação do elemento utópico no seu pensamento.

Kracauer desenvolve o argumento de que a paixão por viajar na “sociedade burguesa” não deve ser explicada simplesmente a partir do “desenvolvimento dos meios de transporte” ou “psicologicamente como efeito dos tempos do pós-guerra”. Observar as *superfícies* da vida social requer atentar para a “inconsciência” dos fenômenos, para além das “tendências do tempo”. Nesse processo, o autor destaca especialmente as alterações dos elementos cognitivos que ocorrem concomitantemente ao processo histórico de alteração dos dados do mundo

⁶⁴¹ Outra formulação que denota a afirmação enfática do profano como o nexo a ser privilegiado pelo pensamento aparece também em uma carta a Ernst Bloch: “As formulações da bíblia não são as últimas, o messiânico é pensado ainda em imagens de mera natureza. Deveríamos confrontar a teologia no profano, cujos buracos e fissuras deveriam mostrar onde a verdade decaiu. Deveríamos despojar a religião e abandonar o que foi dela saqueado ao seu destino.” cf. “Ernst Bloch. Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966”, in *Briefe I*. Op. cit., p. 274.

objetivo e de desenvolvimento tecnológico, mas não se limita a observar tais fenômenos simplesmente acompanhando seu desenrolar histórico. Para Kracauer, esses processos encerram uma alteração na forma como os indivíduos se confrontam com a realidade e expressam esse contato vital. Sem conseguir dissimular certa dose de melancolia, ele descreve, por exemplo:

Se, nos seus inícios, a dança era um ato de culto, hoje é um culto do movimento; se anteriormente o ritmo era uma manifestação erótico-anímica, hoje o ritmo que se satisfaz em si mesmo deseja despedir de si os significados. Velocidade que não quer nada além de si mesma: essa é a intenção secreta das melodias do jazz [...]. Elas impelem a levar a melodia à extinção e a tecer cada vez mais demoradamente as cadências, que designam o declínio do sentido, porque nelas a mecanização, já instalada na melodia, se revela e se completa. Que aqui se torna consumada a viragem do significado dado pelo movimento para o movimento que se interpreta apenas a si próprio, evidencia também o uso das figuras formadas pelos professores de dança parisienses. Suas sequências não são determinadas por uma lei objetiva e com conteúdo, à qual a música também se adaptaria, mas nascem livremente de cada um dos impulsos de movimento, que se guiam conforme a música. Uma individualização, caso se queira, mas uma individualização tal que não visa de modo algum o individual.⁶⁴²

A preocupação kracaueriana com essa espécie de culto vazio consiste em que as “manifestações de vida” encerradas na música e na dança também aparecem condicionadas pelos “poderes que conduzem à mecanização”. O “intelecto descolado” [*abgelöster Intellekt*] esforça-se por uma “racionalização da vida” – e esta última simplesmente “deixa-se coordenar”. *Mecanização* é o produto do crescimento desmedido da objetividade em relação às forças vitais ou subjetivas – Werner Sombart, para quem “todos os territórios da cultura humana são dependentes do estágio da técnica primária; todos, do extremo evidente da cultura material até a cultura da personalidade”, já havia dito que a “técnica influenciou determinantemente, em sentidos múltiplos, nossa orientação de gosto”⁶⁴³. Mas, para além disso, esse processo de mecanização se incorpora às manifestações subjetivas e pode

⁶⁴² Siegfried Kracauer. “Die Reise und der Tanz”, in *Werke* 5.2 op. cit., p. 216. (EB: p. 83)

⁶⁴³ Sombart exemplifica especificamente com a grande valorização dos elementos visuais: “[...] que nós preferimos ver imagens em vez de ter que pensar quando lemos um jornal, quando visitamos um teatro.” A influência da técnica sobre o gosto é, então “[...] direta, na medida em que ela expandiu de maneira extraordinariamente intensa as possibilidades de representação imagética; indireta, na medida em que produziu homens cansados, ‘exaustos’, que querem tirar do caminho trabalhos de pensamento de qualquer tipo.” Sombart, Werner. “Technik und Kultur” [1910], in Alexander Ebner e Helge Peukert (orgs.) *Nationalökonomie als Kapitalismustheorie*, op. cit., p. 256.

transformá-las em conteúdos racionalizados, matemáticos. Kracauer cita, nesse sentido, o rádio e a telefotografia⁶⁴⁴ como produtos da “fantasia racional”.

Desse modo, lançando mão de uma grande “variação de pontos de vista sempre novos”, o autor busca “gravar” intensamente a imagem de um estágio do desenvolvimento social no qual o humano tenta, em vão, aproximar-se da realidade. Esse é um aspecto importante, pois a concepção de realidade é central em Kracauer, embora seja muito difícil sintetizá-la. Vale retomarmos aqui a perspectiva das *esferas* para sugerir algumas dimensões do problema. O autor formula a relação entre a realidade e suas diferentes esferas no texto sobre a viagem e a dança a partir da relação do homem com o tempo e o espaço. Submeter, simplesmente, a vida humana à “dissolução [*Auflösung*] no espaço e no tempo” equivaleria a um processo de mecanização da sua dimensão vital. Para que a realidade de fato se realize, o homem deve manter-se em uma “existência dupla”, que transcende o espaço e tempo⁶⁴⁵. Kracauer já havia formulado esse problema anteriormente em diferentes momentos⁶⁴⁶. Ele aparecia, por exemplo, já em *Sociologia como Ciência*. Neste caso, citei anteriormente a tarefa (utópica) que o autor confere à sociologia: resumidamente, essa tarefa consistiria em, a partir da esfera da imanência, conectar-se à esfera transcendente da realidade, sem, contudo, abrir mão da cientificidade nessa passagem.

O esquema das “esferas” aqui referido retoma, embora não de maneira absolutamente fidedigna, aquele concebido por Sören Kierkegaard, conforme mencionei mais acima. Assim, a diferenciação conserva ainda aquela lógica hierárquica que no dinamarquês divide estético, ético, religioso e distingue, deste modo, a existência puramente imanente daquela à qual sucede alcançar o “incondicionado”⁶⁴⁷. Mas Kracauer opera, por assim dizer, uma secularização do pensamento kierkegaardiano – o que, vale dizer, talvez contribua para

⁶⁴⁴ Conforme nota explicativa das organizadoras da edição alemã: “Trata-se do procedimento de telegrafia de imagens, desenvolvido por Arthur Korn entre 1901 e 1907, portanto, do envio à distância de imagens por meio da transmissão de sinais elétricos. Em 1923, Korn conseguiu fazer a transmissão mediática de uma imagem do papa Pio XI através do Atlântico.” Siegfried Kracauer. “Die Reise und der Tanz”, in *Werke* 5.2 op. cit., p. 223.

⁶⁴⁵ Nesse texto, Kracauer ainda aponta a “obra de arte” (lançando mão daquela concepção que, alguns anos depois, ele mesmo criticaria como idealista) como forma de conexão dos “dois mundos” (imanente e transcendente; espaciotemporal e incondicionado) no qual os homens vivem: “Ele [o homem] é, como existente de fato, o habitante por direito de dois mundos, ou melhor: ele existe entre ambos os mundos – envolvido na vida espaciotemporal, da qual ele não está à mercê, ele se direciona ao além, no qual, apenas, tudo aqui encontraria seu sentido e conclusão. A imprescindibilidade do aqui por tal complemento expõe-se na obra de arte. Na medida em que a arte configura o fenomênico, ela concede-lhe uma forma que se deixa atingir por um significado não dado nele mesmo, ela o relaciona a um sentido acima do espaço e do tempo, que eleva o efêmero à formação.” Idem, p. 218. (EB: p. 85)

⁶⁴⁶ A perspectiva aparece mais extensamente devolvida, sobretudo, no *Romance policial*, conforme mencionado em tópico específico sobre o livro.

⁶⁴⁷ Theodor Adorno. A lógica das “esferas”, in *Kierkegaard: construção do estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2010, pp. 193-232.

deslegitimar até mesmo esta perspectiva do “incondicionado”, como algo para além da dinâmica da vida social e da realidade concreta⁶⁴⁸. Assim, na medida em que a “verdade” foi chamada a “atacar nos âmbitos do profano”, já não é mais a esfera religiosa que poderá oferecer a sua experimentação – como fica claro na discussão sobre a tradução da bíblia. Embora mantenha a lógica formal do esquema filosófico do dinamarquês, Kracauer modifica fundamentalmente seus conteúdos. Na sua reflexão, a realidade também permanece “irrealizada” se ela se reduz a uma experiência imanente dos progressos técnicos, condicionada pelos limites espaciotemporais. Contudo (e aqui também já para além dos postulados kierkegaardianos), diferentemente daqueles interlocutores que o autor chama de “pessoas cultas”, conforme sua própria argumentação, a solução para este impasse não prevê a renúncia de tais progressos, senão postula a sua ressignificação.

Novamente é possível pensarmos nos termos do par de oposições *Kultur* e *Zivilisation*. Seguindo aquele esquema das esferas, penso que a realidade, tal como Kracauer a concebe, pode ser aproximada à tarefa de produção de sentidos que, em alguma medida, transcendam a dimensão palpável ou meramente imanente. Aquilo que o autor chama de “manifestações vitais” são justamente as exteriorizações dos sentidos produzidos do contato entre homem e realidade externa. Naquele ideal de cultura como uma associação orgânica, harmônica e unitária entre os homens e todos os conteúdos culturais, a conexão com o sentido transcendente era dada de modo, por assim dizer, automático, mediante a autoridade e onipresença da tradição. Mas sabemos que o autor abdica de um eventual retorno a essa configuração e até mesmo questiona sua pertinência como categoria explicativa em seu diagnóstico do presente. De todo modo, essa ânsia por alcançar a “realidade” permanece na ordenação atual do mundo, embora a “tecnicização de todos os acontecimentos” apareça como um impedimento para isso:

Eles [os homens] gostariam de experimentar o infinito e são pontos no espaço, gostariam de se relacionar com o eterno e são devorados pelo tempo que flui. O acesso às esferas por eles procuradas está obstruído, e assim, sua exigência de realidade pode se expressar apenas de maneira imprópria.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Neste sentido, a resenha kracaueriana do livro de Adorno sobre o filósofo dinamarquês bastante clara e ajuda a contextualizar alguns conteúdos desta secularização. Ela destaca, por exemplo, o êxito adorniano ao fornecer uma “interpretação sociológica exata da interioridade” (conceito central na filosofia de Kierkegaard) e ao chamar a atenção para o elemento de “sacrifício mítico” contido na ideia do “salto no paradoxo”. Cf. Siegfried Kracauer. “Der enthüllte Kierkegaard”, in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 486-491. Lembro que, de um ponto de vista mais pessoal, Kierkegaard marcou significativamente a comunidade de interesses filosóficos de Adorno e Kracauer.

⁶⁴⁹ Siegfried Kracauer. “Die Reise und der Tanz”, in *Werke* 5.2 op. cit., pp. 219-220. (EB: p. 86)

Nesse nexo, “os homens civilizados” procurariam na “viagem e na dança o substituto para as esferas que lhe são recusadas”. O adjetivo “civilizado” aparece de maneira fortuita, mas com ele Kracauer pretende indicar uma determinada ordenação social pertinente ao seu presente histórico. Embora esses homens consigam, momentaneamente, refugiar-se do cotidiano e do funcionamento dos seus escritórios por meio da locomoção espacial empreendida em suas viagens ou por meio de uma experiência temporal diferenciada sentida em sua conexão rítmica com a dança, eles não experimentam de fato a “realidade” nessa estratégia, ou seja, não conferem sentido às suas existências diárias nesse processo. Empreendem uma fuga provisória, justamente porque não conectam sua existência imanente à transcendência. Por um lado, as esferas de manifestação vital pertinentes à viagem ou dança tornaram-se experiências a serem vividas em sua condição meramente espaciotemporal (portanto, como dados do intelecto, como condicionamentos da *ratio* – esta, por sua vez, relaciona-se ao sistema econômico, conforme vimos); por outro, elas oferecem-se (embora inapropriadamente) como um “além” em relação ao cotidiano, envolvido nos nexos econômico-rationais. Por conta da primeira característica, a viagem e a dança não atam com o “incondicionado” (conforme o vocabulário kierkegaardiano do Kracauer dessa época). Em decorrência da segunda, esses fenômenos não se conectam com a existência imanente. Ou seja, as manifestações vitais aqui não deixam nenhuma das duas dimensões da “existência dupla” dos homens se manifestar: nem aquela que se refere à sua existência mais material ou cotidiana, nem aquela que se relaciona à elaboração de sentidos em relação à realidade dessa primeira.

Depois de ter gravado as imagens por meio da exposição de “diferentes pontos de vista”, apresentado os sentidos (ou a sua ausência) da viagem e da dança no mundo contemporâneo, Kracauer escreve uma última sessão do texto, que parece ter como objetivo a afirmação de que é o nexo atual que importa – não aquele possivelmente ideal. Assim, possíveis alterações no modo insuficiente da forma como os homens experimentam suas manifestações vitais só podem ser articuladas por meio da compreensão de tais manifestações em sua *atualidade*. A passagem inicial da última sessão do texto oferece um quadro esclarecedor:

Vladimir Soloviov afirma em sua “Justificação do bem”: “se é necessário que, em uma dada época, os homens inventem e construam várias máquinas, cavem o canal de Suez, descubram países desconhecidos etc., então, para o sucesso da realização de tais tarefas é também necessário que todos os homens não sejam místicos, até mesmo que todos não sejam seriamente

crentes.” Essa confirmação incerta, hesitante do civilizatório é mais real do que um culto radical do progresso, seja ele de proveniência racional ou tenha ele o utópico em vista, mas também mais real que a condenação daqueles que escapam romanticamente da situação que lhes é incumbida. Esta afirmação espera pelas promessas, sem se entregar à palavra, ela entende os fenômenos que se emanciparam de seu fundamento, não simplesmente de maneira conclusiva como deformações e reflexo deformado, porém concede a eles possibilidades próprias, ainda assim positivas. O enxameamento apaixonado nas dimensões também procura pela *salvação* se ele é pensado em sua negatividade até o fim.⁶⁵⁰

Aquele passo da “secularização” da reflexão religiosa de Kierkegaard aparece sintomaticamente nesta passagem. A procura pelas “possibilidades próprias” do nexos contemporâneo oferecido pelo progresso técnico é, a seu modo, uma forma de “*salvação*” – uma tentativa, ainda que “hesitante” e não preenchida efetivamente, de dotar de sentidos transcendentos o aumento incomensurável das experiências imanentes propiciados por tais progressos.

