

# HISTÓRIA, FILOSOFIA E ESPAÇOS: A Ideia de Ocidente em Oswald Spengler

Leandro Assunção da Silva  
(Leilane)



CCHLA UFRN

2011 | HISTÓRIA, FILOSOFIA E ESPAÇOS: A Ideia de Ocidente em Oswald Spengler | Leandro Assunção da Silva (Leilane)



# HISTÓRIA, FILOSOFIA E ESPAÇOS: A Ideia de Ocidente em Oswald Spengler

Leandro Assunção da Silva  
(Leilane)



**Coleção**

DISSERTAÇÕES

E TESES DO

CCHLA-UFRN

**HISTÓRIA, FILOSOFIA E ESPAÇOS:  
A Ideia de Ocidente em Oswald Spengler**

**Leandro Assunção da Silva**

(Leilane)





**Coleção**

DISSERTAÇÕES

E TESES DO

CCHLA-UFRN

**HISTÓRIA, FILOSOFIA E ESPAÇOS:  
A Ideia de Ocidente em Oswald Spengler**

**Leandro Assunção da Silva**

(Leilane)

# UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

REITOR

Ângela Maria Paiva Cruz

VICE-REITORA

Maria de Fátima Freire Melo Ximenes

DIRETOR DA EDUFRN

Herculano Ricardo Campos

EDITOR DA EDUFRN

Helton Rubiano de Macedo

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

DIRETOR: Márcio Moraes Valença

VICE-DIRETORA: Maria da Conceição Fraga

ORGANIZADOR DA COLEÇÃO

Márcio Moraes Valença

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA E CAPA

Janilson Torres

**HISTÓRIA, FILOSOFIA E ESPAÇOS: A Ideia de Ocidente em Oswald Spengler** é a dissertação de mestrado de Leandro Assunção da Silva, defendida em 18 de agosto de 2008, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Teve como banca examinadora os professores Margarida Maria Dias de Oliveira (orientadora), Durval Muniz de Albuquerque Junior e Itamar Freitas de Oliveira.

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

---

S586h Silva, Leandro Assunção da.

História, filosofia e espaços: a ideia do ocidente em Oswald Spengler / Leandro Assunção da Silva. - Natal: EDUFRN, 2011.

148 p. - (Coleção Dissertações e Teses do CCHLA-UFRN)

ISBN 978-85-7273-799-1

1. Spengler, Oswald, 1880-1936. 2. Civilização. 3. Historiografia. I. Título.

CDU 93

---

# \_apresentação

## **Jogando com e nas Margens**

Este livro é fruto da paixão pelo pensamento. Paixão que nasceu ainda no curso de graduação, na disciplina de Teoria da História. Paixão à primeira vista por um autor pouco conhecido no Brasil, pouco estudado e considerado, em quase todos os manuais de filosofia ou nos textos que tratam de filosofia da história, como um autor ultrapassado, quando não maldito, pela proximidade que teria tido na vida e no pensamento com o nazismo. Sempre me perguntei por que entre tanto autores que apresentei naquela disciplina do curso de História, Leandro de Assunção Silva foi se interessar justamente por Oswald Spengler. À primeira vista nada aproximava a figura de aluno que tinha à minha frente, aquilo que ele dizia e pensava, com as ideias e a própria figura que costumava fazer do filósofo germânico, autor de um verdadeiro *best-seller* filosófico, no início do século XX, o livro *A Decadência do Ocidente*, mas que na história do pensamento e da prática historiográfica sempre é citado como sendo um dos últimos representantes daquilo que a escola historiográfica que se tornou dominante na Europa, a partir dos anos trinta, a escola francesa dos Annales, chamou de filosofias da história, maneira de abordar a história e de tratá-la conceitual e metodologicamente inadequada e superada pelo tempo.

Após ter sido seu orientador na redação de uma monografia de final de curso em que tratava da concepção de história no pensamento de Spengler, de fazer parte da banca que examinou a Dissertação de Mestrado, que resultou neste livro que hora vos apresento, que aborda a construção,

pelo autor germânico, da ideia de Ocidente e de, em grande medida, conhecer muito mais sobre a vida e a obra desse autor através do trabalho de orientação e das conversas e discussões com Leandro, talvez eu tenha descoberto o que fez com que ocorresse essa espécie de amor à primeira vista, essa atração fatal entre meu aluno iniciante nas lides da história e o quase esquecido filósofo da história germânico. Em um primeiro momento, poderia sugerir que aquilo que os aproximou talvez tenha sido justamente a maldição que pesava sobre o nome e a obra de Oswald Spengler. Sobre o nome e a vida de Leandro, vim saber no convívio cotidiano, também pesava uma espécie de maldição; afinal, na sociedade heteronormativa em que vivemos, a condição de homossexual e de travesti instaura imediatamente o dispositivo da maledicência, do dizer mal, do falar mal, do mal dito. Com o passar do tempo compreendi que talvez o que tenha fascinado Leandro seja a condição de marginalidade em que vivia o pensamento de Spengler, sua condição minoritária dentro da tradição do pensamento ocidental contemporâneo, o fato de ser sempre tão mal dito, sempre tão criticado nas manuais de teoria da história, notadamente nos textos clássicos dos fundadores da Escola dos Annales. Spengler é uma vítima preferencial das diatribes de Lucien Febvre contra as filosofias da história, e essas críticas vieram a se constituir em um dos temas presentes na monografia de final de curso de Leandro.

Ao ler o livro *História, filosofia e espaços: a ideia de Ocidente em Oswald Spengler* passei a considerar que pode haver uma motivação ainda mais profunda a ligar o pensamento de Spengler à vida de Leilane (o nome feminino adotado por Leandro). Um dos grandes méritos deste livro é explicitar aquela que seria a grande novidade trazida pela obra de Spengler e que, no entanto, pelo preconceito que passou a cercar o nome deste autor – nisto também se assemelhando à realidade vivida por Leilane – passa despercebido, ou seja, o questionamento que Spengler faz ao eurocentrismo das narrativas históricas, ao etnocentrismo que regeria a historiografia europeia levando-a a desconsiderar as demais civilizações ou considerá-las como estágios preparatórios ou como sendo resultado da civilização daquele continente. A crítica ao que o autor germânico chama de visão ptolomaica da história representaria o questionamento da geopolítica europeia e da produção de conhecimento que a justificava. Creio que Spengler interessou a Leilane, como interessará aos leitores deste livro, não só por ser um autor desconhecido, por ter ficado esquecido ou ser tido como maldito, mas principalmente por sua obra questionar as fronteiras, os

limites, as delimitações e identidades espaciais que regem a vida e a história no Ocidente, ainda hoje.

Considero que Leilane e Spengler se encontraram porque ambos jogam o perigoso jogo das margens e, ao mesmo tempo, as explicitam e denunciam como construções sociais, históricas, mediadas pelos interesses e lutas pelo poder. Ambos jogam com e nas margens, pois seja na vida, seja naquilo que escrevem mostram as bordas e limites que definem tanto as identidades espaciais, como as identidades individuais como sendo construções culturais e históricas e, portanto, sendo do campo da convenção e não da natureza. Leilane joga, em sua própria vida, o perigoso jogo do questionamento das identidades de gênero, força os limites de seu próprio corpo sexuado, afronta o que seriam as fronteiras estabelecidas pela própria natureza, pensada em nossa cultura como algo a-histórico e apartado do social, como sendo um destino e uma condição incontornável, um ser essencialmente intransponível. Spengler, que pensava a sociedade como sendo um organismo vivo, impregnado que estava pelas correntes filosóficas organicistas, vindas do século XIX, foi capaz de ser um dos primeiros filósofos da história a não falar em nome da Europa e a fazer uma história da categoria espacial Ocidente. Neste livro, Leilane aborda como o discurso filosófico spengleriano, que tematiza o que ele vê como sendo a decadência do Ocidente, texto escrito sob o impacto da Primeira Guerra Mundial e da derrota alemã, redefine a categoria de Ocidente e antevê a emergência de novas configurações geopolíticas que viriam definitivamente reposicionar o lugar da Europa no mundo. Tanto Leilane como Spengler parecem jogar o perigoso jogo do descentramento, da redefinição das margens, à medida que questionam o que é definido como sendo o centro e como sendo as margens.

Talvez um dos motivos que tenha tornado Spengler um autor esquecido, um autor obscuro, marginalizado no pensamento e na historiografia ocidental tenha sido o fato de ter posto em questão a centralidade do Ocidente e de ter prognosticado que ele estaria caminhando para se tornar apenas uma margem, uma fronteira da civilização contemporânea. Talvez ele nunca tenha sido perdoado por prognosticar a perda de centralidade do mundo ocidental, por ter sido um dos primeiros a explicitar o caráter político da categoria Ocidente. Outros, mais tarde, o farão com mais brilho e terão merecido reconhecimento, como Claude Lévi-Strauss, talvez por não ser, como Spengler, um pensador pertencente ao país derrotado nas duas grandes guerras do século XX e acusado de

simpatizar com o nazismo. Embora tenha se afastado do nazismo e não possa ser culpado pelo uso que ele fez de seus escritos, talvez nunca tenha sido perdoado por prognosticar o que, mesmo hoje diante da ascensão da China, ainda pareça inaceitável: o descentramento do Ocidente no mundo, se não a decadência, pelo menos o próprio questionamento da categoria Ocidente como sendo válida para se pensar e escrever a história do mundo contemporâneo.

Recomendo fortemente a leitura deste livro porque ele significa uma abordagem inovadora do pensamento de Spengler, pelo menos no Brasil, à medida que historiciza as categorias espaciais presentes em seu discurso, notadamente a categoria Ocidente, que serve de referência para o próprio título de sua obra máxima. Resultado da escrita de uma Dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que em sua área de concentração articula as categorias história e espaço, este trabalho se destaca por tratar esta relação no campo do pensamento, no campo da filosofia e da teoria, o que poucos têm coragem de fazer. Mas coragem nunca faltou ao autor deste livro. Durante muito tempo, os historiadores não tratavam as categorias espaciais que delineavam em seus escritos como sendo elas mesmas de caráter histórico. Os espaços apareciam nos textos dos historiadores como sendo um mero cenário onde os eventos históricos aconteciam. O espaço era um dado prévio, uma obviedade, quando não uma dimensão da empiricidade, não devendo ser objeto de preocupação. O historiador tratava do tempo, os espaços ficavam para os geógrafos.

Este livro supera essa visão naturalizada dos espaços, toma as categorias espaciais como aquilo que são, ou seja, as toma como conceitos, como elaborações humanas, como sendo fruto de dado regime de sensibilidade e de dado regime de inteligibilidade, como sendo fruto do pensar humano, das elaborações culturais e simbólicas dos homens, estabelecidas a partir de seus mais distintos interesses, concepções e desejos, sendo mediadas por lutas e conflitos de toda ordem. Ele toma o recorte espacial Ocidente como sendo um conceito historicamente produzido por um dado autor, por um dado discurso, num contexto determinado e procura avaliar as condições históricas que possibilitaram a emergência do enunciado “decadência do Ocidente” e como este possibilitou não só uma leitura da história feita por Spengler, como, em grande medida, definiu a recepção que a obra e o pensamento do autor germânico tiveram, tanto na época em que foi escrita, quanto



posteriormente, passando de um momento em que foi um sucesso estrondoso para se tornar um livro quase que condenado à poeira dos desvãos das bibliotecas.

Talvez o que tenha fascinado Leilane, e espero que fascine os leitores deste livro tão bem escrito, tão rigoroso no uso da teoria, tão ousado e até atrevido em suas análises – quem conhece sabe que ousadia e atrevimento também não faltam ao autor deste texto –, foi perceber como um mesmo autor e como uma mesma obra podem adquirir diferentes sentidos e significados, dependendo da época em que são lidos. Como uma obra e um autor podem mudar de aspecto dependendo de quando e por quem são lidos. É como se mudassem de vestimenta de uma hora para outra, sendo travestidos de novas significações. Leilane, um ser mutante em vida, um ser que muda de vestimenta e até de nome dependendo do contexto e da situação, parece ter descoberto, maravilhado, que, assim como o seu nome, o seu corpo e o sentido que dão para a genitália que carrega pode mudar dependendo do contexto, o nome de um autor, o significado de uma obra e das categorias que a sustentam também mudam com o tempo. Aquilo que está na margem pode, com o tempo, com a história, vir novamente a se tornar central. Não estaríamos hoje diante de um novo descentramento do Ocidente, que passou a orbitar em torno dos EUA desde o momento em que Spengler diagnosticou o declínio da centralidade da Europa como crise da própria ocidentalidade? Leilane parece ter descoberto, maravilhada, e esta pode ser a descoberta dos leitores deste livro, que aquele nome maldito, aquele nome obscuro e esquecido pode vir a sair das sombras, das penumbras, do silêncio para ocupar novamente o centro do palco e da história.

Aqueles que por muito tempo viveram nas sombras, hoje reivindicam o direito à luz. Aqueles que por muito tempo não puderam dizer o seu nome, hoje reivindicam o direito não somente ao nome que têm, mas, inclusive, o direito de mudar de nome, de sexo, de corpo, de identidade. Spengler, aquele que por muito tempo não podia ter o nome pronunciado num trabalho historiográfico, volta pelas mãos do autor deste livro a ser motivo de interesse e de debate para aqueles que se dedicam ao estudo do pensamento historiográfico. Este livro se torna importante porque, tanto na vida como no pensamento, devemos lutar contra toda forma de marginalidade, mesmo sendo a margem a nossa própria condição, como seres vivos que vivem para a morte e morrem um pouco todo dia, e como seres que pensam para mudar constantemente o pensado e o que se pensa,

fazendo com que as ideias também nasçam para morrer e, ao nascerem, já estejam morrendo um pouco. Este livro é também feito de margens, mas o exercício da leitura se constitui num libertar-se e num libertar o texto de seus próprios limites. Convido, então, os leitores deste livro, com e como Leilane, a libertarem-se dos limites de suas vidas e de suas formas de pensar.

Natal, 26 de dezembro de 2010  
Durval Muniz de Albuquerque Júnior

Nietzsche dizia, sobre os grandes problemas,  
que eram como os banhos frios: é preciso  
entrar rápido e sair da mesma forma.  
(Bruno Latour, em *Jamais fomos modernos*).



# \_sumário

introdução	13
capítulo 01 HISTÓRIA E CIÊNCIA: Espaços (d)e Poderes, do “Sistema Ptolomaico de História” ao “Problema da História Universal”	31
capítulo 02 ESPAÇOS, HOMENS E TÉCNICAS: dos “outros, Orientes” ao “Grupo das Grandes Culturas”	67
capítulo 03 METRÓPOLE x PROVÍNCIA: o “Problema da Civilização” como decadência do Ocidente	101



# \_sumário

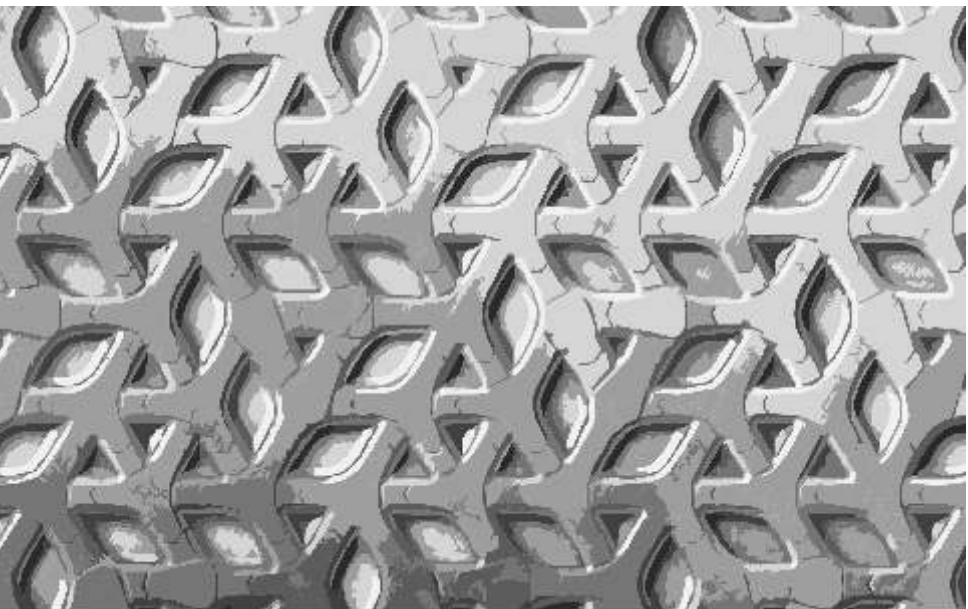
135

conclusão

143

referências

# \_introdução



Em fins de 1918, chegava também ao término a Primeira Guerra Mundial. A Alemanha estava numa situação de profundas transformações, o que viria a atingir o conjunto do país, marcando, de forma sensível, por sua vez, o conjunto da história Ocidental (talvez mundial) pelos vinte e sete anos que se seguiram até o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945.

Diante da iminente e inevitável derrota militar, com o fracasso da última grande ofensiva na frente Ocidental (Turquia, Bulgária e Áustria-Hungria, os aliados alemães já estavam, àquela altura, derrotados), uma psicologicamente saturada e economicamente esgotada sociedade alemã<sup>1</sup> ansiava por paz e mudanças, assinalando o descontentamento e descrédito crescente com a monarquia autoritária e conservadora dos Hohenzollern. Finalmente derrubada em 9 de novembro de 1918, com a proclamação da República de Weimar, que se mostrou, terminada sua história, como manifestação mais requintada e acabada das ambiguidades e contradições político-culturais do idealismo alemão. Uma república que, exatamente por suas intenções idealistas (num mundo cada vez mais materialista), já nasceu com indícios de morte prematura. Contagiada pelo angustiante pessimismo do pós-guerra alemão, em meio a boicotes internos e as pressões externas (políticas ou econômicas), o ideal de uma república goethiana não sobreviveu, como observou Peter Gay:

Weimar foi em parte o sintoma de um grande desejo. Fundar um país na cidade de Goethe não garantia um país à imagem de Goethe. Nem mesmo garantia sua sobrevivência. A República nasceu derrotada, viveu em tumulto e morreu em desastre, e desde o início havia muitos que viam sua labuta com suprema indiferença ou com aquela alegria malsã pelo sofrimento dos outros [...]. Como Toni Stolper, um sobrevivente e observador perspicaz de Weimar notou, a República estava marcada por criatividade dentro do sofrimento, trabalhos pesados dentro de repetidos desapontamentos, esperança em face de adversários impiedosos e poderosos.<sup>2</sup>

Dentre os inúmeros adversários com os quais Weimar teve de se defrontar, os mais belicosos e perigosos foram, externamente, Georges Clemenceau, premier francês da Paz de Versalhes, responsável pelas maiores pressões à República no sentido de que saldasse suas altíssimas “dívidas de guerra”, chegando mais tarde até mesmo a ocupar parte do território alemão. Domesticamente, a ameaça era dupla: por um lado a extrema esquerda, os comunistas, partidários de transformações mais

profundas do que aquelas prometidas por Weimar, uma república aos moldes da recém-criada União Soviética; por outro lado a extrema direita, que ancorava seu programa numa crítica radical da República, pregando abertamente sua extinção em proveito de soluções centralizadoras, autoritárias.

