



## O CURIOSO REALISTA\*

THEODOR W. ADORNO

TRADUÇÃO E NOTAS DE LAURA RIVAS GAGLIARDI E

VICENTE A. DE ARRUDA SAMPAIO

## RESUMO

Neste ensaio, Theodor Adorno combina memórias pessoais à análise da obra de Siegfried Kracauer, acentuando suas particularidades, como o traço anti-sistemático, a aversão ao idealismo, à especialização e aos métodos convencionais de análise, com forte lastro na própria experiência, o que possibilitou ao autor de *O ornamento da massa* descobrir novos objetos com uma rara liberdade, notavelmente antiideológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Siegfried Kracauer; Filosofia alemã; Sociologia alemã; Pensamento do século XX.*

## ABSTRACT

In this essay, Theodor Adorno combines personal memories with the examination of the work of Siegfried Kracauer. He emphasizes some of its particularities, such as its anti-systematic aspect, his aversion to idealism, to specialization and conventional methods of analysis. Adorno searches the ways through which the author of *The Mass Ornament* could discover new objects with rare liberty.

**KEYWORDS:** *Siegfried Kracauer; German Philosophy; German Sociology; 20<sup>th</sup> century thought.*

[\*] Adorno, Theodor W. *Noten zur Literatur*, "Der wunderliche Realist". Frankfurt/M: Suhrkamp, 2002 [1965], vol. 3, pp. 388-408. Este ensaio sobre Siegfried Kracauer, inicialmente preparado para uma transmissão emitida pela rádio de Hessen, em 7 de outubro de 1964, teve sua primeira versão impressa em *Neue Deutsche Hefte*, nº 101, set.-out. 1964. [N. do T.] Os direitos de publicação foram cedidos pela Editora 34 Letras. A revista *Novos Estudos* agradece especialmente a Alberto Martins e Milton Ohata.

[1] Trata-se da escola da comunidade judaica de Frankfurt am Main, a maior da Alemanha até seu fechamento, em 1942, pelo regime nazista. [N. do T.]

Nos últimos anos, voltou a estar acessível na Alemanha uma série de escritos de Siegfried Kracauer. Mas, a partir de tais escritos, bastante diversificados, a imagem do autor não se tornou até agora tão clara ao público alemão quanto mereceria. Para começar a fazê-lo e delinear algo da figura de Kracauer, creio estar qualificado pela mais simples razão: somos amigos desde minha juventude. Eu era secundarista quando o conheci, por volta do final da Primeira Guerra. Fomos ambos convidados por uma amiga de meus pais, Rosie Stern, professora efetiva no colégio Philanthropin<sup>1</sup>, a cujo corpo docente pertencia o tio de Kracauer, o historiógrafo dos judeus de Frankfurt. Como era certamente a intenção de nossa anfitriã, estabeleceu-se entre nós intenso contato. A partir de minhas recordações desse tempo, consciente da deficiência de tal fonte de conhecimentos, gostaria de tentar esboçar algo como a idéia objetiva da personalidade

intelectual de Kracauer, guiado antes por suas possibilidades do que pelo realizado em sua atuação concreta: há décadas, o próprio Kracauer apontava a si mesmo como um tipo contrário àquele que denominava “homem dado ao trabalho”.

Ao longo de muitos anos, regularmente nas tarde de sábado, ele leu comigo a *Crítica da razão pura*. Não exagero nem um pouco quando digo que devo mais a essa leitura que a meus professores acadêmicos. Dotado de excepcional capacidade pedagógica, ele fez Kant falar a mim. Sob sua orientação, desde o princípio tive a experiência da obra não como mera teoria do conhecimento, como análise das condições de juízos cientificamente válidos, mas como uma espécie de escrita cifrada, da qual a situação histórica do espírito podia ser depreendida com uma vaga expectativa de que, desse modo, algo da própria verdade pudesse ser conquistado. Se mais tarde, em relação aos textos filosóficos tradicionais, pouco me deixava impressionar por sua unidade e sistemática unissonância, dedicando-me mais ao jogo de forças que se extenuam reciprocamente abaixo da superfície de cada opinião doutrinária fechada em si mesma, se sempre considerava as filosofias codificadas como campo de forças, decerto foi Kracauer quem me estimulou a isso. Ele me apresentou a crítica da razão não apenas como sistema do idealismo transcendental. Antes, mostrou-me como momentos objetivo-ontológicos e subjetivo-idealistas nela se enfrentam; como as passagens mais eloqüentes da obra são as feridas que o conflito deixa na doutrina. Sob certo aspecto, as rupturas de uma filosofia são mais essenciais que a continuidade do nexos de sentido, o qual a maioria das pessoas acentua por sua própria conta. Esse interesse, do qual Kracauer tomou parte por volta de 1920, combatia, sob o lema “ontologia”, o subjetivismo epistemocrítico e com mania de sistema; nesse contexto, ainda não se fazia a distinção adequada entre o propriamente ontológico e os vestígios do realismo ingênuo em Kant.

Sem que pudesse me dar plena conta, captei pela primeira vez, graças a Kracauer, o momento de expressão da filosofia: dizer aquilo que vem à mente. O momento contrário a esse, o do rigor lógico, da coerção objetiva no pensamento, recuou para o segundo plano. Como só vim a deparar com tal momento na atividade filosófica da universidade, ele me pareceu acadêmico durante bastante tempo, até que descobri que, entre as tensões das quais a filosofia vive, aquela entre expressão e obrigatoriedade lógica talvez seja a central. Kracauer gostava de se designar como um homem alógico. Ainda guardo o quanto me impressionou tal paradoxo em alguém que filosofa, lida com conceitos, juízos e inferências. Mas, nele, aquilo que urgia à expressão filosófica era a quase ilimitada capacidade de sofrimento: expressão e sofrimento estão irmanados um com o outro. Sua relação com a verdade era de tal modo que o sofrimento, sem ser dissimulado e atenuado, entrava

[2] Kracauer, Siegfried. *Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat* [O sofrimento causado pelo saber e a saudade da ação, 1917], republicado em *Frühe Abhandlungen aus dem Nachlass*, Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke (orgs.). Frankfurt/M: Suhrkamp, 2004, vol. 1. [N. do T.]