Kracauer mantém, contudo, uma dupla e ambígua desconfiança: de um lado, recusa o “culto radical do progresso”; de outro, condena os que fogem romanticamente do civilizatório. Portanto, o autor postula a exigência de uma reflexão que se construa em conformidade com o mundo atual, sem que, no entanto, haja a necessidade de afirmar positivamente tal mundo. Embora possa parecer aparentemente paradoxal, as utopias só podem ser legitimadas se tiverem como ponto de partida uma reflexão realista. As consequências práticas destes postulados é o que precisamente confere um diferencial ao pensamento de Kracauer: a concessão de “possibilidades próprias” aos “fenômenos que se emanciparam de seu fundamento” viabilizou a sua reflexão original sobre as mais diversas “manifestações vitais” do mundo contemporâneo, desde o “romance policial” até as bailarinas do grupo “tillergirls”; desde os *best-sellers* até o cinema, passando pela viagem, a dança e o esporte.

Para dimensionar a discrepância entre o desenvolvimento técnico que possibilita agora, por exemplo, desterrar os alcances espaciotemporais e o desenvolvimento subjetivo que deve dotar esse feito de significado – mais uma maneira de formular, portanto, aquele problema da “tragédia da cultura” nos termos simmelianos – Kracauer recorre à analogia com “crianças brincalhonas” que se alegram com a nova velocidade e, mais significativamente, com a de conquistadores, “que ainda não encontraram a ociosidade necessária para se ocupar

⁶⁵⁰ Idem, pp. 221-222. (EB: pp. 88-89)

do significado de sua aquisição”. De modo que “as regiões abertas” pela técnica “ainda estão repletas de vazio” – estas regiões permanecem, portanto, vinculadas às “baixas esferas” meramente imanentes.

Aqui resta aberta, portanto, aquela possibilidade utópica de superar o niilismo que agora toma conta das “manifestações vitais”. Kracauer conclui a reflexão sobre a viagem e a dança com uma reflexão que o alia àqueles filósofos judeus herdeiros do idealismo alemão apresentados por Habermas em seu texto:

Portanto, em sua configuração atual, viagem e dança seriam simultaneamente distúrbios de ordem teológica e provisórios de caráter profano, desfigurações da existência real e conquistas em meios do espaço e do tempo irreal em si mesmos. Estes podem preencher-se de sentido se os homens se estenderem a partir dos territórios adquiridos deste lado em direção ao infinito, ao eterno, que não pode ser encerrado no aquém.⁶⁵¹

Faço esse itinerário pelo texto sobre a viagem e a dança de Kracauer também com a intenção de balizar a sugestão de que o autor procura investigar a forma *atual* de como os homens conferem (precariamente) sentidos às suas existências a partir da *superfície* da vida social. Parece-me, então, que, após a quebra com a ideia de totalidade inerente à *Kultur*, os elementos desconexos aparecem como lugares privilegiados para a compreensão e, quiçá, para a superação da dominação da ordem vital pela ordem mecânica. A afirmação que consta na carta a Bloch de que nenhuma “forma fechada de vida” parece ao autor como digna de “inveja” reforça a perspectiva de que as discontinuidades da existência social são o lugar privilegiado para “iluminar as verdadeiras relações”. A dificuldade de dotar os fenômenos da viagem e da dança de uma significação transcendente que possibilitasse unir “a alma às formas” (para utilizar a linguagem de Georg Lukács à época da escrita de *Teoria do romance*) engendra, paradoxalmente, uma “fissura” que pode ser funcional à percepção da desagregação contemporânea. Os elementos de tal desagregação devem, conforme afirmou Kracauer em uma passagem citada anteriormente, ser “recolhid[os] e aproveitad[os]” antes que ela possa ser superada. Essa possibilidade não estaria, no entanto, nem em um culto positivo do progresso, nem em processos românticos de retomada do passado, mas exatamente ali onde a atualidade é configurada de maneira mais determinante, ou seja, nas esferas profanas da existência cotidiana.

⁶⁵¹ Idem, p. 222. (EB: p. 89)

5.2 Sociologia da superfície: exposição da desagregação ou conhecer para transformar

De acordo com os comentários relativos ao surgimento da sociologia alemã e, em particular, a sua prática durante a República de Weimar, seria possível reconhecer na disciplina características muito próprias em relação às formas como ela se desenvolveu em outros pontos geográficos. De maneira geral, tais peculiaridades da sociologia articulada na Alemanha estariam associadas, por exemplo, ao seu caráter inicial altamente interdisciplinar⁶⁵², à percepção aguda da crise das visões de mundo inerente ao processo de “desencantamento do mundo”⁶⁵³ e, para mencionar um elemento bastante específico, à centralidade dos judeus no surgimento e institucionalização da ciência⁶⁵⁴.

Os textos de Siegfried Kracauer contêm também muitas dessas especificidades. Ao longo da exposição, procurei indicar o modo como o autor participou intensamente, ainda que de maneira marginal, dos debates vinculados à sociologia travados durante a República de Weimar. As resenhas sobre obras dos principais representantes da ciência oferecem um bom testemunho desse aspecto⁶⁵⁵. No entanto, caso queiramos formular em termos mais gerais,

⁶⁵² Nesse sentido, Habermas destaca que apenas em 1919 foram introduzidas cátedras especificamente de sociologia na Alemanha. Anteriormente havia sempre uma associação da disciplina com outras ciências para denominar as cátedras científicas alemãs. A despeito da institucionalização tardia da sociologia em território germânico, o autor reconhece que essa especificidade interdisciplinar foi também positiva para a forma como a ciência se desenvolveu em seu país: “Naturalmente, a sociologia deve a esse entorno uma cunhagem nacional específica – certamente não apenas como sua desvantagem. Quem aprendeu a se movimentar no mundo da escola histórica, dominava a linguagem de Ranke e Savigny, dos irmãos Schlegel e Grimm, tinha herdado Herder, Humboldt e Hegel e podia tomar parte, sem esforço, da conversa interdisciplinar das antigas faculdades de filosofia. Quem havia crescido em um espírito marcado por Dilthey e o neo-kantismo do sudoeste alemão, podia descobrir tranquilamente as coisas em comum entre a pesquisa da ciência social e da história. Para M. Weber e Troeltsch, para Simmel e Sombart, para Oppenheimer e Grünberg, o acesso histórico à realidade social era evidente. Se eles se interessavam por regularidades sociais, não apareciam diante de seus olhos modelos nomológicos estritos, mas nexos estruturais que deveriam ser abertos hermeneuticamente e tipos ideais que deveriam ser demonstrados também empiricamente.” Jürgen Habermas. “Soziologie in der Weimarer Republik”, in *Texte und Kontexte*. Op. cit., p. 190.

⁶⁵³ Por exemplo, Lichtblau, Klaus. “Krise als Dauerzustand? Weltanschauliche Implikationen der Weimarer Soziologie”, in *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Op. cit., pp. 315-326. Também nesse sentido podemos mencionar a forma como Mannheim procura explicar a sociologia alemã como uma associação entre grandes processos de dissolução e reorganização social e capacidade de reflexividade, desenvolvida historicamente principalmente a partir de três grandes tendências de pensamento: a concepção dinâmica implícita no hegelianismo, a crítica social de Karl Marx, os processos interpretativos desenvolvidos pelas chamadas ciências do espírito [*Geisteswissenschaft*] a partir da obra de Dilthey. Cf. Karl Mannheim. “German Sociology (1918-1933)” [1934]. In Karl Mannheim. *Essays on Sociology and Social Psychology*. Op. cit., pp. 209-228.

⁶⁵⁴ Para alguns comentadores, o lugar social ocupado pelos judeus preserva certo estranhamento, que acabou sendo muito profícuo no que tange ao desenvolvimento de competências relativas à análise da sociedade. Cf., por exemplo, Dirk Käsler. “Das ‘Judentum’ als zentrales Entstehungs-Milieu der frühen deutschen Soziologie”, in Wiehn, Erhard (orgs.). *Juden in der Soziologie*. Eine öffentliche Vortragsreihe an der Universität Konstanz. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 1989, pp. 97-125

⁶⁵⁵ Mencionei, anteriormente, a resenha sobre trabalhos de Max Weber e Ernst Troeltsch (cf. Siegfried Kracauer. “Die Wissenschaftskrisis”, in *Werke 5.1*. Op. cit., pp. 591-601 – EB: pp. 231-242). Nesse sentido, também

qual poderia ser a contribuição específica do próprio autor para a reflexão social? Afinal, Kracauer desenvolveu seu pensamento de maneira sistemática em muito poucas oportunidades, ao menos no período aqui analisado e, em decorrência deste e de outros aspectos, suas contribuições prescindem de um arcabouço conceitual rigorosamente delimitado.

De todo modo, a forma como o autor procurou lidar com as crises características do início do século XX possui, por um lado, um diálogo muito profícuo com muitas das sociologias engendradas então, conforme procurei expor ao longo do texto e, por outro, procura pensar esses modelos teóricos (a respeito dos quais, vale repetir, Kracauer mantinha-se bem informado, embora suas preocupações tenham se esquivado de ser estritamente teóricas) por meio da sua configuração cotidiana. Assim, ele contribuiu, conforme a formulação de um comentador, para “tornar visível o invisível”⁶⁵⁶. Tendo, contudo, a formular esse problema de um modo um pouco diferente, pois nosso autor insistiu muitas vezes que se ocupava daquilo que, justamente por ser tão evidente, era desprezado por grande parte dos intelectuais: assim como a maioria dos filmes contemporâneos, o debate intelectual “tiraria do caminho, como por um acordo, quase todas as questões humanas mais urgentes”⁶⁵⁷. Não se trata, portanto, do “invisível” em sentido estrito, mas, antes, de fenômenos em geral menosprezados pela reflexão intelectual, ou seja, do banal, do profano, dos pequenos processos diários e concretos que, em última instância, influenciam direta e decisivamente a vida cotidiana das pessoas.

Há, certamente, uma perspectiva peculiar de teoria do conhecimento que se articula por trás desse procedimento. Por que atentar para tais elementos relativamente menos substantivos da vida social? Por que, por exemplo, investigar sociologicamente os *best-*

podemos mencionar a monografia sobre Georg Simmel (Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., pp. 139-280); o texto sobre a importante obra de Karl Mannheim (“Ideologie und Utopie”, in *Werke* 5.3, pp. 133-136); o texto que discute as publicações de Marx e Engels (“Marx-Engels-Archiv”, in *Werke* 5.2, pp. 405-408) e muitos outros. Esses são apenas alguns poucos exemplos que ilustram o interesse com o qual Kracauer acompanhava as publicações associadas às ciências sociais. Para além deles, vale também registrar que boa parte da obra escrita nos anos 1920 é composta por esse tipo de trabalho.

⁶⁵⁶ Cf. Markus Schroer. “Unsichtbares sichtbar machen. Visualisierungsstrategien bei Siegfried Kracauer” [Fazer visível o invisível. Estratégias de visualização em Siegfried Kracauer], in Dorothee Kimmich e Frank Grunert (orgs.) *Denken durch die Dinge*. Op. cit., pp. 169-188.

⁶⁵⁷ Kracauer dirige ao cinema a mesma censura que faria aos intelectuais no ano seguinte (citei anteriormente a passagem do livro *Os empregados*, que formula a ideia de “exótico do cotidiano” no tópico específico sobre esse grupo de trabalhadores). Ele afirma que os filmes em geral e, especificamente, os *filmes de cultura*, esquivam-se da exposição da “nossa cultura” e optam pelo exótico: “pelas tribos africanas, pelos usos e costumes dos esquimós, cobras, besouros e palmeiras”. Desse modo, “eles arrastam o exótico para o cotidiano, ao invés de procurar o exótico no cotidiano”. Siegfried Kracauer. “Der heutige Film und sein Publikum [Film 1928]”, in *Werke* 6.2, op. cit., p. 155. (EB: pp. 332-333)

sellers? No final do artigo sobre este problema específico, Kracauer recorre, de maneira como que fortuita, à seguinte formulação, que se oferece como uma indicação de resposta a tais perguntas: “Quem quer transformar deve conhecer o que há para ser transformado”⁶⁵⁸. O que move essa espécie de sociologia da superfície, articulada pelo autor preponderantemente nas páginas do *Frankfurter Zeitung*, relaciona-se a essa preocupação com o conhecimento daquilo “que há para ser transformado”.

Kracauer partilha, em alguma medida, um pouco daquela melancolia típica dos autores inseridos nesse período da virada para o século XIX, os quais reconheceram na entrada para o moderno uma desarticulação dos nexos culturais, com reflexos inevitáveis tanto nas estruturas de personalidade individuais, como nas formas de aproximação à realidade, presentemente dadas de maneira necessariamente fragmentada, porque se processam mediadas por esferas de validade diferenciadas e concorrentes entre si. A ênfase na perspectiva melancólica aparece principalmente em seus primeiros trabalhos, conforme sugeri anteriormente. Contudo, o léxico mobilizado por Kracauer oferece uma prova da centralidade do problema também nos trabalhos aqui analisados – problema que, embora paulatinamente reformulado e relativamente despojado da carga nostálgica, mantém-se presente nas análises desenvolvidas após sua profissão de fé em relação à atualidade ou à sociedade e à civilização. Desse modo, termos como desabrigo transcendental [*transzendente Obdachlosigkeit*], desagregação [*Zerfall*], distração [*Zerstreuung*], resíduos [*Abfallprodukte*], as próprias concepções de sociedade e *Zivilisation* (no sentido de complexos atomizados de junção das “vontades humanas”), entre outros, remetem à percepção do engendramento de grandes processos de dissolução social. Entretanto, ao dedicar-se a tais processos de maneira “realista”, ou seja, reconhecendo sua condição factual e inevitável na configuração social do presente, Kracauer procurava desenvolver uma reflexão sobre o nexo de coisas que necessitavam ser transformadas na atualidade. Sua “sociologia da superfície” configura-se, por assim dizer, como uma tentativa de exposição da desagregação, que procura, ao mesmo tempo, “recolher” e “aproveitar” do mundo “desagregado” aquilo que possa eventualmente prestar serviços à emancipação humana – problema de matizes antropológicas que parece ser o pano de fundo geral de suas reflexões.

Conforme indiquei anteriormente, em seu embate com fenômenos culturais de massa – notadamente o cinema, mas também os grandes espetáculos de dança, as revistas ilustradas, os *best-sellers* etc.. – Kracauer notou, precocemente, que o vocabulário humanista falhava em

⁶⁵⁸ Siegfried Kracauer. “Über Erfolgsbücher und ihr Publikum” [1931], in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 577. (EB: p. 115).

muitos pontos na tentativa de apreender o movimento social do presente. Como seria possível tratar ainda em termos de personalidade os sujeitos que desenvolvem grande parte das suas competências cognitivas como massa⁶⁵⁹? Mesmo porque, conforme sugeri, a concepção positiva de personalidade estava vinculada às possibilidades oferecidas pela *Kultur* (aquela da concepção idealista) – as quais já não estão mais à disposição. O público contemporâneo, por exemplo, não pode mais ser concebido a partir dessa ideia positiva de personalidade, dado que ela está inextricavelmente associada a dimensões enfáticas de privacidade e interioridade que se tornaram incompatíveis⁶⁶⁰. Aqui podemos reconhecer um ponto complexo e ambíguo, porém, de consequências importantes no âmbito do que nomeei anteriormente de epistemologia kracaueriana.

