

O DEMÔNIO DA AUSÊNCIA DE ESPÍRITO: GEORG SIMMEL E SIEGFRIED KRACAUER, LEITORES DO MUNDO MODERNO

Bruno Omar de Souza¹

RESUMO

O artigo analisa a microsociologia analítica de Georg Simmel e Siegfried Kracauer, de um ponto de vista comparativo, a partir de seus diagnósticos do presente histórico, no qual os respectivos ensaios destes autores circularam. Argumenta-se que a poética configurada pelo método sociológico e histórico dos autores, baseia-se na observação de potencialidades ocultas na ausência de formas da vida anímica da modernidade e de seus atores sociais.

Palavras-chave: Modernidade; vida do espírito; tradição; Georg Simmel.

I.

No livro *Em 1926*, Hans Ulrich Gumbrecht destaca um conjunto de sete pares de códigos culturais, considerados em colapso pelo autor, referentes ao ano figurado no título da obra e que corresponde à cronologia escolhida para compor seu “livro-experimento” acerca da simultaneidade dos tempos históricos e a quebra do cronótopo historicista no século XX. Ao tratar do par “Autenticidade = Artificialidade”, Gumbrecht descreve os deslocamentos do conceito de “vida”, a partir da ruptura das experiências observadas como autênticas em relação àquelas, supostamente vivenciadas como artifício e ruína, pelos intelectuais do período citado. Gumbrecht escreve:

A vida tem a força do que quer que seja autêntico - sem ser profundo e sem ser, com base nesta profundidade, a expressão de qualquer

¹ Doutorando em História Social da Cultura pela PUC-Rio. Bolsista de Doutorado do CNPq. Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2012). E-mail: brunoomar.souza@gmail.com

coisa. Mas a vida também tem a unidimensionalidade, a qualidade de uma superfície intoxicante, de Artificialidade – sem, naturalmente, ser artificial. Nada é tão concreto e real quanto a Vida, ainda que a Vida escape a toda ordem e planejamento subjetivos. Desta forma, a vida se torna um valor que é quase obsessivamente atribuído a tudo que pareça irresistível e sublime, a tudo que escapa aos conceitos e distinções conceituais [...] (GUMBRECHT, 1999: 405).

E, em seguida, completa sua observação:

Nenhum outro fenômeno cultural é tão íntima e frequentemente associado à Vida – e com a facticidade da morte – quanto a tourada. A tourada representa a oscilação entre o triunfo da cultura sobre a natureza e a ameaça sem fim que a natureza traz à cultura. Trata-se de um ritual baseado numa superfície de cores e movimentos mas também na evocação de significados profundos e, muitas vezes, estranhamente existencialistas [...]. a vida supera a racionalidade de todos os mundos cotidianos e, portanto, adquire um estatuto transcendental (GUMBRECHT, 1999: 406).

A associação feita entre movimento e êxtase, ameaça e dominação, vida e morte, em relação à experiência vinculada à Vida, também é recordada no fragmento “Garoto e touro”, de Siegfried Kracauer, de 1926, no qual o ensaísta descreve a tourada como dança e movimento, através dos quais o touro, a irracionalidade animal, “é enredado pelo ritmo premeditado” e “estremece frente ao poder dos ornamentos” (KRACAUER, 2009: 52). A superação da racionalidade dos mundos cotidianos, mencionada por Gumbrecht, e descrita nas letras de Kracauer, importante crítico cultural judaico-alemão da primeira metade do século XX, inscreve a superposição da vida, entendida como “arrebatamento” e “desejo”, às instâncias sólidas e formais da cultura. Da dissolução da cultura em favor da afirmação do desejo, do prazer e da vida. Em outras palavras, embora a quebra das formas associadas à vida, na passagem à modernidade, tenha resultado em uma crise da cultura, o conceito de vida desloca seus sentidos e passa a estar associado ao princípio de prazer e à imediaticidade das sensações.

A alteridade desta interpretação e sofisticação de suas consequências teóricas, em relação à produção acadêmica germânica do início do século XX, encontra abrigo nas resoluções metodológicas e teóricas de críticos culturais como Kracauer, Georg Simmel e outros que, fugindo às concepções conservadoras sobre a cultura moderna, apostavam na ambiguidade dos tempos modernos e no pensamento sociológico e filosófico sobre o presente, como maneiras de se aproximarem, com distância crítica, dos acontecimentos contemporâneos. No ensaio “Ornamento da massa”, Kracauer principia seus estudos sobre a cultura de massas, através do ponto de vista que caracterizaria seu fazer sociológico e sua concepção estética das ambivalências éticas de seu presente:

O lugar que uma época ocupa no processo histórico pode ser determinado de modo muito mais pertinente a partir da análise de suas discretas manifestações de superfície do que dos juízos da época sobre si mesma. Estes, enquanto expressão de tendências do tempo, não representam um testemunho conclusivo para a constituição conjunta da época. Aquelas, em razão de sua natureza inconsciente, garantem um acesso imediato ao conteúdo fundamental do existente. Inversamente, ao seu conhecimento está ligada sua interpretação. O seu conteúdo fundamental de uma época e os seus impulsos desprezados se iluminam reciprocamente (KRACAUER, 2009: 91).