[3] A expressão “sem pele” (*ohne Haut*) parece fazer alusão a uma sensibilidade que não separa o que é interno e externo. Adorno a emprega também num texto sobre Proust: “A busca pelo tempo perdido prova a realidade interna e externa por meio do instrumento da existência de um homem sem pele”. In: *Noten zur Literatur*, “Zu Proust”, op. cit., p. 674. [N. do T.]

no pensamento, ao passo que, em outros casos, este volatiliza aquele; também nos pensamentos da tradição se redescobria sofrimento. A palavra sofrimento chegou a penetrar até no título de um dos primeiros estudos de Kracauer<sup>2</sup>. Ele me parecia, embora não fosse em nada sentimental, um homem sem pele<sup>3</sup>; como se tudo que é exterior acometesse sua interioridade indefesa; como se disso ele não pudesse se proteger senão ao dar voz a sua vulnerabilidade. Por mais de uma razão, teve muitas dificuldades na infância; o aluno do colégio Klinger também sofreu injustiças anti-semitas, algo bastante incomum na cidade comercial de Frankfurt, e, em seu próprio meio, a despeito de uma tradição de cultura humanista, pesava algo como uma falta de alegria; com certeza, provinha daí sua aversão posterior à profissão de arquiteto, que teve de assumir como ganha-pão. Olhando para trás, parece-me que, na atmosfera doméstica de Kracauer, mesmo com toda amabilidade a mim demonstrada, já se antecipava há muito a catástrofe que se abateu sobre sua mãe e a irmã dela — a qual parecia exercer influência sobre ele —, quando ambas já estavam em idade bem avançada. Bastaria mencionar, segundo sua própria narrativa, o fato de que ele, em desolada paródia dos livrinhos vermelhos nos quais os professores se compraziam em escrever censuras, portava seu próprio livrinho, que continha notas sobre como os colegas se comportavam com ele. Muita coisa nele era reativa; por fim, mas não de somenos, filosofia era um *medium* de auto-afirmação.

Vias de comunicação correm daí até o traço anti-sistemático de seu modo de pensar e sua aversão ao idealismo no mais amplo sentido, a qual não o abandonou ao longo de sua vida. Idealismo era para ele um modo de pensar transfigurador, de acordo com a sentença de Georg Simmel, segundo a qual é surpreendente como pouco se nota na filosofia da humanidade o sofrimento desta última. Para quem não estudara na universidade filosofia como área de concentração, a violência de suas grandes construções, tão afeitas a degenerar em panegíricos, permanecia estranha, Hegel sobretudo. O trabalho de Kracauer foi tão amplamente marcado por isso que, certa vez, por volta de 1923, Benjamin o chamou de inimigo da filosofia. Algo de reflexão amadorística feita por conta própria acompanhou sua *œuvre*, assim como certo desleixo amenizava a autocrítica em favor do prazer de divertir-se com um belo *insight*. Sem dúvida, pensamentos que se previnem em demasia contra o perigo do erro estão de todo modo perdidos e, por isso, os riscos que Kracauer correu não estão desprovidos de uma ardilosa cautela; uma vez, ele usou como epígrafe de um tratado uma frase de Nietzsche, segundo a qual um pensamento que não é perigoso não merece ser pensado; só que, com maior frequência, a vítima de tais perigos vem a ser o próprio pensamento e não seu objeto. Em contrapartida, o autodidatismo de Kracauer concedia-lhe certa independência com relação aos métodos convencionais. Foi-lhe

poupada a fatalidade da filosofia profissional: estabelecer-se como ramo, como ciência especializada para além das ciências especializadas; assim, ele nunca se deixou intimidar pela linha divisória entre filosofia e sociologia. O *medium* de seu pensamento era a experiência. Não a das escolas empiristas e positivistas, que destilam a própria experiência em princípios gerais e disso fazem método. Ele seguiu a experiência intelectual como algo individual, resolvido a pensar apenas aquilo que era capaz de preencher com aquilo que, para ele mesmo, se concretiza nos homens e nas coisas. Dessa maneira, estava estabelecida a tendência à conteudização do pensar perante o formalismo neokantiano ainda inabalado de sua juventude. Ele se ligava a Georg Simmel e Max Scheler, os primeiros a vincular, contra a divisão oficial do trabalho, o interesse filosófico a um interesse social que, ao menos desde a morte de Hegel, caíra em descrédito na filosofia institucionalmente reconhecida. Conhecia a ambos também na esfera privada. Simmel, sobre quem escreveu um estudo, aconselhou-o a se dedicar por inteiro à filosofia<sup>4</sup>. Devia a Simmel não apenas a capacidade de interpretar fenômenos específicos, objetivos, voltando-se para aquilo que neles, segundo essa concepção, aparece em estruturas universais. Era-lhe, além disso, devedor de uma atitude de pensar e expor que, com demorado desvelo, articula um elo com outro, mesmo lá onde elos intermediários atravancam o movimento do pensamento, onde o andamento poderia tornar-se tenso: pensar com o lápis na mão. Mais tarde, durante sua atividade como redator, esse momento de diligência protegeu Kracauer do jornalismo; foi-lhe difícil livrar-se da meticulosidade de quem sempre tem de encontrar tudo por si mesmo, inclusive o já conhecido, como se fosse recém-descoberto. O efeito de Simmel sobre ele foi, com certeza, muito mais o do gesto intelectual que o de uma afinidade eletiva com a filosofia da vida irracionalista. Logo depois, em Scheler deparou-se-lhe a fenomenologia, antes da husserliana. Seu livro *Soziologie als Wissenschaft* [Sociologia como ciência]<sup>5</sup> claramente se esforça por vincular o interesse material-sociológico a reflexões epistemológicas que se baseiam no método fenomenológico. Este vinha ao encontro de seu dom específico. Embora o jovem em amadurecimento não quisesse ter a ver com seu metiê, a arquitetura, o primado do óptico que esta requer, uma vez intelectualizado, permaneceu nele conservado. Seu tipo de inteligência não tem nada do intuicionismo grandiloquente, mas muito do sóbrio ver. Ele pensa com o olho quase desamparadamente admirado e, súbito, iluminado. Com tal olhar, oprimidos podem tornar-se senhores de seu sofrimento. Num sentido difícil de definir, seu pensamento sempre foi, na verdade, mais visão intuitiva (*Anschauung*) que pensamento, empenhado com teimosia em não deixar que se barganhe, por meio de uma explicação, nada do que, no choque, as coisas duras haviam imprimido nele. Sua suspeita contra a especulação nutria-se, não em última instância, de sua índole natural, que era ainda mais esquivada à

[4] Kracauer. "Georg Simmel". In: *O ornamento da massa*, trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 243-78. [N. do T.]

[5] Idem. *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* [Sociologia como ciência. Uma investigação epistemológica, 1922], republicado em *Schriften*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971, vol. I. [N. do T.]

ilusão, porque desta se desacostumara com muito esforço. O programa da visão de essência (*Wesensschau*), sobretudo a assim chamada fenomenologia de pequenas imagens, parecia adequado ao olhar dolorosamente resistente, que não se deixava desviar, por menos que, de resto, o traço cético de Kracauer pudesse aprovar a reivindicação scheleriana de captar imediatamente, sem reflexão, algo simples e objetivamente válido. A fenomenologia daquela época continha potenciais ainda muitíssimo diferentes daqueles que surgiram dela após Scheler e se tornaram dominantes. Ela era como que feita sob medida para um tipo de intelectual há pouco surgido e para suas necessidades. A palavra-chave “visão de essência” oferecia-se como remédio para a incapacidade crescente da consciência experiencial de entender e penetrar a realidade social complexa e cada vez mais coberta por densas teias ideológicas, cuja fisionomia ocupava o lugar da teoria em descrédito. De modo algum, ela era tão-somente um sucedâneo desta; ela ensinava a consciência a assimilar a si aquilo que escapa com facilidade a quem pensa de cima, e a não se dar por satisfeita, no entanto, com fatos brutos. Fenomenologia servia àqueles que não queriam ser ofuscados nem por ideologias, nem pela fachada do que é meramente constatável. Tais inervações tornaram-se tão fecundas em Kracauer como em poucos.