A ambiguidade está em que Kracauer pretendia desenvolver sua argumentação ainda nos moldes duplos e complementares de uma psicogênese e uma sociogênese. Ou seja, ele não intenciona desvincular-se daquilo que tanto apreciou na reflexão de alguém como, por exemplo, Georg Simmel: importa a ambos a multiplicidade da “situação espiritual” e dos “acontecimentos anímicos”, cujos desdobramentos reverberam tanto na vida em comum como na “vida íntima pessoal”. Uma das perguntas subterrâneas da produção de Kracauer é justamente pelas possibilidades oferecidas pela “situação espiritual” contemporânea para o desenvolvimento das “forças anímicas” inerentes aos sujeitos – obviamente, isso implica também uma reflexão sobre os entraves a tal desenvolvimento designados pelas mesmas forças espirituais. Traduzindo aqueles termos presentes no tratado de 1919 sobre o autor de *Filosofia do dinheiro* para o modo como Kracauer conduziu suas reflexões ao longo da República de Weimar, reconhecemos a importância de compreender melhor as formas fragmentadas do presente, os fenômenos da cultura popular, mas também as consequências do progresso técnico para as múltiplas esferas da vida (ou seja, sua reverberação na “situação espiritual”). Paralelamente, o autor atentou para o perigo inerente a uma redução da forma

⁶⁵⁹ Vale lembrar que *massa* não possui uma acepção eminentemente negativa ou pejorativa no pensamento de Kracauer. Conforme mencionado anteriormente, o termo é utilizado, por um lado, em um contexto social muito específico vinculado à disseminação de concepções fascistas, que contrapunham à ideia de massa a perspectiva do povo. Contudo, Kracauer também via os perigos inerentes à formação social massiva, dentre eles, há a percepção de que o anonimato inerente a elas possa anular as possibilidades de autonomia individual oferecidas pela quebra de vínculo com a onipotência das visões religiosas do mundo.

⁶⁶⁰ Em 1929, ao comentar, por exemplo, o discurso apologético da “cultura alemã” a ser protegida e mantida, tal como disseminado por um programa de incentivo à leitura, Kracauer ironiza o instinto de proteção de valores geralmente vinculados ao “povo alemão”. A ideia predominante nestes discursos seria que “a Alemanha estaria fraca, abatida, estaria, junto com a privação de bens materiais, simultaneamente ameaçada em seu patrimônio espiritual. O exterior, para o qual o cinema e o rádio são sintomas por vezes perigosos, reprimiria, enterraria a força interna.” Este apego exacerbado aos presumidos valores culturais alemães desvia, conforme Kracauer, o interesse da atualidade – e este é, na verdade, o grande perigo que ameaça os alemães. Cf. Siegfried Kracauer. “Für die ewig reifere Jugend”, in *Werke* 5.3. Op. cit., p. 121.

como se configuram as “vidas íntimas pessoais” a uma função exclusiva da massa amorfa. O raciocínio implicava um cálculo complexo, no qual a afirmação do “ornamento da massa” como elemento inexorável e, de certo modo, legítimo da vida social contemporânea, não significava abrir mão de uma reflexão sobre o comportamento dos indivíduos como “portadores” desse ornatamento. Aceitar o ornatamento, contudo, implicou tentar encontrar saídas por meio dele⁶⁶¹. Se o maior perigo da massa é a dissolução das identidades individuais, o “anonimato”, Kracauer requeria que as “esferas da distração” contribuíssem para contrapor esse perigo, precisamente expondo-o.

Penso que os elementos relativos à epistemologia de Kracauer mencionados até esse ponto foram, em alguma medida, sugeridos durante a exposição. De maneira resumida, referi-me, anteriormente, à perspectiva de processo civilizacional que subjaz a essa forma de conhecer, ou seja, aquela que reconhece no processo de diferenciação possibilidades de emancipação em relação à natureza e à concepção orgânica da organização social [ver tópico “opção pela sociedade...”]; ao prevalecimento de elementos da filosofia e sociologia simmeliana, como a valorização dos dados tidos como banais e superficiais em sua capacidade de expor, também, os nexos da existência [tópico “lições de Georg Simmel...”]; ao destaque dado ao conhecimento como resultado de uma relação empírico-sensualista dos homens com os dados da realidade [aspectos teóricos principalmente no tópico “Capitalismo como fenômeno cultural e ‘destino humano’”]; ao nexo propriamente contemporâneo, que, no bojo do processo de diferenciação das esferas de validade, priva os homens de uma totalidade de sentido inerente, mas, em compensação, oferece a possibilidade de que eles engendrem nexos de sentido autônomos [tópico epistemologia em tempos...].

Todos esses aspectos, embora não possam ser pensados de maneira estritamente sistemática ou como resultados diretos de determinada teoria, formam uma constelação que possibilita a junção entre sociologia e superfícies para o oferecimento de um diagnóstico da época.

Contudo, resta ainda um ponto difícil de formular, tanto que o próprio Kracauer se esquivou de incluí-lo em suas reflexões. Pois afirmar que as “discretas manifestações de superfície” oferecem “um acesso imediato ao conteúdo fundamental do existente” implica, de

⁶⁶¹ Nesse sentido, aquilo que o jovem Marx uma vez formulou sob a ideia de que “desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo” parece ser uma reflexão pertinente ao pensamento do nosso autor, na medida em que os dados da atualidade são aqueles que interessam. Conforme carta a Arnold Ruge de setembro de 1843: Karl Marx e Friedrich Engels. “Marx an Ruge”, in *Werke*, vol 1. Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag, 1976, p. 345.

algum modo, tratar a época como *unidade*.⁶⁶² Esta afirmação data, conforme já sabemos, de 1927, portanto um período no qual esse procedimento de análise de aspectos marginais e pouco evidentes da vida social, mesmo que marcados pela cotidianidade, é praticado pelo autor com bastante empenho – o que indica que as análises de manifestações de superfície e a concepção da época como uma unidade de “conteúdo fundamental” condicionam-se reciprocamente. De todo modo, a complexidade do problema está, parcialmente, no fato de que não é possível alinhá-lo sem mais à perspectiva de unidade presente em Georg Simmel – autor que provavelmente mais se aproxima desse procedimento de análise de fenômenos de superfície levado a cabo por Kracauer. Em Simmel, o problema se coloca como parte da dinâmica da vida, que se movimenta entre provisoriidade e ossificação. O próprio Kracauer nota com acuidade essa dimensão do pensamento simmeliano:

Para o pensador a totalidade se divide em opostos polares entre as leis objetivas, as formas rígidas que nos dominam, de um lado, e o contínuo cindir-se das formas rígidas, que mudam continuamente nossa situação cultural e anímica, por outro.⁶⁶³

A vida, ainda de acordo com a interpretação kracaueriana de Simmel, é “rio”, mas também “terra firme”, de modo que é sempre algo mais que si mesma. Destarte, a sua tendência a fixar-se em forma e os processos de subjugação de si mesma coincidem. Esses dois polos do mundo e da totalidade não permitem que a unidade se realize de forma plena, embora a intenção da filosofia simmeliana consistisse, precisamente, em abarcar tal unidade. Recorrendo a uma analogia, Kracauer sugere, ainda, que o caminho escolhido por Simmel para lidar com essa contradição é similar ao do químico, que junta uma determinada substância que lhe é desconhecida com muitas outras diferentes, analisando as reações em cada “estrato da totalidade”, a partir de vários pontos de vista diferentes.⁶⁶⁴

Ora, embora possamos identificar uma similaridade com os procedimentos empreendidos pelo próprio Kracauer, há um cuidado no nosso autor em demarcar uma

⁶⁶² Problema sugerido em: Leopoldo Waizbort. “O verdadeiro no mais próximo”, in *Revista Novos Estudos CEBRAP*. Op. cit.

⁶⁶³ Siegfried Kracauer. “Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des Geistigen Lebens unserer Zeit” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., p. 157. (EB: p. 258)

⁶⁶⁴ O próprio Kracauer age de algum modo como esse químico experimentador. No artigo sobre “O ornamento da massa”, por exemplo, o motivo é analisado por meio de inúmeras dimensões variadas, ora pensando no público, ora no processo de produção capitalista, ora nos indivíduos que configuram tal ornamento, ora naqueles que o desprezam. O que está em jogo nessa forma de exposição é, em todo caso, um perspectivismo, que tenta acompanhar alguns dos muitos fios que atam os fenômenos sociais.

posição crítica em relação aos princípios da metafísica da vida⁶⁶⁵ – que, em Simmel, justificaria e desencadearia essas maneiras de proceder. Mencionei anteriormente essas ressalvas kracauerianas, que, ademais, já aparecem no último capítulo de seu texto sobre o pensador. Assim, lá em 1919, sob a perspectiva de uma apreciação, ele discorre sobre a irracionalidade dessa concepção, ao sugerir que a relativização absoluta das formas e dos tipos como resultados arbitrários do fluxo da vida impede não apenas as possibilidades de compreensão histórica do seu surgimento, como também ignora, em parte, o condicionamento histórico dos indivíduos singulares, da comunidade e de “cada grande época histórica”. De modo que o respeito a uma lógica interna que é própria de cada indivíduo ou de cada forma na qual a vida empedernece inviabilizaria a pergunta pelos processos que determinaram a assunção de um caminho e não outro. Por conta de quais processos, pergunta-se, por exemplo, Kracauer, o impressionismo dá lugar ao expressionismo ou a perspectiva cristã supera a visão de mundo da antiguidade?

Uma discussão detalhada a respeito dessa apreciação não cabe aqui, mas essas indicações demarcam uma diferença entre a perspectiva de unidade da época que se poderia delegar a Kracauer e aquela que, sobretudo na parte final de sua obra, Simmel tratou de vincular à filosofia da vida. Principalmente também porque o direcionamento histórico é crucial para nosso autor. Nesse sentido específico, creio que o ponto de vista marxista possui mais afinidades com o modo como o problema aparece no autor de *O ornamento da massa*. Contudo, a afirmação apenas pode ser feita no que tange a essa relação entre unidade da época e condicionamento por conteúdos propriamente históricos, pois vimos também que Kracauer tem a pretensão de livrar a “dialética material” da sua configuração como “filosofia da totalidade”.

Em *História e consciência de classes*⁶⁶⁶, publicado em 1923, Georg Lukács sustenta que a “mudança das formas estruturais por meio das quais se realiza o confronto dos homens com seu entorno e que determinam a objetividade de suas vidas interna e externa” constitui a “essência da história”. Mas essa última só pode ser compreendida se a “individualidade, a

⁶⁶⁵ Embora não seja o caso de desenvolver o problema aqui, vale ressaltar, contudo, que essa interpretação kracaueriana se apoia enfaticamente no conceito de vida e, desse modo, acaba formulando a discussão por um viés muito unilateral. A ideia de *vida*, entretanto, diz respeito ao Simmel tardio. Em 1900, o dinheiro ocupa a posição daquele fenômeno que permite penetrar os mais diversos âmbitos da realidade. Uma discussão sobre a questão da possível relação entre os conceitos de dinheiro e vida aparece em: Hans Blumenberg. “Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels” [Dinheiro ou vida. Um estudo metaforológico sobre a consistência da filosofia de Georg Simmel] [1976], in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, op. cit., pp. 177-192.

⁶⁶⁶ Desenvolvo aqui também uma possível afinidade já sugerida em: Leopoldo Waizbort. “O verdadeiro no mais próximo”, in *Revista Novos Estudos CEBRAP*. Op. cit.

unicidade de uma época, de uma formação etc., aquilo que consiste na peculiaridade dessas formas estruturais, for nelas e por elas encontrado e indicado.” Lukács denomina esse processo precisamente como o “*problema da totalidade*”. Pondera, contudo, a existência de uma relação entre partes e todo:

Mas a questão da história universal, como mostramos, é um problema de método que surge necessariamente em toda exposição até do menor capítulo da história, do menor recorte. Pois a história como totalidade (história universal) não é nem a soma simplesmente mecânica dos acontecimentos históricos isolados, nem um princípio heurístico que transcende cada acontecimento e que, portanto, só poderia se impor por meio de uma disciplina própria, a filosofia da história. A totalidade da história é, antes de tudo, ela mesma um poder histórico real – ainda que inconsciente e por isso desconhecido até hoje – que não se deixa separar da realidade (e, portanto, do conhecimento) dos fatos históricos isolados, sem suprimir também sua realidade e sua facticidade. Ela é o fundamento último e real de sua realidade, de sua facticidade, portanto, da verdadeira possibilidade de conhecê-las, mesmo como fatos isolados.⁶⁶⁷

Unidade da época e a concepção de totalidade condicionam-se mutuamente em Lukács. Para Kracauer, conforme mencionei anteriormente, o conceito de totalidade lukacsiano – não apenas o dele, mas também aquele presente em grande parte do pensamento marxista – contém raízes idealistas que contrariam sua própria interpretação da obra de Karl Marx. Em um artigo de 1932 que circunscreve uma polêmica travada com Bertold Brecht, nosso autor voltaria a afirmar que o “dialético materialista” nem sempre “se ocupa imediatamente do todo como o idealista”⁶⁶⁸.

No caso de Siegfried Kracauer, a perspectiva (reitero: uma perspectiva não desenvolvida extensamente pelo autor) de que há uma unidade que envolve os fenômenos de uma determinada época não implica que o acesso a tal unidade deva necessariamente lidar com a perspectiva de uma totalidade. A menção ao historicismo no ensaio sobre a fotografia contém sugestões em relação ao problema. Para Kracauer, o “pensamento *historista*”, que “surtiu mais ou menos ao mesmo tempo em que a técnica fotográfica”, tem a visada direcionada à totalidade dos acontecimentos:

⁶⁶⁷ Cf. Georg Lukács. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 313.

⁶⁶⁸ Nesse artigo, Kracauer retoma sua postura circunscrita à necessidade de investigar a arte a partir da sua “situação atual” para apontar nela “aqueles elementos, que já aludem à nova situação que deve ser gestada” e contraria, dessa forma, a ideia (“tipicamente idealista”) de Brecht da possibilidade de uma “revolução total” imediata no que tange à arte e ao “gosto do público”. Cf. Siegfried Kracauer. “Ein soziologisches Experiment?” [1932] [Um experimento sociológico?], in *Werke* 5.4, pp. 47-54.