Esse grupo se materializava politicamente no partido nacionalista alemão<sup>3</sup>, mas recebia seu combustível, sua ideologia e seu discurso de um grande número de artistas e intelectuais reacionários, em sua maioria provenientes da aristocracia ou da pequena burguesia, saudosos do *status quo* sociopolítico de si próprios, como também da Alemanha no cenário europeu no período anterior à derrota. Tais grupos viram a guerra como o ponto culminante do idealismo alemão<sup>4</sup>, daí defenderem uma renovação radical (mesmo às custas de outras guerras) que pudesse regenerar a “alma alemã” e restaurar sua condição de potência hegemônica na Europa, numa tentativa de canalizar a frustração pela derrota, transformando a guerra em poder criador de arte e vida, como apontou Jeffrey Herf:

A direita de Weimar via a Primeira Guerra Mundial como o ponto culminante do idealismo alemão [...] “Uma teoria nova da guerra” na direita do pós-guerra, cujo verdadeiro propósito era compensatório, isto é, transformar a real e humilhante derrota na guerra em vitória da forma e da beleza. A bela forma do soldado emergindo depurado e intacto do inferno das trincheiras transformava a destruição maciça em experiência salvadora.<sup>5</sup>

Foi nesse contexto de efervescência, mudanças e incertezas que, em fins de 1918, o filósofo alemão Oswald Spengler publicou o primeiro tomo de sua maior obra: *A decadência do Ocidente*. Oswald Arnold Gottfried Spengler nasceu em 1880 em Blankenburg, numa Alemanha recém-unificada e em acelerado processo de modernização. Filho da pequena burguesia, tinha na mãe uma antiga referência de origem aristocrática. De saúde frágil e personalidade reservada, desde cedo se voltou à leitura, o que se intensificou com a transferência de sua família para Halle (1890), quando ingressou na escola superior da cidade, recebendo uma formação clássica que incluía o grego, o latim, a matemática e as ciências naturais, demonstrando também uma forte inclinação para as artes (poesia, drama e música). Após a morte do pai em 1901, Spengler foi residente em diversas universidades (Munique, Berlim e Halle), estudando diversas disciplinas, tais como história, filosofia, matemática, ciências naturais, literatura, os clássicos, a música e as artes finas<sup>6</sup>.

Mesmo com toda essa formação, sua tese de doutorado sobre Heráclito não foi aceita (1903), o que acabou por fechar a Spengler a possibilidade de uma carreira acadêmica precoce. Em 1904, finalmente, recebeu o Ph.D, logo depois, em 1905, teve uma crise nervosa. Após breves passagens como professor por ginásios em Saarbrücken e Dusseldorf, fixou-se, entre 1908 e 1911, como professor em Hamburgo, onde ensinava ciência, história da Alemanha e matemática. Nesse ano, a morte de sua mãe o pôs de posse de uma herança, permitindo-lhe abandonar as salas de aula e retirar-se para Munique, onde começou o trabalho que viria a ser sua grande obra.

Influenciado pelas sucessivas crises político-diplomáticas internacionais e guiando-se pelo modelo da “História da decadência do mundo Antigo” de Otto Seeck, Spengler entendeu a Grande Guerra que se aproximava como o momento no qual uma grande crise de escala mundial definiria, por sua vez, o destino, os rumos da civilização Ocidental e, conseqüentemente, de todas as outras que lhe eram dependentes ou subordinadas. Daí a ideia de que a compreensão do mundo como história jamais poderia dar-se numa escala local, devendo, pois, ser buscada na totalidade. Porém, de acordo com as implicações ideológicas do seu pensamento, expressas desde o prefácio, fica claro seu extremo nacionalismo em afirmativas como quando, ao referir-se à sua obra, diz: “resta-me acrescentar o desejo de que este livro não seja totalmente indigno das proezas militares da Alemanha”<sup>7</sup>. Nesse sentido, a busca pela renovação, pela regeneração do Ocidente, para o autor, em evidente declínio, passava pela afirmação da liderança autoritária da Alemanha.

A continuação da luta após a derrota de 1918 era necessária, e para Spengler, tal como para muitos outros, a República de Weimar estava totalmente aquém dessa missão histórica, daí sua crítica generalizada a todos os pressupostos sob os quais repousava tal sistema de poder. Em 1922, saiu o tomo II de *A decadência do Ocidente*, seguido em 1924 por uma edição conjunta dos dois tomos (*Forma e realidade e Perspectivas da História Universal*), que atingiu grande sucesso e repercussão tanto entre o público leitor mais amplo, quanto nos rigorosamente metódicos meios intelectuais e artísticos. Daí ter encontrado sua publicação tantos aliados, tantos leitores acadêmicos ou não, críticos ou não<sup>8</sup>. Como afirma Ballivian Calderon (um dos primeiros intérpretes da obra de Spengler na América do Sul),

Não conheço outro caso de uma obra de um filósofo que houvesse logrado tão rápida e extensa difusão, levando sua desconcertante mensagem não apenas



aos recintos acadêmicos ou aos gabinetes de trabalho de pensadores e eruditos, mas ainda aos frívolos salões das damas de sociedade e mesmo a clubes e comitês partidários.<sup>9</sup>

Esses leitores se identificavam com o pessimismo, a crítica da democracia, do liberalismo e do capitalismo, e com a possibilidade de afirmação e regeneração através da experiência radical da força, da guerra. Nessa perspectiva, a grave crise pela qual passava a Alemanha no pós-guerra constituía um momento especial para aflorar a obra de Spengler<sup>10</sup>.

Em 1919, rejeitou um convite para lecionar filosofia na Universidade de Goettingen. Sentindo a efervescência político-intelectual do momento, decidiu-se por focalizar o tempo e a energia na escrita (acima de tudo), numa escrita politicamente engajada, comprometida com a superação da dura realidade do pós-guerra. No futuro, ao referir-se a esses anos, na introdução da sua última obra de envergadura, *Anos de decisão* (1933), Spengler assim se posicionou:

Odiei, desde o primeiro dia, a sórdida revolução de 1918, por considerá-la uma traição praticada pela parte vil do nosso povo contra o elemento forte e enérgico, que, em 1914, se levantara decidido e capaz de conquistar o futuro. A partir de então, tudo quanto escrevi sobre política, visava às forças que com o auxílio dos nossos inimigos, entrincheiradas nas nossas misérias e nas nossas desgraças, tentaram obstar aquela conquista. Nenhuma linha foi escrita que se não destinasse a contribuir para a destruição desses elementos, e creio firmemente ter alcançado meu objetivo.<sup>11</sup>

Assim, em 1920, saiu o primeiro estudo manifestamente panfletário do autor, *Prussianos e socialismo*, no qual Spengler argumenta que existem dois socialismos: o inglês marxista e o alemão autoritário. O socialismo marxista estava sendo aplicado na Rússia, enquanto que o liberalismo burguês, anglo-francês, vinha sendo aplicado na própria Alemanha, com a experiência democrática da República de Weimar. Para Spengler, a regeneração, a solução alemã, seria uma terceira via entre a “Zivilization” capitalista e a “barbárie comunista”, como mostra Herf: “convinha à Alemanha, na qualidade de nação “situada no meio”, perseguir uma “terceira via” entre o Oeste capitalista e o Leste comunista. O socialismo, argumentava Spengler, deve se compatibilizar com as tradições antiliberais, autoritárias, do nacionalismo alemão”<sup>12</sup>.

Com tal discurso, não é à toa que Spengler acabou sendo muito bem visto pelos ideólogos do partido nazista, principalmente quando, em 1931, acompanhando o pessimismo generalizado no Ocidente quanto ao futuro, devido à grande depressão econômica mundial depois da queda de bolsa de valores de Nova Iorque (1929), Spengler veio a publicar *O Homem e a Técnica*. Nesse livro, o autor adverte sobre os perigos para o futuro do Ocidente, que resultariam do processo de incorporação das técnicas ocidentais pelos outros povos não-europeus, as “raças coloridas hostis”, que finalmente viriam a usá-las contra o próprio Ocidente, fornecendo, dessa forma, mais combustível para alimentar o racismo dos nazistas e o xenofobismo<sup>13</sup> em geral dos alemães. Em 1932, votou em Hitler contra Hindenburg, ocasião na qual pendurou na porta de sua casa uma bandeira da suástica. A aproximação com os nazistas findou após o encontro de Spengler com Hitler, em 1933.

Spengler considerou Hitler um homem vulgar, muito aquém da missão histórica de liderar a Alemanha e fazê-la liderar o Ocidente na luta contra outros povos. Além disso, Spengler não aceitava o antissemitismo e o racismo biológico dos nazistas, pois considerava que a superioridade alemã era uma questão de tradição, de cultura, de história<sup>14</sup>. A partir de então, rejeitou todas as ofertas de Joseph Goebbels para fazer discursos públicos, também discutiu publicamente com Alfred Rosenberg, ocasião na qual expressou suas críticas ao Fuhrer, o que lhe valeu o silêncio público. Mesmo assim, no fim de 1933, ingressou na Academia Germânica.

Ainda em 1933, Spengler publicou *Anos de decisão*, um *bestseller*, que foi rapidamente proibido pela censura nazista devido a suas críticas ao partido; logo depois, toda obra<sup>15</sup> de Spengler estava proibida na Alemanha, configurando-se seu ostracismo político-intelectual. Pouco antes de morrer, numa carta a um amigo, Spengler fez sua última observação pessimista e profética, dessa vez sobre o sombrio futuro dos seus antigos “aliados” nazistas<sup>16</sup>: “o Reich alemão em dez anos provavelmente já não existirá”. Morreu em Munique, de ataque cardíaco em 8 de maio de 1936, exatamente nove anos antes da queda do Terceiro Reich.

Após o fim da Segunda Grande Guerra, a obra de Spengler foi posta novamente em circulação e as proporções absolutamente apocalípticas desse conflito (destruição material sem precedentes, 45 milhões de mortos, incluindo o Holocausto e a bomba atômica), forneciam os ingredientes para se pensar se os teóricos da decadência não estavam, por fim, certos. Em 1959, Helmut Werner<sup>17</sup>, estudioso da obra spengleriana, auxiliado pela doutora em filologia clássica Hildergard Kornhardt, sobrinha

de Spengler, publicou uma edição condensada de *A decadência do Ocidente*. No prefácio, chama atenção para o fato de que, mesmo tendo ficado fora de circulação durante os doze anos da ditadura nazista, na data da publicação da edição condensada, o tomo I, *Forma e realidade*, houvera alcançado o expressivo número de 140 mil volumes vendidos, enquanto que o tomo II, *Perspectivas da História Universal*, chegava às 118 mil cópias. À revelia de continuar sendo lido por um público mais amplo, nos círculos acadêmicos, a rejeição foi mais sentida, rareando nitidamente as referências a Spengler, visto por muitos como um erudito pretensioso e arrogante, pseudo-profeta do nazismo, apólogo da autodestruição das conquistas da civilização<sup>18</sup>, relegando por tal contexto, em absoluto descrédito, muitas das pertinentes formulações do pensamento spengleriano sobre não só a ciência, a filosofia e a história, como também sobre o próprio futuro da civilização capitalista Ocidental.

Nesse sentido, este estudo pretende analisar a visão de Spengler do mundo como história, tal como ele a apresentou em três de suas maiores obras: *A decadência do Ocidente* (1924), *O Homem e a Técnica* (1931), e *Anos de decisão* (1933). Buscaremos entender aqui até que ponto esse pensamento é o resultado do impacto da chegada da modernidade urbana e industrial na Europa, bem como com a experiência traumática da I Guerra Mundial, especialmente na Alemanha, onde o autor viveu e escreveu, como também analisando de que forma Spengler posicionou-se diante das profundas transformações que abalaram seu tempo. Buscando atingir essa compreensão a partir da análise do contexto histórico (tanto político como intelectual) no qual esteve inserido, para entender até que ponto seu pensamento significou rupturas e continuidades na concepção de ciência e história vigente nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do XX.

É possível entender a obra de Spengler como uma crítica à civilização capitalista definida e ancorada nos pressupostos das Luzes, e ao processo de sufocamento do campo pela cidade, da “Província” pela “Metrópole”, configurando-se o “Problema da Civilização” (tal como foi denominado por Spengler), que representa, sob a perspectiva dessa oposição espacial simbólica e dicotômica, o próprio fenômeno da decadência do Ocidente; espaço abstrato, alicerçado historicamente por um vasto conjunto de práticas e discursos identitários de superioridade, que abriram caminho para o controle, conquista e exploração dos espaços não-ocidentais, genericamente: o Oriente, questão forte para se pensar a atualidade, que vive a culminância de um processo de globalização (que sob muitos aspectos pode ser entendido, lido como ocidentalização do mundo).

Desse modo, este estudo apresenta-se como forma de reflexão sobre a mentalidade Ocidental contemporânea, tendo em vista que muitas das preocupações de Spengler ainda se fazem presentes na nossa sociedade moderna de forma ainda mais intensa (o inchaço demográfico das grandes cidades e o “caos” urbano, a vulgarização da cultura através dos meios de comunicação de massa, a emergência dos antigos colonizados contra o Ocidente: o Islã e o terrorismo suicida e a China como megapotência econômica e militar, por exemplo), levando-nos a refletir subjetivamente num “prolongado declínio do Ocidente”.

Academicamente, a singularidade deste estudo repousa no fato de que se propõe a analisar a visão de história do autor em seus méritos fundamentais, como a crítica spengleriana ao conceito de História Universal iluminista, no lugar da qual Spengler coloca um outro quadro de história, no qual apresenta a multiplicidade dos espaços de história, bem como atenta para a necessária relativização da epistemologia da ciência e, conseqüentemente, da história. Ao mesmo tempo, subordinamos quaisquer considerações de ordem ideológica e política expressas na narrativa spengleriana ao devido contexto que lhes possibilitou emergir, historicizando-as dessa forma.

Assim, se apresenta como objetivo deste ensaio discutir a visão de história de Spengler, entendendo que ela se manifesta nas oposições dicotômicas das categorias espaciais em *O Homem e a Técnica*, *Anos de decisão* e, principalmente, *A decadência do Ocidente*, entendendo-as como resultado da experiência social spengleriana com o “mundo moderno”, bem como da tradição<sup>19</sup> intelectual “marginal”<sup>20</sup> no qual o autor se insere, para entender de que forma essas experiências influenciaram a formação da sua visão de história e espaços. Tal compreensão, neste estudo, se desenvolve a partir de três pressupostos: o “Sistema Ptolomaico de História”, o “Grupo das Grandes Culturas” e a oposição espacial “Metrópole” e “Província” como “Problema da Civilização”.

Na virada do século XIX, a ciência da história passava por uma grande crise de *status* e confiabilidade. Os questionamentos advindos das nascentes ciências sociais, da “hegemonicamente imperialista” filosofia e até mesmo críticas advindas da arte abalavam a posição de cientificidade da história no contexto da crise do paradigma então em voga. Propomos-nos a entender até que ponto a obra de Spengler significou uma alternativa (entre tantas que se colocavam naquele momento; entre elas, o próprio empreendimento dos *Annales*) no que diz respeito à ciência da história, seus *status*, sua credibilidade e suas condições de possibilidade.

Nossa segunda hipótese é a de que o “Sistema Ptolomaico de História”, a ideia de que o espaço da Europa Ocidental constituía o fim e a meta da marcha da história, seu apogeu indiscutível, pôde ser desconstruído por Spengler em prol do “Grupo das Grandes Culturas”. Nesse outro sistema, o autor apresenta a ideia de que a história parte de outros “centros iluminados” tão florescentes quanto o Ocidente. Assim, a ideia de que o conjunto da “História Universal” (no sentido totalizante que lhe foi dado pela filosofia do Iluminismo, do qual Spengler é também, nesse aspecto, um herdeiro) não poderia ser contada tal como era até então, mas deveria partir, simultaneamente, do México, da Índia, da China, das escavações arqueológicas e das fontes documentais (além de amplas generalizações, trata-se de um pensamento que reivindica sua condição de metafísico) que permitem reconstruir o passado dos antigos egípcios, babilônios e greco-romanos, para, só então, ter-se uma “História Universal”. Buscamos aqui, compreender como essa tese pôde ser formulada, à luz das profundas transformações econômicas, sociais e culturais pelas quais passavam a Alemanha e a Europa da virada do século XIX ao XX, entendendo como o impacto da modernidade foi decisivo na formulação de uma ideia epistemologicamente moderna.

Nossa última hipótese é que o “Problema da Civilização”, entendido na perspectiva das oposições “Metrópole x Província”, “Zivilisation x Kultur”, constitui-se não só a essência da visão de história do autor, como também o pressuposto básico da sua ideologia sobre a Alemanha, país que estava passando por um dos mais drásticos e acelerados processos de urbanização do mundo, coadunando-se perfeitamente ao cenário de críticas ao utilitarismo, superficialismo e racionalismo “inerentes” à vivência metropolitana, que acabou por definir um “novo tipo humano”: o metropolitano. Essa nova criatura não sofreria o peso da tradição e da religião. Seria desumanizado, frio e desenraizado. Esse “novo homem arrogante” não conheceria limites de ação. Comprometendo seu futuro, ele inicia o processo de destruição da cultura. Sendo necessário, portanto, uma regeneração, o renascimento da alma ferida de morte. Os intelectuais e o Estado conduziram à comunidade do sangue e do solo: a *kulturnation* alemã.

Do ponto de vista teórico, entendemos que a importância e a singularidade de uma abordagem do pensamento de Spengler, a partir das categorias de história e espaços, permitem formulações no plano do político e do simbólico, se materializando nas lutas entre enunciados que duelam por espaços de poder, diferenciação e status. Considerando a dimensão



espacial no discurso historiográfico, não só na sua dimensão “clássica”, de cenário, palco da história, ou como espaço natural, como natureza, mas como objeto sujeito à intervenção histórica, a ação do homem e de sua cultura artificializante. Entendendo o espaço como lugar praticado, tal como definido por Certeau, a espacialização apresenta-se como um lugar de lutas, apropriações, reconstruções, na qual o espaço relaciona-se a atribuição de sentidos à ordem estabelecida, uma ordem que, longe de ser una, naturalizada, é “furada”, de sentido fugidio: “Tem-se assim a própria relação das práticas do espaço com a ordem construída. Em sua superfície, esta ordem se apresenta por toda parte furada e cavada por elipses, variações e fugas de sentido: é uma ordem coador”<sup>21</sup>

Na medida em que os discursos, as práticas e as representações da cultura humana, a partir dos seus desvios e “desordens”, destroem e negam alguns espaços, ao passo que constroem e legitimam outros espaços, configura-se uma luta pelo espaço que não se restringe apenas à dimensão político-territorial, mas que se manifesta até mesmo na nomeação dos espaços, no desejo de pertencer a determinado espaço e exaltá-lo em detrimento de outros, no processo de construção das identidades culturais-espaciais, no processo simbólico que atribui sentidos diferentes, às vezes conflitantes, entre os mais variados espaços. Tal como conclui Chartier:

Antes mesmo de esperar mudar o espaço concreto, todo projeto unificado de transformação socioeconômica começa por construir o seu próprio, para reconhecer as desigualdades do terreno que é necessário modificar e, simultaneamente, para demonstrar a legitimidade de sua intenção. O jogo com as divisões geográficas inscreve-se, conseqüentemente, em uma retórica da persuasão que fundamenta suas evidências no sentido atribuído à distribuição espacial das variações.<sup>22</sup>

Nesse sentido, entendemos que seria exatamente esse o esforço por nós realizado nos capítulos que se seguem: vamos intentar uma abordagem da história da ciência histórica numa perspectiva das problemáticas espaciais: a luta por poder, status, credibilidade, lugares institucionais, demarcações de fronteiras entre os saberes, a luta pela apropriação simbólica dos espaços outros pelo espaço ocidental, o espaço da história entre os demais saberes humanos, sociais; a significância e ressignificância dos conceitos espaciais no discurso da história, bem como a própria forma de abordagem do espaço nesse discurso. Essas são algumas

das questões que neste texto nos propomos a discutir, tomando como referência, para tanto, o pensamento de Spengler, historicizado e tomando por base a experiência única e trágica que foi a guerra de 1914-1918.