Seu tema central e, por isso mesmo, raras vezes temático é a incomensurabilidade, que, como relação entre idéia e existência, consiste em preocupação perene da filosofia. No livro sobre sociologia, esse tema se anuncia assim: das determinações abstratas supremas, às quais toda disciplina se eleva, não é possível retornar sem rupturas, continuamente, para a empiria, depois de o ente determinado já ter sido eliminado. Em todos os seus trabalhos, Kracauer recorda que ao pensar não é permitido esquecer-se, quando olha para trás, do que ele necessariamente se despojou para tornar-se um determinado pensamento. Esse motivo é materialista; ele levou Kracauer, quase contra sua vontade, à crítica da sociedade, cujo espírito cuida, solícito, desse esquecer. Ao mesmo tempo, porém, a aversão a um pensamento sem freios também se interpõe no caminho da lógica materialista. A justa medida sempre traz em si sua punição, o moderantismo. Nos anos politicamente engajados em Berlim, Kracauer certa vez zombou de si mesmo chamando-se de retaguarda da vanguarda. Com esta não chegou a uma ruptura, tampouco a um entendimento. Recordo-me de uma conversa entre nós um pouco anterior, de grande importância, em que Kracauer, contra mim, não queria colocar muito alto o conceito de solidariedade. Mas a pura individualidade na qual ele parecia obstinar-se transparecia virtualmente em sua auto-reflexão. Esquivando-se da filosofia, o existencial torna-se *clownerie*, não muito diferente do excêntrico verso de Brecht: “*In mir habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen*”<sup>6</sup>. A autocompreensão do individual em Kracauer

[6] Verso do poema “Vom armen B. B.” [“Do pobre B. B.”] que significa literalmente “Em mim vocês têm alguém sobre quem não podem construir”, mas cujo sentido é “Em mim vocês têm alguém em quem não podem confiar”. [N. do T.]

tinha um aspecto que ele projetava em Chaplin: ele era um buraco. O que aí tomava o lugar da existência era o homem privado como imago, o tipo socrático heteróclito como portador de idéias, um despeito segundo os critérios do universal dominante. Seu *parti pris* pelo insolúvel — uma constante em meio a um desenvolvimento muitíssimo cambiante —, Kracauer o definia em certas ocasiões como aversão ao cem por cento. Mas isso não é nada mais que aversão à teoria enfática: esta tem de ir ao extremo na interpretação de seus objetos, caso não queira contrapor-se à sua própria idéia. Na direção contrária, Kracauer perseverou tenazmente em um momento típico do espírito alemão, pouco importa sua tendência, momento que sempre volta a evaporar-se no conceito. Sem dúvida, com isso ele renuncia à tarefa da qual o aproximou sua consciência da não-identidade da coisa com o conceito: extrapolar o pensamento a partir daquilo que resiste a ele, o universal, a partir do extremo da particularização. O modo de pensar dialético nunca foi conforme a sua índole natural. Kracauer contentava-se com a exata fixação do particular em favor de seu uso como exemplo para estados de coisa universais. A necessidade de estrita mediação na coisa mesma, de exibição do essencial no seio da mais íntima célula de particularização, estava longe de ser a dele. Conservador quanto a isso, atinha-se à lógica da subsunção. A idéia de uma fissão atômica intelectual, a ruptura irrevogável com o fenômeno, ele com certeza a rechaçaria como especulativa, lançando-se com teimosia para o lado de Sancho Pança. Sob o signo da impenetrabilidade da realidade, seu pensamento a abandona, quando deveria recordá-la e penetrá-la. A partir daí se oferece uma passagem para a justificação da realidade como justificação do inalterável. A isto corresponde o fato de que permanece socialmente aceitável a entronização de uma experiência individual que, por mais enviesada que seja, está em casa consigo mesma. Por mais que o *principium individuationis* também se sinta em oposição à sociedade, ele é próprio dela. O pensamento que vacila em lançar-se para além de sua idiossincrática forma de reação também se vincula, dessa maneira, a algo contingente e o transfigura, mas com a única intenção de não transfigurar o grande universal. A reação espontânea do indivíduo, porém, não é algo derradeiro e, portanto, também não é a garantia de conhecimento vinculador. Até mesmo os modos de reação que se pretendem individuais ao extremo estão mediados pela objetividade à qual aspiram e têm de aperceber-se dessa mediação em benefício de seu próprio conteúdo de verdade. Quanto mais motivado esteja o desinteresse por tudo o que é meramente aprendido, como o desinteresse pela exterioridade da atividade científica, tanto mais o pensamento precisa, em contrapartida, tornar-se exterior ao círculo da experiência no qual ele se forma. O *souçon* de Kracauer contra a teoria, como contra a soberba de uma razão que se esquece da própria origem

natural, não carece de fundamentos. Não é o menor deles o quanto a teoria em sua pureza tornou-se um meio de dominação. O feitiço maligno exercido pelo pensamento desta — feitiço que é, inclusive, seu sucesso no mercado — também é levado a efeito por sua articulação lógico-inferencial, sistemática. No entanto, o pensamento que, como resposta a isso, se subtrai da vinculação teórica, a qual todo pensamento anuncia em si, torna-se impotente não apenas na realidade. Isso tão-somente não seria objeção alguma, se o pensamento não sofresse também, internamente, a perda de força e evidência. O conflito entre experiência e teoria não é para ser decidido de modo cabal para um lado ou outro, mas é uma verdadeira antinomia, deve ser resolvido de sorte que os elementos contrários se interpenetrem.

Kracauer comprometeu-se tão pouco com a fenomenologia quanto com qualquer outra posição intelectual; Simmel é aquele a quem foi mais fiel, em uma espécie de infidelidade filosófica com medo vigilante, por assim dizer, das obrigações intelectuais, como se estas fossem dívidas. O comportamento reativo de Kracauer estava pronto para saltar de banda quando ele se sentisse atado por vínculos. As muitas críticas que escreveu em sua vida, entre as quais não escasseiam as incisivas, representam quase todas rupturas com o que é próprio dele ou, ao menos, com impressões que o dominaram. Em termos hegelianos, portanto, bem se lhe poderia objetar que lhe falta, apesar de toda sua abertura e justamente em proveito da tenacidade desta, a liberdade relativa ao objeto. No olhar que, nele, se apega à coisa e a absorve, já está desde sempre presente, em lugar da teoria, o próprio Kracauer. O momento da expressão ganha preponderância sobre a coisa com a qual a experiência se ocupa. Enquanto esse modo de pensar teme o pensar, raro ele chega ao auto-esquecimento. O sujeito que protege sua experiência primária como propriedade facilmente irá se colocar diante do que é experienciado com o dito “*anch’io sono pittore*”. Amiúde, Kracauer lançava farpas contra os outros; inclusive contra Scheler, sobre quem, a despeito da relação pessoal próxima, publicou no *Frankfurter Zeitung* um artigo que assinalava, de modo brusco e franco, a arbitrariedade dos valores eternos propalados por Scheler e, portanto, o ideológico neles. Não é que Kracauer pregue o indivíduo como norma ou finalidade; ele reage socialmente demais para isso. Mas seu modo de pensar se aferra ao seguinte: o que deveria ser pensado não pode ser pensado; ele elege esse negativo como substância. Eis aquilo que, não sendo propriamente uma necessidade teológica, o cativava a Kierkegaard e à filosofia da existência, da qual ele se aproximou em estudos como o que não foi publicado sobre o romance policial — cujo primeiro capítulo está agora em *O Ornamento da massa*. Muito antes de Heidegger e Jaspers, ele projetou uma obra existencialista, mas não a concluiu, como tampouco terminou, alguns anos depois, outra sobre o conceito de homem em