Delineiam-se a partir do plano metodológico de Kracauer, dois pontos teóricos que convergem para uma tese, que, ao meu modo de ver, são: i) a impropriedade de se analisar fenômenos culturais do presente de seu tempo, sob a oposição platônica “autêntico” e “inautêntico”; ii) as consequências sociológicas de se fazer uma hermenêutica negativa, i. e., sem vistas de alcançar um sentido profundo (sentido, definido como substância dos entes), por se revelar, exprimindo uma essência para cada objeto. Ambas exprimem, por sua vez, uma tese provisória: iii) a de que a análise dos fenômenos sociais da modernidade podem ser mais frutíferas se realizadas sob camadas distintas do cotidiano, sob o ponto de vista

fenomenológico, mas que nele não se esgota, ao contrário de recorrer à narrativas meta-históricas e metafísicas.

II.

Assim como Siegfried Kracauer via na superfície dos fenômenos culturais de massas uma plethora de possibilidades para o conhecimento do presente de seu tempo, Georg Simmel defendia a hipótese de que, na crescente complexificação das instituições nos tempos modernos, a crise da cultura se mostrava, do ponto de vista histórico, não como negação da autenticidade do passado e das formas, supostas como representações da unidade, da ordem e da identidade, senão que enquanto um movimento diferenciador, em relação às experiências pretéritas, no qual a modernidade, em sua ambivalência, representava o próprio movimento histórico-dialético e a historicidade das formas capazes de apreender o espírito. Simmel supõe neste movimento de diferenciação da cultura moderna e sua irrupção de formas de vida abertas e incompletas (ou de miséria de formas), uma possibilidade positiva para a relação das individualidades consigo mesmas e com o mundo. A qualidade anímica das individualidades não desapareceria neste movimento diferenciador do moderno, como supunham os mais conservadores, senão que ampliava, horizontalmente, as condições de possibilidade de trânsito dos indivíduos de uma forma a outra. Tal volatilidade das formas, exigia uma perspectiva teórica coerente com relação à história da cultura.

Ao tratar do conflito da cultura moderna, Simmel argumentava que as formas retinham o espírito, mas não o essencializavam. A historicidade da cultura advém da condição retentora, por meio das formas, da ligação entre a vida anímica e a vida objetiva, ligação que totaliza a cultura, e a ela se refere não como conceito metafísico, mas como relação de produção subjetiva e objetiva e construção do si, como propósito. Em diversos ensaios, Simmel confirma sua compreensão imanente da cultura como um processo de luta entre formas e vontade; processo

que procura normatizar e reger o desejo, segundo sua conformação à regras sociais que tratam de educar o espírito e construir o mundo objetivo de artefatos e técnicas, com vistas à melhoria da vida anímica dos homens. Observando a multiplicação de fontes de agregação de desejo e a quebra das identidades políticas, religiosas, estéticas e de gênero, emergentes e potencializadas a partir da Primeira Guerra Mundial, Simmel defendia o princípio teórico de que não sendo estanques, as formas não haviam sido subtraídas à história da cultura e seus atores. Estas, dissociadas da potência desejante da vida, esperavam pela oportunidade de se adequarem à nova conjuntura.

Sem as formas para contê-la, a Vida continuava a transcorrer de maneira ininterrupta, aderindo a conteúdos sempre novos e estabelecendo outros vínculos subjetivos com a objetividade do mundo. “A mudança das formas culturais aparece como o objeto da história em seu sentido mais forte” (SIMMEL, 2013a: 120), escreve Simmel. A característica inquieta do espírito, atravessado pela transmigração das formas, oferecia à história da cultura, caráter agônico, de luta incessante por sua superação. Dialética da negatividade sem o hegelianismo, as observações profundas de Simmel sobre o caráter antagônico das formas e do espírito na construção da cultura, conceitua o devir histórico como abertura ao fazer de si dos sujeitos e do mundo. Ponto de vista que perspectiva a fluidez das formas do presente, sem nomeá-lo como decadente e, assim, precipitá-lo no particularismo de juízos de valor. Simmel, ao contrário, do mesmo modo como procederá Kracauer, aposta na “espera” por um momento em que as experiências se condensassem em formas duradouras, embora se mantivesse cético sobre a possibilidade de regeneração das formas de vida já superadas.

