



BENJAMIN E KRACAUER: ALGUMAS PASSAGENS

CARLOS LEAL

*Doutorando PPG Meios e
Processos Audiovisuais da
Universidade de São Paulo*

DANIELLE CORPAS

*Professora PPG Ciência da
Literatura da Universidade
Federal do Rio de Janeiro*

48

*Homem ou cavalo, pouco importa,
desde que o dorso seja aliviado do seu fardo.*

W. Benjamin, Franz Kafka

*Focar no “genuíno” oculto nos interstícios entre as crenças
dogmatizadas sobre o mundo, estabelecendo assim a tradição
das causas perdidas, dando nomes ao até agora inominado.*

S. Kracauer, História: as últimas coisas antes das últimas

As afinidades entre Walter Benjamin e Siegfried Kracauer são matéria que só recentemente chamou atenção dos tantos interessados pelo pensamento benjaminiano no Brasil. Presença frequente em bibliografias dos trabalhos mais díspares, a obra de Benjamin tem sido aqui objeto de abordagens que variam da perspectiva materialista da Teoria Crítica – a qual insiste na centralidade que tem para a compreensão de suas ideias, a vinculação com o marxismo – a leituras que passam

ao largo de tal vínculo, celebrando no autor das teses *Sobre o conceito de história* apenas a originalidade na abordagem da esfera cultural. Talvez Kracauer tivesse tido recepção equivalente por aqui, não fosse o fato de sua obra ter permanecido à margem da difusão que alcançaram outros autores associados à chamada Escola de Frankfurt. Por décadas foi limitada a circulação de seus trabalhos. A influência que tinha o editor cultural do *Frankfurter Zeitung* nos meios intelectuais de língua alemã durante o entre-guerras caiu no esquecimento depois de sua imigração para os Estados Unidos, e mesmo o lançamento de *O ornamento da massa* em sua terra natal, em 1963, só se deu sob os auspícios do prestígio de Adorno. Apenas no início dos anos 1970 saiu uma reunião abrangente de escritos (*Schriften*, 8 v.), muitos até então publicados somente em periódicos. As obras completas (*Werke in neun Bänden*) só começaram a ser editadas em 2004, a partir do acervo reunido no Deutsches Literaturarchiv Marbach. Hoje, embora a maioria dos livros de Kracauer já se encontre disponível em inglês, francês ou espanhol, um enorme número de textos permanece acessível apenas ao leitor de alemão, sobretudo centenas de notáveis artigos para jornais e revistas das décadas de 1920 e 1930.

Do ponto de vista biográfico, as aproximações entre Walter Benjamin e Siegfried Kracauer são muitas: ambos de famílias judias de classe média, nascidos nos últimos anos do século XIX (Kracauer em 1889, Benjamin em 1892), inscritos naquela geração da intelectualidade judaica da Europa Central cuja trajetória incluiu a correlação entre teologia e marxismo – aquela geração que Michael Löwy (1989, p. 10) identificou como de “vencidos da história”, que “aspiravam a um mundo radicalmente outro” e experimentaram a derrocada da utopia libertária. Ambos, por fim, submetidos ao trauma do exílio forçado pela ascensão do nazismo – Kracauer, com melhor sorte, conseguiu partir de Lisboa para Nova York, poucos meses depois da morte de Benjamin em Portbou. Dos anos de exílio que compartilharam na França (meados dos anos 1930 a 1940), sobressai o interesse comum pela Paris do Segundo Império como matriz a partir da qual refletiram sobre as origens e contradições da modernidade – Benjamin, na *Obra das passagens* e no ensaio *Paris capital do século XIX*, e Kracauer, em *Jacques Offenbach e a Paris de sua época*, livro de 1937 que apresentou como “biografia da sociedade”.¹ Também é digno de nota o entusiasmo com a obra recém-descoberta de Franz Kafka (mais um da “geração de vencidos da história”), à qual Kracauer dedicou resenhas logo que os primeiros livros foram editados por Max Brod, ainda nos anos 1920. Junto com o ensaio de Benjamin *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte* (1934), os pequenos artigos sobre *O processo* (1925), *O castelo* (1926), *Amerika* (1927) e *Durante a construção da muralha da China* (1931) formam um conjunto que inaugurou rumos fundamentais para a recepção do originalíssimo escritor de