Marx. Não é *bon mot* algum, mas uma simples constatação: conta-se entre as mais relevantes realizações de Kracauer o fato de que ele deixou para trás aqueles manuscritos ambiciosos, embora sua capacidade estivesse à altura deles. Ele utilizou produtivamente seu renitente temor de tornar-se vassalo da teoria de outros ou da própria. Possuído pelo incomensurável, ele não se achava pronto para profanar seu próprio motivo, ao reduzir a incomensurabilidade à filosofia. Com argúcia, ele reconhecia que a idéia marxista do homem, por mais que sua doutrina dela houvesse se nutrido, rebaixa o homem a algo estático, reconhecia que o teor da dialética de Marx não é atingido quando se cuida de fundá-la positivamente na essência humana, em vez de deixá-la emergir de maneira crítica das relações que foram deformadas pelos homens e devem ser transformadas através dos homens. Que Kracauer tenha exposto suas reflexões tanto existencialistas quanto sociais não como tais, mas apenas de forma indireta, de preferência na apresentação de fenômenos apócrifos que, para ele, se tornam alegorias histórico-filosóficas, isso era mais que capricho literário. Desde o início e de maneira inconsciente, talvez fosse claro a seu modo de pensar materialmente orientado que os assim chamados grandes conteúdos intelectuais, idéias e estruturas ontológicas não existem por si mesmos, além das camadas materiais e sem depender delas, mas crescem, indissolúvelmente, junto com estas; foi isso que depois o capacitou à recepção de Benjamin. Contra Martin Buber, em quem o existencialismo lhe veio ao encontro em pessoa, ele levantou uma polêmica também reeditada em *O ornamento da massa*<sup>7</sup>, muito digna de leitura, em que identifica a essência restauradora da tradução da Bíblia, ou seja, a essência de um protótipo para o jargão da autenticidade dos dias de hoje. A polêmica baseia-se na compreensão de que a teologia não se deixa restaurar por mero querer, porque seria bom ter uma; isso acorrentaria a própria teologia ao interior humano, para além do qual ela se afirma.

Conforme o teor dessa crítica, a enérgica guinada de Kracauer para a sociologia não foi nenhuma ruptura com sua intenção filosófica, mas sim a conseqüência desta. Quanto mais às cegas ele se perdia nos materiais que sua experiência lhe trazia, tanto mais frutífero era o resultado. Assim, foi ele quem descobriu o cinema como fato social. Não inquiriu imediatamente os efeitos; decerto, seu *flair* o advertiu a não apreender esses efeitos como coisas fixas. Eles não podem ser reduzidos a idas isoladas a salas de cinema, talvez sequer a uma multiplicidade delas, mas apenas à totalidade dos estímulos, que tinham no cinema, ao menos antes da televisão, sua mais pronunciada expressão. Kracauer decifrou o cinema ele mesmo como ideologia. Segundo as regras da pesquisa social empírica, nesse meio-tempo muito desenvolvida do ponto de vista técnico, a hipótese tácita seria escandalosa, mas conservou até hoje toda sua plausibilidade: se um *medium* deseja-

[7] Kracauer. "A Bíblia em alemão".  
In: *O ornamento da massa*, op. cit., pp.  
205-20. [N. do T.]

[8] Idem. "As pequenas balconistas vão ao cinema". In: *O ornamento da massa*, op. cit., pp. 311- 26. [N. do T.]

[9] Idem. *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. Trad. Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. [N. do T.]

[10] Idem. *Theory of film: the redemption of physical reality* [Teoria do filme: a redenção da realidade física]. Nova York: Oxford University Press, 1960. Adorno cita a edição alemã, revista e publicada sob o título *Theorie des Films. Die Errettung der äusseren Wirklichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1964. [N. do T.]

do e consumido por massas transmite uma ideologia em si uníssona, preparada de modo homogêneo, é presumível que essa ideologia tanto se adapte às carências dos clientes como, em contrapartida, os modele cada vez mais. O desnudamento da ideologia do cinema era para ele, tanto quanto a fenomenologia, algo próprio de uma nova fase, em formação, do espírito objetivo. A suíte "As pequenas balconistas vão ao cinema", que no *Frankfurter Zeitung* causou grande espécie<sup>8</sup>, demonstrou pela primeira vez esse modo de proceder. Mas o interesse de Kracauer pela psicologia de massas do cinema jamais foi meramente crítico. Ele tinha em si mesmo algo do ingênuo prazer de ver do freqüentador de cinema; mesmo nas pequenas balconistas que o divertem, ele encontra parte de sua própria forma de reação. Essa não é a menor das razões por que sua relação com os *media* de massa jamais se tornou tão ríspida como faria esperar sua reflexão sobre os efeitos deles. A inclinação ao inferior, ao excluído da alta cultura, algo em que se entendia muito bem com Ernst Bloch, levou-o a ainda se alegrar com a feira popular e o realejo, quando há muito o macroplanejamento industrial já os havia tragado. No livro sobre Caligari<sup>9</sup>, argumentos de filmes são resenhados com seriedade, sem pestanejar; bem há pouco, na *Theory of film* [Teoria do filme]<sup>10</sup>, narra atrocidades como a gênese visível de uma peça musical no compositor, o herói, como se nele imperasse algo como a razão técnica do *medium*. O cinema comercial, contra o qual Kracauer arremetia, inadvertidamente tira proveito de sua tolerância, mas esta, às vezes, mostra seus limites diante do intolerante — o cinema experimental.

Se o estrito empirismo sociológico anuncia, contra a experiência assistemática invocada pela sociologia de Kracauer, que não está demonstrado o nexo entre aquele pretense espírito objetivo e a consciência efetiva da massa que nele deve precipitar-se, então, há de se conceder algo a essa objeção. Na maioria dos países do planeta, a chamada *boulevard presse* vende, ao lado de seus sensacionalismos, contrabandos políticos de extrema direita, sem que isso tenha influenciado os milhões de leitores dos países anglo-saxônicos. Entretanto, tais objeções são todas como que cúmplices do cinema como mercadoria e, em seu conjunto, daquilo que se põe a salvo de suspeitas por meio do rótulo *media* de massas. Esses *media* são isentados de responsabilidade, na medida em que não se possa demonstrar com rigor que desgraça eles provocam. A análise daquilo mesmo que oferecem mostra, ao menos, que eles dificilmente poderiam provocar algo diferente de uma desgraça. Seria mais aconselhável refinar a análise dos estímulos, a qual Kracauer inaugurou e para a qual hoje se tornou comum o nome *content analysis*, indo além da tese original da satisfação de desejo ideológica, do que se entregar a um estudo de efeitos que negligencia com demasiada facilidade o conteúdo concreto do que produz os efeitos, a relação com a ideologia