A história da cultura “se move entre morrer e devir – devir e morrer” que fornece dinamismo a todo movimento, em sua ampla capacidade de diferenciação e complexificação. Evocando a premissa tardiana de que “existir é diferir”, Simmel observava que:

A contínua mudança dos conteúdos culturais e, enfim, dos estilos culturais inteiros é o símbolo – ou melhor, o resultado – da fecundidade infinita da vida, mas também da profunda contradição na qual seu eterno devir e modificação se opõe à validade e autoafirmação objetivas de sua manifestação e formas, junto às quais ou nas quais a vida vive (SIMMEL, 2013a: 120).

O antagonismo pelo qual a vida se opunha à forma, enredando-se em novas formas, supõe à maneira deleuziana, que a vida anímica abrange um complexo agenciamento desejante, que se concretiza objetivamente na produção de formas de vida que subtraem as anteriores, com vistas a melhorá-las, uma vez que a vida em seu estado puro consistiria na própria destruição do ser desejante. Todavia, enquanto essa luta se produz como imagem histórica da cultura, nas circunstâncias convenientes, este embate engendra uma “miséria de cultura”. Isso acontece, como afirma Simmel, quando a vida anímica se opõe frontalmente à forma enquanto tal, deixando de produzir formas fechadas e normativas em substituição àquelas, anteriormente superadas. Uma astúcia suicida da história da cultura, como avalia Simmel, que opera quando a vida (i. e., as volições desejantes dos indivíduos) se coloca no lugar da forma, até que “todos os conhecimentos, valores e conformações possam valer como incontornáveis manifestações” dela mesma (SIMMEL, 2013a: 121). Da perspectiva sociológica e filosófica da qual parte Simmel, a consideração de que o tempo presente detinha-se na saturação da “miséria de cultura”, não permitia de maneira nenhuma que se imputasse ao presente, juízos moralistas ou de nostalgia do passado.

Nada autorizava dizer que a rarefação de formas seria em si mesma negativa, visto que, do desaparecimento destas poderia supor-se que a vida, em si mesmo impulso positivo de criação e destruição, poderia se concentrar na criação de novas formas. O argumento seria apenas teórico, não fosse a posição manifestamente política de Simmel na cena cultural alemã de princípios dos Novecentos. Além de considerar imputação conservadora a lembrança das tradições na produção dos organismos sociais, o prolífico sociólogo ia além, e contra qualquer ponto de vista

nostálgico, advertia sobre a possibilidade de que uma tal rebelião contra as formas poderia ser sinal de que as formas transmitidas pela tradição haviam sido superadas e superpostas, direcionando a ação social e o desejo dos indivíduos à criação de uma nova cultura, a ser concretizada no futuro.

No instante de sua emergência, essa forma contudo requer – de acordo com sua essência de forma, e de maneira ainda mais visível em domínios puramente espirituais do que na área econômica – uma validade para além do transitório, emancipada da pulsação da própria vida; eis por que, desde o início, a vida se coloca em oposição latente a essa forma, oposição que irrompe ora numa, ora noutra província de nosso ser e de nosso fazer. Isso pode, finalmente, culminar numa miséria completa da cultura, em que a vida sente *a forma enquanto tal* como algo que lhe é imposto e quer romper com a forma em geral – não apenas esta ou aquela – para absorvê-la em sua imediaticidade e colocar a si mesma em seu lugar, deixando fluir assim, e só assim, sua força e abundância próprias, tal como brotam de sua fonte, até que todos os conhecimentos, valores e conformações possam valer apenas como incontornáveis manifestações dela (SIMMEL, 2013a: 121).

O argumento, longe se encontra da proposição sociológica de Émile Durkheim acerca dos períodos de anomias sociais, com sua correspondente readequação normativa. Antes, opera sob o ponto de vista fenomenológico de redução do olhar perscrutador do ensaísta à multiplicidade e às infinitas compossibilidades mostrada aos indivíduos e às suas singularidades, em seu fazer-sofrer no mundo. Ou, melhor ainda, à perspectiva monadológica – sem que ela seja nomeada – com que Gabriel Tarde definiria, no mesmo período na França, de maneira brilhante, o movimento diferenciador dos organismos sociais através de suas atuações microscópicas. A postura teórica de Simmel, acompanha sua posição liberal na cena política germânica, de apreender os fenômenos sociais em suas superfícies, fundando uma microssociologia ou uma sociologia fenomenológica das distintas colorações da alma.

III.

A questão sobre a miséria da cultura, a partir da luta travada entre vida e forma, não se esgota na evidenciação do dilema da modernidade. Simmel acrescenta a ela, profundidade histórica e filosófica, com a qual atinge um parâmetro teórico de avaliação do presente. Do antagonismo modelar entre vida anímica e as formas, constituindo novas formas na história da cultura, Simmel identifica para cada época histórica, um conceito orientador que subjaz às formas e ao espírito, perfazendo séries de estruturas temporais. Esses conceitos não são evidentes por si mesmos, senão que se produzem na relação conflituosa entre as categorias do “ser”, do “dever ser” e das faculdades kantianas, atribuídas diferencialmente a cada período da história do espírito. Na visão de mundo grega, Simmel observa a ideia de unidade e substância como orientadoras do espírito, às quais atribuíam concretude às formas e à vida. A Idade Média impôs a noção de Deus como meta e efetividade de toda relação cultural, sendo superada pelo Renascimento, que percebia no conceito de natureza, a supremacia do espaço antes ocupado pela divindade cristã. Do mesmo modo, o antagonismo entre formas e vida produziu, no século XVIII, uma situação específica para a culminância da noção de indivíduo como personalidade anímica e consciência pura (SIMMEL, 2013a: 123).