Praga. Embora Benjamin insista muito mais que Kracauer na dimensão teológica do mundo kafkiano, suas leituras convergem na valorização daquilo que, no fim do ensaio de 1931 (reproduzido em *O ornamento da massa*), Kracauer (2009, p. 300) identifica como “aspiração não confirmada do lugar da liberdade”. Um indício posterior dessa convergência é o fato de Kracauer ter finalizado o capítulo 8 do livro que escrevia quando faleceu, em 1966, *História: as últimas coisas antes das últimas*, com citação do mesmo texto curto de Kafka que Benjamin transcreve no encerramento do ensaio de 1934 – aquele que apresenta a figura de Sancho Pança como “homem livre”. Para Benjamin (1994, p. 164), trata-se de “um dos textos mais perfeitos” do ficcionista, no qual Kafka finalmente encontra o segredo de uma verdadeira lei; para Kracauer (2009, p. 242), a definição da “memorável figura simples” de Sancho Pança como homem livre se reveste de caráter utópico: “Aponta para uma utopia do entre-meio – uma *terra incógnita* nos ocus entre as terras que conhecemos”.²

50

Mais uma série de pontos de identificação entre os dois autores se evidencia em resenhas que escreveram um sobre o outro. Os termos com que Benjamin elogia a atitude de Kracauer em *Os empregados* (1930) valem para seu próprio posicionamento, assim como espelham traços do pensamento de Kracauer muitos dos aspectos que ele ressalta na resenha dedicada a *Origem do drama barroco alemão* e *Rua de mão única* (publicada originalmente em 1928 e reproduzida em *O ornamento da massa*). Comentando o singular ensaio sobre a vida material e a mentalidade dos empregados de escritório e comércio que definiam a nova configuração de estratos baixos da classe média berlinense, Benjamin nota que Kracauer assume o “modelo do descontente”, agindo como um estraga-prazeres que desmascara a falsa consciência – não como marxista ortodoxo ou com pretensão de intelectual a liderar as massas, mas com penetração dialética em seu objeto capaz de “promover algo real e demonstrável, a saber: a politização da própria classe”, “influência indireta”, “a única que hoje se pode propor um autor revolucionário procedente da classe burguesa”. Isso também não se põe no horizonte de Benjamin no início da década de 1930? No parágrafo final da resenha, recorrendo à imagem baudelaireana do trapeiro, que lhe era tão cara, Benjamin parece descrever a si mesmo, no exercício de coleta dos resíduos de uma história de degradação, aspirando à redenção utópica:

[...] este autor se encontra aí, por fim, justificadamente como um solitário. Um descontente, não um líder. Não um fundador, mas um estraga-prazeres. E se quisermos imaginá-lo tal como é, na solidão de seu ofício e de sua obra, veremos um trapeiro que, na alvorada, junta com seu bastão os trapos discursivos e os farrapos linguísticos [...]. Um trapeiro, ao amanhecer: na alvorada do dia da revolução. (BENJAMIN, 2008, p. 100-01)

De modo equivalente, em *Sobre os escritos de Walter Benjamin* (1928) destacam-se procedimentos que também são próprios de Kracauer: a “rara capacidade intuitiva” que inaugura caminhos originais para a análise das formas estéticas e históricas, a rejeição da generalização abstrata do pensamento abstrato tradicional, em prol da reflexão que se volta para a “plenitude concreta dos objetos” (KRACAUER, 2009, p. 280-81) – ou, nos termos programáticos de *O ornamento da massa* (1927), para as “discretas manifestações de superfície” esclarecedoras do “lugar que uma época ocupa no processo histórico”. (KRACAUER, 2009, p. 91) A isso se somam a atenção ao “campo do imperceptível”, o “cuidado especial em demonstrar que as questões grandes são pequenas, e as pequenas, grandes” (KRACAUER, 2009, p. 282), e a disposição para “retira[r] dos celeiros da vida vivida os significados ali depositados e que agora esperam aquele que saiba acolhê-los”. (KRACAUER, 2009, p. 285)

—

Buscaremos, aqui, explicitar nexos entre as perspectivas de Benjamin e Kracauer a respeito da (perda da) experiência do indivíduo nas sociedades modernas, considerando, também, o vínculo problemático com as formas específicas de cultura que surgem aí. A singularidade desse vínculo foi central nos trabalhos de grande parte dos intelectuais de esquerda do período da República de Weimar, tornando-se um dos eixos norteadores da produção da Teoria Crítica em seu momento inaugural.