Seus representantes – alguém como Dilthey – presumem poder explicar qualquer fenômeno puramente a partir de sua gênese, acreditam, também do mesmo modo, apreender a realidade histórica ao reconstituir sem lacunas a sequência dos acontecimentos em sua sucessão temporal. A fotografia expõe um contínuo espacial; o historismo pretende preencher o contínuo temporal [...]. Para o historismo, trata-se da fotografia do tempo. A sua fotografia temporal corresponderia um filme gigantesco, que representasse de maneira universal os acontecimentos a ele associados.⁶⁶⁹

A menção crítica a Wilhelm Dilthey é sugestiva, pois nesse parágrafo, ainda que de maneira muito rápida, Kracauer formula sua percepção do postulado teórico de um procedimento epistemológico que marcou profundamente o pensamento de sua época, em especial a primeira metade do século XX. Afinal, foi também sob a égide dos escritos de Dilthey que a *Geistesgeschichte* adquiriu uma relevância significativa nas tentativas de compreender a cultura e suas manifestações como desenvolvimentos de um *espírito* histórico pertinente a determinada época. Aqui, de maneira muito simplificada, podemos inferir que possuíam relevância central os conceitos de vida, nexos vital [*Lebenszusammenhang*], empatia [*Einfühlung*] e vivência [*Erlebnis*]⁶⁷⁰ – precisamente uma constelação conceitual que, também devido ao seu relativismo radical, não pode ser totalmente isentada de certo irracionalismo e da qual Kracauer, conforme indicado, procurou desvencilhar-se. De todo modo, a concepção de unidade inerente a essas formulações epistemológicas parece ainda ecoar, ao menos em alguma medida, naquela perspectiva kracaueriana do “conteúdo da época”, na qual a categoria interpretação é fundamental (“ao seu conhecimento está ligada sua interpretação”), o que possibilita uma aproximação à ideia de *compreensão* de Dilthey⁶⁷¹ – conceito também crucial no pensamento deste autor. Dilthey acreditava que existe uma “energia determinante” que cunharia todas as manifestações de uma época e lhes concedia a “direção fundamental”. Desse modo,

[...] cada parte desse todo histórico tem sua significação por sua relação com o todo da época ou da era.

[...] Todas as expressões da energia que determina a época possuem afinidades recíprocas. Aqui aparece a tarefa da análise de reconhecer a

⁶⁶⁹ Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2, p. 684. (EB: p. 66)

⁶⁷⁰ Max Wehrli. “Was ist/war Geistesgeschichte?”, in Christoph König e Eberhard Lämmert (orgs.) *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1993, pp. 23-37

⁶⁷¹ Ulrich Herrmann. “Materialien und Bemerkungen über die Konzeption und die Kategorie der ‘Geistesgeschichte’ bei Wilhelm Dilthey” [Materiais e observações sobre a concepção e a categoria de “Geistesgeschichte”, in Christoph König e Eberhard Lämmert (orgs.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*. Op. cit., pp. 46-57.

unidade das determinações de valor e direção objetiva nas diferentes expressões vitais.⁶⁷²

Retomemos, contudo, o ponto de partida da crítica de Kracauer reproduzida acima. De acordo com ela, essa exposição total das expressões históricas desencadeadas pela energia epocal determinante postulada pela visada de Dilthey não garante o alcance do sentido da realidade histórica⁶⁷³: assim como a fotografia, quando desvinculada da memória (em si mesma, fatalmente “lacunar”), aparece apenas como fragmento despido de significado⁶⁷⁴. Kracauer vincula a significação da fotografia à memória porque interessa a ele destacar o papel da experiência singular na possibilidade de adentrar os “conteúdos de verdade” de determinado fenômeno da realidade. Do mesmo modo, a “unidade da época” não seria acessível por uma exposição total dos acontecimentos, mas sim pela desagregação de seu nexos superficial: “Para que a história seja exposta, o nexos meramente superficial que a fotografia oferece deve ser destruído”⁶⁷⁵. Ora, é justamente essa a intenção da sociologia que se apegue aos dados de superfície da vida cotidiana: destacar seus nexos desagregados para penetrar o “conteúdo fundamental da época” – o qual tem precisamente ali, na desagregação, seus “esconderijos”⁶⁷⁶.

Mencionei anteriormente a ideia do “pressentimento da ordem justa” [ver tópico “Opção pela sociedade”]. Na sessão final do artigo sobre a fotografia, Kracauer deixa entrever o que entende por tal ordem, ao associar história e imagem fotográfica. Para nosso autor, o “conteúdo fundamental da época” só pode ser acessado na medida em que seu “fundamento natural” seja desarticulado. A fotografia possibilita um “inventário geral” da natureza em sua

⁶⁷² Wilhelm Dilthey apud Herrmann. Idem, p. 51.

⁶⁷³ Essa crítica precede temporalmente outra, muito mais conhecida de nós, leitores brasileiros, formulada e desenvolvida de maneira mais sistemática por Walter Benjamin – a preocupação de Kracauer no texto em questão é muito mais com o fenômeno técnico da fotografia do que com a perspectiva epistemológica do historicismo, mencionado apenas de maneira fortuita. No argumento de Benjamin, o postulado da compreensão do espírito de uma época desenvolvido pelo historicismo encararia o passado como uma “imagem eterna” e renunciaria, assim, ao distanciamento necessário para que a história seja compreendida também por meio do seu processo de transmissão e em suas relações com o presente. Cf. Walter Benjamin. “Über den Begriff der Geschichte” [Sobre o conceito de história], in *Gesammelte Werke*, vol 1.2. Op. cit., pp. 691-704.

⁶⁷⁴ Tragicamente, a *Geistesgeschichte* adquiriria em muitas de suas formulações um traço marcadamente fascista com a assimilação da ideologia nacionalista por muitos dos seus representantes. Cf. Hinrich C. Seeba. *Zu Geist- und Struktur-Begriff in der Literaturwissenschaft der zwanziger Jahre. Ein Beitrag zur Dilthey-Rezeption* [Sobre conceito de espírito e de estrutura na ciência da literatura dos anos vinte. Uma contribuição sobre a recepção de Dilthey], in Christoph König e Eberhard Lämmert (orgs.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Op. cit., pp. 240-254.

⁶⁷⁵ Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 687. (EB: p. 69)

⁶⁷⁶ Inka Müller-Bach. “Schlupflöcher. Die Diskontinuität des Kontinuierlichen im Werk Siegfried Kracauers” [Esconderijos. A descontinuidade do contínuo na obra de Siegfried Kracauer], in Michael Kessler e Thomas Y. Levin (orgs.). *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*. Op. cit., pp. 249-266.

dimensão espacial, enquanto o historicismo corresponderia ao mesmo processo em um plano temporal. Porém, assim, como espécies de “catálogo[s] de coleção” que reúnem todos os fenômenos naturais, nem a fotografia, nem o historicismo permite entrever o “monograma do objeto” que expõe; ambos oferecem apenas uma “perspectiva natural”. No mundo contemporâneo, tal perspectiva é regulada pela economia.⁶⁷⁷ Por outro lado, no “jogo” da história, a “consciência” é favorecida pela técnica fotográfica, a qual compôs esse modo de exposição que “atualiza pela primeira vez o mundo dos mortos em sua independência do homem”. A consciência é estimulada a lidar com a natureza – o teor iluminista da reflexão aparece aqui de maneira nítida. Nesse passo da argumentação, Kracauer pontua uma separação muito clara em relação àquela filosofia dos anos 1920 apegada à “autenticidade” [diferentemente da postura não completamente inequívoca que ainda aparecia no *Romance policial*]. A possibilidade da *sociedade* é justamente desbancar um suposto “original” [*Original*], fazer perder a “ordenação original” [*ursprüngliche Anordnung*] e deixar surgir um “provisório” [*Provisorium*] do “resquício natural” [*natürlicher Überrest*]: à consciência restaria, então, “mostrar a provisoriedade [*Vorläufigkeit*] de todas as configurações dadas e, até mesmo, despertar o pressentimento da ordem correta do acervo natural”.⁶⁷⁸ Contudo, complementa Kracauer na última frase do artigo, “o jogo indica que a organização válida é desconhecida [...]”. Apenas como *experimentação* ou como *jogo* é possível “pressentir” a “ordenação correta”. A dificuldade e a peculiaridade do problema da “unidade da época” no pensamento do nosso autor residem justamente aqui: O “conteúdo fundamental” de uma época nunca é algo definitivo e objetivamente válido, mas também está inscrito na provisoriedade – daí a relevância da análise não se abstrair do nexos histórico por meio da absolutização do conceito de vida, por um lado; nem almejar prioritariamente alcançar uma forma de totalidade, que, afinal, é parcialmente deslegitimada pela desarticulação do “fundamento natural” e o surgimento de ordenações provisórias, por outro. Por isso também o “conteúdo fundamental” de um período histórico é mais acessível por meio das “manifestações de superfície”, as quais se configuram sempre como expressões provisórias.

A maioria dos textos escritos por Kracauer durante a República de Weimar sublinha esta dimensão de provisoriedade do mundo contemporâneo, moderno. Se certa *desorientação* subjetiva é inerente a tal configuração, as possibilidades nela inscritas também são muito maiores do que aquelas pertinentes a um mundo marcado por formas mais fixas. Aquela

⁶⁷⁷ “O autoanúncio vazio dos fundos espaciais e temporais pertencem a uma ordem social que se regula segundo leis naturais”. Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 696. (EB: p. 78)

⁶⁷⁸ Idem, p. 697. (EB: p. 79)

“espera” destacada no artigo programático de 1922 também pode ser lida sob este ponto de vista: uma espera que contempla a “experimentação” (ainda que apenas idealmente usufruída de maneira autônoma e sob a égide da “consciência liberta”) dos novos meios técnicos, a fim de despertar aí neste “jogo” o “pressentimento” de uma ordenação social mais justa. A dimensão iluminista dessa reflexão é patente: a “ordem justa” relaciona-se a uma ordem que permite à consciência liberar-se das “inibições naturais”. Ela implica, portanto, a utopia de uma “emancipação humana” e a consequente libertação de constrangimentos – seja de ordem econômica, seja de matiz religioso, seja fruto da tradição.

Contudo, Mülder-Bach, com razão, chama a atenção para o reconhecimento de Kracauer de uma “adaptação das coisas às condições de sua reprodutibilidade técnica”⁶⁷⁹. O problema aparece formulado de maneira sutil também no ensaio sobre a fotografia. Lá, lemos que o “mundo pode ser fotografado, porque ele se esforça por desfazer-se no contínuo espacial, que se entrega a tomadas momentâneas”⁶⁸⁰.

Tal processo de adaptação corresponde a um movimento social que nivela, homogeneiza e transforma os espaços sociais em “incorporações do tempo que flui vazio” (como é o caso de determinadas ruas, que parecem feitas para a “eternidade”, tal é a sua impessoalidade). A sociedade contemporânea, que não encontra mais “amparo no acontecido [Gewesenen]”, deixou para trás o tempo da experiência em seus processos de racionalização do existente. Para Kracauer, uma fachada qualquer de uma casa pode dar notícias dessas circunstâncias tanto quanto as melodias do jazz⁶⁸¹. Se, portanto, essa constelação teórica que concebe a época como unidade, cujos marcos procurei esboçar rapidamente, ecoa na obra do nosso autor de uma forma difusa e plena de reticências, é, por outro lado, muito evidente que

⁶⁷⁹ Inka Mülder-Bach. “Schlupflöcher. Die Diskontinuität des Kontinuierlichen im Werk Siegfried Kracauers”, in Michael Kessler e Thomas Y. Levin (orgs). *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*. Op. cit., pp. 253.

⁶⁸⁰ Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2, p. 693. (EB: p. 69)

⁶⁸¹ A displicência da sociedade moderna em relação ao passado e aos dados que a constituiu aparece em muitos textos de Kracauer e sob pontos de vista diversos. Aqui reproduzi passagens que estão, por exemplo, em um texto sobre a “rua sem memória”, que trata da rua Kurfürstendamm em Berlim e as mudanças rápidas sofridas por seus comércio e construções (cf. Siegfried Kracauer. “Straße ohne Erinnerung” [1932], in *Werke* 5.4. Op. cit., pp. 312-316). Também mencionei um artigo sobre o jazz. Neste último, Kracauer afirma que o jazz pós primeira guerra mundial – quando ainda era jovem, “nos anos da inflação e depois” – corresponderia a “uma necessidade da humanidade, que procurava esquecer”. Nesse período, o ritmo seria apenas presente e nada mais. Configuraria o desejo de uma geração que não queria se lembrar do passado recente e para a qual o futuro era uma grande incógnita, que não valeria a pena ser especulada: “Como eles lá estavam, homens de todas as nações, ficavam simultaneamente entre dois tempos: dispostos a afogar o passado e deixar o futuro, que ainda não podia ser previsto, a si mesmo, por enquanto. O jazz preenchia o que eles desejavam. Ele não se prende ao acontecido como a valsa, mas o afasta completamente de si.” Cf. Siegfried Kracauer. “Renovierter Jazz” [Jazz renovado] [1931], in *Werke* 5.3, p. 689.

ele estava interessado sobretudo no nexo contemporâneo. Assim, o “conteúdo fundamental” que procura adentrar e interpretar é aquele pertinente a sua época.

Um pressuposto para aquela ideia do “jogo do tudo ou nada da história” e para o reconhecimento da provisoriedade dessa época é a perspectiva de que a ela é inerente uma *pluralidade*, que recebe, contudo, uma cunhagem econômica acentuada ou mesmo determinante⁶⁸². Mas, ao invés de partir do todo econômico, Kracauer opta por esse processo mais discreto, que procura tirar os fenômenos micrológicos de seu isolamento, para perscrutar os fios que os une aos demais e que arquitetam a unidade epocal⁶⁸³. Há, nesse procedimento, a tentativa de expor não apenas a dimensão negativa e ideológica de fenômenos como o ornamento da massa, mas também a perspectiva de indagar as promessas secretas e silenciadas que ele possa encerrar – aquelas possíveis “qualidades” que resultam do aumento “quantitativo” (conforme Kracauer formulou em carta a Adorno citada anteriormente) e que o sistema econômico se esforça por anular.

Um aspecto relevante da interpretação kracaueriana é a análise do “espírito” do presente por meio da tentativa de compreender a forma como as pessoas anônimas vivenciam a época moderna esvaziada de substância. Pois, se aqueles elementos que, idealisticamente, poderiam criar uma mediação entre cultura e indivíduos por meio da constituição de personalidades e, assim, possibilitar a compreensão de tal cultura a partir da investigação abrangente dessas personalidades, perderam-se no processo de transformação da *Kultur* em *Zivilisation*, então o articulista opta por tentar entender o espírito dessa época pesquisando aqueles sujeitos anônimos das agências de emprego, dos escritórios ou das filas de cinema. Não mais como totalidades portadoras de uma época, antes como massas anônimas configuradas no bojo dos processos de desagregação engendrados pela configuração moderna do mundo.