A partir da Alta Modernidade do século XIX, a emergência do conceito de sociedade e social, abarcariam a dimensão desejante e produtiva do humano, sem lograr lançar, sustenta Simmel, um conceito totalizador para a época, separando o social do natural. É interessante que Simmel perfaça tal percurso da dialética da história, para atingir o conceito definidor do presente de seu tempo, considerado pelo ensaísta como o conceito de vida – alçado “à posição central, em que efetividade e valores – tanto metafísicos quanto psicológicos, tanto éticos quanto artísticos – têm seu ponto de partida e seu ponto de encontro” (SIMMEL, 2013a: 124).

Embora possuindo antecedentes filosóficos nobres – Schopenhauer e Nietzsche –, tal “metafísica da vida” não apontava para o conteúdo desta, i. e., a ideia ou os estados do ser, mas para a questão acerca “do que a vida é enquanto vida”. Em *O conflito da cultura moderna*, Simmel observa que, nascidas das filosofias trágicas dos detratores da modernidade, Nietzsche e Schopenhauer perceberam que só poderiam responder às questões filosóficas gerais acerca do ser, da divindade, do social e do espírito, após terem elucidado o conceito de vida. À hegemonia do conceito de vida, agrega-se a ausência de ideais orientadores aos indivíduos, como haviam sido a ideia de igreja cristã na Idade Média, a restauração da natureza secular para os renascentistas e a ideia de felicidade humana universal dominada pela razão, propugnada pelas luzes do Iluminismo (SIMMEL, 2013a: 126). Sempre observando a fermentação de possibilidades no horizonte histórico das sociedades, Simmel argumenta:

Se hoje se perguntasse às pessoas das camadas instruídas sob qual ideia elas de fato vivem, a maior parte daria uma resposta especializada, extraída de sua profissão; mas quase não ouviríamos a respeito de uma ideia cultural que os dominasse por completo e também a todas as suas atividades específicas. Se o estágio peculiar da mudança histórica, já no interior de cada província da cultura, é agora este: que a pura imediatividade da vida queira se manifestar e, sendo entretanto capaz de fazê-lo apenas numa forma qualquer, revele por meio de sua insuficiência justo aquele motivo particularmente decisivo – então não apenas falta o material, por assim dizer, para uma ideia cultural sintetizadora, como também os setores cujas novas construções seriam abrangidas por ela são demasiado variados, heterogêneos mesmo, para que fosse admitida uma tal unificação ideal (SIMMEL, 2013a: 126).

As grandes cidades, na perspectiva sociológica de Simmel, oferecem à vida do espírito tal experiência de “pobreza de formas”, sem reduzir-se a aspectos inteiramente negativos que se poderiam imputar à vida nas cidades industrializadas. Nestas, o papel de socialização e conflito entre os indivíduos cresce em proporção e qualidade, visto que maior número de individualidades corresponde a maior

número de diferenças e de diversidade de tonalidades d'alma. A cidade moderna, ao oferecer como plano e superfície dos fenômenos complexos da vida moderna, mostra que o fundamento psicológico da vida na modernidade urbana se locomove entre o elevado tipo de individualidade e de intensificação da nervosidade dos indivíduos, “que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (SIMMEL, 2013b: 312).

O desenraizamento, a relutância em criar laços afetivos e sociais duradouros, a desconfiança e mesmo a aversão às demais individualidades marca um tipo de socialização e de psicologia própria à cidade moderna como Berlim e Londres, que evocam um distanciamento entre os indivíduos e uma maior diferenciação entre cada grupo. Códigos como segurança, desenraizamento, fluidez e incapacidade de se fixar em um mesmo e único estado de alma produzem nos indivíduos citadinos modernos, uma forte capacidade de ambivalência quanto aos seus sentimentos, que podem se figurar seja numa grave afetação, nos grandes medos urbanos, no tédio, ou na indiferença absoluta, algo típico do fenômeno *blasé*. Para Simmel, a proliferação destes tipos sociais, cuja pobreza de espírito, i. e., de profundidade e identidade facilmente delimitada em formas mais bem acabadas, que assolam nas grandes cidades, impessoais e frenéticas, tem vínculo histórico com a constituição da moderna economia capitalista e suas consequências sobre o “apequenamento” da consciência dos indivíduos diante do sempre novo e mutável da vida moderna. O *blasé*, não será apenas um tipo social, mas, o tipo mais característico dessa nova vida sem formas.