No célebre ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935-36), Benjamin (1994, p. 165) atenta para a dinâmica de transformação da esfera da cultura: “Tendo em vista que a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, as mudanças ocorridas nas condições de produção precisaram mais de meio século para refletir-se em todos os setores da cultura”. A partir do momento em que a lógica de produção industrial incorpora a atividade cultural sob a égide do capital, cada desenvolvimento do processo cultural e comunicativo guarda em seu âmago uma contradição. Por um lado, implica uma ampliação da capacidade de produção e recepção de bens culturais e, por outro, uma degradação e instrumentalização desta produção, submetida ao fenômeno da alienação capitalista. A partir dessa premissa, podemos observar sucessivos movimentos de passagem da subordinação formal para a subordinação real. Em cada momento no qual se desenvolve o processo cultural sob a égide do capital, a subordinação evolui de uma apropriação do resultado desta atividade e avança em direção à própria gênese e morfologia do processo. O predomínio da técnica mecanizada como

elemento determinante da produção cultural irá inaugurar um novo tipo de sensibilidade que se associa de maneira direta com as vivências de choque pelas quais os indivíduos são atravessados nas sociedades urbano-industriais. Com relação a isso, é importante notar que a apreensão da dimensão histórica das faculdades cognitivas e sensíveis do homem é central na argumentação de Walter Benjamin. Assim como as estruturas da sociedade se transformam ao longo do processo histórico, também as formas de experimentar, apreender e entender o mundo; em resumo, as formas de sensibilidade não são um dado humano *a priori* (como se supõe na filosofia de cunho idealista), mas se encontram em relação intrínseca (ainda que não linear) com a mutabilidade das estruturas sociais. Assim, a erosão das sociedades tradicionais, da sociabilidade pré-moderna; significou o fim não só de uma forma de organização social, mas de um regime de apreensão da realidade calcado na tradição e na capacidade de contar histórias. A vigência de valores universais, facilmente identificados por todos os membros de uma comunidade, e a possibilidade de compartilhar narrativas de cunho *valorativo* serão componentes essenciais da concepção *benjaminiana de experiência* (*Erfahrung*). Ou seja, para que o indivíduo tenha experiência, não basta que vivencie algo, é necessário que isso seja refletido e ganhe um significado para além do âmbito puramente individual.

52

É justamente a impossibilidade dessa experiência comum que Benjamin identifica nos indivíduos modernos. A sociedade urbano-industrial, a vivência do choque, a hiperestimulação sensorial contribuem para a perda da experiência. E a cultura de massas, regida pela técnica, aparece como modalidade condensada dessa sociedade, que oferece aos indivíduos uma sequência infundável de estímulos e sensações, mas parece impedir que essas vivências se convertam em experiência.

A análise atenta das formas de expressão cultural específicas das sociedades modernas por uma perspectiva dialética nos aproxima do entendimento das singularidades e pluralidades do momento da destruição da experiência, tal qual expresso em *Experiência e pobreza* (1933). Nesse ensaio, observamos Walter Benjamin preocupado com a possibilidade de compreender a dialética entre a destruição da experiência – já anunciada pelo predomínio da tecnologia inumana e destrutiva da Primeira Guerra Mundial e o total assujeitamento dos homens frente ao funcionamento da sociedade na crise de 1929 – e a persistência de uma perspectiva de emancipação. Benjamin indica que, mais do que uma reverência nostálgica ao que foi a “experiência”, é necessário partir daquilo que ela está sendo – ou seja, seu vazio. O vazio, ou a ausência de qualquer experiência, tomado como ponto de partida de um movimento, talvez seja o *insight* mais instigante desse ensaio. Isso porque ele nos leva a um questionamento da própria noção de “vazio”. Se, inicial-