Metodologicamente, por entendermos a história de um ponto de vista pós-estruturalista<sup>23</sup>, nos arrogamos ao direito de apropriação do pensamento de historiadores, sociólogos e filósofos das mais diversas tradições, num esforço de incorporação, por ansiar a inovação numa área epistemologicamente nova como esta para a qual escrevemos (história e espaços). Ousamos misturar os espaços dos quais falam tradições de pensamento às vezes até conflitantes. Uma vez historicizadas, essas ideias podem fornecer uma contribuição valiosa na construção da narrativa da história. Talvez tal narrativa, uma vez concluída, assemelhe-se àquela imagem do *patchwork*<sup>24</sup>, evocada por Gilles Deleuze e Felix Guattari, o que não significa, no entanto, que careça de lógica interna e coerência teórica; apenas entende de forma diferente tais questões.

Assim, a própria divisão em capítulos também obedece a essa “diversidade metodológica”. No primeiro, analisamos o pensamento do autor a respeito da ciência, da história e da sociedade apenas a partir de sua maior obra: *A decadência do Ocidente*. Buscamos com essa opção aplicar uma análise num tempo mais longo, de um ponto de vista mais hermenêutico, pondo o texto de Spengler para dialogar com outros textos, tanto contemporâneos quanto predecessores. Como apontou Bakhtin:

Habitualmente procuramos explicar um escritor e suas obras precisamente a partir de sua atualidade e do passado imediato (habitualmente no âmbito de uma época como a entendemos). Tememos nos afastar no tempo para longe do fenômeno em estudo. Entretanto, uma obra remonta com suas raízes a um passado distante. [...] quando tentamos interpretar e explicar uma obra apenas a partir das condições de sua época, apenas das condições da época mais próxima, nunca penetramos nas profundezas dos seus sentidos. [...] As obras dissolvem as fronteiras de sua época, vivem nos séculos, isto é, no *grande tempo*.<sup>25</sup>

No segundo capítulo incorporamos outras duas obras do autor: *O Homem e a Técnica* e *Anos de decisão*. O tempo, ao contrário, foi reduzido. Se no primeiro capítulo a ideia é de apreender a compreensão mais geral da gênese de uma obra e seu impacto sobre a ciência e a história, no segundo buscamos atentar para a leitura spengleriana dos espaços não-ocidentais

numa perspectiva de lutas pelo poder no globo e o lugar da história como “ciência e arte da vida”, num sentido de utilidade social do saber histórico. Para tanto, o pensamento do autor foi situado historicamente a ponto de podermos entender a simbiose da influência do contexto sobre o texto (discurso), como a influência que o texto (indivíduo) pretende exercer sobre o contexto, mais uma vez, seguindo Bakhtin:

O texto só tem vida contatando com outro texto (contexto). Só no ponto desse contato de textos eclode a luz que ilumina retrospectiva e prospectivamente, iniciando dado texto no diálogo. Salientamos que esse contato é um contato dialógico entre textos (enunciados) e não um contato mecânico de “oposição”, só possível no âmbito de um texto (mas não do texto e dos contextos) entre os elementos abstratos (os signos no interior do texto) e necessário apenas na primeira etapa da interpretação (da interpretação do significado e não do sentido). Por trás desse contato está o contato entre indivíduos e não entre coisas.<sup>26</sup>

No terceiro e último capítulo buscamos relacionar o pensamento do autor com a realidade sociopolítica do imediato pós-I Guerra, momento da publicação de sua obra, atentando para o seu impacto social e realizando sua crítica de um ponto de vista político, mas entendendo a relação dialógica que efetivamente Spengler desenvolvia com a realidade que o cercava. Por um lado, analisamos o contexto sociopolítico; por outro, o texto de Spengler, buscando dessa forma captar a dinâmica da relação que compõe um e outro, e os dois ao mesmo tempo, como propõe Bruno Latour:

Quando descrevo a domesticação dos micróbios por Pasteur, mobilizo a sociedade do século XIX, e não apenas a semiótica dos textos de um grande homem; [...] é verdade, entretanto, que se trata de retórica, estratégia textual, escrita, contextualização e semiótica, mas de uma nova forma que se conecta ao mesmo tempo à natureza das coisas e ao contexto social, sem contudo reduzir-se nem a uma coisa nem a outra.<sup>27</sup>

Ainda do ponto de vista metodológico, podemos fazer duas afirmativas: o método utilizado é comparativo/analítico, porque não apenas comparamos os discursos, como também procedemos sua análise, tentando desvendar sua ordem; trata-se de um ensaio que não pode fugir à

denominação de bibliográfico e, nesse sentido, a bibliografia aqui utilizada pode ser definida de uma forma um tanto em desuso; contudo, extremamente salutar para a ocasião aqui apresentada. Consideramos “fontes primárias” os três textos de Spengler aqui já citados; como “fontes secundárias” reunimos alguns autores de época, ou seja: contemporâneos ou predecessores de Spengler. Esses autores podem ser vistos tanto como depoentes da época como quanto comparativamente a Spengler, seja para legitimá-lo ou para questioná-lo. Por fim, as “fontes terciárias”, os autores da nossa contemporaneidade, uma contemporaneidade esticada, diga-se de passagem, por nós entendida como aqueles que, no pós-Segunda Guerra, discutiram Spengler e sua época, e também como fontes de enriquecimento teórico e metodológico para que este trabalho seja possível.

Cabe aqui, como apresentação, realizar um breve comentário a respeito da discussão enfocada nos capítulos que se seguem. No primeiro capítulo, intitulado *História e ciência: espaços (d)e poderes, do “Sistema Ptolomaico de História” ao “Problema da História Universal”*, buscamos elucidar questões teóricas. Inserindo Spengler na problemática do questionamento de paradigmas na ciência e na história, atentamos para seu projeto hegemônico no campo das ciências humanas, colocando-o em diálogo com historiadores, sociólogos e filósofos de sua época e predecessores, buscando entender a formação do seu pensamento à luz do choque de tradições de pensamento, num complexo processo de apropriação e ressignificação de heranças intelectuais. Entendendo também até que ponto as lutas entre os homens de ciência acabam por influenciar de forma decisiva a própria concepção de ciência e de história que uma dada época legítima como verdadeira.

No segundo capítulo, batizado como *Espaços, homens e técnicas: dos “outros, Orientes” ao “Grupo das Grandes Culturas”*, prosseguimos com as preocupações epistemológicas, particularizadas agora na história. Analisamos o que Spengler propunha como “revolução copernicana no campo da história”, porém deslocando a análise para uma relação mais direta com a realidade política, buscando entender de que modo pôde Spengler pensar de forma reacionária politicamente, no entanto inovadora epistemologicamente. Atentando também para o conteúdo manifestamente panfletário que efetivamente pretende a intervenção política spengleriana na concepção das relações entre o Ocidente e as outras culturas, conferindo-lhes materialidade espacial pelo simples fato de situá-las, observá-las, trazê-las ao cenário central da “História Universal”.

No terceiro e último capítulo, chamado *Metrópole x Província: o Problema da Civilização como decadência do Ocidente*, discutimos, finalmente, a relação da obra spengleriana como a realidade imediata que o cercava nos anos vinte e trinta do século XX, momento no qual suas formulações assumem um sentido profundo em relação às problemáticas existenciais colocadas pelo pensamento alemão no contexto do trauma da derrota na Primeira Guerra Mundial: a batalha da “kultur” contra a “zivilisation”, da “Província” contra a “Metrópole”. Oposições estas que, simbolicamente, representam algo que diz respeito ao próprio futuro e continuidade do Ocidente: o “Problema da Civilização”. Situando, respectivamente, as primeiras como o espaço alternativo, lugar de renovação, regeneração, lugar de saudade, de memória, enquanto que as segundas são o espaço hegemônico a ser batido, lugar de decadência, degenerescência, lugar de morte da cultura. Atentando sempre para a posição da qual parte o discurso de Spengler, o lugar social<sup>28</sup> do qual fala esse autor.

Do ponto de vista externo, é a Alemanha, derrotada nos campos de batalha e humilhada nos salões diplomáticos; do ponto de vista interno, ele fala por uma decadente aristocracia, desalojada do poder em 1918 com a Revolução Burguesa de Weimar e em acelerado processo de declínio econômico, como consequência do sufocamento do campo pela cidade, configurando o triunfo da civilização sobre a cultura. Esse processo, de acordo com sua visão cíclica da história, poderia e deveria ser revertido através da intervenção de intelectuais politicamente engajados os quais, por meio do controle sobre o Estado<sup>29</sup>, empreenderiam o processo purificador de separação do “joio do trigo”, a renovação cultural, mesmo que sob o signo do autoritarismo, da guerra e da supressão de todas as liberdades individuais: a “Kulturturnation” alemã.

Essas ideias pouco depois se revelaram prenhes de consequências sombrias mais do que poderiam, à luz de outro contexto político e intelectual, ser resignificadas sob outras perspectivas que entendam as implicações político-ideológicas do pensamento do autor para a sua época, como vontade de verdade e vontade de poder. Como é característico de todo e qualquer texto, “contaminado” desde a sua concepção por determinadas implicações ideológicas<sup>30</sup>, sem, no entanto, criminalizá-lo nem tampouco inocentá-lo, muito contrário, compreendê-lo. Como ele foi possível? Para quem ele falou? Quais as implicações políticas de sua obra? Que visão ideológica do mundo e da história ela pretende difundir? Contra qual e quem ela se afirma? Em quem se legitima? Que tem Spengler a dizer sobre o



Estado, a sociedade, a política e a cultura? São questões como essas que a análise em questão pretende enfocar: inserir Spengler na dialética da sociedade que produziu o discurso como prática, entendê-lo como produto e produtor da realidade sociocultural Ocidental num momento em que seus pressupostos estão sendo questionados, revistos, reorientados. É esta a discussão que as páginas que se seguem têm a pretensão de estabelecer.

## NOTAS

<sup>1</sup> “O país estava exaurido, esgotado até a morte pela aventura que havia abraçado em agosto de 1914 (...). A Alemanha tinha 1,8 milhões de mortos, e mais de 4 milhões de feridos; o custo em material, talentos desperdiçados, mentes mutiladas, desespero total, era incalculável” (GAY, 1978, p.77).

<sup>2</sup> GAY, 1978 p. 15-16.

<sup>3</sup> “Bastião do antirrepublicanismo, apesar de integrado ao funcionamento institucional da República de Weimar, o partido nacional alemão era o disfarce legal atrás do qual podiam abrigar-se todas as forças antidemocráticas” (RICHARD, 1988, p. 122).

<sup>4</sup> Como indica Rubens Mendes de Oliveira, ao discutir o idealismo alemão: “comumente se interpreta este último como uma reação de espírito nacional prussiano, que àquela altura só podia realizar-se a nível especulativo, voltado contra os estados dominantes à época, Inglaterra e França” (OLIVEIRA, 2006, p. 19).

<sup>5</sup> HERF, 1993, p. 46.

<sup>6</sup> Como observou Rubens Mendes de Oliveira: “Para ele, [Spengler] diria-se mais tarde, não havia segredos em qualquer área da ciência sua contemporânea, desde a matemática às biológicas” (OLIVEIRA, 2006, p.21).

<sup>7</sup> SPENGLER, 1973, p. 16.

<sup>8</sup> Refiro-me, respectivamente, aos intelectuais da chamada “Revolução Conservadora de Weimar”, a críticos como Karl Popper, Max Weber e Thomas Mann, a simpatizantes como Ortega y Gasset e Ludwig Wittgenstein, e, finalmente, ao número de vendas de *A decadência do Ocidente* em 1924: 140 mil exemplares, segundo Helmut Werner, organizador da edição condensada da obra, datada de 1959.

<sup>9</sup> CALDERON apud OLIVEIRA, 2006, p. 24.

<sup>10</sup> Segundo Heinhart Koselleck, momentos de crise seriam momentos privilegiados para o surgimento de filosofias da história, como indica o autor ao analisar a situação alemã em fins do século XVIII: “A crise invoca a pergunta ao futuro histórico. Na Alemanha, a consciência da crise e de uma tensão política de conseqüências inevitáveis resulta em uma série de prognósticos que, em si mesmos sintomas da crise, antecipam o fim próximo da ordem política vigente. [...] A dissimulação e o agravamento são um único e mesmo processo, cuja unidade se encerra na filosofia da história da elite presunçosa. A filosofia da história é o avesso do prognóstico revolucionário” (KOSELLECK, 1999, p. 111).

<sup>11</sup> SPENGLER, 1941.

<sup>12</sup> HERF, 1993, p. 51.

<sup>13</sup> Na década de 1920, a crise econômica alemã, herança da guerra, acabou difundindo entre a população uma aversão aos estrangeiros, acusados de despojarem a empobrecida e derrotada Alemanha, como analisou Lionel Richard: “disso resultara um avanço da xenofobia na população alemã. Os estrangeiros, acusados de despojar a Alemanha eram malvistas. O ostracismo havia se infiltrado até mesmo nas práticas comerciais. [...] era o que ocorria por exemplo na Baviera, onde as tendências xenófobas eram mais fortes e onde os preços eram sistematicamente aumentados em até 50% para os estrangeiros, a fim de compensar a depreciação do marco” (RICHARD, 1988, p. 102). A título de reflexão, é importante comentar que Spengler viveu de 1912 até sua morte em Munique, capital da Baviera.

<sup>14</sup> “os eminentes defensores do novo nacionalismo no pós-guerra – Spengler, Moeller van der Bruck, Schmitt, além de Ernst e Friedrich Junger – **não colocavam o antisemitismo no centro** de sua *Weltanschauung*. Antes propriamente, **acreditavam que a superioridade alemã se situava nas tradições históricas e nas ideias, e não na biologia** (HERF, 1993, p. 49, grifo nosso).

<sup>15</sup> Embora só tenhamos aqui citado os quatro principais e mais conhecidos livros de Spengler (e vamos nos deter na análise de apenas três deles), Oliveira chama atenção para o restante da obra spengleriana, de caráter declaradamente político: “Após *A decadência do Ocidente*, publicou Spengler uma série de escritos políticos; em *Preussentum und Sozialismus* (*Prussianismo e Socialismo*), 1920 [...] Seguiram-se *Pessimismus*, 1921; *Politische Pflichten der deutschen Jugend*, 1924; e *Neubau des deutschen Reiches*, 1924 (OLIVEIRA, 2006, p. 21).

<sup>16</sup> Embora tenha sido simpático ao nacional-socialismo, é importante lembrar que Spengler nunca se filiou ao partido nazista (Ver HERF, 1993, p. 60).

<sup>17</sup> Matemático, Ph.D pela Universidade de Gottingen, em 1956.

<sup>18</sup> Ao analisar a relação de Spengler com o nazismo e a consequente visão a seu respeito formada por tal associação, declarou Oliveira numa referência a Abbagnano: “O que lhe valeu o labéu de pensador nazista, racista, defensor de doutrinas autoritárias, cujos elementos repercutiriam em uma ideologia anti-humanista, que terminam por [segundo Abbagnano] autorizar a violência e justificar a destruição” (OLIVEIRA, 2006, p. 22).

<sup>19</sup> No sentido de releitura, ressignificação de um conjunto de símbolos que conferem sentido a um dado pensamento de uma época predecessora, como conceitua Ricoeur: “Antes de ser um depósito inerte, a tradição é uma operação que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante” (RICOEUR, 1997, p. 379).

<sup>20</sup> Marginal no sentido foucaultiano, de “estar às margens” de um dado sistema de poder e de verdade, como procuraremos explicitar no decorrer dos capítulos deste trabalho.

<sup>21</sup> CERTEAU, 1994, p.188.

<sup>22</sup> CHARTIER, 2002, p. 206.

<sup>23</sup> Tal como definido por François Dosse: “Este pode ser qualificado como um paradigma interpretativo na medida em que visa colocar em evidência o lugar da interpretação na estruturação da ação: intenções, vontades, desejos, motivos, sentimentos” (DOSSE, 2003, p. 178).

<sup>24</sup> No sentido de “corte, recorte e colagem”, sobreposição e bricolagem, da arte de “tecer” a narrativa da história (Ver DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 182-183).

<sup>25</sup> BAKHTIN, 2003, p. 362.

<sup>26</sup> BAKHTIN, 2003, p. 401.

<sup>27</sup> LATOUR, 1994, p.10-11.

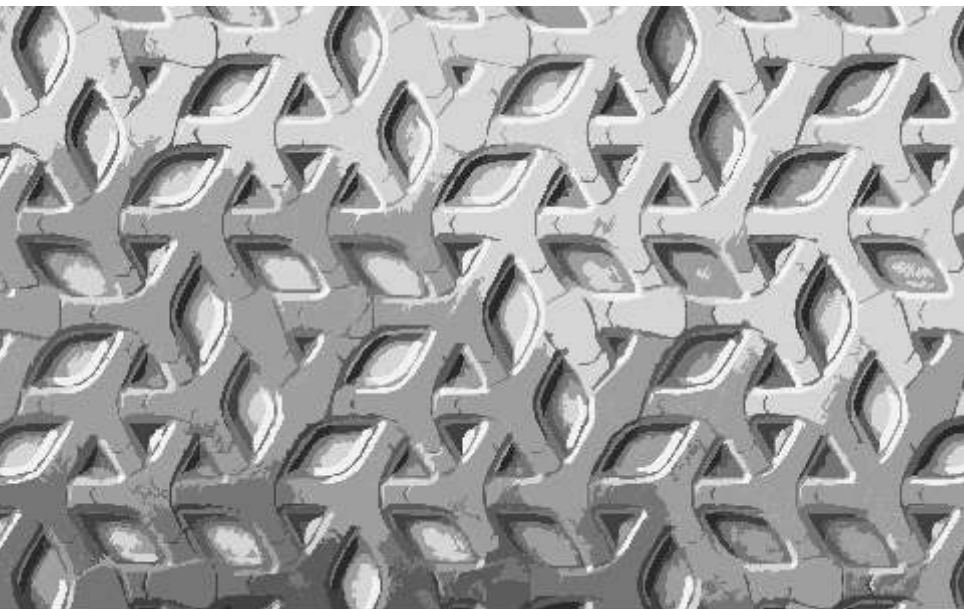
<sup>28</sup> Como muito bem observou Certeau: “Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. [...] Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. [...] os românticos da direita se postavam na corrente principal do nacionalismo alemão. Quando celebravam a emoção, a paixão, a ação e a comunidade e criticavam a razão “sem alma”, voltavam-se para o Estado como alternativa para o liberalismo político e a sociedade capitalista” (CERTEAU, 2002, p. 66-67).