A essência do caráter do *blasé* é o embotamento em relação à distinção das coisas; não no sentido de que elas não sejam percebidas, como no caso dos parvos, mas sim de tal modo que o significado e o valor das distinções das coisas, e com isso das próprias coisas, são sentidos como nulos. Elas aparecem ao *blasé* em uma tonalidade acinzentada e baça, e não vale a pena preferir umas em relação às outras. Essa disposição anímica é o reflexo subjetivo da economia monetária completamente difusa. À medida que o dinheiro compensa de modo igual toda a pluralidade das coisas, exprime todas as distinções

qualitativas entre elas mediante distinções do “quanto”; à medida que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, torna-se o mais terrível nivelador, corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade (SIMMEL, 2013b: 318).

Dessa maneira, a organização da vida interior dos indivíduos perde a capacidade de aderir ao mundo objetivo da cultura, perfazendo o gesto de totalização e sentido, peregrinando sob diferentes tons de simpatias, aversões e indiferenças. Para a vida ética do sujeito, isso significa que o tipo psicológico constituído pela vida nervosa das grandes cidades e da economia monetária, qualifica tanto os elementos do mundo subjetivo, quanto do mundo objetivo dos objetos e técnicas, segundo critérios de valor e quantidade. A crítica econômico-política de Simmel ao dinheiro e à homogeneização que ele traz a todas as coisas, vai além da crítica marxista do fetichismo da mercadoria, pois indica que as formas de vida não são absolutamente definidas pelo modo de produção de cada época, mas constroem-se esteticamente segundo os juízos, gostos e valores éticos de cada período da história, i. e., as aspirações de uma época que formalizam a maneira com que a cultura, as formas e a vida se articulam positivamente.

A crise da cultura e a deformação das formas recebem, a partir de então, uma genealogia histórica na história da modernidade. Ao dissertar sobre a questão do dinheiro na cultura moderna, Simmel avalia e compara-o à proposição teológico-renascentista do Deus cristão como *coincidentia oppositorum*.

A ideia de que Deus tem sua essência profunda no fato de que todas as variações e oposições do mundo chegam nele à sua unidade, de que ele é –segundo as belas palavras de Nicolau de Cusa, notável espírito moderno do final da Idade Média – a *coincidentia oppositorum*. Dessa ideia de que todas as estranhezas e irreconciliações do ser encontram nele sua unidade e seu equilíbrio, originam-se a paz, a segurança e a riqueza abrangente do sentimento associado à representação de deus e ao fato de que o temos! Não há dúvida de que as sensações provocadas pelo dinheiro têm, em seu domínio uma semelhança

psicológica com este último [...]. Essa segurança e tranquilidade que a posse de dinheiro permite sentir, essa convicção de se ter nele o ponto de intersecção dos valores contém, portanto, de maneira puramente psicológica, formal, por assim dizer, o ponto de equivalência que fornece a toda queixa sobre o dinheiro como deus de nosso tempo sua justificação mais profunda (SIMMEL, 2013a: 64-65).

IV.

A hipótese que metaforiza o capitalismo como religião, anos mais tarde sustentada por Walter Benjamin em seus ensaios, aparece nos escritos de Simmel e de Kracauer, como corolário da profunda fissura instaurada pela racionalidade e impessoalidade das operações monetárias na vida coletiva dos indivíduos modernos e a incapacidade de a vida moderna aderir a formas mais bem acabadas do ponto de vista ético e estético, e duradouras. A profunda excitação que marca a migração contínua dos estados de alma nos indivíduos, como define Simmel, resulta da concepção finalista imputada ao objeto das trocas econômicas, considerado conceitualmente como fim. De maneira geral, a constatação acerca da objetivação dos valores na modernidade, relacionados ao *quantum* e não mais ao *qualis*, remete o espírito à pobreza de seu ser. Ao escrever um ensaio contundente e preciso acerca da profunda diferenciação anímica e objetiva da vida urbana, Kracauer apontava, observando o mapa da cidade de Paris, a profunda cisão entre a periferia e o centro, seu projeto urbanístico e as maneiras de ter experiência da cidade.

Para Kracauer, a periferia das grandes cidades, ou as *faubourgs*, concentram laivos de uma vida natural, baseada em conceitos tradicionais e outrora definidores da vida campesina e familiar das camadas pobres, mas que se apresenta sob o signo da pobreza, da simplicidade. Típicos abrigos de operários e de párias sociais, os *faubourgs* são “ao mesmo tempo miseráveis e humanos” (KRACAUER, 2009: 57). No entanto, “sua existência plena está sob o signo da ruptura” (KRACAUER, 2009: 57). São, por excelência, os espaços habitados pelas massas de trabalhadores e consumidores que se dirigem ao centro da cidade, apenas para exercerem atividades

laborais. O centro, em contraposição, se torna um pequeno reino cercado de bulevares, locais de passagem e aconchego típicos da classe média parisiense, de palácios e lojas. Nas vitrines, lembra Kracauer, “o necessário se confunde com o supérfluo, e o mais necessário não está exatamente exposto” (KRACAUER, 2009: 59). À noite, o centro das grandes cidades cede espaço à deambulação de tipos boêmios, à procura de diversão e outras sensações.