apresentada. Kracauer está numa posição ambivalente perante o empirismo sociológico. De um lado, simpatiza com ele, no sentido de que tem reservas acerca da teoria social; de outro, segundo o critério de sua representação da experiência, tem expressas restrições ao método preso a minúcias, quantificador. Vivendo já há muito tempo na América, expôs-se ao público com uma arguta defesa teórica da análise qualitativa, a qual só ganha seu justo valor quando se sabe até que ponto ela desafia o hábito quase universal da sociologia institucional daquelas terras. O comportamento experiencial de Kracauer permaneceu o do estrangeiro, transposto para o espírito. Ele pensa como se tivesse transformado o trauma de infância da pertença problemática em um modo de ver ao qual tudo se apresenta como numa viagem, mesmo o que é habitual e cinzento, como objeto colorido do espanto. Nesse ínterim, essa independência com relação à casca convencional foi até mesmo convencionalizada pelo termo brechtiano distanciamento; em Kracauer, este era originário. Kracauer veste-se intelectualmente, por assim dizer, com roupa esporte e boné. Isso ressoa no subtítulo do livro sobre os funcionários, *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* [Os funcionários. Da mais nova Alemanha]<sup>11</sup>. A humanidade está visada não por uma identificação, mas sim pela ausência desta; manter-se fora como *medium* do conhecimento.

É justo nesse livro sobre os funcionários que Kracauer se emancipou como sociólogo. O método tem muito em comum com o que se designa nos Estados Unidos como procedimento do *participant observer*, algo como o dos Lynd em *Middletown*<sup>12</sup>; em 1930, essa obra era com certeza desconhecida a Kracauer. Em *Die Angestellten*, ele fez amplo uso de entrevistas, mas não empregou nenhum esquema de questionário estandardizado; com flexibilidade, amoldou-se à situação dialógica. Se os pretensos rigor e objetividade de levantamentos estatísticos são variadamente pagos com uma falta de concreção e de compreensão para o essencial, Kracauer tentou ao longo de sua vida, daquela maneira planejada-assistemática, compensar a exigência de empiria com a de resultados que fizessem sentido. Nisso residem os méritos particulares do livro, cujo acesso tornou-se outra vez possível graças à editora Verlag für Demoskopie, ligada ao Instituto Allensbacher. Com mais engenho que as coetâneas publicações da ciência acadêmica, ele diagnosticou aquilo que veio a batizar de cultura do funcionário. Ele a descreveu, por exemplo, no Haus Vaterland<sup>13</sup> berlinense, a imagem originária da consciência sinteticamente produzida daquela nova classe média, que não era classe média alguma. Nesse meio-tempo, esse estilo estendeu-se sobre o conjunto da sociedade dos países com alto grau de industrialização. Termos como “sociedade nivelada de classe média” e “sociedade de consumo” neutralizam a inverdade desse estilo. Em seus ingredientes essenciais, desde sempre ele se assemelha

[11] Idem. *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* [Os funcionários. Da mais nova Alemanha, 1929], republicado em *Schriften*, op. cit. [N. do T.]

[12] Trata-se da obra *Middletown: a study in American culture* [Middletown: um estudo da cultura americana], publicada em 1929 por Robert (1892-1970) e Helen Lynd (1894-1982), pioneiros no estudo do lazer nas sociedades capitalistas avançadas. [N. do T.]

[13] Grande centro de lazer, inaugurado em 1928, em Berlim. Importante inovação no setor de serviços e entretenimento, o Haus Vaterland podia abrigar 8 mil pessoas em seus cinemas, cafés, salões de baile e bistrôs temáticos. [N. do T.]

àquilo que Kracauer observou nos funcionários de 1930. Economicamente proletarizados, de ideologia encarniçadamente burguesa, eles adicionam um elevado contingente à base de massas do fascismo. O livro sobre os funcionários oferece, como se sob condições de laboratório, uma ontologia antecipadora daquela consciência que apenas na mais recente fase foi integrada, sem encaixes, ao sistema em seu conjunto. Em certas ocasiões, o livro é prejudicado pelo tom de ironia com que se compraz. Depois do horror que aquela consciência ajudou a incubar, esse tom soa ao mesmo tempo inofensivo e um pouco arrogante, como o preço da hostilidade de Kracauer contra uma teoria que, fosse ela perseguida sem digressões, sufocaria o riso na garganta. Sem dúvida alguma, ele sabia que o espírito para o qual apontava com os dedos fora despertado, instigado e planejadamente reproduzido em seus portadores, não foi nem é espontaneamente o deles. Mas, omitindo isso, por qualquer razão que seja, referindo-se antes ao contato imediato com os manipulados pela cultura de massa do que ao sistema em seu conjunto, ele parece, com efeito, atribuir-lhes às vezes o ônus disso. Mesmo esse deslocamento tem algo de legítimo: a indignação contra os inúmeros que teriam de sabê-lo melhor, e que no fundo o sabem melhor, mas se entregaram apaixonadamente à falsa consciência. Sua crítica à racionalidade da racionalização tecnológica, que condenou os funcionários ao desemprego, mostra da melhor maneira até que ponto Kracauer levou sua ousadia no livro sobre os funcionários: “Ele [o capitalismo] não racionaliza muito, mas *muito pouco*. O pensamento do qual é portador se opõe à realização da razão, que fala a partir do fundamento do homem”<sup>14</sup>. Se Kracauer fala do “fundamento do homem”, discurso que de lá para cá ganhou uma fama suspeita, isso é desculpado pelo fato de que, com essa expressão, ele visava precisamente à razão que esse discurso em outros casos difama. Seu *dégout*, porém, dirige-se contra a marca distintiva da época em seu conjunto: os homens não são apenas enganados pela ideologia, mas obedecem à risca ao provérbio latino, querem ser enganados e, em verdade, com tanto mais afínco quanto mais doloroso seria encarar a situação. De resto, Kracauer não restringiu de modo algum sua crítica da ideologia à esfera da massa. Também a exerceu lá onde anseios mais elevados da burguesia culta subsistiam, mas inadvertidamente degeneravam em uma ninharia que se considerava o contrário. Ele foi o primeiro a pôr à luz do dia as implicações sinistras da moda de biografias.

Tenho como a realização mais significativa de Kracauer uma criação que, de modo bastante paradoxal, está assentada na terra de ninguém entre romance e biografia, o *Ginster*<sup>15</sup>, impresso pela primeira vez em 1928. O título, emprestado de uma planta que, como ele disse uma vez, citando Ringelnatz<sup>16</sup>, floresce nos barrancos das linhas férreas, substituiu o nome do autor; “escrito por si mesmo”, o livro devia

[14] Kracauer, “O ornamento da massa”. In: *O ornamento da massa*, op. cit., p. 97. [N. do T.]

[15] Kracauer. *Ginster. Vom selber geschrieben* [Ginster. Escrito por si mesmo, 1928]. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1963. O título significa um tipo de arbusto com flores amarelas, conhecido como tojo ou giesta. [N. do T.]