mente, tendemos a tomá-lo como absoluta ausência, o nada enquanto negação do ser, Benjamin irá dialetizar essa compreensão. Nessa dialética, onde diversos momentos de um mesmo fenômeno se sobrepõem, ocorre o encontro entre a experiência, sua perda e sua superação. O vazio, assim, é interpretado, também, como impulso inicial constitutivo do projeto estético das vanguardas modernistas e do esforço de reconstrução de identidades políticas emancipatórias. Seria um ponto não de paralisia, mas de recomeço. Recomeço, porém, que, se parte de um vazio, não o toma como perda absoluta, mas como a ausência de algo que foi; algo que, na medida em que não é mais, faz sentir sua ausência em uma solicitação de recomeço.

Essa tentativa de reconstrução da experiência está em consonância com a aspiração à redenção da “história contada a partir da perspectiva dos vencidos” que encontramos nas teses *Sobre o conceito de história* (1940). A vinculação entre sujeito e objeto constitutivo do fenômeno da experiência seria o polo oposto da contradição da destruição do sujeito pela necessidade absoluta. Partindo dessa correlação existente entre *Sobre o conceito de história* e *Experiência e pobreza* pode-se pensar a vinculação entre uma temporalidade específica e a noção de práxis como elemento constitutivo de uma filosofia da história; pode-se pensar a possibilidade de uma filosofia da história em que, conforme a quinta tese de Benjamin, “A verdadeira imagem do passado *passa célere e furtiva*. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado”. (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 62) A compreensão da história como resultado de uma sequência de determinantes unidimensionais que se sucedem linearmente, característica do positivismo, seria desestabilizada pelas contradições em aberto que emanam do passado e continuam, lampejantes, no presente. Assim, se o presente que observamos seria, a princípio, expressão do polo dominante da contradição, “da história contada a partir da perspectiva dos vencedores”, ele contém também, como tensão e abertura, tudo aquilo que poderia ter sido e que não foi, todos os esforços emancipatórios do passado. Daí a possibilidade de uma leitura da história a contrapelo, como esforço de construção de uma redenção futura.

Esses dois eixos centrais conjugados na reflexão benjaminiana dos anos 1930 (proposição de perspectiva emancipatória para relato da história e para lidar com a perda da experiência) encontram paralelo no pensamento de Siegfried Kracauer. Este trabalha com a cultura de massas como, ao mesmo tempo, expressão e parte constitutiva de um problema teórico e prático a ser encarado dialeticamente, não contornado com a abstratividade, com expedientes do pensamento abstrato tradicional. Quando se dedica a refletir sobre “discretas manifestações de superfície”

específicas – como as coreografias que faziam sucesso na Alemanha dos anos 1920, ou a cultura da Paris de Offenbach, ou os gestos e expressões de pequenos empregados, sindicalistas e empresários de Berlim na virada para a década de 1930; ou as cenas do cotidiano metropolitano das décadas de 1920 e 1930 flagradas em textos curtos, miniaturas urbanas posteriormente coligidas em *Ruas em Berlim e noutras partes* (1964) –, Kracauer põe em prática uma visão da história que enfatiza a dialética entre o tipo de racionalização próprio das sociedades capitalistas (*ratio*) e o caráter “ornamental” de sua cultura. Daí o alcance de um ensaio como *O ornamento da massa*: partindo da observação de fenômenos banais (os “complexos indissolúveis de garotas” geometricamente organizadas em espetáculos de dança, com a mesma precisão matemática com que se organizam apresentações de grandes grupos em estádios), alia originalidade teórica propositiva para a crítica cultural à acuidade na percepção de direcionamentos do processo histórico.