Nos quarteirões principais da vida noturna a iluminação é tão forte que é necessário fechar as pálpebras. As luzes são reunidas pelo próprio prazer em vez de iluminar as pessoas. Seu brilho pretenderia apenas clarear a noite e expulsá-la. Seus letreiros luminosos ofuscam a vista sem se deixar decifrar. Seu brilho vermelho, prolongado nos olhos, se coloca como vazios no pensamento (KRACAUER, 2009: 59).

Locais de passagem e perambulação, a vida anímica nas grandes cidades se mostra febril e excitante, bem longe da tranquilidade e identidade perene do *bourger*. Nelas, Kracauer não deixa de notar que a crescente diferenciação das tonalidades da alma e das possibilidades, apresentadas na vida urbana como passagem, se fazem entremeadas por distinções econômicas, sociais, políticas, morais e estéticas, sem, contudo, perderem um fundo de semelhança que torna tudo e qualquer coisa uniforme. Por isso, não hesita em prognosticar, ao fim de seu ensaio, que, no tocante à vida urbana e à modernidade, “nos intervalos [entre uma sensação e outra, nota minha] reina sem limites o demônio da ausência de espírito” (KRACAUER, 2009: 59). Mas, se as grandes cidades se distinguem do *bourger* por qualidade e intensidade da vida anímica, as primeiras se diferenciam das cidades turísticas e do tipo de visitante, apenas em superfície. Ao analisar os efeitos da vida turística na cidade de Marselha, Kracauer avalia que, nelas, a imensa massa de estrangeiros volta-se, não para as belezas do lugar, mas para as pequenas quinquilharias dos comerciantes ambulantes e das vitrines. O efeito psicológico disto, em si distante da relação com o espírito do local, não significa que tudo esteja

perdido. De fato, Kracauer supõe que àqueles que ainda restem algum espírito, tais lugares podem revelar uma grande excitação e experiência do belo, do singular e do profundo.

O mesmo acontece com outros fenômenos, que podem ser percebidos de diferentes pontos de vista, dependendo da experiência feita pelo indivíduo. Kracauer supõe que um mínimo de educação dos sentidos e da alma possam, deste modo, salvar a experiência da mera superficialidade e engendrar alguma experiência que abale a existência dos indivíduos. Isso pode acontecer, argumenta Kracauer, sobretudo através da dança e da viagem. O desejo de escapar à realidade, como manifestação típica da luta entre a vida e as formas, remete os indivíduos a procurarem experiências de infinitude naquilo que se apresenta como instantâneo, ultrapassando os limites do espaço e do tempo. A forma psicológica da consciência temporal subtraída desta experiência seria mensurada em instantes, ou pontos isolados, entrecruzados a uma reta imaginária —o tempo progressivo. A fenomenologia do cotidiano como método de investigação sociológica, tanto em Kracauer como em Simmel, levam os autores a questionarem o desejo como instância produtiva do real e de inúmeros mundos possíveis, os quais os indivíduos passam a querer acessar. Os fenômenos de diversão, entretenimento e aventura são apenas uma parte dos que se enquadrariam em uma experiência do tempo como instantaneidade e simultaneidade.

Como viajantes distanciam-se do lugar habitual; e chegam a um outro lugar desconhecido, é o meio que lhes resta para mostrar a si mesmos que transcendem as regiões do mais-aquém às quais pertencem. Realizam a experiência da *infinitude* supraespacial, através da viagem em um espaço geográfico indefinido, que não visa a nenhuma região particular, mas que logo esgota o seu significado no simples fato de mudar de lugar [...]. O trecho da realidade se decompõe em uma sucessão, em uma sequência (KRACAUER, 2009: 87).

Da mesma maneira opera a dança, em seus movimentos sinuosos que, como argumentava Kracauer, em ensaio de 1926 sobre a tourada, esta, associada ao embasbacamento das massas, os lances dos dançarinos:

É para os homens violentados pelo intelecto a possibilidade de abarcar o *eterno*; a dupla existência torna-se para eles um duplo comportamento no próprio tempo; é somente no efêmero que apreendem o não-efêmero. Pois igualmente decisivo, no interior de um meio temporal, é esta transformação formal, este sair fora do tempo da atividade profana para passar para um outro tempo; é o ritmo em si e não aquele indicado pela dança. E também neste meio as figuras reduzidas a pontos podem de um só folego, por assim dizer, se dar conta da dupla existência, como fazem os homens realmente existentes (KRACAUER, 2009: 87).