[16] Joachim Ringelnatz (1883-1934), poeta e pintor alemão. [N. do T.]

ser anônimo, não pseudonímico. O sujeito estético não é destacado abruptamente da pessoa empírica. Até a figura do narrador, segundo a forma e a definição, entra no campo de ironia de Kracauer. *Ginster* não é nenhuma obra de arte cega, autárquica, pelo contrário, o ateuórico nela é teórico. Nesse livro, é apresentado o insolúvel que Kracauer, se assim se pode dizer, ensina — o que faz de uma maneira muitíssimo rara na Alemanha, para a qual talvez o único modelo por estas terras seja Lichtenberg, manifestação renovada de um gênero venerável do esclarecimento, o *roman philosophique*. Kracauer chamou *Ginster* de um Schweik<sup>17</sup> intelectual. O livro, que pouco sofreu com a passagem do tempo, tornou-se produtivo ao não colocar afirmativamente o nó da individualidade como algo substancial. Graças à reflexão estética, o eu fundamental é ele mesmo relativizado. Uma puerilidade refinada que se coloca como quem finge não entender, quando de fato não entende, eis a imagem inversa da individuação absoluta. Esperto, *Ginster* doma a realidade em que habita, enquanto murcham diante dele as personalidades que, jactantes, batem com orgulho a mão no peito. Uma ingenuidade que devassa e descreve a si mesma como técnica de viver já não é mais ingenuidade. Transcende para aquela teoria à qual torce o nariz. A possibilidade de algo humanamente imediato é demonstrada e negada a uma só vez. Descendo aos fundamentos, *Ginster* comprova que a liberdade, a positividade, hoje não pode mais, em absoluto, ser posta como tal; doutra feita, o momento idiossincrático em Kracauer se tornaria inelutavelmente mania. Sábio, na nova edição, ele desistiu do último capítulo, que coqueteava com essa positividade. À altura da concepção estava a linguagem. Com seu prazer indômito de tomar as metáforas ao pé da letra, de autonomizá-las à maneira de um Eulenspiegel<sup>18</sup>, de traçar com elas, em arabescos, uma realidade de segundo grau, a linguagem lançou raízes aéreas que avançam bem adentro da modernidade. Pena que Kracauer, em seus anos de maturidade, sob o constrangimento de escrever em inglês, sem dúvida, também por indignação contra o acontecido, tenha praticado uma ascese de sua própria arte da linguagem, que é indissociável do alemão.

A fase crítico-social de Kracauer, à qual *Ginster* pertence, data de antes de sua atividade em Berlim para o *Frankfurter Zeitung*. Com efeito, nos anos que precederam o fascismo, ele recebeu estímulos do ar cortante daquela Berlim. No entanto, sua crítica social manteve, mesmo depois de ele ter se ocupado com Marx, o traço de quem caminha sozinho. Sequer perante o conflito mais extremo era possível usar de uma manobra que o demovesse de sua posição de individualista turrão, por mais nítidas que estivessem diante de seus olhos as objeções a ela contrárias. Ele compensava tais objeções com aquilo que escapava das malhas da grande teoria. Humanidade ele buscava no particular, justamente no que é insuportável para os totalitários.

[17] *Dobrý voják Švejk* [O bravo soldado Schweik] é a obra mais importante do escritor tcheco Jaroslav Hašek (1863-1923). [N. do T.]

[18] Popular, malicioso e irreverente, Till Eulenspiegel é um personagem do folclore alemão, cujos registros remontam ao final da Idade Média. [N. do T.]

[19] Brecht, Bertolt. *Aquele que diz sim e aquele que diz não*. Trad. Luis Antonio Martinez Correa e Marshall Netherland. In: *Teatro completo*, São Paulo: Paz e Terra, 2004 [1929-1930], vol. 3. [N. do T.]

[20] Hans Sachs (1494-1576), poeta alemão, adepto da Reforma. É o herói da ópera *Os mestres cantores de Nuremberg*, de Wagner. [N. do T.]

[21] Werner Stauffacher é um personagem de *Wilhelm Tell*, de Schiller. [N. do T.]

[22] Kracauer, *Theorie des films*, op. cit., p. 366. [N. do T.]

Com Brecht teve uma desavença, inventou contra ele a piada da confusão em Augsburg e esclareceu que, quando Brecht fez *Aquele que diz não* se seguir a *Aquele que diz sim*, ele, Kracauer, pensou em escrever *Aquele que diz talvez*<sup>19</sup>. Programação nada má para quem outrora desenvolvera como sua a postura de quem espera; eis aí também uma fórmula de auto-reflexão crítica.

\*\*\*

Já antes dos anos em Berlim, aliás, começara a modificar-se nele algo mais difícil de precisar, embora essencial; como se, resoluto, qual Hans Sachs ordena antes de ir ao mercado que as lojas sejam bem fechadas, tivesse proibido a si a capacidade de sofrer, tivesse prometido solenemente a si ser feliz<sup>20</sup>. Já Ginster deixara escapar, após a cena com um oficial, a máxima por certo ainda irônica: é preciso tornar-se à prova de fogo. Aquele que não tinha pele deixava crescer ao seu redor uma couraça. E a partir do dia em que não quis mais estar desprotegidamente entregue ao mundo, mas encontrou apoio em si mesmo, passou a comunicar-se melhor com o mundo. O gesto do “sou assim e não de outro modo” harmoniza-se muito bem com uma adaptação mais exitosa, pois o mundo, por sua vez, é assim e não de outro modo, conforme o princípio de uma não elucidada autoconservação expansiva. Em Kracauer, esse princípio jamais careceu de *clownerie*. Um dos aspectos desta era a política de avestruz sempre planejada. Assim, ainda durante a emigração, quando nos reunimos pela primeira vez, em Paris, ele me recebeu em um modesto hotel, como Stauffacher<sup>21</sup> entre os seus. À sua maneira taciturna, sentiu a França anterior à Segunda Guerra, a qual já estava fora dos eixos, como tão propícia para ele quanto a América, onde após a fuga exitosa obteve, com efeito, um sucesso surpreendente. Ele também fez esse aspecto de seu destino e de seu caráter refletir-se em um romance não publicado, cujo herói, obtuso em suas carências e inclinações, não se acerta bem com as variadas situações em que se mete, até que, por fim, em virtude de suas opiniões de esquerda, perde seu posto. A estratégia de adaptação de Kracauer teve sempre algo de astúcia, da vontade de prevalecer sobre o hostil e o mais poderoso, sobrepujando-o quando possível na própria consciência e, dessa forma, distanciando-se dele em meio a uma identificação forçada. Da *Theory of film*, por ocasião da temática Davi e Golias, ele contrabandeia para si mesmo um programa: “embora todas essas personagens pareçam submeter-se aos poderes vigentes, conseguem sobreviver a eles”<sup>22</sup>.