⁶⁸² Não avançarei nessa questão complexa. Mas seria possível identificar nela um conflito entre as influências simmeliana e marxista no pensamento de Kracauer – conflito que, não obstante, confere o teor peculiar de seu materialismo. De todo o modo, o autor equilibra essa perspectiva da pluralidade com aquela da predominância das forças econômicas.

⁶⁸³ Nesse passo, vale recorrer a uma crítica de cinema para ressaltar que essa perspectiva não se limita à exposição indiscriminada de detalhes. Em 1927, Kracauer escreve uma crítica dura ao filme *Berlim, a sinfonia de uma metrópole* [1927], de Walther Ruttmann, e argumenta que a obra não logra expor a cidade de Berlim. As imagens perder-se-iam na exposição de fotogramas e detalhes e procurariam vender a ideia de uma Berlim do trabalho e da velocidade, marcada por uma confusão descontrolada e descolada do seu “significado humano” (diferentemente dos “grandes filmes russos”). Não discuto o mérito ou não da crítica cinematográfica, mas ela ajuda a sugerir que, na perspectiva de Kracauer, a exposição de manifestações de *superfície* não deve obedecer, de antemão, a uma ideia (como aquela que regeria a “sinfonia” dos “compositores” do filme), nem apresentar os detalhes como se fossem meras “sequências de pedaços de papel”, sem que se possa minimamente conceber, porque “eles existem”. Cf. Siegfried Kracauer. “Wir schaffens” [1927] [Nós produzimos], in *Werke 6.1*, op. cit., pp. 411-412.

Um ponto importante dessa reflexão é que precisamente esses sujeitos irremediavelmente distanciados da ideia idealista de *personalidade* oferecem, de maneira mais apropriada, notícias sobre o que “há para transformar”. Afinal, estão enredados naquele “jogo de tudo ou nada” da história de maneira muito mais inextricável que os outros grupos sociais. São o produto dessa época de desorientação, que, por outro lado, não poderá ser reorientada a revelia deles, vez que “o processo conduz a atravessar por meio do ornamento da massa, não voltar dele para trás”. O interesse no cotidiano, principal marca dessa espécie de sociologia das superfícies, orienta-se por essas premissas do pensamento kracaueriano.

São os indivíduos anônimos, aqueles que compõem as massas, que experimentam mais intensamente a “desagregação” do natural operada pelos novos meios técnicos – de onde vem a sua centralidade nas reflexões kracauerianas. As “personalidades” supostamente cunhadas a “partir de dentro”, as “pessoas cultas”, essas que se refugiam na interioridade (que se dedicam “a devoções privadas atrás de portas fechadas, enquanto lá fora o nada se incha sem empecilhos”⁶⁸⁴), conforme Kracauer frequentemente assinalou, não configuram o elemento humano capaz de confrontar a desordem atual. É necessário pensar no homem que nasce deste caos e que, precisamente por isso, não se harmoniza organicamente com ele – embora sua inserção na ordem impregnada pela *ratio* contemporânea crie um efeito falsamente naturalizado de homogeneização. Os dados oferecidos pela *Kultur*, que pretensamente harmonizavam “totalidade interna” e “totalidade externa”, foram substituídos pela *Zivilisation*, cuja marca é a provisoriedade. Apesar da desorientação provinda desta configuração social, é justamente porque “os fundos da natureza” estão “desordenados como nunca antes” que a “consciência pode conservar seu poder sobre eles”⁶⁸⁵. Uma consciência que não se origina, contudo, da harmonia com o mundo externo, mas como um contraponto à desagregação característica desse último.

Embora a sociologia que se apoia nas “manifestações de superfície” não possa orientar de maneira taxativa uma “saída” para os problemas inerentes à época contemporânea, ela se apresenta como ferramenta para o diagnóstico. Exatamente a forma que o cinema, especificamente, e outras manifestações culturais deveriam tomar:

⁶⁸⁴ Siegfried Kracauer. “Gestalt und Zerfall” [Forma e desagregação] [1925], in *Werke* 5.2. Op. cit., p. 288.

⁶⁸⁵ Siegfried Kracauer. “Die Photographie” [1927], in *Werke* 5.2, p. 696. (EB: p. 78)

Devem ser indicados caminhos? É esperada uma receita? Não há receita. Sinceridade, dom de observação, humanidade – tais coisas não se deixam ensinar. Basta que a situação seja exposta abertamente.⁶⁸⁶

⁶⁸⁶ Siegfried Kracauer. “Der heutige Film und sein Publikum [Film 1928]”, in *Werke* 6.2, op.cit, p. 164. (EB: p. 342)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as analogias desenvolvidas por Kracauer, aquelas que remetem à junção das “vontades humanas” em forma de comunidade ao espaço da igreja e à associação designada pela forma sociedade ao saguão de um hotel⁶⁸⁷ configuram uma “imagem de pensamento” que envolve todo o percurso percorrido pelo pensamento do autor no período aqui analisado. Ao menos é possível inferir que a descrição desses espaços sociais, conforme indiquei anteriormente [cf. tópico sobre *O romance policial*], circunscreve uma imagem da sucessão entre o tradicional e o moderno, considerada pelo autor como sendo um dos problemas fundamentais da sociologia⁶⁸⁸.

A analogia logra, entre outras coisas, indicar que os grandes fundamentos da tradição e a organicidade dos nexos existenciais se dissolveram no decorrer do processo histórico, mas ainda vigora uma espécie de solenidade e um enorme respeito, por assim dizer, com a qual lidamos com essa autoridade parcialmente deslegitimada⁶⁸⁹. Se, inicialmente, o autor deu um peso maior àqueles processos de dissolução em suas reflexões, foi, gradativamente, reorientando-as para essa segunda dimensão, não sem, contudo, complementá-la por meio da ótica peculiar que designa seu diagnóstico de época. Sugeri alguns elementos dessa reorientação ao longo do texto, sob a perspectiva de que ela é marcada pela crescente observação e interpretação de fenômenos de *superfície*, ou seja, manifestações relativamente marginais da vida social, relacionadas, de algum modo, à dinâmica da existência cotidiana.

Para encaminhar algumas considerações finais, gostaria de complementar a interpretação que procurei desenvolver ao longo do trabalho com uma perspectiva que me parece ser uma espécie de dimensão paralela às reflexões kracauerianas e que se oferece como

⁶⁸⁷ Cf. Siegfried Kracauer. “Der Detektivroman”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, pp. 130-139. (EB: 191-202)

⁶⁸⁸ “Apenas quando o mundo se divide em uma realidade esvaziada de sentido e o sujeito, faculta-se a este avaliar a realidade ou pesquisar seus nexos de existência, trabalhar as regularidades gerais dos acontecimentos ou compreender, descrever e associar uns aos outros os acontecimentos vividos, de alguma forma, como individualidades.” Siegfried Kracauer. “Soziologie als Wissenschaft”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, p.13. É também nesse sentido, aliás, que Kracauer interpreta a perspectiva de Kafka em relação à ciência, ao sugerir, por exemplo, o seguinte em relação à construção da narrativa “investigações de um cão”: “Uma construção que, decerto, não nasce exatamente do medo, mas da confusão – indiscutivelmente, Kafka concebe assim também a ciência [...]”. cf. Siegfried Kracauer. “Zu Franz Kafkas nachgelassenen Schriften” [Sobre os escritos póstumos de Franz Kafka] [1931], in *Werke 5.3*. Op. cit., p. 624. (EB: p. 289)

⁶⁸⁹ Nesse sentido, Kracauer afirma: “Na casa de deus, cuja realidade está associada à comunidade, a paróquia realiza a obra da vinculação, sem que o singular tenha que realizá-la sozinho. Nesse lugar permanece apenas um significado meramente decorativo, quando os homens abandonam a relação que o fundamentava. Mesmo que tal lugar afunde no nada, ainda assim a sociedade civilizada construída até o fim possui lugares específicos que testemunham sua não existência, assim como a casa de deus testemunha a associação real.”. Cf. Siegfried Kracauer. “Der Detektivroman”, in *Werke I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, p. 130. (EB: p. 193).

uma tentativa de aproximação à seguinte questão: quais alternativas subsistem, então, para lidar com essa “solenidade” em relação às formas de autoridade da tradição ou essa necessidade de prescrições naturalizadas que persiste após o colapso da “época de sentido pleno”? Ou, talvez seja possível inverter a questão: como lidar com a *desorientação* desencadeada pelo advento do moderno?

Essa problematização de teor também filosófico e psicológico foi formulada pelo autor de maneira eminentemente sociológica – vale lembrar, no entanto, que a interdisciplinaridade é uma marca indelével da sociologia, ao menos conforma a entendia Kracauer (tal como foi sugerido acima). Nesse sentido, tais questões nunca se dissociam daquelas que se relacionam ao processo econômico, ao desenvolvimento da técnica em passo notavelmente mais largo em relação aquele dado pelos seres humanos, à prevalência da racionalidade formal nas diversas esferas da vida social, à vigência de uma mecanização dos processos sociais, à dinâmica das classes sociais e tudo o mais que foi objeto de sua inteligência. Ou seja, os traços psíquicos ou anímicos que sugiro aqui como questões presentes no pensamento kracauriano não podem ser desvinculados dos elementos vinculados à constituição social, conforme referido no decorrer deste trabalho. Em última instância, o *fracasso relativo* do processo de “desmitologização” aludido pelo autor e desenvolvido ao longo deste texto relaciona-se, por um lado, à dificuldade subjetiva de encontrar novas formas de lidar com um mundo no qual vigora o “desabrigo transcendental”; por outro, às formas sociais mecanizadas tomadas pelo desenvolvimento da “totalidade objetiva”, com destaque para o predomínio das forças econômicas.

Contudo, é possível apontar para uma dimensão que forma a contrabalança desse *fracasso* do processo de desmitologização. Trata-se de um fracasso relativo, porque a superação da *Gemeinschaft* é uma condição para a instauração dos sujeitos aptos a julgar de forma emancipada e independente de pressupostos “naturais” – e Kracauer reconhece que ela foi parcialmente levada a cabo. Nos textos mais extensos do nosso autor, escritos na segunda metade de 1920, esse nexos ganha destaque. Assim, em ensaios como “O ornamento da massa”, “A fotografia” ou a discussão sobre o espólio do escritor Franz Kafka, por exemplo, é certo que predomina a imagem de um mundo que perde a chance de incluir o “fundamento humano” nos processos sociais e, ao invés de erigir a *razão*, permite o prevalecimento da *ratio*. Contudo, há sempre a tentativa tateante e discreta de indicar a possível retomada daquele caminho da “desmitologização”.

Uma imagem parece-me bastante presente nessa última dimensão do pensamento de Kracauer. Ela passa pela ideia de *jogo*, de experimentação, cujos contornos adiantei no tópico anterior. Esta é precisamente uma analogia recorrente no pensamento de Kracauer⁶⁹⁰. Ele se referiu, por exemplo, ao “jogo de tudo ou nada da história” que permite à consciência conceder sentido aos dados desnaturalizados da sociedade⁶⁹¹; ao “brinquedo de criança” no qual o conteúdo do mundo se transforma antes que seus elementos possam constituir um filme⁶⁹²; às “crianças brincalhonas” que se alegram com as possibilidades de viajar cada vez mais rápido e mais longe, graças às novidades técnicas⁶⁹³.

Ao longo da década de 1920, Kracauer desenvolveu perspectivas em que parece ser fato notório que o caos do mundo contemporâneo não pode ser confrontado de maneira efetiva pela figura idealista da “personalidade integral” [cf. tópico específico]. Talvez possamos até sugerir, ainda que em nota marginal, que aquele apelo resignado e imperativo weberiano, postulador da necessidade de “olhar o destino do tempo em seu semblante grave”⁶⁹⁴, estaria fadado ao fracasso aos olhos de Kracauer, pois, nesse confronto direto, estaríamos condenados a nos perder na “ausência de chão”⁶⁹⁵ – assim como estaria fadado a perder-se o público de cinema berlinense, caso não fosse amarrado “ao que é periférico”.

A alternativa da *experimentação*, como uma possibilidade de lidar com as formas provisórias da *Zivilisation*, acompanha as reorientações do pensamento de Kracauer que procurei apontar nos dois primeiros capítulos desse trabalho. Sua hesitação em fixar receitas para transformar aquilo “que há para se transformar” relaciona-se também ao teor ambivalente desse diagnóstico que destaca a provisoriedade das formas contemporâneas.⁶⁹⁶

⁶⁹⁰ Assim como era absolutamente central em Georg Simmel, que, entre outras coisas, afirmou: “Considerando a partir das categorias sociológicas, designo, portanto, a sociabilidade como a forma de jogo da socialização e como – mutatis mutandis – algo que se comporta em relação à sua concretude determinada de conteúdos como a obra de arte se comporta em relação à realidade”. Cf. Georg Simmel. “Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)” [1917] [Questões fundamentais da sociologia (Indivíduo e sociedade)], in *Gesamtausgabe*, vol 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 199., p. 108.

⁶⁹¹ Siegfried Kracauer. *Die Photographie* [1927], in *Werke* 5.2, pp. 695-696 (EB: p. 78) . O problema foi tratado no tópico “Opção pela sociedade [...]”.

⁶⁹² Siegfried Kracauer. “Kaliko-Welt” [Mundo-calicó], in *Werke* 6.1. Op. cit., p. 191. (EB: p. 304). Problema abordado no tópico “Mito e destino [...]”.

⁶⁹³ Siegfried Kracauer. “Die Reise und der Tanz”, in *Werke* 5.2 op. cit., p. 222 (EB: pp. 88-89). Problema referido no tópico “conceito de atualidade”.

⁶⁹⁴ Cf. Max Weber. “Wissenschaft als Beruf” [ciência como profissão], in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Op. cit., p. 604.

⁶⁹⁵ Siegfried Kracauer. “Kult der Zerstreuung”, in *Werke* 6.1. Op.cit., p. 210. (EB: p. 346)

⁶⁹⁶ Tanto é assim que Kracauer não lidou diretamente com o tema da revolução, por exemplo. Embora tenha feito sugestões aqui e ali quando trata das classes sociais, não formulou o problema explicitamente, exceto em 1919, quando avalia positivamente a revolução russa (Siegfried Kracauer. “Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung.” [1919], in *Werke* 9.2. Op. cit., pp. 79-136). Ingrid Belke descreve a forma como Kracauer acompanhou a constituição e desenvolvimento da União Soviética e a importância da literatura

Por um lado, essa articulação possui uma dimensão epistêmica e é parte do próprio modo como Kracauer conduz sua reflexão. Aqui podemos nos remeter ao *jogo metodológico* do sociólogo, que vai experimentando tanto formas de proceder como objetos inusitados, alternativos, sob uma diretriz perspectivista, para lidar com o nexo das crises contemporâneas – o leitor deve se lembrar da analogia com o químico, que Kracauer emprega para expressar a forma de proceder de Georg Simmel. Também há o jogo que se realiza com a *linguagem*, para que ela possibilite ao pensamento formular a realidade “que não se deixa adaptar” às “determinações fechadas do pensamento”.⁶⁹⁷ [cf. excurso “Linguagem figurada”]. Dito de outro modo, essa espécie de recurso aos “jogos” linguísticos figurados tem em vista impedir que a reflexão se detenha diante das aporias do moderno ou que, ainda mais tragicamente, postule um passo atrás, um “recuo” em direção a ideais de unidade e organicidade que foram historicamente superados – conforme fizeram muitos intelectuais contemporâneos de Kracauer.