A possibilidade do enfrentamento da finitude, através de um lance que sobrepuja-se artificialmente a ela, produzindo efeitos de infinitude temporal e espacial que, de um modo geral torna tudo uniforme e capaz de arrebatamento. Possibilidade destinada àqueles que ainda guardem algum espírito para identifica-la quando experimentada. É da própria possibilidade de auferir conhecimento dos fenômenos de superfície da vida moderna que fazem Kracauer, Simmel e outros ensaístas procurarem nestes mesmos fenômenos aspectos que elucidem e produzam expectativas de futuro para a modernidade. De maneira igualmente semelhante ao fenômeno da dança, Kracauer avalia os impactos da viagem sobre a compreensão moderna do tempo e de sua experiência estética. A concentração na duração do presente, eliminando vestígios da longa duração progressiva da história – daquilo que independe das ações individuais mais próximas do cotidiano, e, como prescrito nas doutrinas de economia política, percebidas como produzidas no decorrer da história e da impessoalidade das estruturas econômicas e ideológicas – engendra uma consciência do presente como não-passadiço e perpétuo, no qual a vida luta incessantemente para não ser domesticada pelas formas.

O que se espera e o que se retém da viagem e da dança: a liberação da *gravidade terrestre*, a possibilidade de uma relação *estética* em relação à fadiga organizada – o que corresponde a uma elevação além do efêmero e limitado da qual o homem real pode experimentar em relação ao eterno e ao incondicionado. Só que as figuras não percebem o mais aquém em sua limitação, mas se livram de todo condicionamento cotidiano no interior mesmo da limitação do aqui. O mais aquém equivale para eles à atividade corrente do escritório, compreendem apenas o achatamento cotidiano no espaço e no tempo, mas não o humano, puro e simplesmente (logo, a viagem e a dança) (KRACAUER, 2009: 88).

A expressão temporal da cultura perde, sendo assim, o lastro de origem e profundidade, pois quanto mais incorretamente a realidade apresenta a superfície das coisas, tanto mais corretos elas se tornam e tanto mais claramente refletem o mecanismo da sociedade (KRACAUER, 2009: 30). A ilusão da fruição do tempo como exercício do instante e do infinito espaciotemporal parece ser para Kracauer, um importante índice das almas modernas que, segundo ele, podem ser vistas de maneira brilhante e concreta na superfície de uma tela de projeção, ao inspirar as massas humanas a desejarem escapar da “existência normal em seu horror imperceptível”. O cinema, para Kracauer, assim como a fotografia, existe particularmente para tematizar este desejo de suspensão da vida e do real. A proliferação de mundos virtuais possíveis torna evidente a insatisfação das massas modernas com quaisquer esforços de cultivo do espírito, através dos clássicos, ágricos e difíceis – em outras palavras – a cultura “de alguns poucos” da sociedade.

No breve e delicado ensaio, “As pequenas balconistas”, Kracauer define que a seu modo irreal e idiota, os filmes constituem os sonhos cotidianos da sociedade, e por isso atraem grande público. São, obviamente, por isso mesmo, artefatos de difusão ideológica e de conservação do status quo, pois não se trata apenas de filmes, mas de negócios rentáveis que transformam a *diversão* das massas em lucro para os donos dos estúdios e seus acionistas. A ligeira apreensão da complexa

realidade econômico-social por detrás das cenas projetadas nos cinemas, permite Kracauer perceber não só a singularidade do cultural, mas sua implicação absoluta com todas as instâncias produtivas de poder e de saber na sociedade. Os produtos cinematográficos servem, sobretudo, como elementos de um “culto da distração” (KRACAUER, 2009: 343). Com suas técnicas moldam e emolduram a realidade ou como imaginam que ela deveria ser; oferecem isso às massas solertes e comprometem-se em distraí-las do horror de um dia comum.

Mas esta existência aparentemente ilusória e sufocante da vida como distração nas grandes cidades pobres de espírito, não são apenas simulacros e manipulações do público. Este, suspeitava Kracauer, ainda poderia ter a oportunidade de refletir sobre o mundo cotidiano de sua existência, a partir da própria experiência dos fenômenos de entretenimento das massas. E mesmo assim, a exigência de troca permanente de coloração da alma, não permitia aos indivíduos deterem-se demasiadamente em algo, para deles extrair algum sentido. O tédio simples e absoluto, mesmo ele, havia sido, conforme escreve Kracauer em ensaio da década de 1930, sido despojado do horizonte de possibilidades dos homens, de modo que o próprio mundo se ocupava para que ninguém chegasse a si (KRACAUER, 2009: 352).