<sup>29</sup> Ao refletir sobre o engajamento político dos intelectuais, Herf os identificou como românticos e assinalou a relação entre eles e o Estado: “o romantismo alemão era fundamentalmente parte do conceito iliberal e autoritário do Estado alemão. [...] os românticos da direita se postavam na corrente principal do nacionalismo alemão. Quando celebravam a emoção, a paixão, a ação e a comunidade e criticavam a razão “sem alma”, voltavam-se para o Estado como alternativa para o liberalismo político e a sociedade capitalista” (HERF, 1993, p. 27).

<sup>30</sup> “As dimensões ideológicas de um relato histórico refletem o elemento ético envolvido na assunção pelo historiador de uma postura pessoal sobre a questão da natureza do conhecimento histórico e as implicações que podem ser inferidas dos acontecimentos passados para o entendimento dos atuais” (WHITE, 1995, p. 36).



# \_capítulo 01



**HISTÓRIA E CIÊNCIA:  
Espaços (d)e Poderes, do “Sistema  
Ptolomaico de História” ao “Problema  
da História Universal”**

Em 1918, Oswald Spengler, formado em física, matemática e história pelos centros universitários de Halle, Munique e Berlim, doutor em ciências naturais (1904), publicava *A decadência do Ocidente*. Trata-se de uma obra de amplas proporções e ambiciosas pretensões, uma tentativa de proceder a uma apreensão totalizante da realidade, que pudesse coordená-la em todas as suas múltiplas dimensões valorizando a ideia de que a história é um processo em constante criação e transformação, e não estático, mecânico, como foi comum pensar até então.

Dado que o paradigma cientificista amparado na herança racionalista das Luzes constituiu-se como hegemônico no campo das ciências humanas, na história o imperativo de cientificidade houvera criado uma historiografia meramente descritiva e pretensamente neutra, pela qual o historiador se resguardava politicamente da crítica social, ao passo que rezava uma cartilha metodológica que garantia o “lugar científico” da história entre as demais ciências. Segundo Arno Welling, no campo da história, essa visão começou a ruir com o fim da Primeira Guerra, graças, entre tantas outras, a intervenções como a de Spengler, um dos questionadores da atomização intelectual, interessado em investir numa “outra racionalidade” em detrimento dos rígidos princípios de cientificidade:

Houve, evidentemente, na historiografia, quem se recusasse a encontrar algo como as “24 leis objetivas da história” que o positivista Kurt Breysig afirmava haver descoberto, ou rejeitasse o *vade mecum* metodológico dos franceses Langlois e Seignobos. Entretanto, quando o faziam, os historiadores recuavam para o atomismo da pesquisa, deixando para os sociólogos (como aliás, em geral aconselhavam os manuais de metodologia histórica cientificistas) a formulação não apenas de “leis gerais”, mas dos próprios conceitos abrangentes e interpretações generalizadoras, temerosos da crítica dita científica da estrutura acadêmica predominante. Em consequência produziu-se uma historiografia predominantemente asséptica, “neutra”, descritiva e sem problemas, que foi facilmente criticada e superada após a Primeira Guerra Mundial, no plano acadêmico, pela produção dos weberianos, marxistas e da primeira geração dos *Annales* e, no plano do público culto geral, pelas “filosofias da história” de Spengler, Toynbee ou Berdiaeff, todos à procura de um padrão de racionalidade que substituísse a rigidez cientificista e a fragmentação erudita.<sup>1</sup>

Nesse sentido, a obra de Spengler situa-se criticamente em relação à realidade científica que dominava o pensamento europeu no período em questão. Como indicou Welling, seu esforço realizou-se no sentido de encontrar um novo padrão de racionalidade, capaz de substituir o objetivismo atomista, avesso à metafísica que, uma vez hegemônico no pensamento histórico, segundo o autor, houvera coibido o processo criador. Em seu lugar, Spengler apresenta uma outra ideia, de radicais pretensões epistemológicas e amplas pretensões metodológicas. Uma tentativa de arruinar o paradigma<sup>2</sup> em voga no pensamento histórico e científico em geral em prol da ideia da cultura humana como morfologia da ciência, de uma história universal numa perspectiva de morfologia das civilizações. Uma história total, realizada pela filosofia, como “megaciência” a coordenar a morfologia<sup>3</sup> da história, em oposição à morfologia da natureza:

Nossa tarefa assume então a forma da ideia de uma *morfologia da História Universal*, do Universo como História, em oposição à morfologia da Natureza, a qual, até hoje, foi, com raras exceções, o tema exclusivo da filosofia. A morfologia da História Universal compreenderá mais uma vez, porém, num agrupamento completamente diverso, todas as figuras e todos os movimentos do mundo, coordenando-os. Não num panorama das coisas conhecidas, mas num quadro da vida, não do que se produziu, mais do próprio processo de produzir-se.<sup>4</sup>

Assim, nos propomos aqui a discutir até que ponto Spengler tentou promover mudanças epistemológicas e metodológicas no conceito e na abordagem da ciência e, muito especialmente, da história. Promovendo uma crítica aos cânones tradicionais da ciência, da filosofia, da história e das ciências humanas como um todo, Spengler situou-se de forma inovadora no debate que era travado nos meios intelectuais e eruditos no que diz respeito às preocupações não só conceituais da ciência e dos saberes sobre o homem, como também tentando impor um novo paradigma em meio à crise nos meios científicos, oriunda do questionamento do paradigma newtoniano<sup>5</sup>.

Segundo Kuhn, o momento de crise, por ele denominado como pré-paradigmático, seria fundamental para a evolução da ciência, na medida em que emergem alternativas que podem às vezes valer-se de múltiplos elementos de várias tradições de pensamento numa nova construção teórica que visa afirmar-se nos meios da ciência:

Os estudiosos da filosofia da ciência demonstraram repetidamente que mais de uma construção teórica pode ser aplicada a um conjunto de dados determinado, qualquer que seja o caso considerado. A história da ciência indica que, sobretudo nos primeiros estágios de desenvolvimento de um novo paradigma, não é muito difícil inventar tais alternativas. Mas essa invenção de alternativas é precisamente o que os cientistas raro empreendem, exceto durante o período pré-paradigmático do desenvolvimento de sua ciência e em ocasiões muito especiais de sua evolução subsequente.<sup>6</sup>

Entendemos que, no contexto da crise científica e questionamento de paradigmas (que afetavam as ciências naturais já há muito tempo consolidadas, afetava também a história, mais jovem no seu empreendimento cientificista e ainda na busca do reconhecimento de tal status), o pensamento de Spengler ousou “inventar” alternativas que pudessem proceder uma verdadeira reviravolta nos conceitos e abordagens da ciência, da filosofia e da história. Além disso, nos interessa entender os lugares de poder dos quais falam, de um lado, Spengler, como “filósofo da história”, e, de outro, filósofos, historiadores e sociólogos, numa verdadeira batalha de discursos rivais, que se legitimam em tradições às vezes divergentes, às vezes convergentes, que duelam por influência, prestígios, status e espaços institucionais ou não.

Luta que, em última instância, exerce influência poderosa nas escolhas teóricas e metodológicas que acabam por definir um paradigma e, conseqüentemente, um regime de verdade acerca de um determinado saber, uma dizibilidade que se pretende muitas vezes definitiva e universal, que confere visibilidade a determinados conceitos e não a outros; em outras palavras: o intrincado sistema de poder que definiu verdades e inverdades nos círculos da ciência, muito especialmente da história. Afinal, a “verdade” em ciência, como em história, não é uma categoria transcendente; ela é produto das relações de poder de uma dada sociedade. No nosso caso, o altar e pedestal da verdade estaria ancorado no discurso científico, como denunciou Foucault:

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela



acolhe e faz circular como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. [...] a “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem.<sup>7</sup>

A partir desse entendimento, podemos inferir que a verdade, tal como todos os outros conceitos e realidades sociais, são historicamente datados, constituídos e, acima de tudo, mutáveis. Foi assim com a própria “ciência histórica”, antes considerada impensável dada a concepção de ciência pautada no racionalismo cartesiano, já que sua concepção de verdade repousava na ideia de experimentação, que seria “objetivamente impossível” na história, já que esta, na medida em que interroga o passado, não pode submetê-lo a tal prova, os mortos só podem se pronunciar através dos documentos.

Na contramão de tal interpretação, os românticos alemães, desde o *Sturm um Drung*, já buscavam uma alternativa à “dureza” da objetividade aos moldes iluministas. Eles buscavam uma nova interpretação da verdade, que pudesse valer-se não só de uma “razão pura” (para usar uma clássica expressão de Kant), mas reconhecer-se o papel criador da intuição, da sensibilidade<sup>8</sup> no processo de reconstrução do passado, na arte de tecer a narrativa da história. Entendemos que Spengler filia-se invariavelmente a uma tradição romântica de pensamento, que especialmente na Alemanha, além de ser muito influente, era extremamente sensível às preocupações nacionalistas. Esse dado é importante na medida em que pensamos que a relação com o Estado, com a ideia de nação, necessariamente tem (naquela época mais ainda do que hoje) impacto decisivo sobre o estatuto de verdade que o discurso de um intelectual pode vir a ter, se não no meio acadêmico, certamente no círculo erudito/leitor mais amplo. Tal como indicado por Welling, sugerido por Helmut Werner e comentado por Lucien Febvre, a obra de Spengler atingiu grande repercussão não só nos círculos da ciência e filosofia como também na sociedade culta europeia em geral, especialmente a germânica. Nunca, desde Gibbon (1737-1794), um livro de filosofia houvera alcançado tal repercussão social:

Vejo ainda nas vitrinas das livrarias renanas as pilhas impressionantes feitas com este *in-octavo*: elas se desmanchavam como neve ao sol. Em algumas

semanas o nome de Oswald Spengler estava célebre no mundo germânico – e seu livro conhecia o maior sucesso já alcançado na Alemanha por um livro de filosofia desde Gibbon.<sup>9</sup>

Afinal, a Alemanha estava extremamente suscetível ao apelo do discurso de Spengler, explícito desde o próprio título da obra. De fato, para os alemães, o despertar para a realidade da derrota parecia fatalmente se identificar com a ideia de um “declínio do Ocidente”<sup>10</sup>. As certezas que animaram a evolução da sociedade e de sua cultura científica ruíram diante de todos, logo com o fim da guerra. Naquele contexto, a “ciência da história” se encontrava em franca crise, isso porque a cultura histórica do século XIX houvera difundido como verdade a ideia de que o saber histórico, como “ensino de filosofia por exemplos”, fracassou em sua missão de conduzir a humanidade (europeia, pelo menos) a um “mundo melhor”, sempre rumo ao “progresso”. A história não houvera ensinado nada aos homens, dado que não os impediu de lançar-se irresponsavelmente à guerra, lançando mão de todas as “conquistas tecnológicas” da civilização ocidental, como mostra Hayden White:

A Primeira Guerra Mundial muito fez para destruir o que restava do prestígio da história entre os artistas e os cientistas sociais, pois a guerra parecia confirmar o que Nietzsche sustentara duas gerações antes. A história que se supunha fornecer algum tipo de preparação para a vida, que se julgava ser “o ensino de filosofia por exemplos”, pouco fizera no sentido de preparar os homens para o advento da guerra; não lhes ensinara o que deles se esperava durante a guerra; e, quando esta acabou, os historiadores pareciam incapazes [...] de compreender a guerra de algum modo significativo.<sup>11</sup>

Embora Spengler, tal como muitos alemães, não tivesse nenhuma aversão à ideia da guerra, o resultado da guerra de 1914-1918 representava efetivamente (para ele) um retrocesso, o começo do declínio do Ocidente, por ser o próprio declínio da Alemanha. Para apreender esse “mundo em declínio”, Spengler, entende que deve surgir uma nova concepção não só de história, como também de ciência, uma “ampla solução” que pudesse das respostas satisfatórias, talvez definitivas, a perguntas como o que o autor chamou de “mistério da história”, dado que, graças à atomização objetivista dos saberes sobre o homem, nenhum deles houvera tido êxito em tal empreendimento:

Toda pergunta que se fazia dessa forma tinha por objetivo resolver o mistério único da História, mistério este que nunca entrara na consciência dos homens com suficiente clareza. Em tudo isso, não se apresentavam múltiplas tarefas, mas uma e a mesma. A esse respeito, cada pesquisador vislumbrava alguma coisa, mas ninguém conseguia abandonar o ponto de vista estreito da sua especialidade e encontrar a única *solução ampla*, que estava no ar desde os dias de Nietzsche.<sup>12</sup>

Essa “solução ampla” à qual se refere Spengler (à qual ele tem a pretensão de ter chegado) é uma das razões pelas quais o discurso historiográfico acabou por rejeitar a pertinência do discurso spengleriano para a história. Historiadores como Lucien Febvre<sup>13</sup> parecem ter compreendido o perigo do desafio spengleriano, vindo de um lugar institucional mais antigo e consolidado, como era a posição da filosofia em relação à história, representava tanto para a autonomia da ciência histórica, quanto para seus próprios projetos hegemônicos em relação aos saberes sobre o homem<sup>14</sup>. A outra das razões que, no nosso entender, serviu como motivadora da rejeição dos historiadores ao discurso spengleriano seria a “problemática do espaço”, ou seja: a relação entre a história e os espaços. Tanto os espaços que a história busca representar na escolha dos recortes (Ocidente, região, nação, etc.), produzindo discursos que lhes conferem significância, seja no plano político, ou seja, no simbólico. São os espaços dos quais partem esses mesmos discursos: o lugar social de onde partem todos os textos, e que, em última instância, determina as escolhas ideológicas, políticas e teóricas de cada autor, como observa Certeau: “as localizações socioculturais mobilizam o interesse e o tipo de pesquisa”<sup>15</sup>.

Assim, entendemos que seria ilustrativo e pertinente estabelecer um diálogo entre Spengler e os historiadores, no caso em questão, com Lucien Febvre (1878-1956, adversário teórico e contemporâneo de Spengler) no que diz respeito ao impacto, ao desafio que a obra de Spengler lançava, não só ao discurso da história, quanto à própria possibilidade de uma ciência da história. Atentando, sempre, para as escolhas e renúncias que uma abordagem histórica dos espaços possibilita a partir desse diálogo<sup>16</sup>. Como também, atentando para as lutas por poder e espaço no universo acadêmico, legitimadas e veiculadas a partir dos discursos dos mais diversos saberes que buscavam afirmar-se institucionalmente às custas uns dos outros. Dando especial atenção à análise do amplo projeto proposto por Spengler em *A decadência do Ocidente*, para tanto congragar

os mais diversos saberes sobre o homem, quanto para reafirmar a hegemonia da filosofia sobre a história.

Uma das questões centrais para o pensamento de Spengler repousa no que ele chamou de “Problema da História Universal”. Spengler considera que a solução ampla que resolveria o “mistério da história” estaria numa nova abordagem, uma nova significação para esse conceito, tanto metodologicamente, quanto epistemologicamente. Para tanto, seria preciso concretizar um termo de uso recorrente na historiografia contemporânea: “revolução copernicana<sup>17</sup>” no campo da história, que desconstruiria o que o autor chamou de “Sistema Ptolomaico de História”, ou seja: o esquema de História Universal pensado pela filosofia do Iluminismo<sup>18</sup> e realizado amplamente no decorrer do século XIX pelas “escolas metódicas” alemã e francesa. Como afirma Spengler, recorrendo ao tropo linguístico da ironia<sup>19</sup> para dar forma à sua crítica,

Tal esquema não somente reduz a extensão da História, como também – e isso é pior ainda – restringe-lhe o cenário. O território da Europa Ocidental constitui o polo imóvel – não se sabe por que, a não ser pela razão de que nós, os realizadores desse quadro histórico, nascemos justamente neste lugar. Ao redor do mencionado polo, giram, com toda modéstia, milênios de história, sumamente importante, bem como imensas culturas longínquas. Deparamos com um sistema planetário de caráter muito singular. Escolhe-se uma determinada **região**, para que sirva de **centro natural de um sistema histórico**. Representando o sol, de onde os acontecimentos históricos recebem uma iluminação autêntica, **determina ela a perspectiva sob a qual é medida a importância de tudo quanto ocorrer**.<sup>20</sup>

Dessa forma, Spengler fazia uma dura crítica à abordagem espacial do discurso da história, que, por seu caráter demasiadamente eurocêntrico, houvera construído um quadro de História Universal ideologicamente comprometido com o próprio espaço de origem dos discursos da história moderna, a Europa, gerando uma latente contradição nos discursos que legitimam tal conceito. Embora a historiografia produzida na Europa do século XIX se autointitule de “Universal”, ela, na verdade, tem preocupações extremamente locais, como é o caso da história dos “metódicos franceses”, cujas pesquisas concentram-se amplamente na história da Europa Ocidental, e mais especialmente da França, durante os períodos medieval, absolutista e revolucionário<sup>21</sup>.

Assim, o desafio lançado por Spengler à história era duplo. Por um lado, a crítica à abordagem histórica a partir de um espaço único, “eleito”, que significava desprezar ou não levar na devida conta outras histórias que partem de outros espaços que não o da Europa e, conseqüentemente, a uma supervalorização do papel daquele espaço e dos povos que nele se desenvolveram, levando os europeus a considerarem a sua própria história como a culminância de um amplo processo de civilização<sup>22</sup>. Por outro, negava à história dita “positivista” o direito de realizar tal façanha, tendo em vista que o método da história tradicional era vítima de um pragmatismo empiricista (o fetiche dos fatos), sendo necessária uma reviravolta epistemológica que permitisse a esse desgastado quadro de História Universal ser “ressignificado”, a partir do método “morfológico” apresentado por Spengler:

Todas as maneiras de concebermos o mundo podem, em última análise, ser qualificadas de morfologia. A morfologia do mecânico e do extenso, a ciência que descobre e ordena as leis naturais e os nexos causais, chama-se sistemática. **A morfologia do orgânico, da história e da vida**, de tudo quanto tiver dotado de direção e destino, chama-se **fisiognomia**. A concepção sistemática do mundo, no Ocidente, chegou ao seu apogeu no decorrer do século passado e já o ultrapassou. A concepção fisiognomônica ainda não alcançou a sua fase culminante. **Daqui a cem anos, todas as ciências suscetíveis de subsistir em solo europeu serão fragmentos de uma única e imensa fisiognomia. Eis o que significa “morfologia da História Universal”**.<sup>23</sup>

Consiste precisamente nisso a “ampla solução” proposta por Spengler para resolver o “mistério da história”, e que, paralelamente, respondia aos anseios dos mais diversos saberes na sua busca pela compreensão do homem como ser social inserido no “processo histórico”: a “Fisiognomia”, dado que, embora todas as construções socioculturais humanas só possam ser plenamente compreendidas na história, para Spengler “não há nenhuma ciência da História. Existe, entretanto, uma ciência preliminar, a que compila os fatos do passado”<sup>24</sup>. Portanto, conclui Spengler: “A genuína investigação histórica é, antes de mais nada, pura fisiognomia”<sup>25</sup>.