É, sobretudo, a forma como Kracauer avalia as novas formas de manifestações culturais que permite entrever essa possibilidade de uma relação menos definitiva e mais experimental em relação ao mundo, tal como encerrado na ideia de *jogo*. Nesse passo, é possível novamente detectar a afinidade do autor com o pensamento de Georg Simmel. Aquela nova postura que o autor de *Filosofia do dinheiro* reclamava para o pensamento filosófico é vista por Kracauer como igualmente necessária no âmbito da vida cotidiana de modo geral: uma vez que os “conteúdos” aparecem dessubstancializados, a vida pede para ser experimentada como “processo”, não mais como “sistema”.⁶⁹⁸

No que tange aos fenômenos culturais, Kracauer traduz tal reflexão nos seguintes termos: a obra de arte produzida pelas “pessoas cultas”, conforme uma formulação recorrente já aludida, não propicia uma relação *menos harmônica* com o público – relação necessária para que os conteúdos caóticos do contemporâneo sejam expostos. Em tais obras, ao contrário, os conteúdos culturais são compartilhados de forma orgânica e por isso esse tipo de arte enraizava sua legitimidade na época da *Kultur*. As manifestações culturais “ornamentais”,

russe nesse processo em: Ingrid Belke. “Siegfried Kracauer als Beobachter der jungen Sowjetunion”, in Michael Kessler e Thomas Y. Levin (orgs). *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*. Op. cit., pp. 17-38.

⁶⁹⁷ Theodor Adorno e Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923-1966*. Op. cit., 2008, p. 218. É também Adorno, aliás, quem afirma a centralidade do jogo para o modo de exposição do ensaio. Cf. Theodor Adorno. “Der Essay als Form” [1958]. in *Gesammelte Schriften*, vol. 11. Op. cit., pp. 9-33.

⁶⁹⁸ A percepção simmeliana em relação à filosofia aparece formulada na introdução à “Cultura filosófica” nos seguintes termos: “Sua essência [do conceito de filosofia] não é ou não é apenas o conteúdo que é a cada vez sabido, construído e acreditado, mas uma determinada atitude espiritual em relação ao mundo e à vida, uma forma e maneira funcional de tomar as coisas e lidar com elas intimamente.” Cf. Georg Simmel. “Einleitung” in “Philosophische Kultur” [“Introdução”, in “Cultura filosófica”] [1919], in *Gesamtausgabe*, vol 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, p. 162.

por outro lado, abrem espaço para a *desagregação*, para esse jogo de descontinuidade e fragmentação vinculado ao surgimento de um âmbito indeterminado que se abre para a formulação de sentidos autônomos por parte da consciência – um jogo que, na ótica de Kracauer, cria-se, ao menos em grande parte das vezes, entre o espectador e os filmes de Charles Chaplin. O autor não deixou de ver, evidentemente, o perigo inerente a essa obra de arte que tinha as massas como público, uma vez que, na imensa maioria dos casos, ela possui um caráter ideológico e funciona como um anestésico ao ritmo mecânico imposto pelo trabalho e pela racionalização das diversas esferas da vida social. Por outro lado, apenas a esse tipo de manifestação cultural, vinculado à dinâmica do cotidiano desagregado, era facultado deixar o *jogo* em aberto: quando a manipulação é suspensa – possibilidade que se cria justamente porque aquilo que se apresentava como verdade na obra de arte do período da *Kultur* aparece aqui como engodo ou falsa unidade – abre-se espaço para a concessão de significados que não foram estipulados previamente.

É certo que valeria questionar, aqui, se essa forma de interpretar a cultura de massa não tem uma dimensão de otimismo falacioso. Contudo, tal questionamento deve levar em conta a complexidade da perspectiva de Kracauer. Para ele, não estava em jogo a defesa indiscriminada da “cultura de massas” tal como ela está atualmente configurada, mas uma interpretação que parte da sua inexorável *legitimidade histórica* para apontar para suas possibilidades, que devem ser pensadas, por sua vez, também em consonância com o estágio contemporâneo do processo histórico e, sobretudo, do humano subjacente a tal processo – o que sempre implica, no pensamento kracaueriano, uma reflexão que leva em conta a “estrutura social”⁶⁹⁹.

Nesse sentido, há um postulado teórico circunscrito nas reflexões de Kracauer, segundo o qual aquela dinâmica inerente à “tragédia da cultura” referida por Simmel não pode ser revertida simplesmente por meio da inversão da velocidade de aceleração dos processos objetivos e subjetivos. Uma vez que não é possível inverter essa dinâmica *trágica* do processo histórico, a possibilidade que o autor entrevê se insere na tentativa de aproveitar a

⁶⁹⁹ Vale lembrar aqui a passagem correspondente a essa reflexão que aparece no texto sobre a biografia. Kracauer afirma que os “conhecimentos” que poderiam, “talvez, garantir uma forma de arte autêntica” deveriam ser buscados no “ponto de ruptura da nossa constituição social”, onde se deveria lidar “com os poderes sociais, nos quais a realidade toma corpo hoje”. À burguesia, que se refugia no interior de seu mundo como “diante de uma parede na soleira” [de uma porta] é vedado atingir a “forma literária”, pois, ao recusar-se a lidar com aquela ruptura, ela não alcança a “legitimidade” do presente, na mesma medida em que recusa o “regimento que se eleva da profundidade das massas”. Siegfried Kracauer. “Die Biographie als neubürgerliche Kunstform” [1930] [A biografia como forma de arte da nova burguesia], in *Werke* 5.3, p. 267. (EB: p. 122)

“provisoriedade” inerente à *Zivilisation* e experimentar novas formas de lidar com a técnica e os conteúdos do mundo objetivo.

Vale pontuar que essa forma de refletir sobre acontecimentos históricos que tem, simultaneamente, reflexos tanto no “âmbito da vida comum”, como “da vida pessoal íntima” (em termos simmelianos) – ou que se referem ao “capitalismo” e ao “destino humano” (conforme apontamentos de Marx e Weber) – ainda se inscreve em uma postura eminentemente *iluminista*. Assim, ao invés de condenar a razão [*Vernunft*] juntamente com o nexos inerente à racionalidade do cálculo e da abstração capitalistas, Kracauer opta por reafirmar a possibilidade oferecida pela desordem dos “fundos da natureza”. A metáfora do jogo contém justamente essa combinação, pois pauta-se na possibilidade de que uma “consciência liberada” repense a ordenação social sob óticas não determinadas prévia, nem organicamente. Só o caráter provisório da “junção das vontades humanas” em sociedade possibilita o início dessa alternativa, que pode, ainda que apenas como resultado de um “jogo de tudo ou nada”, ou seja, como utopia, culminar na inclusão do “fundamento humano”. O autor acena, portanto, para o fato de que essa razão ainda não teve lugar.

Contudo, Kracauer não concebeu receitas para essa “virada do jogo”. Optou por articular as ambivalências do moderno pontualmente, exatamente onde acreditava que elas eram sentidas de maneira mais pungente: no seio do cotidiano. Daí a sua junção peculiar entre sociologia e *superfície*. Aquelas grandes e “profundas” questões sociológicas – capitalismo, racionalidade, destino humano, trabalho, classe etc. – receberam, então, uma visada pontual, uma interpretação minuciosa a partir da sua incontestável presença nos mais ínfimos detalhes, nas miudezas do dia a dia.

Mesmo que seja necessário reconhecer que essa forma de arquitetar um diagnóstico de época não oferece um método estrita e meticulosamente definido, ela articula, ainda assim, uma visada da multiplicidade do mundo social e, conseqüentemente, das múltiplas possibilidades de interpretá-lo. Esse diagnóstico também não tem o mérito de oferecer conceitos rigorosamente delimitados, mas apresenta, exemplarmente, a possibilidade de lidar com os conteúdos sociais em sua concretude. Os textos de Kracauer também não permitem a inserção inequívoca do autor em determinada vertente de pensamento; todavia, eles possibilitam ao leitor um acesso específico à ampla e rica constelação teórica do pensamento social contemporâneo.

A trajetória desta investigação procurou indicar que os ensaios jornalísticos de Siegfried Kracauer possuem um teor de diagnóstico do presente, que se pauta por uma reflexão – realizada preponderantemente no âmbito do mundo cotidiano – cuja intenção era atribuir sentidos ao caos do mundo social por meio da interpretação de suas (mais inusitadas) manifestações⁷⁰⁰. Contudo, conforme procurei demonstrar, esse diagnóstico não deixa de estar duplamente referido: tanto ao passado, como ao futuro. A preocupação do autor em salvar a dimensão positiva do processo histórico estava precisamente inscrita na tentativa de projetá-la em relação ao porvir. O processo de “desmitologização”, que desarticula os nexos orgânicos do homem com a natureza, necessita ser levado adiante. Entretanto, uma mudança importante a ser desencadeada neste curso se refere à possibilidade utópica de que esse processo seja conduzido “alegremente”⁷⁰¹ e não mais como um fardo resultante da desorientação.

Contudo, do ponto de vista sociológico, o nexo que mais preocupou Kracauer é mesmo aquele que conjugava essa desorientação com o fortalecimento do pensamento abstrato vinculado ao sistema econômico. Tal nexo implicou um novo refúgio no mito e o crescimento da desconfiança em face da razão, precisamente no momento em que, na ótica de Kracauer, não há nada mais elevado, nem mais elementar para se apegar – articulação que deveria justamente favorecer a razão. Por um lado, o modo como o autor detectou esse processo a partir de temáticas múltiplas, como a dança, a música, os *best-sellers*, o romance policial, a biografia, a fotografia, o esporte, o cinema, as revistas ilustradas, as casas de shows, os estádios, os bares, a moda etc., permite penetrar, de maneira muito peculiar, o “conteúdo fundamental da época”, na medida em que se abre para uma constelação múltipla e repleta de reverberações históricas. Por outro lado, esses procedimentos de análise social possuem uma indiscutível marca de *atualidade* que chega (intacta) aos dias de hoje.

A proliferação da literatura de autoajuda contemporânea, a centralidade do esporte na vida social, a expansão imagética, o turismo, a música eletrônica moderna, a internet, a moda, os celulares, as redes sociais e uma gama de fenômenos sociais podem e pedem para ser pensados ainda nos termos postos por Kracauer. A busca intensa por experiências, que é

⁷⁰⁰ Aqui ainda, conforme indicado no decorrer do texto, há uma herança do modo de pensar simmeliano, que Kracauer formulou a seu modo. Em sua “Cultura filosófica”, Simmel afirmava: “A experiência histórica mostra que cada fixação da unilateralidade metafísica em um conteúdo sistemático deixou enormes terrenos cósmicos e anímicos fora da interpretação e profundidade filosóficas; e isto não apenas como consequência da eficiência apenas relativa de cada princípio absoluto, mas, sobretudo, como consequência de sua rigidez e falta de plasticidade, que exclui a compreensão dos segmentos discretos do círculo existencial na profundidade metafísica. Contudo, a este movimento não se deveria permitir subtrair também nenhuma das manifestações superficiais mais fugidias e isoladas da vida; porém parece que uma diretriz de fenômenos daquele tipo não conduz a um conceito fundamental metafísico único.” Cf. Georg Simmel. “Einleitung” in “Philosophische Kultur” [1919], in *Gesamtausgabe*, op. cit., p. 163.

⁷⁰¹ Siegfried Kracauer. “Das Ornament der Masse” [1927], in *Werke* 5.2. Op.cit., p. 622. (EB: p. 102)

característica da ideia de *Zerstreuung*, é melhor compreendida caso seja pensada sob a ótica tripla à qual obedecem, quais sejam: como um sintoma resultante do estágio contemporâneo das relações sociais e da técnica, como uma esfera passível de ser ideologicamente manipulada pelas forças do sistema econômico vigentes, mas também como um movimento que obedece à necessidade humana de dotar o mundo de sentido – o que pode prestar serviços, em termos cognitivos, para a transformação “do que há para ser transformado”. Em que medida esses diferentes âmbitos se equilibram e em que medida o “fundamento humano” está nela “incluído” e se afirma nesse processo, só é possível interpretar a partir de uma análise que se apoia naquele método que o autor denominou, fortuitamente, como “dialética material”. Caso se queira, portanto, fazer justiça ao procedimento empregado por Siegfried Kracauer, é necessário manter essa relação entre sociologia e superfície que o autor perseguiu com afincos nos trabalhos aqui examinados.

7. BIBLIOGRAFIA

7.1 Material primário (obras de Siegfried Kracauer)

KRACAUER, Siegfried. **Werke**. Organizado por Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke. Berlin e Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004 a 2012:

_____. **Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten**. Vol 1. Org. Inka Mülder-Bach e Mirjam Wenzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.

_____. **Von Caligari zu Hitler**. Vol 2.1. Org. Sabine Biebl e Gerherd Hommer. Berlin: Suhrkamp, 2012.

_____. **Studien zu Massenmedien und Propaganda**. Vol 2.2. Org. Christian Fleck, Bernd Stiegler, Joachim Heck e Maren Neumann. Berlin: Suhrkamp, 2012.

_____. **Theorie des Films**. Vol 3. Org. Inka Mülder-Bach e Sabine Biebl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

_____. **Geschichte – Vor den letzten Dingen**. Vol 4. Org. Ingrid Belke e Sabine Biebl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

_____. **Essays, Feuilletons und Rezensionen**. Vier Teilbände. Vol 5. Org. Inka Mülder-Bach, Sabine Biebl, Andrea Erwig, Vera Bachmann e Stephanie Manske. Berlin: Suhrkamp, 2005.