A estrutura do ornamento da massa reflete aquela estrutura de toda a situação contemporânea. Visto que o princípio do processo de produção capitalista não se originou puramente da natureza, deve destruir os organismos naturais que representam um instrumento ou uma resistência. Comunidade popular e personalidade se dissolvem quando o que se exige é a calculabilidade; tão-somente como partícula da massa é que o indivíduo pode, sem atrito, escalar tabelas e servir máquinas. [...] O ornamento da massa é o reflexo estético da racionalidade aspirada pelo sistema econômico dominante.

54

[...] o prazer estético nos movimentos ornamentais da massa é legítimo. Na verdade, eles pertencem às raras criações da época que dão forma a um material já existente. A massa organizada nesses movimentos vem das fábricas e dos escritórios; o princípio formal, segundo o qual é moldada, determina-a também na realidade. [...]

*Claro que a *ratio* do sistema econômico capitalista não é a própria razão, mas sim uma razão turva. [...] o núcleo de debilidade do capitalismo: ele não racionaliza muito, mas muito pouco.* (KRACAUER, 2009, p. 94-97, grifos do autor)

Note-se que a alusão a valores como “comunidade popular” e “personalidade” não constitui índice de atitude nostálgica; aspiração a um retorno a modos de sociabilidade pré-modernos. Nesse, como em outros escritos da mesma época, Kracauer confronta setores da intelectualidade alemã que se recusavam a admitir a transformação do sistema cultural burguês em curso na sociedade de massas como fato consumado a desafiar o pensamento crítico:

Os intelectualmente privilegiados que, sem que o queiram de fato reconhecer, são um apêndice do sistema econômico dominante, ainda não perceberam o ornamento da massa como signo deste sistema. Eles negam este fenômeno para continuar a edificar-se nas exposições de arte que permaneceram intocadas pela realidade que está presente no modelo do está-

dio. A massa que adota espontaneamente este modelo é superior àqueles que o desprezam, quando ela reconhece de modo claro os fatos em estado bruto. [...] O processo da história consiste em atravessar o ornamento da massa e não consente voltar para trás. (KRACAUER, 2009, p. 101-103)

A visão da história disposta a enfrentar o problema que, em termos benjaminianos, é o da dissolução da experiência nas sociedades modernas vai se constituindo no pensamento de Siegfried Kracauer desde o início dos anos 1920. Nesse sentido, um notável ponto de chegada é o ensaio *A viagem e a dança* (1925), não por acaso também incluído na coletânea de 1963. Assim como em *O ornamento da massa*, o crítico parte de fenômenos vulgares, que em pouco tempo haviam se convertido em padrões, para elucidar o *modus operandi* e as decorrências para o indivíduo, do problemático tipo de racionalização próprio do capitalismo. Com uma arguta comparação das novas formas de dança que encontrava nos cabarés e da nova tipologia que as viagens assumiram no início do século XX (graças ao incremento técnico dos meios de transportes e à sistematização das viagens de turismo e negócios), identifica um significado para a relação dos indivíduos com as categorias de espaço e tempo. A partir do momento em que a dimensão “transcendental” do sujeito é perdida nas formas de racionalização secularizantes que marcam a modernidade, a viagem e a dança deixam de ser “acontecimentos” no “espaço” e no “tempo” para serem a transmutação das próprias categorias “espaço” e “tempo” em “acontecimentos”.

55

O escopo da viagem moderna não corresponde ao escopo da alma, mas à busca pura e simples de um novo lugar, não de uma paisagem específica, mas muito mais da estranheza de seu rosto. [...] A ênfase recai sobre o desligamento enquanto tal que a viagem oferece e não sobre o interesse que se procura neste ou noutro lugar; sua significação repousa no fato de permitir o consumo do five o'clock-tea num lugar casualmente menos habitual do que no espaço dos negócios cotidianos.

[...]