Porém, para Spengler, o papel da fisiognomia, como revolução metodológica e epistemológica do saber, ia além da negação da

cientificidade da história, reafirmando sua subordinação à filosofia<sup>26</sup>, era um projeto muito mais amplo, hegemônico, que visava, além da história, tanto as ciências sociais, entendidas como fragmentos do próprio saber histórico, quanto a própria filosofia, que não foi poupada por Spengler, que enxergava uma evidente decadência na filosofia Ocidental desde Nietzsche: “É evidente que se perdeu de vista o próprio sentido da atividade filosófica. Confundem-na com a prédica, a agitação, o folhetim ou a ciência especializada”<sup>27</sup>.

O conceito de fisiognomonia não foi introduzido na ciência por Spengler. Como demonstrou Willi Bolle, ele apareceu na ciência desde o fim do século XVIII e influenciou a literatura desde Edgar Alan Poe até Walter Benjamin. Concebido inicialmente como um saber que permitisse desvendar o caráter, a personalidade, de cada indivíduo, a partir de seu traços exteriores, sua “fisionomia”. O “profissional” desse saber seria então o “fisiognomonista”, como mostra Bolle:

O olhar do “fisiognomonista” – é uma técnica de leitura da cultura e da sociedade que remonta a uma tradição fundamentada por Johann Caspar Lavater (1741-1801), com seus *Fragmentos Fisiognômicos*. Vivendo o choque entre o surgimento da grande cidade contemporânea e a cultura tradicional do campo, o autor suíço-alemão procurou elaborar um *vademecum* para quem se aventurasse adentro as grandes cidades, no sentido de poder detectar o caráter dos transeuntes anônimos a partir da leitura de seus traços exteriores. Apesar dos pressupostos um tanto ingênuos, a obra de Lavater suscitou interesse pelo seu valor empírico, influenciando a criminalística, a antropologia, a psicologia social, e alguns dos escritores mais lúcidos da Modernidade, entre eles Edgar A. Poe, Baudelaire, os surrealistas e Benjamin.<sup>28</sup>

Spengler situa-se também na esteira do desenvolvimento dessa tradição de pensamento. Só que, em sua obra, a fisiognomonia constitui-se em imperativo epistemológico de apreensão do movimento da história, uma “Fisiognomonia das culturas”, que pudesse revelar seu “caráter íntimo”, suas singularidades, tanto quanto as semelhanças, sua duração, bem como seu término. O que não seria possível de realizar-se nem na historiografia racionalista e nem tampouco na sociologia da época, dado que, no entender de Spengler, esses saberes se utilizam do método da lei de causalidade,

consagrada no positivismo historicista, por isso não conseguiam ver que o “sentido da realidade” não seria apreendido pelo aprofundamento e, sim, pela percepção dos fenômenos tal como se mostram diante do olhar interpretativo do fisiognomista, como afirma Spengler, numa referência a Goethe:

Será lícito apanhar um grupo qualquer de fatos de natureza social, religiosa, fisiológica, ética e considerá-lo como a causa de outro grupo? A historiografia racionalista e a sociologia atual, fazem, no fundo, apenas isso. Mas, para o homem civilizado, o objetivo racional consiste sempre no aprofundamento. Sem ele o mundo careceria de sentido. Goethe disse certa vez: “Não procuremos nada atrás dos fenômenos! Eles mesmos são a teoria”. O século de Darwin e Marx já não compreendia o significado dessas frases. Longe de sabermos interpretar o destino expressado pela fisiognomia do passado, não queriam tampouco apresentar o destino puro no palco trágico.<sup>29</sup>

Esse novo método, “fisiognomônico”, é produto também da revolução relativista na física (1905), a qual, para Spengler, era indício da impossibilidade de objetividade absoluta na ciência, ainda mais numa “ciência preliminar”, como era, na visão de Spengler, a história. Seguindo também a tradição nietzscheana, Spengler foi um crítico da ideia de cientificidade. Desde cedo apontava para a impossibilidade do uso dos modelos da matemática e da física para a compreensão da história<sup>30</sup>, e foi apologista de uma história como arte<sup>31</sup>, uma história das “impressões sensíveis”<sup>32</sup>, revelada, não só pelo esforço da razão, do intelecto, como também pela intuição, o esforço de imaginar o passado<sup>33</sup>. Esforço este que, para Spengler, ia além da exigência de cientificidade, rompendo com essas fronteiras e construindo uma narrativa que buscou articular ciência e arte, história e filosofia, ciências sociais e ciências naturais; uma “ampla solução”, com pretensões hegemônicas tanto no campo do método, quanto no da epistemologia: a “morfologia da totalidade do devir humano”, como esclarece Spengler:

Vislumbro um modo peculiarmente Ocidental de investigar a história, no sentido mais sublime do termo; um método que até agora jamais se empregou [...] Trata-se de uma fisiognomia ampla de toda existência, uma morfologia da totalidade do devir humano [...] pressupõe certa qualidade que ultrapassa longe o talento do pesquisador

sistemático; a saber, o olhar de um artista [...] Todas as épocas, todos os grandes vultos, as divindades, as cidades, as línguas, as nações, as artes – tudo quanto existiu são traços fisiognômicos de supremo simbolismo, e, para interpretá-los, necessita-se de um psicólogo, num sentido inteiramente novo da palavra.<sup>34</sup>

Contra tão flagrante tentativa de supressão do estatuto de ciência independente da história, que representava a fisiognomia spengleriana, os historiadores profissionais (tal como os denominava Spengler e como se reconhecia o próprio Lucien Febvre), reagiram vivamente, operando uma crítica interna à história, uma renovação teórico-metodológica que na historiografia atual convencionou-se chamar “movimento historiográfico dos Annales”, tendo Lucien Febvre sido fundador dessa tradição historiográfica (juntamente com Marc Bloch, evidentemente).

Não é à toa que o discurso spengleriano não poderia ser bem recebido nos círculos da história, muito especialmente da história dos Annales, de Febvre, que, além de rejeitar a submissão à filosofia, luta ferozmente (e com sucesso) pela manutenção e ampliação do espaço institucional autônomo da história, produzindo um discurso que tinha a pretensão de ancorar sob bases científicas a aventura da história. Também tinha ambições hegemônicas no que diz respeito a ser reconhecida como o “saber por excelência do social”<sup>35</sup>.

Foi nesse contexto que, em 1936, Lucien Febvre publicou um artigo intitulado *Contra duas filosofias oportunistas da história: de Spengler a Toynbee*<sup>36</sup>. O tom mordaz revelado no título do ensaio é, de imediato, revelador do posicionamento que Febvre, membro fundador do “movimento historiográfico dos Annales” sete anos antes (1929), assume em relação ao discurso de Spengler. Febvre abre o artigo denunciando as pretensões de eruditos provenientes das mais diversas áreas, em criticar o conhecimento histórico produzido pelos historiadores profissionais:

Há alguns anos os historiadores vêm tendo o privilégio de serem colocados no banco dos réus por um variado lote de homens notáveis – poetas, romancistas, jornalistas, ensaístas – que, despendendo em favor de Clio alguns momentos de uma vida dedicada a outros cultos, compreendem instantaneamente (ou pelo menos assim afirmam) o que anos de estudos nunca foram suficientes para fazer os historiadores compreenderem nem exprimir.<sup>37</sup>



Crítica, segundo Febvre, muitas vezes infundada, tendo em vista esses eruditos se valerem de generalizações abrangentes, ancoradas em métodos e teorias que, muitas vezes, mostravam um desconhecimento da própria natureza do labor historiográfico<sup>38</sup>, a saber, a descrição apurada, a busca da singularidade, e não das leis gerais que expliquem toda a história. Logo em seguida, Febvre chama Spengler de profeta, sem reconhecer seu mérito acadêmico. Para Febvre, compreender o pensamento de Spengler, historicizá-lo, seria necessariamente colocar o sucesso da sua obra em relação às necessidades de uma Alemanha pré-nazista:

Naquele tempo, **Spengler e seus leitores, os futuros nazistas** de estrita obediência, tinham inimigos comuns: a democracia, o liberalismo burguês e o marxismo. [...] Eis o que propiciou a Spengler seu sucesso: **sucesso não de um historiador analista e dedutivo, mas de um profeta, de um mago**, visionário perfeitamente **adaptado às necessidades da Alemanha agitada do período compreendido entre 1922 e 1929.**<sup>39</sup>

Dessa forma, Lucien Febvre respondia duramente à crítica de Spengler, e, fazia inclusive, denúncias políticas sobre sua postura ideológica, filiando-o completamente ao nazismo, o que, para Febvre, era ainda pior, tendo em vista defender o desengajamento político dos discursos da história. Essa dupla rejeição, o aspecto político e as inferências filosóficas no discurso historiográfico são dois dos verdadeiros pilares nos quais se baseiam o programa dos *Annales* de Bloch e Febvre para a história. E, no que diz respeito à filosofia, a relação de rejeição chega mesmo a ser uma tradição, como fala Dosse, numa referência a Febvre, quando afirma que “Os historiadores franceses têm, por tradição, fobia à filosofia. Encontramos essa rejeição de toda filosofia da história, na escola dos *Annales*”<sup>40</sup>. Logo adiante, para confirmar sua ideia, Dosse cita Febvre: “Sem metodologia, abstrata à moda alemã [...] as ideias de um historiador são extraídas da própria história”<sup>41</sup>. Reparem que Febvre não se refere a quaisquer filosofias da história, se não identifica nessa passagem específica seu autor, todavia, indica um lugar: a Alemanha, é de lá que partem essas filosofias sem metodologia, “filosofias baratas”; filosofias à maneira spengleriana.

Nesse jogo de interesses e poder, o desprezo intelectual é uma via de mão dupla, se Febvre o nutria por Spengler, este também não tinha tanto respeito pelo trabalho dos historiadores profissionais, chegando a utilizar até mesmo uma imagem irônica, satírica, para definir o tipo de história

realizado por eles, em oposição ao seu próprio empreendimento de “História Universal”:

Enxergo na História Universal a imagem de uma eterna formação e transformação, de um maravilhoso desenvolvimento e ocaso de formas orgânicas. Ao historiador profissional, por sua vez, apresenta-se ela sob a forma de uma tênia, a acrescentar, incansavelmente, novas épocas ao seu corpo.<sup>42</sup>

Está, dessa forma, instaurada a problemática teórica (e política, nos arriscaríamos a dizer) entre Spengler e Lucien Febvre, o que, em termos de ciência histórica, significou uma retumbante vitória do segundo. Afinal, foram as orientações metodológicas de Febvre que dominaram o grupo historiográfico dos *Annales* que, gradativamente, converteu-se hegemônico na França e no mundo. Ao afirmar-se como hegemônico, o discurso dos *Annales*, paralelamente, marginaliza, converte em verdadeiras heresias outros discursos rivais, por meio dos seus próprios discursos de reinterpretação, promovendo uma separação radical entre a história e a filosofia, como pensa Ranciere: “O princípio desta reinterpretação é simples. Ela conduz o diabólico ao simbólico desconhecido. Ela faz da separação herética a simples diferença entre dois lugares”<sup>43</sup>.

A historiografia contemporânea tem retomado o tema da separação entre a filosofia e a história. Segundo Dosse, essa separação foi uma das condições necessárias para a afirmação de uma ciência autônoma da história num determinado momento da história da disciplina. Ao analisar as mudanças paradigmáticas pelas quais passam as ciências sociais e a história desde os anos de 1960, Dosse aponta para uma nova forma de o historiador olhar para o discurso filosófico, com o fim dos paradigmas unificadores (marxismo, estruturalismo, funcionalismo), as ciências humanas voltam-se para a filosofia, não mais vista como um inimigo a ser combatido, e sim como mais umas das pontes possíveis de serem estabelecidas na rede interdisciplinar dos saberes sobre o homem: “A dimensão filosófica em ciências sociais, aliás, é mais que nunca um imperativo, pois é o único meio de preservar o pluralismo interpretativo, a pluralidade dos possíveis, dos mundos disponíveis”<sup>44</sup>.

No entanto, voltemos à questão das escolhas teóricas do grupo historiográfico dos *Annales* (liderado por Febvre), no que diz respeito a uma abordagem histórica dos espaços. O posicionamento dos *Annales* não foi produto apenas da renúncia à filosofia, spengleriana ou não, constituiu-se, também, a partir de uma outra frente de combate: contra as emergentes e

imperialistas (para retomar um termo de Braudel) ciências sociais. Nessa outra frente, a situação era oposta à anterior. Na sua luta contra a filosofia, a história encontrava-se declaradamente no ataque, contra uma disciplina mais antiga e institucionalmente mais consolidada. Nas suas relações com as ciências sociais, a história dos *Annales* apresenta-se como porta-voz, tábua de salvação das ciências sociais. Uma estratégia, como denunciou Dosse, de conquista, absorção das ciências sociais à história. Essa estratégia consistiu, basicamente, na apropriação de métodos, críticas e procedimentos próprios de outros saberes à história, permitindo-lhes se reconhecerem no seio dessa história, “mãe do social”, o que se consolidaria na Era de Braudel<sup>45</sup>.

O projeto era árduo, visto que as ciências sociais eram rebeldes e partiam para o ataque contra a história metódica, à qual os *Annales* também combatem, que, diferentemente dos *Annales* (pelo menos até o Pós-Segunda Guerra), era quem estava fortemente estabelecida nas universidades<sup>46</sup>. Além disso, todas as ciências sociais emergentes buscam afirmar seus discursos, sobre o homem, contra a história, levando a disciplina histórica universitária daquela época (fins do século XIX e princípios do XX), identificada com a escola metódica francesa, a uma profunda crise. Desacreditada nos meios intelectuais em geral, a história sofria pressões que vinham da filosofia, das ciências sociais, e até mesmo da arte<sup>47</sup>.

Entre as ciências sociais, as que mais representavam perigo para a história tradicional eram a escola geográfica vidaliana e a escola sociológica durkheimiana, com pretensões hegemônicas entre os saberes sobre o homem, porém, com duas formas opostas de apreensão do homem histórico: a monografia regional, da escola de Vidal de La Blache, e a morfologia social, da escola de Émile Durkheim<sup>48</sup>. Os dois métodos, que se opõem, têm em comum o fato de pretenderem dar uma explicação totalizante do real, o recorte espacial e os procedimentos são o que de fato os diferenciam. Para o primeiro, a única forma possível de apreender todos os aspectos da sociedade, captando as relações humanas na sua totalidade, seria num recorte espacial circunscrito, limitado, esse espaço seria a região. Para o segundo, muito ao contrário, o recorte espacial pode e deve ser maior, quanto mais extenso for o espaço de análise do fenômeno, maior será a probabilidade de sucesso do estudo, como aponta Chartier ao discutir a questão:

Os procedimentos de uma “ciência da morfologia social” opõem-se, termo a termo ao método errôneo dos geógrafos. Com efeito, nela o recorte essencial não é o do território a ser considerado, mas o do

fenômeno a ser analisado. Conseqüentemente, os espaços mais convencionais (como a França ou a Europa Ocidental) são quadros legítimos, já que sua própria extensão multiplica os sítios onde observar as relações entre o fato social escolhido e os diferentes dados suscetíveis de explicá-lo. A única exigência espacial da morfologia social é a da extensão; portanto, a região encontra-se totalmente desqualificada como espaço pertinente de análise.<sup>49</sup>

Assim é que nos parece pertinente comparar o projeto da ciência da morfologia social, seu recorte espacial baseado na extensão, sua pretensão de estabelecer leis reguladoras do processo histórico e seu projeto de hegemonia no campo das ciências humanas, com a morfologia da História Universal de Spengler, aqui já apresentada. Nos parece provável conjecturar que Febvre percebeu a semelhança e a ameaça dos projetos morfológicos, tanto o de Spengler, quanto o da sociologia, o que ajudaria a entender a escolha teórica que ele tomou<sup>50</sup>, e que teve decisiva influência sobre as futuras abordagens do espaço no discurso da história, optando pela monografia regional:

Quando tivermos novamente algumas boas monografias regionais novas, então, mas somente neste momento, agrupando seus dados, comparando-os, confrontando-os minuciosamente, poderemos retomar a questão global, levá-la a dar um passo novo e decisivo, ter êxito. Proceder de outro modo seria partir, munido de duas ou três ideias simples e grosseiras, para uma espécie de rápida excursão.<sup>51</sup>

O próprio Lucien Febvre consagrou o estilo, sua tese *Felipe II e o Franco-condado* (1911), cumpre o programa vidaliano e incorpora a região na história, como afirma Burke: “Outra característica marcante do estudo de Febvre era a introdução geográfica, que traçava um nítido perfil da região”<sup>52</sup>. Embora tal programa só tenha se consolidado com Fernand Braudel e o paradigma da geo-história, seus limites e contornos básicos já estavam traçados desde já, por Febvre.

Assim, fica mais fácil entender o tipo de história que hoje fazemos. Retomando nosso legado historiográfico, podemos constatar que houve um momento no qual as grandes questões teóricas fundantes do saber histórico estavam sendo definidas. O caminho não era uno e indivisível, muito ao contrário, era prenhe de possibilidades. Se hoje a abordagem espacial do

discurso da história ainda reza o primado do recorte regional em detrimento de uma abordagem mais totalizante, mais “global”, foi por que em algum momento da história da ciência histórica o discurso de Febvre, dos *Annales*, conseguiu, por meio de uma árdua luta político-teórica, qualificar como inverdadeiros, não-científicos, outros discursos rivais, entre os quais, o de Spengler<sup>53</sup>.