Para fazer justiça à sua produção após 1933 — bem como à de muitos outros exilados —, sem que a gratidão pelo asilo seja ofendida, deve-se

falar da situação dos intelectuais emigrados de maneira menos maquiada que a usual na Alemanha. Regulamentações de divisas e impostos especiais forçaram os intelectuais a expatriar-se, literalmente, como mendigos. O cálculo dos nacional-socialistas, segundo o qual os que lhes eram odiosos não seriam bem-vistos também lá onde encontrassem refúgio, não era de todo errado. O fato de que alguns Estados acolheram apenas os que dispunham de habilidades práticas úteis lança luzes até mesmo sobre países que desistiram de cercas de arame farpado desse tipo. Na medida em que não havia se qualificado dentro da atividade acadêmica estabelecida, por meio dos trabalhos chamados positivos, nem ao menos provinha da hierarquia acadêmica, em todo lugar o intelectual se sentia supérfluo. Provavelmente a coação a integrar-se era pior que nas emigrações anteriores. Nos países de exílio mais importantes, a rede social estava entrelaçada de modo espesso demais, o *thought control* era rigoroso demais. O desemprego ameaçador tornava indesejáveis os concorrentes potenciais. Emigrantes sem amigos que se solidarizassem com eles tinham de capitular para viver. No domínio econômico tudo se passa convenientemente segundo a regra do jogo burguesa da oferta e da procura. Que ela chegue a abarcar o espírito, que este seja por fim absorvido pelo complexo funcional, isso reside na lógica inflexível do sistema, mas ao mesmo tempo contradiz, sem chance de reconciliação, o princípio do próprio espírito, que não deve dissipar-se na reprodução da vida e que, ao tornar consciente o que existe, circunscreve no negativo um outro possível. Mas o espírito que é complacente, segundo uma lógica que é suspensa apenas em raras exceções, justamente por isso, anula a si mesmo; ainda mais drasticamente que noutra circunstância, o primado das relações de produção torna-se-lhe o grilhão da força produtiva. É inesquecível como, nos primeiros meses de emigrado, quando eu arranhava o inglês durante uma discussão, um sociólogo alemão muito famoso, já falecido, exortou-me em tom de galhofa: em países anglo-saxônicos, eu nunca deveria tentar expressar mais do que acabara de balbuciar. Se não segui o conselho, este ao menos me preveniu de sentir-me superior aos outros. Não há motivo para revolta, já que não é censurado como falta de caráter, por quem passou ao largo da provação, aquilo que contém, de sua parte, um momento da decência burguesa: a vontade de não viver de esmolas, mas de ganhar a vida por conta própria. Para o cinismo, entretanto, para uma produção em duas frentes, na qual se resguarda a integridade intelectual e, com a mão esquerda, se escrevem livros fáceis de vender, seria necessária uma força que manifestamente não estava concedida a ninguém; como, por exemplo, até hoje nenhum músico pôde compor música de vanguarda e, ao mesmo tempo, ganhar di-

nheiro com *hits* de sucesso. O apelo de Brecht por tolerância deveria ser estendido a esta complexa situação.

O governo norte-americano era superior ao de muitos países na época de Hitler, na medida em que concedeu a todos os emigrantes a possibilidade de trabalhar, não rebaixando ninguém ao *status* permanente de subsidiado. Em contrapartida, a carga de conformismo, que também oprime os nativos, era particularmente pesada. Seus defensores entusiastas eram intelectuais imigrantes já bem-sucedidos. Adaptação tornou-se mais uma vez a norma que, de qualquer modo, já havia sido interiorizada no início da carreira por todos aqueles que dificilmente poderiam ter enfrentado suas adversidades externas e internas, senão obedecendo ao mecanismo psicológico chamado por Anna Freud de identificação com o agressor. Como fórmula contra esse infortúnio, certa vez, um adaptado usou, triunfante, a seguinte frase: não existe transferência bancária do espírito. Uma medida corretiva teria sido, após a queda de Hitler, trazer de volta justamente os emigrantes cuja qualidade consistia naquilo que, em nenhuma circunstância, está sujeito à troca e ao mercado de valores. Isso foi feito, é verdade, por algumas universidades, como a de Frankfurt, e, com mais dedicação que qualquer um até hoje, por Adolf Arndt, na qualidade de senador de Berlim responsável pela cultura. Mas, em geral, isso não aconteceu. O fato de que esse modo de reparação, o qual se dá na própria vida espiritual danificada, tenha sido negligenciado é uma irresponsabilidade não só para com as vítimas, porém ainda mais para com aquilo que amiúde se apresenta de bom grado como o interesse alemão. Inestimável o que um homem como Kracauer poderia ter feito de bom em uma posição de importância, algo como a direção da política cultural de um grande jornal. Seja lembrada apenas sua definição da linguagem de Heidegger por meio do provérbio: “*Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft*”<sup>23</sup>. Sua negativa contumaz de se deixar enganar por prestidigitadores teria sido um antídoto saudável contra o clima sintético da cultura ressuscitada. Ele resistia tanto a Heidegger como a Brecht, imune às técnicas de dominação que na Alemanha tão prontamente são equiparadas à grandeza, e que tornaram funesto até mesmo o conceito de grandeza. Pelo caráter aparente, afirmativo em mau sentido, do espírito objetivo contemporâneo, tem boa parte de culpa o vácuo causado pela ausência da *intelligentsia* emigrada. A culpa é reforçada por aqueles que preferem tornar os exilados responsáveis pelo declínio da República de Weimar, porque estes o reconheceram. A catástrofe da ditadura fascista vai além do destino dos assassinados, embora este impeça a meditação sobre outras conseqüências. Numa variação de uma sentença cabalística, bem caberia perguntar se a terra que exilou seus judeus não perdeu tanto quanto eles.

[23] A tradução literal desse provérbio popular é “ciúme é uma paixão, que com zelo busca o que causa dor”. Trata-se de um trocadilho intraduzível, construído por meio do desmembramento das palavras nos elementos que as compõem. A menção ao provérbio serve para parodiar um procedimento típico da linguagem de Heidegger. [N. do T.]



Ninguém deveria ler o *Offenbach* de Kracauer<sup>24</sup>, há pouco republicado na Alemanha sob o título *Pariser Leben* [Vida parisiense], ou *De Caligari a Hitler*, sem ponderar isso, e nenhum grão de falsa condescendência teria permissão de estar aí imiscuído. Com uma piscadela típica de Kracauer, *Offenbach* se inclui entre as biografias romanceadas cuja radiografia ele apresentara impiedosamente; ao mesmo tempo, ele queria elevar-se sobre a pseudoindividualização desse tipo de produto mediante a ideia de uma “biografia da sociedade”. A problemática social do Segundo Império, à qual a opereta reagia, deveria transparecer. O livro tem seus limites na abstinência musical que o autor teve de praticar. — O *Caligari*, rico em análises técnicas pontuais, desdobra, de maneira bastante luminosa, a história do cinema alemão após a Primeira Guerra como história do poder totalitário transformando-se na ideologia em avanço. Entretanto, essa tendência não estava em absoluto restrita ao cinema alemão; decerto ela culminou no *King Kong* norte-americano, verdadeira alegoria do monstro desmesurado e regressivo em que se desenvolveu a coisa pública; para não falar da reabilitação de *Ivan, o terrível* e de outras figuras abomináveis na Rússia stalinista. Todavia, do que é contestável na superfície da tese de Kracauer pode-se tirar a lição de uma verdade: a dinâmica que explodiu no horror do III Reich descia até as galerias subterrâneas da sociedade em seu conjunto, e, por isso, também se refletiu na ideologia dos países que foram poupados da catástrofe política. É bem comum que um fator social universal seja equivocadamente reconhecido como atuante apenas lá onde se o experencia; já a invectiva de Hölderlin contra os alemães era, em verdade, contra a deformação do homem por meio da forma burguesa da divisão do trabalho ubíqua — aos poucos, Kracauer retornou àquilo que o movia desde a origem, por exemplo, ao cinema, cujos elementos ele tratou de destilar teoricamente, e por fim, em projeto de grandes intenções, à filosofia da história.