_____. **Kleine Schriften zum Film**. Drei Teilbände . Vol 6. Org. Inka Mülder-Bach, Sabine Biebl e Mirjam Wenzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

_____. **Romane und Erzählungen**. Vol 7. Org. Inka Mülder-Bach e Sabine Biebl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

_____. **Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit**. Vol 8. Org. Ingrid Belke e Mirjam Wenzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

_____. **Frühe Schriften aus dem Nachlaß**. Zwei Teilbände. Vol 9. Org. Ingrid Belke e Sabine Biebl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

7.2 Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor e KRACAUER, Siegfried. **Briefwechsel 1923-1966**. Organizado por Wolfgang Schopf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, MAX. “Dialektik der Aufklärung”, in ADORNO, Theodor W. **Gesammelte Schriften**, vol 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

- ADORNO, Theodor. “Charakteristik Walter Benjamins”, in **Gesammelte Schriften**, vol. 10.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 238-252.
- ADORNO, Theodor. “Die Aktualität der Philosophie“ [1931]. in **Gesammelte Schriften**, vol. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 325-344.
- ADORNO, Theodor. “Der Essay als Form“ [1958]. in **Gesammelte Schriften**, vol. 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, pp. 9-33.
- ADORNO, Theodor. “Der wunderliche Realist”, in *Noten zur Literatur*, **Gesammelte Schriften** 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 388-408.
- ADORNO, Theodor. “Erziehung nach Auschwitz”, in **Gesammelte Schriften**, vol. 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 674-690.
- ADORNO, Theodor. “Jargon der Eigentlichkeit”, in **Gesammelte Schriften**, vol. 6 Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 413-526.
- ADORNO, Theodor. “Minima moralia”, in **Gesammelte Schriften**, vol. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- ADORNO, Theodor. “Noten zur Literatur: Benjamins 'Einbahnstraße’”, in **Gesammelte Schriften**, vol 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, pp. 680-685.
- ADORNO, Theodor. **Kierkegaard: construção do estético**. Tradução Álvaro Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- ADORNO, Theodor. “Spengler nach dem Untergang” [1938]. in **Gesammelte Schriften**, vol. 10.1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 47-72.
- ADORNO, Theodor. “Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman”, in **Gesammelte Schriften**, vol. 11, . Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 41-47.
- AGARD, Olivier. **Kracauer: Le chiffonnier mélancolique**. Paris: CNRS Éditions, 2010.
- ALDENHOFF, Rita. “Kapitalismusanalyse und Kulturkritik: Bürgerliche Nationalökonomien entdecken Karl Marx”, in MOMMSEN, W.J. e HÜBINGER, G. (Hrsg). **Intellektuelle im deutschen Kaiserreich**. Frankfurt a. M., S. Fischer, 1994, pp. 78-94.
- ANSELM, Sigrun. “Indizienjäger im Alltag”: Siegfried Kracauers kritische Phänomenologie, in Berking, Helmuth und Faber, Richard (Hrsg). **Kultursoziologie Symptom des Zeitgeistes?**. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989, pp. 170-194.
- BACH, Inka Mülder. “En busca de la esfera pública perdida. La sociología de la cultura de los empleados en Siegfried Kracauer”, in Carlos Eduardo Jordão Machado e Miguel Vedda (org.). **Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras**. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2010.

- BAND, Henri. **Mittelschichten und Massenkultur. Siegfried Kracauers publizistische Auseinandersetzung mit der populären Kultur und der Kultur der Mittelschichten in der Weimarer Republik.** Berlin Lukas Verlag, 1999.
- BÁRBARA, Lenin Bicudo. **Simmel e a analogia. Investigações sobre os usos e os aspectos epistemológicos da analogia na Soziologie e na Philosophie des Geldes de Georg Simmel.** Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de pós-graduação em Sociologia da USP. São Paulo, 2012.
- BELKE, Ingrid e RENZ, Irina. **Siegfried Kracauer 1889-1966.** Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1994.
- BELKE, Ingrid. “Von Simmel zu Lenin. Zu Siegfried Kracauers Schrift ‘Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung?’” in **Simmel Studies**, Mélanges: Ottjein Rammstedt zum 65. Geburtstag. 13 (2003), 1, pp. 15-35.
- BENJAMIN, Walter. “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in **Gesammelte Schriften**, vol 7.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 350-384.
- BENJAMIN, Walter. “Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker” [1937], in **Gesammelte Schriften**, vol 2.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 465-505.
- BENJAMIN, Walter. “Erfahrung und Armut” [1933], in **Gesammelte Schriften**, vol. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 213-219.
- BENJAMIN, Walter. “Kapitalismus als Religion”. In **Gesammelte Schriften**, vol 6.. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 100-104.
- BENJAMIN, Walter. “Politisierung der Intelligenz”, in KRACAUER, Siegfried. **Die Angestellten.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- BENJAMIN, Walter. “Schicksal und Charakter”, in **Gesammelte Schriften**, vol 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 171-179.
- BENJAMIN, Walter. “Über den Begriff der Geschichte” (1940), in **Gesammelte Schriften**, vol. 1, tomo 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1974.
- BENJAMIN, Walter. **Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen.** Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- BENJAMIN, Walter. **Briefe an Siegfried Kracauer**, mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin. Marbach am Neckar: Marbach Schriften, 1987.
- BENJAMIN, Walter. “Der Weg zum Erfolg in dreizehn Thesen”, in **Gesammelte Schriften**, vol. 4. Frankfurt a. M.: 1991, pp. 349-352.

- BENJAMIN, Walter. "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows", in **Gesammelte Schriften**, vol. 2.2, Frankfurt a. M.: 1977, pp. 438-465.
- BERKING, Helmut. **Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik**. Berlin, Wissenschaftlicher Autoren-Verlag, 1984.
- BIEBL, Sabine. **Betriebsgeräusch Normalität. Angestelltendiskurs und Gesellschaft um 1930**. Dissertação de doutorado defendida na Ludwig-Maximilians-Universität München. Munique, 2012.
- BLOCH, Ernst. "Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Geschichte und Klassenbewußtsein", in Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, **Gesamtausgabe**, vol. 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, pp.598-620.
- BLOCH, Ernst. "Briefwechsel: Siegfried Kracauer - Ernst Bloch 1921-1966", in **Briefe 1**, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pp. 258-406.
- BLUMENBERG, Hans. "Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels" [1976], in **Ästhetische und metaphorologische Schriften**. Frankfurter a. M.: Suhrkamp, pp. 177-192.
- BLUMENBERG, Hans. **Matthäuspassion**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- BLUMENBERG, Hans. **Theorie der Unbegrifflichkeit**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.
- BOLZ, Norbert. **Auszug aus der entzauberten Welt**. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München, W. Fink, 1989.
- BREUER, Stefan. **Anatomie der Konservativen Revolution**. 2. durch. Aufl., Darmstadt, Wiss. Buchges., 1995.
- BREUER, Stefan. **Ästhetischer Fundamentalismus**. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt, Wiss. Buchges., 1995.
- BRUCH, Rüdiger v.; GRAF, Friedrich W. e HÜBINGER, Gandolf (Hg), **Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft**. Stuttgart, F. Steiner, 1989.
- COYNER, Sandra J. "Class Consciousness and Consumption: The New Middle Class during the Weimar Republic" in **Journal of Social History**, Vol. 10, No. 3 (Spring, 1977), pp. 310-331.
- DIMENDBERG, Edward; JAY, Martin; KAERS, Anton (orgs.). **The Weimar Republic sourcebook**. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1994.
- EKSTEINS, Modris. "The Frankfurter Zeitung: Mirror of the Weimar Democracy", in **Journal of Contemporary History**, N° 6.3, 1971, pp. 3-28.

- ELIAS Norbert. **Os alemães**. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ELIAS, Nobert Elias. “Zur soziogenese der Begriffe ‘Zivilisation’ und ‘Kultur’”, in **Über den Prozeß der Zivilisation**. Vol I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, pp. 1-64.
- ERLWIT, Kate. “Acessing unison in the age of its mechanical reproducibility”, in **Art Journal**, vol. 68, n° 2, (summer 2009), pp. 50-61.
- FIALA, Hugo (pseudônimo utilizado por Karl Löwith). “Politischer Dezisionismus”. In **Revue internationale de la théorie du droit**, n° 9, 1935. International Institute of the Philosophy of Law and Judicial Sociology. Brunn, p. 107.
- FISCH, Jörg. “Zivilisation, Kultur”, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (orgs.). **Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, pp. 679-774.
- FISCHER, Joachim. “Philosophische Anthropologie”, in Georg Kneer e Markus Schroer (orgs.). **Handbuch Soziologische Theorien**, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, pp. 323-343.
- FREUD, Sigmund. “Der Moses des Michelangelo” [1914], in **Imago**. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften III, 1914, pp. 15-36.
- FRISBY, David. “Between the Spheres: Siegfried Kracauer and the Detective Novel”, in **Theory, Culture and Society**, 9.1, 1992, pp. 1-22.
- FRISBY, David. **Fragments of Modernity. theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer e Benjamin**. Cambridge, Mass.: MIT, 1986.
- FROMM, Erich. “Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung”, in **Gesamtausgabe**, vol. 3, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Atenção e dispersão: elementos para uma discussão sobre arte contemporânea entre Benjamin e Adorno”, In: Rodrigo Duarte, Virgínia Firguredo, Imaculada Kangussi (org.). **Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: Escritos, 2005.
- GANGL, Manfred und RAULET, Gérard (orgs.), **Intellektuellendiskurse der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage**. Frankfurt/M., Campus, 1994.
- GATTI, Luciano Ferreira. **O Foco da Crítica: Arte e Verdade na Correspondência entre Adorno e Benjamin**, tese de doutorado em Filosofia defendida na Universidade Estadual de Campinas, 2008.

- GINZBURG, Carlo. “Raízes de um paradigma indiciário”, in **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Everyday-world and life-world as philosophical concepts: a genealogical approach”. In **New literary history**, vol. 24, n° 4, Papers from the commonwealth center for literary and cultural change. 1993, pp. 745-761.
- HABERMAS, Jürgen. “Der Deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen”. [1961], in **Philosophisch-politische Profile**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. “Soziologie in der Weimarer Republik”, in **Texte und Kontexte**, Frankfurter a.M.: 1991.
- HANDELMAN, Matthew. “The forgotten conversation: five letters from Franz Rosenzweig to Siegfried Kracauer, 1921-1923”, in **Scientia Poetica: Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften** – 15 (2011) – Berlin, pp. 234-251.
- HANSEN, Miriam Bratu. “Estados Unidos, Paris, Alpes: Kracauer (e Benjamin) sobre o cinema e a modernidade”, in Leo Charney e Vanessa R. Schwartz (orgs). **O cinema e a invenção da vida moderna**. Tradução Regina Thompson. São Paulo: Cosac Naify, 2001.
- HELVÉTIUS, M. **De l’homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation**. Tome I. Aux Deux-Ponts, Chez Sanson & Compagnie, 1784.
- HENNIS, Wilhelm. “Max Webers Thema”, in **Zeitschrift für Politik**, n. 31, 1984. Köln, Berlin, pp. 11-52.
- HENNIS, Wilhelm. “Max Webers Wissenschaft vom Menschen”, in **Max Webers Wissenschaft vom Menschen**. Tübingen, Mohr, 1996, pp. 3-89.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von. “Buch der Freunde”, in **Gesammelte Werke**, vol. 10. Frankfurt a. M.: Fischer, 1986.
- JAEGER, Friedrich e RÜSEN, Jörn. **Geschichte des Historismus**. München: C.H. Beck, 1992.
- JAHODA, Marie; LAZARSEFELF, Paul F. e ZEISEL, Hans. **Die Arbeitslosen von Marienthal**. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit. Frankfurter a. M.: Suhrkamp, 1975.
- JAY, Martin. “Massenkultur und deutsche intellektuelle Emigration: Der Fall Max Horkheimer und Siegfried Kracauer”; in SRUBAR, Ilja (org). **Exil, Wissenschaft, Identität: Die Emigration deutscher Sozialwissenschaft 1933-1945**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- JAY, Martin. **Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America**. New York: Columbia UP, 1986.

- KÄSLER, Dirk. "Das 'Judentum' als zentrales Entstehungs-Milieu der frühen deutschen Soziologie", In Wiehn, Erhard. **Juden in der Soziologie. Eine öffentliche Votragsreihe an der Universität Konstanz**. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 1989, pp. 97-127.
- KESSLER, Michael e LEVIN, Thomas Y. Levin. **Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen**. - Tübingen: Stauffenburg, 1990.
- KETTLER, David, MEJA, Volker e STEHR, Nico. "Karl Mannheim und die Entmutigung der Intelligenz", in **Zeitschrift für Soziologie**, ano 19, 2, 1990, pp. 117-130.
- KIERKEGAARD, Søren. **Étapes sur le chemin**. Paris: Gallimard 1979.
- KIMMICH, Dorothee e GRUNERT, Frank Grunert (orgs.) **Denken durch die Dinge. Siegfried Kracauer im Kontext**. München: Wilhelm Fink, 2009.
- KOCH, Gertrud. "Die monströse Figur: Das Ornament der Masse. Zu Siegfried Kracauers Konzeption der Selbstrepräsentanz", in **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**. DVJS 68 (1944), Sonderheft, pp. 61-70.
- KOCH, Gertrud. **Siegfried Kracauer zur Einführung**. Junius: Hamburg, 1996
- KÖNIG, Christoph e LÄMMERT, Eberhard (orgs.). **Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925**. Frankfurter a. M.: Fischer, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. "Volk, Nation", in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (orgs.). **Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- KRACAUER, Siegfried e LÖWENTHAL, Leo. "In steter Freundschaft". Briefwechsel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- KRACAUER, Siegfried. **Das Ornament der Masse**. Frankfurter a. M.: Suhrkamp, 1933.
- KRACAUER, Siegfried. **From Caligari to Hitler**. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.
- KRACAUER, Siegfried. **Kino**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- KRACAUER, Siegfried. **O Ornamento da Massa**. Tradução Carlos Eduardo Jordão Machado e Marlene Holz. São Paulo: Cosacnaify, 2009.
- KRACAUER, Siegfried. **Schriften**. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1990.
- KRACAUER, Siegfried. **Straßen in Berlin und anderswo**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964.

- KRACAUER, Siegfried. **Theory of Film**. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 1997.
- KROCKOW, Christian Graf von. **Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger**. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag, 1990.
- LANDMANN, Michael. "Georg Simmel: Konturen seines Denkens, in Hannes Böhringer e Karlfried Gründer" (orgs.). **Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel**. Frankfurter a. M.: Vittorio Klostermann, p. 3-17.
- LAPPIN, Eleonore Lappin. "Liebe zum Volk, Liebe zum Land", in Eveline Goodman-Thau e Fania Oz-Salzberger (orgs.). **Das Jüdische Erbe Europas**. Berlin Philo Verlagsgesellschaft, 2005, pp. 183-202.
- LEDERER, Emil e MARSCHAK, Jakob. "Der neue Mittelstand", in **Grundriss der Sozialökonomik** (Die gesellschaftliche Schichtung im Kapitalismus), vol 9, tomo 1. Tübingen, 1926, pp 120-141.
- LEDERER, Emil. **Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.
- LEPENIES, Wolf. **As três culturas**. Tradução: Maria Clara Ceseato. São Paulo: Edusp, 1996.
- LETHEN, Helmuth. **Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen**. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1994.
- LEWALTER, Ernst. "Die Moral der Soziologie. Ein Versuch über die Grundfragen der gegenwärtigen Soziologie", in **Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung**, 7. Jg., 1931, pp. 452-465.
- LICHTBLAU, Klaus. **Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung**. Heidelberg: Vs Verlag, 2011.
- LICHTBLAU, Klaus. **Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- LIESSMANN, Konrad Paul. **Sören Kierkegaard zur Einführung**. Junius: Hamburg, 1993.
- LORENZ, Erika. **Siegfried Kracauer als Soziologe**. Diplomarbeit an der Johann Wolfgang Goethe Universität, unter Betreuung Prof. Th. W. Adorno. Frankfurt a. M., April, 1962.
- LÖWITH, Karl. "Kierkegaard und Nietzsche", in **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, 11. Jg., 1933, pp. 43-66.