Se, para Febvre, a monografia regional parecia ser o método mais atraente e talvez o menos perigoso para a expansão do discurso historiográfico, em Spengler parece nítida a preferência pela morfologia social. De fato, um exame mais acurado revelará não só essa como outras afinidades teóricas entre Spengler e Émile Durkheim. Desde a concepção da possibilidade explicativa analógica, numa referência às imagens orgânicas da vida, até a concepção da unidade de expressão e desenvolvimento singular de cada cultura, de cada povo, tal como apresentado por Durkheim:

Fazendo entrar em consideração vários povos da mesma espécie, dispõe-se já de um campo de comparação mais extenso. Primeiramente pode-se confrontar a história de um com a dos outros e ver se, em cada um deles isoladamente, o mesmo fenômeno evolui no tempo em função das mesmas condições. A seguir podem-se estabelecer comparações entre esses diversos desenvolvimentos. Por exemplo, determinar-se-á a forma que o fato estudado adquire nessas diferentes sociedades no momento em que ela chega ao seu apogeu. Como essas sociedades, embora pertençam ao mesmo tipo, são individualidades distintas, a forma em questão não é em toda a parte a mesma.<sup>54</sup>

Embora o próprio Spengler, declaradamente, não reconhecer uma possível influência de Durkheim na formação de sua visão intelectual do mundo, uma comparação entre ambos revela que a maneira pela qual Spengler formula suas ideias e seu método remete necessariamente às formulações durkheimianas, senão nos pormenores, ao menos nas questões mais centrais, como mostra o próprio Spengler, ao empreender nova crítica ao conceito de “História Universal” tal como formulado na historiografia tradicional:

Em lugar da monótona imagem de uma História Universal retilínea, deparo com o espetáculo de múltiplas culturas poderosas, a brotarem com

cósmico vigor de uma região maternal, a qual todas elas permanecem ligadas, rigorosamente, por toda sua existência. Cada qual dessas culturas imprime a sua matéria, que é o espírito humano, a sua forma peculiar; cada qual tem suas próprias ideias, suas próprias paixões, sua vida, sua vontade, seu sentir, sua morte próprios. Existem aí cores, luzes, movimentos, jamais descobertos por nenhuma contemplação espiritual. Há culturas, povos, línguas, verdades, deuses, regiões, alguns florescentes, e outros envelhecidos, como há carvalhos ou pinheiros, corolas, galhos e folhas que sejam novos e outros que sejam velhos. [...] Cada cultura tem suas próprias possibilidades de expressão, que se manifestam, amadurecem, definham e nunca mais ressuscitam. Existem numerosas plásticas fundamentalmente diferentes entre si, existem numerosas Pinturas, Matemáticas, Físicas. Cada qual tem duração limitada, cada qual está encerrada em si mesma, assim como cada espécie vegetal tem suas flores e frutas características, seu tipo peculiar de crescimento e decadência. Essas culturas, seres vivos de ordem superior, criam-se, como os lírios do campo, numa sublime ausência de propósitos. Da mesma forma que plantas ou animais, fazem parte da natureza viva de Goethe, e não da natureza morta de Newton.<sup>55</sup>

Assim, longe de reconhecer-se como integrante de uma tradição sociológica, durkheimiana, de pensamento, Spengler volta à sua grande referência: Goethe. Este último fornece a Spengler a credibilidade filosófica e a autoridade intelectual de que necessita para proceder ao questionamento do paradigma newtoniano que, no campo da história, houvera se materializado numa historiografia racionalista, progressivista, mais preocupada em estabelecer esquemas gerais e na qual se pudesse contemplar o todo do espetáculo da história como um desenvolvimento retilíneo e uniforme, desde os primordiais tempos pré-históricos aos “tempos modernos”, o século XX:

“O que importa na vida é, sem dúvida alguma, a vida e não seu resultado”, reza uma frase de Goethe, a qual deveria ser oposta a quem fizesse tentativas estúpidas no sentido de desentranhar, por meio de um programa, o segredo da forma histórica. Os historiadores de todas as artes e ciências, sem

esquecermos a Economia Política e a Filosofia, costumam traçar o mesmo quadro. Nele vemos “a” Pintura, desde os egípcios (ou desde os homens das cavernas) até aos impressionistas, ou “a” Música, desde o vate cego, Homero, até Bayreuth, ou ainda “a” Ordem Social, desde as habitações lacustres até ao socialismo, e tudo progride numa ascensão retilínea, à qual se atribui uma tendência invariável, sem que ninguém encare a possibilidade de terem as artes [por exemplo] uma vida limitada, de serem elas circunscritas a uma determinada região ou a certa espécie de homens, cuja expressão representem.<sup>56</sup>

Também como forma de resguardar-se diante das severas críticas que recebia nos meios científicos em geral e historiográfico em particular, Spengler no prefácio da edição revista de *A decadência do Ocidente* (1922), declara sua filiação a uma tradição filosófica alemã. Buscando certamente dotar de mais autoridade intelectual seu empreendimento erudito, Spengler declara-se discípulo e devedor de filósofos do quilate de Leibniz (1646-1716), Goethe (1749-1832) e Nietzsche (1844-1900). Numa tentativa de proceder a uma síntese filosófica do conjunto da “História Universal”, como uma nova filosofia da história ao melhor estilo da tradição alemã na qual apóia-se e legitima-se, apresentou-se, então, em *A decadência do Ocidente*:

Não quero omitir de mencionar, mais uma vez, os nomes dos dois vultos aos quais devo quase tudo: Goethe e Nietzsche. De Goethe é o método. De **Nietzsche**, adotei a formulação dos problemas, e para resumir a relação que me liga a ele, digo que converti numa sinopse sua visão fugaz. **Goethe**, por sua vez, foi, em todo o meu modo de pensar, um discípulo de **Leibniz** [...] Assim se me afigura aquilo que, para minha própria surpresa, nasceu finalmente, plasmado por minhas mãos. Como algo que, não obstante a miséria e ignomínia desses últimos anos, posso chamar, orgulhosamente, de uma **filosofia alemã**.<sup>57</sup>

As influências que esses três filósofos alemães exerceram sobre a formação do pensamento de Spengler são por demais perceptíveis, e realizar sua arqueologia (no sentido foucaultiano) seria por demais desgastante para as pretensões e o espaço que aqui dispomos. No entanto, pensamos ser salutar um breve esforço comparativo, que possa elucidar ao menos alguns dos aspectos (epistemológicos, metodológicos, teóricos) em

comum entre Spengler e seus “influenciadores”. De Leibniz, “sem, dúvida alguma o espírito mais poderoso da filosofia ocidental”<sup>58</sup>, Spengler teria buscado uma concepção teleológica (em oposição a uma concepção mecânica que foi hegemônica na ciência, dada a lei de causalidade e do paradigma newtoniano). A monadologia de Leibniz<sup>59</sup> e sua ideia de complementaridade dicotômica entre o macro e o micro (cosmos) e da necessidade de se transcender a esfera do puramente quantificável, chegando ao campo metafísico das “substâncias” podem efetivamente ter antecipado algumas das formulações centrais do pensamento spengleriano. Também Leibniz, em sua época, não estava em acordo com alguns dos princípios científicos então em voga; também ele foi em sua época um “marginal”, promovendo um desvio no racionalismo cartesiano e lançando os alicerces de uma nova “filosofia do orgânico”, tal como definido por Ernst Cassirer:

Em vez de ir de um elemento do devir ao outro, aproximando-os segundo o espaço e o tempo, em vez de estabelecer separadamente os diversos estados que um corpo orgânico percorre em seu desenvolvimento, a fim de os unir mutuamente pela relação de causa e efeito, convirá colocar a questão da razão de ser da série inteira. Esta questão de ser não é, por sua vez, um elemento da série, porquanto se situa além dela. Para reconhecê-la, devemos abandonar a ordem físico-matemática dos fenômenos e passar daí à ordem metafísica das substâncias; devemos alicerçar nas forças originárias, primitivas, as forças secundárias e derivadas. É essa a tarefa que o sistema leibziniano da monadologia quer executar. As mônadas são os sujeitos donde o devir extrai integralmente seu princípio e sua fonte. O princípio de sua eficiência, de seu progressivo desenvolvimento, não é a relação mecânica de causa e efeito mas uma reação teleológica. [...] É assim que o extenso, onde Descartes acreditava ter encontrado a substância dos corpos, assenta no inextenso, o “extensivo” no “intensivo”, o “mecânico” no “vital”. [...] Assim foram lançados, sem o menor desconhecimento dos direitos de uma explicação matemática da natureza, os fundamentos de uma “filosofia do orgânico”.<sup>60</sup>

Entendemos que Spengler apropriou-se, resignificando certamente, muitos dos elementos presentes nas formulações leibzinianas.



No pensamento de Spengler, a monadologia<sup>61</sup> assume a forma de uma oposição entre as partes e o todo de um dado processo histórico, vital (em Spengler, quase sinônimos), isso desde a existência individual de um ser, na existência coletiva de uma cultura e, acima de tudo, na relação entre ambos. Nessa relação estaria o segredo, segundo Spengler, da compreensão da relação da alma com o mundo como totalidade histórica, a inter-relação macrocósmica/microcósmica<sup>62</sup>, quando o indivíduo desperta para um mundo que o cerca, sentindo-se tanto oprimido quanto parte integrante deste, tanto criatura como criador nesse complexo processo metafísico de interpretação da realidade o qual Spengler apresenta com a passagem que se segue:

A realidade – o mundo com relação a uma alma – é para cada indivíduo a direção projetada sobre o terreno da extensão. Ela é o próprio que se reflete no estranho. Significa o homem mesmo. Por meio de um ato tão criador [...] lança-se sobre a ponte do símbolo entre os polos vivos do “aqui” e do “ali”. Subitamente, e com absoluta necessidade, nasce do conjunto de elementos sensíveis e memorizados “o” mundo, o mundo que concebemos e que para cada indivíduo é o “único”. Por isso há mundos em número igual ao de seres vigilantes e ao dos grupos de seres viventes em harmonia de sentimentos. Na existência individual de cada um deles, o mundo supostamente único, independente e eterno – que todos creem ter em comum com os demais é uma experiência íntima sempre nova, singular, jamais repetida. Tal é a ideia de macrocosmo, da realidade como conjunto de todos os símbolos relacionados com uma alma.<sup>63</sup>

Além da complexa metafísica leibziniana, Spengler também apropriou-se de elementos centrais no pensamento de Goethe. Além de compartilhar com este último a crítica da racionalidade mecanicista, desenvolvida por ocasião das Luzes em detrimento da concepção romântica de uma natureza como organismo vivo, Spengler também levou às últimas consequências o dualismo goethiano entre as categorias do bem e do mal, aplicando-as à explicação da realidade cultural humana, tal como estava subentendido nas formulações de Goethe: “As relações entre os opostos são fundamentais. Luz e escuridão, contração e expansão, e, na ação moral dos homens, o bem e o mal. Esses opostos, como os dois movimentos do coração, constituem a força dinâmica da vida”<sup>64</sup>.

Na não menos “organicista filosofia goethiana”, os princípios de interpretação da natureza foram transferidos para a compreensão da história (aproximando-se, dessa forma, da biologia). Levando às últimas consequências também o dualismo goethiano, Spengler concebeu uma história fortemente baseada na ideia dicotômica (natureza e história, cultura e civilização, metrópole e província, alma e intelecto, macro e micro, por exemplo). Porém, foi no olhar de Goethe como “fisiognomonista” (tal como já aqui citado) que Spengler declara ter encontrado sua grande inspiração. Além de ter elaborado o “único método histórico”, Goethe também pensou a história como arte. Seria o único recurso possível para um efetivo “saber histórico”, pois na criação da obra de arte, o artista percebe, intui, imagina sensações as quais deveria então o historiador se submeter, afim de apreender o “sentido do devir histórico” a ponto de adquirir consciência plena não só do passado, como também do presente, talvez mesmo do futuro, como um dia pôde Goethe (segundo Spengler) “sentir” a história:

Recordo-me de Goethe. O que ele chamou de 'natureza viva' é exatamente aquilo que aqui se qualifica de “História Universal”, no sentido mais lato: o universo como História. Goethe, que, na sua função de artista, deu, sempre e sempre, formas à vida, à evolução das suas personagens, ao que “devinha”, e não ao que já “deveio”, conforme demonstram *Wilhelm Meister* e *Ficção e Verdade* odiava a matemática. Assim se patenteava a oposição entre o mundo como mecanismo e o mundo como organismo, entre a natureza morta e a natureza viva, entre a lei e a forma. Cada linha que Goethe escrevia como naturalista tinha o desígnio de apresentar-nos a configuração do “devir”, a “forma plasmada que vivendo evolui”. Simpatias, intuições, confrontos, imediatas certezas íntimas, precisas imaginações sensuais – eis os recursos que lhe permitiam aproximar-se do mistério das aparências movediças. Tais são precisamente os recursos da investigação histórica em geral. Não há outros. Essa divina intuição induziu-o a dizer na noite da batalha de Valmy, ainda no acampamento: “Hoje, e neste lugar, inicia-se uma nova época da história universal. Podereis afirmar terdes presenciado este momento.” Nenhum estrategista, nenhum diplomata, para nem sequer mencionarmos os filósofos, jamais sentiu tão

diretamente o próprio devir da História. É a sentença mais profunda que já se pronunciou com relação a um importante feito histórico no mesmo instante em que ele se realizava.

E assim como Goethe acompanhava a evolução da forma vegetal a partir da folha, tanto como a origem do tipo vertebrado e a gênese das camadas geológicas – o destino da Natureza, não a sua causalidade – explanaremos nesta obra a linguagem das formas da história humana, sua estrutura periódica e sua lógica orgânica, a base da multiplicidade de pormenores perceptíveis.<sup>65</sup>

A partir de Nietzsche, Spengler problematizou suas formulações filosófico-existenciais em relação ao “destino” do Ocidente. A ideia de decadência da civilização ocidental, a manifestar-se em sua ciência, sua arte, sua política e sua cultura foi manifestada de forma radical no pensamento de Nietzsche, mas foi no de Spengler que atingiu a forma de um sistema filosófico coerente e “epistemologicamente aplicável” à compreensão da história do Ocidente. De Nietzsche, Spengler também adquiriu a ideia da vida como luta e da história como tragédia, narrativa poética que “ilustra” o passado. Afinal, para Nietzsche, que estava profundamente cético quanto às possibilidades reais da ciência ocidental, a transformação da história numa ciência somente contribuiria para sua degeneração, transformada em “passatempo de velhos”, pseudo-eruditos que, através da laboriosa e árdua repetição metodológica, têm a pretensão de chegar à verdade histórica, como se isso fosse possível dada a lógica da fábrica estar sendo aplicada à ciência:

Examinemos agora especificamente o estudante de história, herdeiro de uma apatia prematura, surgida provavelmente já na adolescência. Desde cedo ele deve assimilar o “método” que usará no seu trabalho, os truques e o tom superior do seu mestre; ele recortou cuidadosamente do passado um pequeno capítulo, sobre o qual empregará sua sagacidade e o método aprendido. Ele já produziu, ou para usar uma palavra mais ambiciosa, ele “criou”; a partir de então, com seu trabalho, ele se transformou num servidor da verdade e passou para o campo da história universal. [...] se os homens fossem obrigados a trabalhar e produzir na fábrica da ciência antes de alcançarem a maturidade, a própria ciência estará logo arruinada, assim como os escravos

prematuramente utilizados nesta fábrica. Lamento que seja preciso recorrer ao jargão dos senhores de escravos e dos patrões para tratar de assuntos dos quais a utilidade e a necessidade material deveriam estar ausentes, mas as palavras “fábrica, mercado de trabalho, oferta, produtividade” – junto com toda terminologia usual do egoísmo – vêm inevitavelmente aos lábios, quando se quer descrever a nova geração de eruditos. A mediocridade constitutiva se torna cada vez mais medíocre, a ciência se torna cada vez mais lucrativa do ponto de vista econômico.<sup>66</sup>

Embora compartilhe com Nietzsche as preocupações acima citadas e declare explicitamente “dever quase tudo” a ele, não é o que transparece no texto de *A decadência do Ocidente*. A exaltação a Goethe repete-se com frequência; quanto a Nietzsche, o mesmo não pode ser dito. O que salta aos olhos é mais ou menos como um esforço de “criatura para superar o mestre”. Qualquer leitor atento da obra de Spengler e que seja minimamente conhecedor da obra nietzscheana perceberá rapidamente o quanto aquele deve a este. Talvez Spengler guardasse algum ressentimento<sup>67</sup> de Nietzsche, por ele fazer afirmativas generalizadoras a respeito da “nova geração de eruditos” (a própria geração de Spengler). Efetivamente, a contribuição nietzscheniana para a formação do pensamento spengleriano foi muito forte, talvez mais forte mesmo do que a influência de Goethe, embora Spengler não reconheça dessa forma. O que nos parece é que Spengler só reivindicou o legado de Nietzsche na medida em que necessitou de sua autoridade para defender-se de críticas como as de Karl Popper (que não serão aqui discutidas), Lucien Febvre e R.G. Collingwood. Fomos levados a tal conjectura na medida em que encontramos no texto de *A decadência do Ocidente* afirmativas de Spengler nas quais se refere a Nietzsche se não num tom de desprezo ao menos de satisfação, superação: satisfação por achar ter superado o que ele chamou de “ingênuo relativismo de Nietzsche”, como confirma Spengler, ao referir-se a problemáticas prementes do pensamento científico e histórico ocidental de sua época. Entre elas, a relatividade e historicidade da verdade, para Spengler entendida como convenção social, como mais uma manifestação simbólica da individualidade de cada civilização, mais um dos pré-requisitos para se ter acesso à compreensão de uma “história universal”, como aponta o autor:

Contemplemos o horizonte histórico de Nietzsche. Seus conceitos de decadência, de niilismo, de reavaliação de todos os valores, de vontade de poder,

têm raízes profundas na essência da civilização ocidental. São de influência decisiva para a análise nessa civilização. Mas qual foi a base em que Nietzsche se estribou ao formulá-los? Os romanos e os gregos, o Renascimento e o presente europeu, inclusive um olhar de soslaio em direção à – mal interpretada – filosofia indiana; em suma: Antiguidade – Idade Média – Época Moderna. Nietzsche, no fundo, jamais saiu desses limites, e tampouco o fizeram os demais filósofos da sua era. Tudo quanto o Ocidente disse e pensou até agora, com respeito aos problemas do espaço, do tempo, do movimento, do número, da vontade, do matrimônio, da propriedade, da tragédia, da ciência, permanecia estreito e inseguro, porque sempre se procurava, antes de mais nada, a resposta à respectiva questão, sem que ninguém se apercebesse que a numerosos interrogadores correspondem múltiplas soluções; que uma pergunta filosófica é apenas o desejo velado de receber determinada resposta, já implícita na própria pergunta; que se formularmos os grandes problemas de uma época, jamais poderemos exagerar sua efemeridade, que, portanto, é necessário pressupormos a validez de um grupo de soluções historicamente condicionadas, cuja visão panorâmica, com exclusão de quaisquer estimações particulares, há de revelar-nos os últimos segredos. Para outros homens existem outras verdades. Para o pensador, todas elas são válidas, ou nenhuma. Compreende-se agora de quantas ampliações e aprofundamentos é capaz a crítica ocidental do universo, e quanta coisa, situada muito além do ingênuo relativismo de Nietzsche e da sua geração, deve ser incluída no círculo de investigação? Que imensidade de horizontes carece ser conseguida, antes que se possa afirmar que se compreendeu a História Universal, o Universo como História.<sup>68</sup>