\* \* \*

Caso se arrisque algo como uma interpretação da figura de Kracauer, que a isso resiste, então é preciso buscar a palavra certa para aquele realismo de cores particulares, o que tem tão pouco a ver com a imagem familiar de um realista quanto com o *páthos* transfigurador ou com a convicção inquebrantável da prevalência do conceito. Proteger o espírito em nome do espírito contra sua auto-idolatria era, sem dúvida, um impulso primário de Kracauer, amadurecido pelo sofrimento de quem cedo foi marcado a fundo pela incapacidade do espírito perante a brutalidade do que pura e simplesmente é. Mas a conta de seu realismo deixa resto, não é redonda. Como este era

[24] Adorno refere-se à obra *Pariser Leben. Jacques Offenbach und seine Zeit. Eine Gesellschaftsbiographie* [Vida parisiense. Jacques Offenbach e seu tempo. Uma biografia da sociedade], republicada em 1962. [N. do T.]

[25] Christian Dietrich Grabbe (1801-1836), poeta alemão. [N.do T.]

[26] Buscando recuperar a polissemia da palavra alemã, “curioso” traduz *wunderlich*, que aparece também no título do ensaio. Via de regra, este adjetivo qualifica algo ou alguém cuja maneira de ser não é usual e, por isso, causa estranhamento. Mas Adorno também faz ressoar nele outros significados, por meio de implícita alusão ao substantivo do qual deriva: *Wunder*, que significa *maravilha, milagre*. Daí provém o verbo *wundern*: causar espanto ou curiosidade (em seu uso reflexivo, este verbo se assemelha ao *wonder* inglês: perguntar-se admirado). Dada sua origem em *Wunder*, tão clara ao falante alemão, não

reativo, Kracauer não pode se contentar com a desilusão. Mesmo quando, de maneira derrotista, inflamava-se contra a utopia, atacava na verdade, como que por causa do medo, algo que animava a ele mesmo. O traço utópico, temeroso do próprio nome e conceito, esconde-se furtivo na personagem do desajustado. Assim, os olhos de uma criança maltratada e oprimida se iluminam nos momentos em que ela, entendendo de súbito, sente-se entendida e disso haure esperança. A imagem de Kracauer é a do homem que acaba de passar pelo mais terrível; e, tal como a esperança da humanidade se encapsulou na chance de evitar a catástrofe, assim também o reflexo dessa esperança incide sobre o indivíduo que, por assim dizer, antecipa esse processo. “Pois nada mais senão o desespero pode nos salvar”, diz uma frase de Grabbe<sup>25</sup>. A imagem sobreposta à esperança torna-se para Kracauer a individualidade que se fecha em si mesma, até não ser mais possível dirigir-lhe a palavra, individualidade impermeável à esperança. Ele manifesta o anseio de um dia estar livre para, sem medo, ser asperamente fora dos padrões, na mesma medida em que o medo asperamente o marcara como um tipo aberrante. Lembrando da infância, ele um dia contou que fora tão possuído pelas histórias de índios, que elas transbordaram para dentro dos limites da realidade. Uma noite ele acordou de um sonho, em sobressalto, com as seguintes palavras: “Uma tribo estrangeira me raptou”. Nisto está desenhado seu rébus: o horror, que se tornou literal com as deportações, ao lado da saudade da barbárie impune e mais inocente dos invejados pelas-vermelhas. A doutrina freudiana segundo a qual os momentos decisivos da gênese individual se dão na infância vale ainda mais para o caráter inteligível. A imago infantil permanece viva no querer vão e compensatório de se tornar um adulto de verdade. Pois justamente o que é adulto é o infantil. Quanto mais fundamentado é o luto cujas lamentações se expressam em mímica, tanto mais o sorrir assegura, com esforço, que tudo estaria em perfeita ordem. Para essa índole natural, permanecer criança é o mesmo que manter um estado de ser no qual menos coisas acontecem a alguém; eis a expectativa, ainda que tão freqüentemente frustrada, de que tal confiança inextinguível seja recompensada. Quão incerta é essa situação, expressa-o a própria existência intelectual de Kracauer. A fixação na infância, como uma fixação no jogo, tem nele a forma de uma fixação na bondade das coisas; é de se supor que, nele, a primazia do óptico não é, de modo algum, a relação primeira, mas a consequência da relação para com o mundo das coisas. Seria certamente vão buscar no acervo de motivos de seus pensamentos algum protesto contra a coisificação. Para uma consciência que suspeita ter sido abandonada pelos homens, as coisas são melhores. Nelas, o pensamento repara o que os homens fizeram de mal ao que é vivo.

O estado de inocência seria o das coisas indigentes, das coisas miseráveis, desprezadas, alienadas de sua finalidade; para a consciência de Kracauer, tão-somente elas encarnam o que seria diferente do complexo funcional universal; e extrair-lhes a vida desconhecida seria sua idéia de filosofia. A palavra latina para coisa é *res*. Daí deriva realismo. Kracauer conferiu a seu *Theory of film* o subtítulo *The redemption of physical reality* [A redenção da realidade física]. A verdadeira tradução seria: a salvação da realidade física. Tão curioso<sup>26</sup> é seu realismo.

---

THEODOR W. ADORNO foi um dos principais filósofos do século XX. Autor de *Minima moralia*, *Notas de literatura* (I-III) e *Dialética negativa*.

é de surpreender que se encontre na literatura outros sentidos para *wunderlich*: 1) milagroso; 2) admirado, espantado, curioso; 3) admirável, espantoso, curioso. [N. do T.]

---

Recebido para publicação  
em 30 de agosto de 2009.

**NOVOS ESTUDOS**

CEBRAP

85, novembro 2009

pp. 5-22

---

A Fundação Carlos Chagas tem como premissa essencial a questão da cidadania. Em suas especialidades e linhas de pesquisa, atua com vistas ao desenvolvimento humano-social.

A produção em pesquisa na FCC, articulada entre os pólos de avaliação de políticas, gênero e raça, abrange aprofundados estudos sobre os vários níveis de ensino.

Nas três publicações da Fundação – Cadernos de Pesquisa, Estudos em Avaliação Educacional e Textos FCC –, essa produção acadêmica divide espaço com o trabalho de pesquisadores de outras instituições e possibilita uma visão diversificada sobre as questões da área.



Fundação Carlos Chagas

REFERÊNCIA EM EDUCAÇÃO [WWW.FCC.ORG.BR](http://WWW.FCC.ORG.BR)