- LÖWITH, Karl. “Max Weber und Karl Marx”, in **Sämtliche Schriften 5. Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber**. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988, pp. 324-407.
- LÖWITH, Karl. **Von Hegel zu Nietzsche**. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- LÜBBE, Hermann. “Die Philosophischen Ideen von 1914”, in **Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte**. Base, Stuttgart: Benno Schwabe, 1963, pp. 173-238.
- LUKÁCS, Georg. **Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik**. Berlin: Paul Cassirer, 1920.
- LUKÁCS, Georg. **Die Zerstörung der Vernunft**. Irrationalismus zwischen den Revolutionen. Darmstadt e Neuwied: Luchterhand, 1979.
- LUKÁCS, Georg. “Prefácio”, in **A Teoria do romance**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades, ed. 34, 2000.
- LUKÁCS, Georg. “Realism in the balance”, in Fredric Jameson (org). **Aesthetics and politics**. London, New York: Verso, 1977, pp. 28-59.
- LUKÁCS. **História e Consciência de Classe**. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- MANN, Thomas. **A montanha mágica** [1924]. Tradução: Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- MANNHEIM, Karl Mannheim. **Konservatismus**. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurter a. M.: Suhrkamp, 1984.
- MANNHEIM, Karl. “German Sociology (1918-1933)” [1934]. In: MANNHEIM, Karl. **Essays on Sociology and Social Psychology**. London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1953.
- MANNHEIM, Karl. “The Sociology of Intellectuals”, in **Theory, Culture & Society**, vol 10, 1993, n. 3, pp. 69-80.
- MANNHEIM, Karl. **El hombre y la sociedad en la época de crisis**. Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1958.
- MANNHEIM, Karl. “Zum Problematik der Soziologie in Deutschland”, in **Wissenssoziologie**, Berlin u. Neuwied: Luchterhand, 1964, pp. 614-624.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. “Die deutsche Ideologie” [1845-1846], in **Werke**, vol. 3, Berlin Dietz, 1969.

- MARX, Karl Marx. **O Capital: crítica da economia política**. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova cultural, 1985.
- MARX, Karl. “Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik”, in MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Werke**. Vol 2. Berlin/DDR: Dietz Verlag 1957, pp. 3-223.
- MARX, Karl. “Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern”, in MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Werke**, vol 1. Berlin/DDR: Dietz, 1976, pp. 337-346.
- MARX, Karl. “Manifest der kommunistischen Partei”, in MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Werke**, vol 4. Berlin/DDR: Dietz Verlag, Berlin, pp. 1-73.
- MAYER, Hans Mayer. Thomas Mann “Zauberberg” als Roman der Weimarer Republik, in Cancik, Hubert (Hrsg.). **Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik**. Düsseldorf, Patmos, 1982, pp. 49-64.
- MAZZARI, Marcus V.. “Era uma vez dois irmãos...”, in **Estudos avançados**, vol. 25, n.72, São Paulo, 2011, pp. 303-315.
- MELVILLE, Herman. **Bartleby: the scrivener. A story of Wall Street**. New York: Dover Publications, 1990.
- MITZMAN, Arthur. "Anti-Progress, a study in the Romantic roots of German Sociology" in **Social Research**, Spring 1966, pp. 65-85.
- MITZMAN, Arthur. “Tönnies and German Society, 1887-1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the *Volksgemeinschaft*”, in **Journal of the History of Ideas**, Vol. 32, No. 4 (Oct. - Dec., 1971), pp. 507-524.
- MÖLLER, Horst. **Weimar. Die unvollendete Demokratie**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- MOLTKE, Johannes von. “Teddie and Friedel: Theodor Adorno, Siegfried Kracauer, and the erotics of Friendship”, in **Criticism**, v. 51, n° 4, Detroit: Wayne State University Press, 2010, pp. 683-694.
- MOMMSEN, Wolfgang J. (orgs.). **Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg**. München, R. Oldenburg, 1996.
- MOMMSEN, Wolfgang J. **Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreiches** Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verl., 1990.
- MÜLDER-BACH, Inka. “Cinematic Ethnology: Siegfried Kracauer’s The White Collar Masses”, in **New Left Review** 226 (November/Dezember 1997), pp. 41-56.

- MÜLDER-BACH, Inka. “Negativité et Retournement. Réflexions sur la phénoménologie du superficiel chez Siegfried Kracauer”, in Raulet, Gérard e Fürnkäs, Josef. **Weimar: le tournant esthétique**. Paris: Anthropos, 1988, pp. 273-285.
- MÜLDER-BACH, Inka. **Siegfried Kracauer** - Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933. Stuttgart 1985.
- MÜLLER-DOOHM Stefan. “Kracauers Einfluß auf Adorno”, in **Adorno: eine Biographie**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- MULSOW, Martin e STAMM, Marcelo (orgs.). **Konstellationsforschung**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- New German Critique**. “Special Issue on Siegfried Kracauer”. N° 54, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003
- NIPPERDEY, Thomas. **Wie das Bürgertum die Moderne fand**. Berlin: Siedler, 1988.
- PEUKERT, Detlev J. K. **Die Weimarer Republik**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- PLESSNER, Helmuth Plessner. **Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes**, in **Gesammelte Schriften VI**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- PLESSNER, Helmuth. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus [1924], in **Gesammelte Schriften**, vol. 5. Frankfurt a.M.: 1981.
- POE, Edgar Allan. “A carta roubada”, in **Os assassinatos na rua morgue e A carta roubada e outras histórias**. Tradução: Erlene dos Santos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 63-93.
- REINHARD, Blomert. **Intellektuelle im Aufbruch. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit**. München, Wien: Carl Hanser, 1999.
- RICHTER, Gerhard. “Siegfried Kracauer and the Folds of Friendship”, in **The German Quarterly**, Vol. 70, No. 3 (Verão, 1997).
- RICHTER, Gerhard. **Thought-images. Frankfurter School Writers’ reflections from damaged life**. California: Stanford University Press, 2007.
- RIEDEL, Manfred. “Bürger”, in BRUNNER, Otto; CONZE, Werner e KOSELLECK, Reinhart (orgs.). **Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur**

- politisch-sozialen Sprache in Deutschland.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, pp. 672-725.
- RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães. A comunidade acadêmica alemã 1890-1933.** Tradução: Dinah Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.
- RITTER, Joachim (org.). “Bildung”, “Eigentlichkeit” und “Metaphysik”, in **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol 1, 2 e 5, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, 1971, pp. 922-938 (v. 1); 339 (v. 2); 1186-1279 (v. 5).
- ROCHLITZ, Rainer. “Avant-Propos”, in Siegfried Kracauer. **Le roman policier: un traité philosophique.** Paris: Payot, 1971, pp. 7-23.
- ROTH, Joseph. “Wer ist Ginster?”, in **Werke**, vol. 2 (Das journalistische Werk 1924-1928). Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1990, pp. 996-999.
- ROTHACKER, Erich. “Zur Lehre vom Menschen. Ein Sammelreferat über Neuerscheinungen zum Philosophie des Organischen, zur philosophischen Anthropologie, zur Geisteswissenschaft, Geschichtsphilosophie, Kulturosoziologie und Kulturphilosophie” in **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, 10. Jg., 1932, pp. 173-184.
- ROTHACKER, Erich. “Zur Lehre vom Menschen. Ein Sammelreferat über Neuerscheinungen zur Kulturosoziologie”, in **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, 11. Jg., 1933, pp. 145-163.
- SALOMON, Gottfried. “Historischer Materialismus und Ideologienlehre I”, in LIEBER, Hans-Joachim (Org.). **Ideologienlehre und Wissenssoziologie – Die Diskussion um das Ideologieproblem in den zwanziger Jahren.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 269-313.
- SANTOS, Patrícia da Silva. **(Im)possibilidades na literatura de Franz Kafka.** Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de pós-graduação em Sociologia da USP, 2009.
- SCHLEIER, Hans. **Historisches denken in der Krise der Kultur.** Göttingen: Wallstein, 2000.
- SCHMIDT, Alfred. **Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx.** Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.
- SCHMITT, Carl. “Teologia Política I. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania” [1922], in **Teologia política.** Tradução: Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHOPF, Wolfgang. **Siegfried Kracauer und seine Heimatstadt.** Berlin: Suhrkamp, 2013.
- SCHÜTZ, Erhard. **Romane der Weimarer Republik.** München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.

- SIMMEL, Georg. "Die Großstädte und das Geistesleben", in **Gesamtausgabe**, vol. 7. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1995, pp. 116-131.
- SIMMEL, Georg. "Die Krisis der Kultur", in **Gesamtausgabe**, vol 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp a. M.: 1989, pp. 37-53.
- SIMMEL, Georg. "Über soziale Differenzierung" [1892], in **Gesamtausgabe**, vol. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, pp. 109-295.
- SIMMEL, Georg. "Wandel des Kulturformen", in **Gesamtausgabe**, vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 217-223.
- SIMMEL, Georg. "Briefe 1912-1918. Jugendbriefe", in **Gesamtausgabe**, vol 23, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008.
- SIMMEL, Georg. "Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette" [1896], in **Gesamtausgabe**, vol 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, pp. 115-129.
- SIMMEL, Georg. "Einleitung" in "Philosophische Kultur" [1919], in **Gesamtausgabe**, vol 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, pp. 162-167
- SIMMEL, Georg. **Philosophie des Geldes**, Köln: Anaconda Verlag, 2009.
- SIMMEL, Georg. "Soziologie der Mahlzeit", in **Gesamtausgabe**, vol. 12. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2001, pp. 140-147.
- SIMMEL, Georg. "Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)" [1917], in **Gesamtausgabe**, vol 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, pp. 59-149.
- SOMBART, Werner. **Der moderne Kapitalismus**, vol. 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.
- SOMBART, Werner. "Technik und Kultur", in **Nationalökonomie als Kapitalismustheorie**. Marburg: Metropolis, 2002, pp. 221-263.
- SOMBART, Werner; WEBER, Max e JAFFÉ, Edgar. "Geleitwort", in **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**. Tübingen e Leipzig: Mohr, 1904, pp. I-VII.
- SONTHEIMER, Kurt. "Der Tatkreis", in **Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte**, n° 7.3, Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, 1959, pp. 229-260.
- SONTHEIMER, Kurt. **Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933**. München: DTV Wissenschaft, 1978.
- SPEIER, Hans. **Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus ein Beitrag zum Verständnis der deutschen Sozialstruktur 1918 1933**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977,

- SPENGLER, Oswald. **Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte**. München: C.H. Beck, 1920 e 1922.
- Text+Kritik**. “Siegfried Kracauer”, n° 68. München: GmbH, 1980.
- TÖNNIES, Ferdinand. **Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen**. Leipzig: Fues’s Verlag (R. REISLAND), 1887.
- TÖNNIES, Ferdinand. **Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft**. Wiesbaden: Springer VS, 2012.
- TRAVERSO, Enzo. **Siegfried Kracauer: itineraire d'un intellectuel nomade**. Paris : La Decouverte, 2006.
- TROELTSCH, Ernst. “Die Krisis des Historismus”, in **Schriften zur Politik und Kulturphilosophie, Kritische Gesamtausgabe**, vol 15. Berlin, New York: W. de Gruyter, 2002, pp. 433-434.
- TUGENDHAT, Ernst. **Anthropologie statt Metaphysik**. München: C.H. Beck oHG, 2010.
- VIERKANDT, Alfred (org.). **Handwörterbuch der Soziologie**. Neudruck, Stuttgart, F. Enke, 1959.
- WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo, Editora 34, 2000.
- WAIZBORT, Leopoldo. “O verdadeiro no mais próximo”, in **Revista Novos Estudos CEBRAP**, n° 85. São Paulo: 2009.
- WALSER, Robert. **Im Bureau**. Berlin: Insel, 2011.
- WEBER, Alfred. “Amerika-Europa” [1926], in **Gesamtausgabe**, vol 8. Marburg: Metropolis-Verlag, 2000, pp. 392-396.
- WEBER, Alfred. “Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland” [1918], in **Gesamtausgabe 7**. Marburg: Metropolis, 1999, pp. 347-367.
- WEBER, Max Weber. “Vorbemerkung”, in **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Volume 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, pp. 1-17.
- WEBER, Max. “Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, in **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: Mohr, 1985.
- WEBER, Max. “Einleitung”, in Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Vol. 1, Tübingen, 1986, pp. 237-275.
- WEBER, Max. “Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus“, in **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Vol 1, Tübingen 1986, pp. 512-535.

WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”, in **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: Mohr, 1985.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WEHLER, Hans-Ulrich. “Das Bürgertum”, in **Deutsche Gesellschaftsgeschichte**. München: C. H. Beck, 1995, pp. 111-139.

WITTKAU, Annette. **Historismus**. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

ZIOLKOWSKI, Theodore. “Der Hunger nach dem Mythos: zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den zwanziger Jahren”, in GRIMM, Reinhold e HERMAND, Jost (org.). **Die sogenannten zwanziger Jahre**. Berlin, Zurique: Gehlen, Bad Homburg V.D.H., 1970, pp. 169-201.

7.3 Filmes citados

A corrida pelo ouro (*The Gold Rush*), de Charles Chaplin, Estados Unidos da América, 1925.

A rua (*Die Straße*), de Karl Grune, Alemanha, 1923.

Belim, sinfonia da metrópole (*Berlin, die Sinfonie der Grossstadt*), de Walther Ruttmann, Alemanha, 1927.

Encouraçado Potemkin (*Bronenosets Potemkin*), de Sergei M. Eisenstein, União soviética, 1925.

Luzes da cidade (*City Lights*), de Charles Chaplin, Estados Unidos da América, 1931.

O grande ditador (*The Great Dictator*), de Charles Chaplin, Estados Unidos da América, 1940.

O Circo (*The Circus*), de Chales Chaplin, Estados Unidos da América, 1928.

Pastor de almas (*The Pilgrim*), de Charles Chaplin, Estados Unidos da América, 1923.