Dessa forma, o que podemos constatar é que, embora só reconheça declaradamente no decorrer de seu texto a influência de Goethe e Leibniz, uma observação mais acurada é, efetivamente, capaz de identificar a herança nietzscheana no cerne das formulações, problematizações e conceituações spenglerianas, bem como pode revelar até mesmo sua afinidade com o pensamento durkheimiano. Em nosso entender, isso se deve ao dado de que Spengler deve mais a ambos do que fato reconhece em

seu texto; afinal, os três podem ainda ser considerados como pertencentes à “mesma geração”<sup>69</sup>. Tal como entendido por Paul Ricoeur, o conceito de geração pode contribuir para entender a apropriação da tradição, o desabrochar da novidade, bem como a continuidade histórica:

O enriquecimento que o conceito de geração traz ao de história efetiva é, portanto, mais considerável do que se poderia suspeitar. Com efeito, a substituição das gerações subjaz, de uma ou de outra maneira, à continuidade histórica, com o ritmo da tradição e da inovação. [...] Recolocada no tempo, essa combinação entre influências recebidas e influências exercidas explica o que faz a especificidade do conceito de “sequência” de gerações. É um “encadeamento” oriundo do cruzamento entre a transmissão da bagagem e a abertura de novas possibilidades.<sup>70</sup>

Para além de toda subjetividade que encerra um processo de apropriação/ressignificação de uma dada herança, cultural, intelectual, seja mais distante no tempo ou quase que contemporânea, predecessora, nos interessa também aqui atentar para o dado de que Spengler nos anos que se sucederam à publicação de *A decadência do Ocidente*, realmente precisou recorrer a um respaldo e legitimidade intelectual, diante da chuva de críticas e interpretações (no entender do autor, errôneas) relativas à sua obra, como indica Oliveira:

Difícilmente algum autor seu contemporâneo tenha provocado tão acalorado debate e merecido tão extensa e imediata bibliografia: no espaço de três anos, por exemplo, entre 1920 e 1922, contam-se pelo menos quinze trabalhos, interpretativos ou críticos, incluindo autores como Otto Neurath e Benedetto Croce.<sup>71</sup>

Se, no campo “propriamente historiográfico”, Lucien Febvre realizava a crítica de Spengler no campo da filosofia da história, ele encontrou também um adversário que lhe tinha verdadeira aversão: R.G.Collingwood (1889-1943). Para Collingwood, o empreendimento spengleriano na história era um verdadeiro desastre, e o mais perigoso em sua visão, a visibilidade da “insensata obra” de Spengler:

Em nítido contraste com a obra de Meyer, e com a obra dos maiores historiadores alemães do século XX, está a reincidência de Oswald Spengler no

naturalismo positivista. *Der Untergang des Abendlandes* teve uma tal aceitação neste país e na América, assim como na própria Alemanha, que talvez valha a pena indicar aqui, outra vez, os motivos porque considero radicalmente insensata essa obra.<sup>72</sup>

Para Collingwood, o empreendimento spengleriano na história estava condenado desde o início, dados os seus pressupostos “positivistas” e “naturalistas”, que acabaram por produzir uma concepção “biológica da história”<sup>73</sup>. Segundo Collingwood: “A história propriamente dita é substituída por uma morfologia da história, por uma ciência naturalista”<sup>74</sup>. No entanto, por mais que a história spengleriana muito se assemelhe a uma concepção biológica, Spengler pretende que seu esforço consista precisamente no contrário: em historicizar a biologia, dado que no seu entender os historiadores até então é que haviam tratado a história como natureza:

Os historiadores viam a História, como se esta fosse Natureza, no sentido de objeto físico, e conseqüentemente a tratavam como tal. Sentiam a ambição de copiar os hábitos dos naturalistas, indagando, por exemplo, esporadicamente, o que é o Gótico, o Islã, a *polis* antiga, sem averiguarem por que esses símbolos de uma força viva tiveram de manifestar-se justamente naquele tempo e nesses lugares, sob determinada forma e com tal e tal duração.<sup>75</sup>

Assim colocada a problemática entre Spengler e Collingwood, nos parece que este último estava aprisionado numa concepção dogmatizada da verdade, a qual lhe permite pensar a história e a filosofia da história somente de determinada forma e não de outras que seriam, pelos simples fato da diferença, desde já qualificadas de inverdadeiras, não-científicas<sup>76</sup>, irracionais. A “revolução científica”<sup>77</sup> que propunha Spengler na abordagem e conceituação da ciência, da filosofia, da história e de todos os “saberes sociais” ameaçava com a ruína o próprio sistema de verdades e racionalidade que houvera constituído todos esses saberes. Como sugere Morin:

Todos os problemas de origem da ciência estão relacionados à desdogmatização da verdade. [...] a emergência de uma ideia nova, pelo escândalo que provoca num sistema, pela ruína que ameaça introduzir, é vista como irracional, porque vai destruir aquilo que esse sistema julgava ser a sua própria racionalidade. Foi por isso, aliás, que as primeiras

descobertas científicas pareceram inteiramente irracionais.<sup>78</sup>

Nesse sentido, entendemos que Spengler buscou atacar o sistema de verdades e racionalidade que constituíam-se como hegemônicos, numa tentativa de “relativizar a verdade científica”, elucidando sua historicidade ao situá-la como “inerente” a determinados grupos de homens ou mesmo de indivíduos (no caso dos pensadores). Assim, para ele, o pensamento ocidental era vítima do um “fetiche egocêntrico” (se manifesta de forma recorrente em quase todas as civilizações que atingem um “apogeu”), que lhe permitia conceber a validade universal de suas verdades, ignorando que as “verdades”, o pensamento, também vivem num mundo histórico, e que estão, portanto, também sujeitas à efemeridade:

Eis o que falta ao pensador ocidental e o que não deveria faltar justamente a ele: a compreensão da natureza histórico-relativa das suas conclusões, que não passam de expressão de um modo singular de ser, e somente dele. O pensador ocidental carece do conhecimento dos inevitáveis limites que restringem a validade de suas afirmações. Ignora que suas “verdades inabaláveis” e suas “percepções eternas” são verdadeiras só para ele e eternas unicamente do ponto de vista da sua visão do mundo. Não se recorda do dever de sair da sua esfera, para procurar outras verdades, criadas com a mesma certeza por homens de culturas diferentes; o que seria indispensável para que uma filosofia do futuro se pudesse completar. Precisamente isso significa compreender o linguajar das formas históricas e do mundo vivo. Neste globo nada é duradouro, nada é universal. [...] A validade universal é, invariavelmente, a conclusão falsa que tiramos, aplicando aos demais homens o que vale para nós.<sup>79</sup>

E a ciência consiste precisamente nisto: na disputa, na mistura, nos “avanços” como nos “recuos”, tampouco só de racionalidade. Segundo Edgar Morin, nem só de razão viverá a ciência, como também de sonhos, mitos, ideias. A ciência também seria um espaço de luta, troca, negociação que envolve também sentimentos: inveja, egocentrismo, ambição. Seria exatamente este o maior segredo de sua “evolução”:

A ciência progride a despeito das comissões incompetentes, a despeito dos júrís incapazes, a



despeito das amarguras, dos humores, das pestes e dos amores-próprios. Eu não diria só a despeito, mas “com” e “por causa de” todos esses defrontamentos. Quero insistir num ponto dessa exposição: a fecundidade da atividade científica está ligada ao fato de ela ser motivada por fenômenos antagonistas ou contraditórios, por mitos, por ideias e por sonhos.<sup>80</sup>

Dando continuidade à disputa intelectual complexa e contraditória que é característica da comunidade disciplinar/científica, no campo da história, Fernand Braudel (1902-1985) representa um exemplo ímpar do processo de apropriação/ressignificação de tradições de pensamento às vezes divergentes no processo de construção da subjetividade intelectual. Ele foi capaz de beber em duas fontes que se combateram arduamente: a historiografia renovada dos *Annales*, “herança natural” de seu “pai intelectual”, Lucien Febvre, bem como na filosofia spengleriana, mesmo que isso jamais tenha sido publicamente admitido por Braudel (tal como Spengler nunca assumiu sua “herança durkheimiana”). Muito ao contrário, seguindo a orientação de Febvre, Braudel dedicou-se a combater a filosofia spengleriana:

Os historiadores têm seguramente razão ao desconfiar de viajantes demasiado entusiastas, como Spengler ou Toynbee. Toda história levada à explicação geral exige retornos constantes à realidade concreta, às cifras, aos mapas, às cronologias precisas, numa palavra, às verificações.<sup>81</sup>

Embora nessa passagem Braudel revele com gravidade suas ressalvas ao empreendimento spengleriano na história, nos parece que um exame, mais uma vez, comparativo, mostrará efetivamente mais similitudes do que se possa imaginar. Numa passagem pouco discutida, mas reveladora, Peter Burke já afirma (quase numa cobrança a Braudel) essa “relação oculta” entre “historiadores” que teriam mais em comum do que o comumente assumido:

Sua concepção [a de Braudel] de civilização material merece também uma análise mais acurada. A ideia de um domínio da rotina (*civilization*) contra um domínio da criatividade (*kultur*) foi muito cara a **Oswald Spengler, um historiador com o qual Braudel tem mais afinidades do que as geralmente admitidas.**<sup>82</sup>

As comparações começam já pela escolha de um amplo recorte espacial (o Ocidente, o Mediterrâneo), que se constituem nos próprios sujeitos da história, como indica Ranciere: “Uma revolução copernicana da história: um deslocamento da história dos reis para a do mar”<sup>83</sup>. Pois residia precisamente nisso o programa estruturalista da geo-história braudeliana; o apagamento do homem como sujeito da história, como afirma Braudel: “Assim, continuo tentado, perante um homem, a vê-lo encerrado dentro de um destino que dificilmente constrói”<sup>84</sup>. Nesse ponto, Braudel abre o precedente de uma nova comparação, ao citar a palavra destino, que para Spengler representa a própria lógica da história, lógica esta que escapa totalmente ao controle dos homens, mas que paralelamente constitui-se no *a priori* filosófico fundamental da história na visão de Spengler:

Ainda não penetrou nas nossas formulações teóricas a convicção de que, além da necessidade de causa e efeito – e que eu gosto de chamar de lógica do espaço – **há na vida ainda a necessidade orgânica do destino – a lógica do tempo**. Esta última constitui um fato de profunda certeza íntima; um fato que dá conteúdo a todo pensamento mitológico, religioso, artístico; **um fato que forma o núcleo e a essência de toda História**.<sup>85</sup>

No que se refere à temporalidade, as comparações continuam a mostrar-se coerentes. O tempo de Spengler, anteriormente condicionado pela lógica do tempo, do destino, é também um tempo da longa duração, que pretende pela sua longevidade abarcar o maior número possível de fenômenos em amplos recortes espaciais, para assim compará-los, estabelecendo as estruturas contínuas e descontínuas que subordinam o homem a uma sociedade, uma civilização num espaço, como pergunta Braudel: “O que é uma civilização senão a antiga instalação de uma certa humanidade em um certo espaço?”<sup>86</sup>. Aproximando-se assim, uma vez mais de Spengler na sua concepção da íntima relação entre um povo e um espaço para o desenvolvimento de sua cultura, e conseqüentemente de sua civilização: “A primeira compreensão da profundidade é como que um ato de nascer, nascimento espiritual junto ao nascimento físico. Com ele, uma cultura é dada à luz pela sua paisagem materna”<sup>87</sup>.

De fato, é no que se refere ao conceito de civilização, por onde começou a comparação de Peter Burke, que a nossa pretende terminar. Não sem antes atentar para a semelhança entre as imagens organicistas<sup>88</sup> evocadas por Braudel em forma de metáforas no seu discurso em

*Civilização material*: “A fraqueza de Gênova é congênita’ [...]. A Europa Ocidental, minúscula e sobressaltada [...]. As Províncias Unidas e a Inglaterra são mais nervosas, mais facilmente unificadas”<sup>89</sup>. Para, mais uma vez, comparar às imagens produzidas pelo discurso de Spengler: “a ‘humanidade’ não tem nenhum objetivo, nenhuma ideia, nenhum plano como não os têm as espécies das borboletas ou das orquídeas”<sup>90</sup>.

A centralidade dos conceitos de civilização para Spengler e Braudel parece ser ainda uma “última” possibilidade de similitude. O indicativo de tal centralidade nos *Annales* da era Braudel é a própria mudança do nome da revista, que passa de *Annales d’histoire économique et sociale*, quando do surgimento da revista, para *Annales: économies, sociétés, civilisations* no contexto do pós-guerra e sob a influência da antropologia social. Nessa mudança estaria feita a reconciliação entre Spengler e os *Annales*, após a ruptura proclamada por Febvre em 1936?

Não temos resposta para essa pergunta, o que podemos dizer é que, mesmo quando um pensamento é desqualificado e desprezado, não significa que ele vai ser totalmente negligenciado, a apropriação pode acabar acontecendo, conscientemente ou não, assumidamente ou não. Embora não tenha tido sucesso no processo de mudança de paradigma da ciência histórica, Spengler foi autor de formulações teóricas que, de certa forma, ainda continuam em aberto na história. Como a questão do etno/eurocentrismo do conhecimento histórico-erudito ocidental, situação à qual Spengler esforçou-se por modificar, propondo um novo esquema que permitisse ao conhecimento histórico extrapolar os limites territoriais da Europa, buscando ampliar o raio de ação temporal e espacial da historiografia ocidental, discussão enfocada no próximo capítulo.

## NOTAS

<sup>1</sup> WELLING, 1994, p. 47.

<sup>2</sup> No que se refere ao conceito de paradigma, seguimos a compreensão de Thomas Kuhn: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2006, p. 13).

<sup>3</sup> A ideia de morfologia aparece cientificamente formulada para as ciências humanas com Émile Durkheim (1858-1917), cuja noção de morfologia social definida a partir de pressupostos fisiológicos pode ter inspirado a “morfologia spengleriana da História Universal”. Segundo Durkheim: “os fatos de morfologia social são da mesma natureza que os fenômenos fisiológicos” (DURKHEIM, 1999, p. 113).

<sup>4</sup> SPENGLER, 1973, p. 25).

<sup>5</sup> “A crise do paradigma newtoniano implicou [...] numa reavaliação dos critérios pelos quais se afirma a cientificidade e a objetividade do conhecimento” (WEHLING, 1994, p. 105).

<sup>6</sup> KUHN, 2006, p. 105.

<sup>7</sup> FOUCAULT, 2007, p. 12-13.

<sup>8</sup> Tal como definido pelo “pré-romântico” Alexander Baumgarten (1714-1762): “O conhecimento sensível é, então, uma das vias de acesso à verdade” (apud ABRÃO, 1999, p. 300).

<sup>9</sup> FEBVRE, 1978, p. 131.

<sup>10</sup> Segundo Rubens Mendes de Oliveira: “Evidentemente, *A decadência do Ocidente* obteve tão larga repercussão (entre um público não apenas alemão) por interpretar a derrota da Alemanha na I Guerra como sinal da derrota de toda a civilização ocidental” (OLIVEIRA, 2006, p. 25).

<sup>11</sup> WHITE, 1994, p. 48.

<sup>12</sup> SPENGLER, 1973, p. 61, grifo nosso.

<sup>13</sup> A escolha por Febvre se justifica tanto por ele ter sido contemporâneo de Spengler, e ter com ele dialogado, quanto pelo fato de ter sido o iniciador de uma tradição historiográfica que tornou-se hegemônica na França e no Ocidente.

<sup>14</sup> François Dosse, na sua *A história em migalhas*, denuncia em diversos momentos as ambições federalistas e hegemônicas da história dos Annales, de Febvre, em relação às ciências sociais (1992, p. 15, 45-46, 95).

<sup>15</sup> CERTEAU, 1982, p. 42.

<sup>16</sup> Guiando-se, pelo projeto de Chartier: “Ordenar as categorias de pensamento utilizadas contraditoriamente por este ou aquele grupo disciplinar, por esta ou aquela escola de pensamento para tentar compreender, [...] como se retraduzem em oposições epistemológicas finas as diferenças (sociais, escolares, institucionais, etc.) que distinguem populações universitárias” (CHARTIER, 2002 p. 218).

<sup>17</sup> Evocada por François Dosse, em *A história em migalhas* (1992, p.115) e por Jacques Ranciere, em *Os nomes da história* (1994, p. 21), ambos, numa alusão a Braudel.

<sup>18</sup> “Assim como a matemática se tornou o protótipo das ciências exatas, também a história é agora o modelo metodológico a que o século XVIII conferiu uma nova e profunda compreensão da tarefa universal e da estrutura específica das ciências humanas” (CASSIRER, 1992, p. 267-268).

<sup>19</sup> Para informações detalhadas sobre a “Teoria dos Tropos”, ver: WHITE, Hayden. **Meta-história:** a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1995.

<sup>20</sup> SPENGLER, 1973, p. 34, grifo nosso.

<sup>21</sup> DOSSE, 1992, p. 52.

<sup>22</sup> Tal como apontou Hayden White: “A consciência histórica de que se orgulha o homem ocidental desde o início do século XIX talvez não passe de uma base teórica para a posição ideológica a partir da qual a civilização ocidental encara seu relacionamento não só com as culturas e civilizações que a precederam, mas também com as que lhe são contemporâneas no tempo e no espaço. Em suma, é possível conceber a

consciência histórica como um viés especificamente ocidental capaz de fundamentar retroativamente a presumida superioridade da moderna sociedade industrial" (WHITE, 1995, p. 18).

<sup>23</sup> SPENGLER, 1973, p. 94, grifo nosso.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> "Toda reflexão genuinamente histórica é autêntica filosofia, ou não passa de uma labuta de formigas" (SPENGLER, 1973, p. 54).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>28</sup> BOLLE, 1994, p. 18-19.

<sup>29</sup> SPENGLER, 1973, p. 107.

<sup>30</sup> "Pensam alguns realizar uma investigação histórica, ao irem em busca do nexu objetivo de causa e efeito. Mas, ao lado do físico e do matemático, o historiador parecerá relaxado, cada vez que passar da coleção e da classificação do material para a sua interpretação" (SPENGLER, 1973, p. 26-27).

<sup>31</sup> Impossível não reconhecer o apelo artístico, poético das imagens produzidas pelo discurso de Spengler, como em passagens como a que se segue: "Sobre a superfície, porém, descrevem as grandes culturas os seus círculos majestosos. Subitamente vêm à tona; traçam suas magníficas curvas; cessam de agitar-se, desaparecem, e mais uma vez jaz solitário e calmo o espelho das águas" (*Ibidem*, p. 96). Atendendo, assim, até mesmo às necessidades estéticas do discurso.

<sup>32</sup> No sentido evocado por Nietzsche na segunda consideração intempestiva: "Enquanto a historiografia tiver como vocação essencial transmitir ao homem forte *impulsos* profundos, enquanto o passado tiver de ser descrito como imitável e digno de imitação [...] ela corre o risco de ser deformada, enfeitada e assim aproximada da livre invenção poética" (NIETZSCHE, 2005, p. 87).