Se a viagem reduziu-se a uma pura vivência do espaço, a dança transformou-se em um escandir do tempo. [...] A dança da sociedade moderna, alienada da trama de convenções que rege as camadas médias, tende a representar pura e simplesmente o ritmo; a dança já não mais exprime os conteúdos determinados no tempo, o tempo tornou-se o verdadeiro conteúdo da dança. Se, nos seus inícios, a dança era um ato de culto, hoje é um culto do movimento; se anteriormente o ritmo era uma declaração psicoerótica, hoje o ritmo satisfaz a si mesmo, cancelando em si todo significado. (KRACAUER, 2009, p. 81 - 83, grifo do autor)

Paradoxalmente, ao mesmo tempo que os padrões de viagem e dança expressam o avassalador domínio da racionalização abstrativa sobre as mais diversas instâncias

da vida, resta neles, também, algo de uma resistência dos indivíduos em relação a esse processo, ou pelo menos um resíduo de aspiração a uma dimensão da vida que é negada na dinâmica contemporânea. Para Kracauer (2009, p. 84, grifo do autor), “[o] homem *real*, que não renunciou a se tornar uma simples figura de um funcionamento mecanizado, se opõe à dissolução no espaço e no tempo”. Segundo Kracauer (2009), o que a modernidade coloca em xeque é a possibilidade de interação entre percepção fenomênica subjetiva e dimensão transcendente (“aquela dupla existência constitutiva da realidade”), dado o predomínio de uma *ratio* que prima pela abstração generalizante. A viagem e a dança expressariam uma espécie de revolta da natureza, que ganha forma no processo da práxis, na medida em que funcionam como vivências vicárias em relação a expectativas de experiências plenas, efetivamente satisfatórias.

Os homens civilizados, por assim dizer, encontram hoje na viagem e na dança um substituto para aquela esfera que os nega. Como são prisioneiros do sistema de coordenadas espaciotemporais e não podem se colocar além das formas de contemplação da contemplação das formas, o mais-além torna-se em parte para eles apenas uma mudança de sua posição no espaço e no tempo. Para assegurar seu direito de cidadania nos dois mundos eles, reduzidos a pontos no espaço e no tempo, devem encontrar-se alternativamente neste e naquele lugar e mover-se ora com esta ora com aquela velocidade. A viagem e a dança adquiriram um significado teológico para as figuras presas nas garras da mecanização, são possibilidades essenciais de viver, mesmo que de maneira imprópria, aquela dupla existência constitutiva da realidade. [...] 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 [...]. O mais aquém equivale para eles à atividade corrente do escritório, compreende apenas o achatamento cotidiano no espaço e no tempo [...]. E quando nos intervalos refutam sua fixidez espaciotemporal, lhes parece que o mais aquém já lhes conduz ao mais-além, pois lhes falta a palavra para isso. (KRA-CAUER, 2009, p. 87-88, grifos do autor)

São de uma atualidade pungente essas frases de 1925. É tremendamente atual e necessária a disposição crítica comum a Walter Benjamin e a Siegfried Kracauer para interpretar, a contrapelo, a supressão efetuada pela generalização da *ratio* moderna; para reconhecer, em seus resultados, resíduos de verve para a emancipação; para instigar perspectivas que façam frente à “fadiga organizada” que predis põe aos diversos modos de conformismo vigentes na época deles e na nossa. ─

¹ Sobre as relações entre tais trabalhos de Benjamin e Kracauer, ver Machado (2006) e Agard (2010, p. 205-12). Ver também Vedda (2011).

² Sobre a recepção de Kafka por Kracauer, ver Salinas (2010, p. 199-211).

/

AGARD, Olivier. *Kracauer: le chiffonier mélancolique*. Paris: CNRS Éditions, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).

BENJAMIN, Walter. Prólogo: sobre lapolitización de los intelectuales. In: KRACAUER, Siegfried. *Los empleados: un aspecto de la Alemania más reciente*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008, 93-101.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KRACAUER, Siegfried. *O ornamento da massa: ensaios*. Trad. Carlos Eduardo J. Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. *Historia: las últimas cosas antes de las últimas*. Trad. Guadalupe Marando e Agustín D'Ambrosio. Buenos Aires: LasCuarenta, 2010.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das teses Jeanne Marie Gagnebin; Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. Notas sobre Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e a Paris do Segundo Império – pontos de contato. *História*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 48-63, 2006.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão; VEDDA, Miguel (Org.). *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras*. Buenos Aires: Gorla, 2010.

VEDDA, Miguel. *La irrealidad de la desesperación: estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Gorla, 2011.