Pessoas que possuem ainda tempo para o tédio e, no entanto, não se entediam são, de certo, tão entediantes como as outras que não chegam a se entediar. Para aqueles a quem o si próprio desapareceu, o si próprio cuja presença, particularmente neste mundo tão administrado, estivesse necessariamente obrigada a demorar um pouco sem objetivo, seja aqui ou ali (KRACAUER, 2009: 351).

Neste novo mundo, os indivíduos parecem viver à deriva, como aqueles que esperam, simplesmente, por que algo acontecesse. Uma vez que seja assim, esclarece Kracauer, os seus espíritos peregrinam sem chão, e o seu lar “está em todo e nenhum lugar” (KRACAUER, 2009: 151). Individualidades particulares, cuja pobreza de espírito não os permite contemplarem o mundo ou se engajarem

em uma ideia, permanecem próximos um do outro em sua tragédia fenomenológica da existência – para parafrasear Barbara Cassin, quando discorre sobre o fazer dos sofistas na Grécia do século V – mas, ao mesmo tempo, distantes uns dos outros, pois não podem considerar nenhum discernimento como sendo o último (KRACAUER, 2009: 151). As pessoas destes tempo mortos, para que continuemos no traço metaforizante de Kracauer, tem em seu peregrinar inconstante “um indício de que vivem na maior distância do absoluto e que se quebrou o encanto que envolve o eu e torna a essência das coisas inequívocas” (KRACAUER, 2009: 151).

VI.

A cultura é o fenômeno que sobressai à relação sempre complicada e sempre conflituosa entre subjetividade e objetividade – espírito e mundo. O cultivo do si e do mundo, como relação de complicação e implicação, tornam os conteúdos objetivos da vida, assim como os conteúdos subjetivos do espírito capazes de se remeterem às formas bem acabadas. A vida, sem uma forma, não pode apreender a totalidade da experiência (SIMMEL, 2013a: 77). A vida segue, deste modo, parcial e fragmentada no espaço e no tempo. Com a quebra desta relação entre conteúdos objetivos e subjetivos da cultura, na modernidade, Simmel perspectiva a crescente distanciação entre um e outro, cujos efeitos sobre as “dissonâncias da vida moderna – em especial aquilo que se apresenta como ascensão da técnica de cada área e, ao mesmo tempo, como profunda insatisfação com ela”, exprimem-se através do fato de que, “embora as coisas se tornem cada vez mais cultivadas, os homens somente num grau menor estão em condições de extrair, a partir da consumação dos objetos, uma consumação da vida subjetiva” (SIMMEL, 2013a: 87).

Simmel e Kracauer optam pela provisoriedade de cada hipótese, preferem a “espera” e a “cautela” de bons pensadores que são. Juntos, não criam apenas uma

microsociologia do cotidiano, com ênfase filosófica sobre os estados da alma e das superfícies culturais dos tempos modernos; estabelecem uma forma poética – tanto metodológica, quanto narrativa (o ensaio) – de conduzir suas investigações sociológicas sobre a cultura na modernidade. Não se preocupam em observar a vida moderna de cima, como observadores isentos de quaisquer preconceitos e aptos a servirem de altos magistrados do pensamento e da crítica; antes, ocupam uma posição menor – conveniente a uma “sociologia menor” – na qual não ousam se destacarem de seus objetos, dos fenômenos sociais que analisam. Pensam ao mesmo tempo em que são tomados pelos objetos de que tratam. Exigem, para a mal quista democracia do começo do século XX na República de Weimar e tantos outros contextos europeus, alguma dignidade, na forma e no conteúdo. Sua herança nas ciências sociais e na filosofia pode ser vista como uma “toca”, um caminho incerto, não-institucionalizado e dogmático, porém, cada vez mais contemporâneo da historicidade das formas de vida de cada presente que se quer eterno, nas sociedades tecnológicas. E, vislumbram, como uma proposta de reforma do pensamento, como algumas décadas mais tarde seria notado nas sucintas palavras de Wittgenstein, de que apenas a mudança de “orientação da vida” pode transformar a realidade dos seres que existem na história.

REFERÊNCIAS

- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Em 1926. Vivendo no limite do tempo*. São Paulo: Record, 1999.
- Kracauer, Siegfried. *O ornamento da massa*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- Machado, Carlos Eduardo Jordão. “Notas sobre Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e a Paris do Segundo Império – pontos de contato”, *História*, França/SP, vol. 25, n. 2, 2006.

Simmel, Georg. *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Editora Senac, 2013a.

_____. “As grandes cidades e a vida do espírito”. Trad. Leopoldo Waizbort. In: *Sociologia. Essencial*. São Paulo: Cia. Das Letras, Penguin Companhia, 2013b.

_____. “Life as transcendence”. In: *The view of life. Four metaphysical essays with Journal aphorisms*. Chicago: The University Chicago Express, 2010.

Socha, Eduardo. “A ostentação teórica da insignificância”. In: *Cult*, n. 134, 2009, ano 12.

Waizbort, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.