<sup>33</sup> Segundo Hayden White, esse esforço é fundante no labor histórico, como também lhe confere seu caráter poético: "A fim de imaginar 'o que realmente aconteceu' no passado, deve primeiro o historiador prefigurar como objeto possível de conhecimento o conjunto completo de eventos referidos nos documentos. Este ato prefigurativo é poético, visto que é precognitivo e pré-crítico na economia da própria consciência do historiador. É também poético na medida em que é constitutivo da estrutura cuja imagem será subseqüentemente formada no modelo verbal oferecido pelo historiador como representação e explicação daquilo 'que realmente aconteceu' no passado" (WHITE, 1995, p. 45).

<sup>34</sup> SPENGLER, 1973, p. 109.

<sup>35</sup> "Lucien Febvre e Marc Bloch vão retomar, por sua conta, a estratégia ofensiva dos durkheimianos [...] para ganhar para si os diversos componentes das ciências sociais e agrupá-los por trás da bandeira de uma história renovada e federalista" (DOSSE, 1992, p. 45-46).

<sup>36</sup> FEBVRE, 1978.

<sup>37</sup> FEBVRE, 1978, p. 130-131.

<sup>38</sup> Roger Chartier, comenta, numa alusão a Febvre, sobre a filosofia de Spengler: "O receio de que sejam despertados os fantasmas hoje adormecidos das **"filosofias da história" à maneira de Spengler** ou de Toynbee - essas **filosofias "baratas" (como escrevia Lucien Febvre)** que desenvolvem o seu discurso sobre a história universal a partir de um conhecimento em terceira mão das regras e procedimentos do trabalho histórico": (CHARTIER, 1990, p. 69, grifo nosso).

<sup>39</sup> FEBVRE, 1978, p. 135.

<sup>40</sup> DOSSE, 1992, p. 61.

<sup>41</sup> FEBVRE, 1956 apud DOSSE, 1992, p. 61.

<sup>42</sup> SPENGLER, 1973, p. 39-40.

<sup>43</sup> RANCIERE, 1994, p. 76.

<sup>44</sup> DOSSE, 2003, p. 18.

<sup>45</sup> “É preciso compreender bem qual é a lição dos Annales, da escola dos Annales [...] É que todas as ciências humanas são incorporadas à história e se tornam ciências auxiliares” (BRAUDEL apud DOSSE, 1992, p. 126).

<sup>46</sup> “A mais importante conquista de Febvre, no pós- guerra, foi criar a organização dentro da qual 'sua' história poderia desenvolver-se, a VI Seção da École Pratique des Hautes Études, em 1947 [...] Sob a liderança de Febvre, os revolucionários intelectuais souberam conquistar o *establishment* histórico francês” (BURKE, 1991, p. 43).

<sup>47</sup> “Nietzsche não foi o único responsável pelo declínio da autoridade da história entre os artistas *fin de siècle*. Acusações semelhantes, mais ou menos explícitas, podem ser encontradas em escritores tão diferentes em temperamento e propósito quanto George Eliot, Ibsen e Gide” (WHITE, 1994, p. 44).

<sup>48</sup> “A morfologia social é um encaminhamento para a parte realmente explicativa da ciência” (DURKHEIM, 1999, p. 91).

<sup>49</sup> CHARTIER, 2002, p. 213.

<sup>50</sup> Como sugere Thomas Kuhn: “A competição entre segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que realmente resulta na rejeição de uma teoria e na adoção de outra” (KUHN, 2006, p. 27).

<sup>51</sup> FEBVRE apud CHARTIER, 2002, p. 216.

<sup>52</sup> BURKE, 1991, p. 25.

<sup>53</sup> Uma dimensão interessante para se pensar a divergência entre Febvre e Spengler é pensar não só em termos da oposição historiador/filósofo, como também atentar para o dado de que, além e por trás dessa oposição, existe uma outra: o antagonismo polícticocultural que separava naquela época talvez mais do que nunca a França da Alemanha.

<sup>54</sup> DURKHEIM, 1999, p. 140.

<sup>55</sup> SPENGLER, 1973, p. 39.

<sup>56</sup> SPENGLER, 1973, p. 38.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 19, grifo nosso.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>59</sup> Como elucidado por Alain Renaut: “A monadologia leibziniana foi incontestavelmente a primeira a tematizar a estrutura intelectual que ia ser a das grandes filosofias da história do idealismo alemão” (RENAUT, 2000, p. 9).

<sup>60</sup> CASSIRER, 1992, p. 120-121.

<sup>61</sup> Já que esta permite uma apropriação no sentido daquela realizada por Spengler, tal como a descreve Cassirer: “A metafísica leibziniana fundamenta o ser da “mônada” em sua identidade, sem deixar de admitir nessa identidade a ideia de continuidade. Identidade e continuidade assim reunidas estão na origem da totalidade” (*Ibidem*, p. 305).

<sup>62</sup> Segundo a “Teoria dos Tropos”, seria uma característica do organicismo (modo de explicação formal de uma narrativa histórica específica) essa visão comprometida com uma metafísica dicotômica: “No âmago da estratégia organicista existe um compromisso metafísico com o paradigma da relação microcós mica-macrocós mica” (WHITE, 1995, p. 30). Em nosso entender, Spengler situa-se numa espécie de culminância de uma “tradição histórico-filosófica organicista alemã”, passando por Leibniz, Goethe e Nietzsche.

<sup>63</sup> SPENGLER, 1973, p. 110-111.

<sup>64</sup> GOETHE apud ABRÃO, 1999, p. 334.

<sup>65</sup> SPENGLER, 1973, p. 43.

<sup>66</sup> NIETZSCHE, 2005, p. 135.

<sup>67</sup> Tal como elucidado por Morin: “a ciência é um lugar onde se desfaldam os antagonismos de ideias, as competições pessoais e, até mesmo, os conflitos e as invejas mais mesquinhas” (MORIN, 1998, p. 52).

<sup>68</sup> SPENGLER, 1973, p. 41-42.

<sup>69</sup> Eles podem pertencer à “mesma geração” somente na medida em que aplicamos a compreensão da sequência de gerações, de Paul Ricoeur, a noção de “trama dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores”. De fato, eles foram contemporâneos por um tempo razoável. Spengler em relação a Nietzsche: 20 anos, em relação a Durkheim: 37 anos.

<sup>70</sup> RICOEUR, 1997, p. 188-189.

<sup>71</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 24-25.

<sup>72</sup> COLLINGWOOD, 1972, p. 228.

<sup>73</sup> Segundo Helmut Werner: “De estudos apenas superficiais resulta também uma afirmação amiúde repetida, que atribui caráter “biológico” à concepção histórica de Spengler. Daqui em diante, um círculo mais amplo de leitores estará em condições à base dos seus próprios estudos, de verificar que essa qualificação do quadro histórico traçado por Spengler atém-se exclusivamente a aspectos externos” (WERNER, Helmut. Prefácio. In: SPENGLER, 1973, p.11).

<sup>74</sup> COLLINGWOOD, 1972 p. 228-229.

<sup>75</sup> SPENGLER, 1973, p. 63.

<sup>76</sup> A própria linguagem utilizada por Collingwood é indicativo de tal concepção de cientificidade, em oposição a Spengler que se vale de conceitos como “sentido profundo”, “essência das formas”, etc., como mostra Collingwood ao discutir a “consciência histórica”: “Se nos restringirmos aos factos, tal como nos são revelados pelos documentos, penso que devemos dizer que a consciência histórica dos sumérios é aquilo a que os cientistas chamam uma entidade oculta, algo que as regras do método científico nos proibem de afirmar” (COLLINGWOOD, 1972, p. 20).

<sup>77</sup> De acordo com Kuhn: “Consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (KUHN, 2006, p. 125).

<sup>78</sup> MORIN, 1998, p. 146.

<sup>79</sup> SPENGLER, 1973, p. 41.

<sup>80</sup> MORIN, 1998, p. 54.

<sup>81</sup> BRAUDEL, 1989, p. 55.

<sup>82</sup> BURKE, 1991, p. 60, grifo nosso.

<sup>83</sup> RANCIERE, 1994, p. 21.

<sup>84</sup> BRAUDEL, apud DOSSE, 1992, p. 119.

<sup>85</sup> SPENGLER, 1973, p. 27, grifo nosso.

<sup>86</sup> BRAUDEL, 1997, p. 513.

<sup>87</sup> SPENGLER, 1973, p. 116.

<sup>88</sup> A “Teoria dos Tropos” apresentada por Hayden White entende o organicismo como um modo de explicação formal de um tipo específico de narrativa histórica, constituindo junto com a elaboração do enredo e a implicação ideológica, o estilo historiográfico de cada autor.

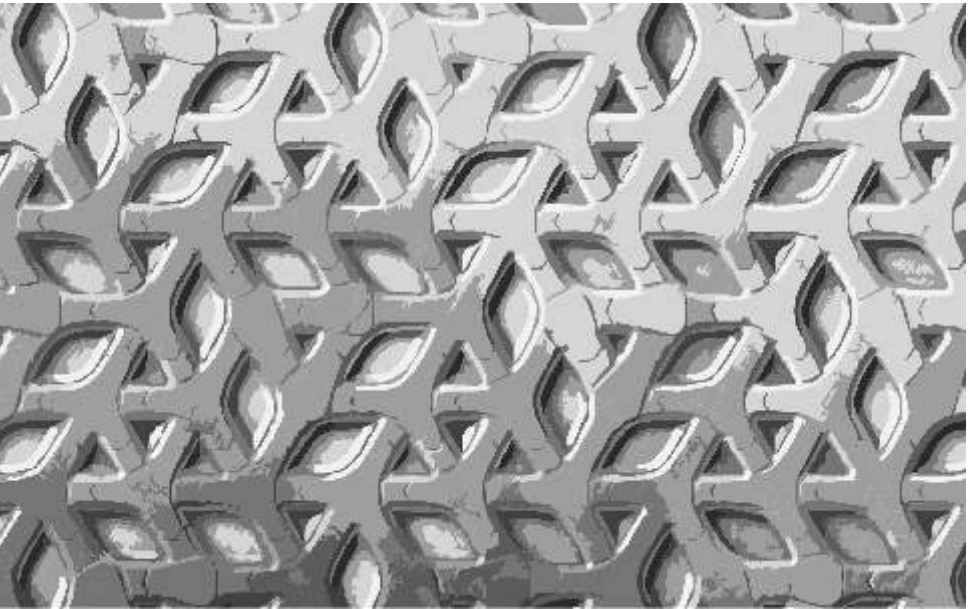
<sup>89</sup> BRAUDEL, apud DOSSE, 1992, p. 138.

<sup>90</sup> SPENGLER, 1973, p. 39.





# \_capítulo 02



**ESPAÇOS, HOMENS E TÉCNICAS:  
dos “outros, Orientes” ao  
“Grupo das Grandes Culturas”**

A problemática do espaço no discurso da história não se apresenta somente como uma luta simbólica por poder e autoridade intelectual, tal como por nós apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. Realiza-se também de forma mais pragmática, concreta, material. Afinal, o espaço é, antes de qualquer coisa, objeto e cenário da história no sentido *latu* da palavra. Isso porque todas as atividades desenvolvidas pelo homem, ser sociocultural, se desenrolaram num determinado espaço físico, desde os mais circunscritos, como uma praça, um bairro, uma cidade, até os mais vastos e abrangentes conjuntos territoriais, como a região, o país, o globo.

A ideia de espaço, espacialidade<sup>1</sup>, espacialização, perpassa tantas as territorialidades fixadas pela história política internacional, tanto demarcando geograficamente os limites espaciais de cada Estado-nação, quanto definindo também fronteiras imaginadas, espacializações muitas vezes utópicas<sup>2</sup>, o que, porém, não lhes confere menos realidade, muito ao contrário: sua significância e consagração no imaginário coletivo lhes permite transbordar a esfera do puramente abstrato, recebendo assim uma materialidade que, longe de ser fixa, é móvel, mutável, adaptável, pode expandir-se ou retrair-se sem perder, por isso, sua originalidade, sua singularidade.

Trata-se de uma espacialização na qual o conceito precede a realidade, nomeando-a, dessa forma. Nessa espacialização, o tempo lento e imóvel das fronteiras geopolíticas é pouco significativo. Ele cede diante do poder de atração da espacialização cultural, pois a cultura, longe de deixar-se restringir pelos limites político-territoriais das fronteiras nacionais, age à revelia delas, produzindo novas espacialidades determinadas antes por fatores culturais do que políticos. Refiro-me aos espaços que designam unidades civilizacionais tais como são, por exemplo, a Índia, a China, o Islã e o Ocidente, principalmente<sup>3</sup>.

Dessa forma, o que pretendemos aqui é promover um entendimento sobre uma das fronteiras civilizacionais da nossa história, ou seja: entender o complexo processo de construção da ideia de uma civilização Ocidental, tomando como referência, para tanto, a teorização de Spengler a respeito do que ele chamou de o “Grupo das Grandes Culturas”. Para Spengler, tratava-se de territorializar o raio de ação, a esfera de influência atingida, respectivamente, pelas “oito grandes culturas” que teriam se desenvolvido no solo do planeta desde o advento das civilizações.

Para nós, trata-se de compreender de que forma as espacializações spenglerianas conferem significância a uma realidade geopolítica

contemporânea, nos ajudando a compreender a realidade política do mundo de hoje. Sem perder de vista as implicações intelectuais e culturais do empreendimento spengleriano, ou seja: atentando para o sentido e o impacto que as representações produzidas pelo discurso de Spengler significaram para a leitura que a ciência (e a história) de fins do século XIX e princípios do XX fazia sobre o mundo e, acima de tudo, sobre o Ocidente em relação ao mundo.

Tendo em vista que, para Spengler, compreender o “Grupo das Grandes Culturas” significava, conseqüentemente, compreender o próprio Ocidente. Tendo em vista que, segundo o autor, o Ocidente havia atingido o auge, o patamar, a plenitude nunca antes alcançada por outras civilizações<sup>4</sup>. Para nós, acompanhando o pensamento de Edward Said, a compreensão do Ocidente permite, por conseguinte, compreender as territorialidades civilizacionais de um mundo histórico, tendo em vista que o Ocidente teria se desenvolvido e afirmado num processo que era ao mesmo tempo negação, expropriação e apropriação dos outros espaços não-ocidentais, os outros: os orientais.

Uma das dimensões mais reveladoras desse processo no plano do simbólico foi a constituição (durante todo o século XIX) de um saber acadêmico específico que pudesse assegurar o conhecimento e, conseqüentemente, o controle do Ocidente sobre os “Orientes”: o Orientalismo<sup>5</sup>. Embora o que nos fica hoje mais evidente a respeito da descrição que os orientalistas fazem dos orientais seja a revelação do próprio retrato do Ocidente: sua renúncias, preconceitos e pretensões, sua arrogância orgulhosa da superioridade técnica que lhe permitiu exercer seu poder sobre todos os recantos do globo. E muito especialmente, neste “Oriente”, categoria histórico-cultural de explicação de uma dada realidade a partir de uma perspectiva ontológica do pensamento ocidental, um Oriente misto de magia e fascínio, atraso e grandeza, mas, acima de tudo, espaço de apropriação e ressignificação da cultura expansiva do Ocidente, que era, sob o ponto de vista dos ocidentais, tanto sua “missão civilizadora”, quanto medida de precaução e defesa. “Civilizar” os orientais, para que, pacificados e domesticados pelo jugo colonial, não pudessem voltar-se contra o próprio Ocidente. Como apontado por Said, ao utilizar-se do exemplo de um “Ocidente orientalista” em face de um Oriente islâmico:

Os principais dogmas do orientalismo existem hoje em sua forma mais pura no estudo sobre os árabes e o islã. Vamos recapitulá-los aqui: um é a absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente, que é

racional, desenvolvido, humanitário e superior, e o Oriente, que é aberrante, subdesenvolvido e inferior. Outro é que as abstrações sobre o Oriente, particularmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização oriental “clássica”, são sempre preferíveis às evidências diretas extraídas das realidades orientais modernas. Um terceiro dogma é que o Oriente é eterno, uniforme e incapaz de definir a si mesmo; presume-se, portanto, que um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental é inevitável e até cientificamente “objetivo”. Um quarto dogma é que o Oriente, no fundo, ou é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios pardos) ou a ser controlado (por meio da pacificação, pesquisa e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que possível).<sup>6</sup>

Tais dogmas, como definidos por Said, fizeram as vezes de regime de verdade sobre o saber, o entendimento e, conseqüentemente, o trato que o Ocidente teve e tem em relação ao Oriente. E, se hoje o neoimperialismo econômico reduz o conjunto dos países ditos subdesenvolvidos numa situação que varia da mais relativa até a mais absoluta dependência em relação ao Ocidente capitalista e desenvolvido, no período em questão, o período no qual viveu Oswald Spengler, essa situação era ainda mais intensa: à dominação econômico-cultural de hoje acrescenta-se o elemento político-religioso, e teremos o que poderíamos caracterizar como um choque de civilizações. Choque desigual, diga-se de passagem, já que a superioridade tecnológica e militar do Ocidente lhe permitiu desenvolver em relação aos espaços ditos orientais uma verdadeira política imperial, uma tentativa de supressão das sociabilidades nativas, dos modos de vida e expressões místicas estranhas ao Ocidente. Uma luta pelo espaço geográfico travada dentro e fora dele, uma guerra de homens, ideias, discursos:

Assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações.<sup>7</sup>

Em face às problemáticas político-culturais colocadas pelo orientalismo, Spengler posicionou-se de forma ambígua, mas, não por isso, contraditória, muito ao contrário, estava em perfeita sintonia com os

múltiplos discursos e representações que seu tempo produziu a respeito dos “outros”, muito especialmente, os orientais. Isso do ponto de vista político; compartilhava com seus contemporâneos o temor em relação a uma insurgência generalizada dos orientais, os de cor, contra os brancos, ocidentais. Porém, do ponto de vista intelectual, Spengler representou uma ruptura significativa no discurso em relação ao Oriente, especialmente ao Islã, quando foi capaz de ver algo mais do que a miséria e a derrota que alguns historiadores de renome, tais como Leopold Von Ranke (1775-1886) e Jacob Burckhardt (1818-1897), viram, como atenta Said:

Ranke falava do islã como derrotado pelos povos germano-românicos, e em seus “Historische Fragmente” (notas inéditas, 1893), Burckhardt falava do islã como algo miserável, vazio e trivial. Tais operações intelectuais foram efetuadas com muito mais talento e entusiasmo por Oswald Spengler, cujas ideias sobre uma personalidade magiana (tipificada pelo oriental muçulmano) permeiam *Der Untergang des Abendlandes* (O declínio do Ocidente, 1918-1922) e a “morfologia” das culturas que este propugna.<sup>8</sup>

Mas tal ruptura intelectual não se realiza somente graças ao “talento” e “entusiasmo” de Spengler. A ideia de uma “morfologia das culturas superiores” era sim portadora de uma mensagem nova e original, pois significava a renúncia do Ocidente em relação a uma situação de progressiva e eterna superioridade frente aos outros espaços, não tanto os que lhe eram contíguos no tempo, ao menos, porém, os que lhe antecederam no passado. É dessa forma que o autor vai desconstruir a hierarquia histórica das culturas e civilizações que colocava o Ocidente no vértice de toda a evolução da história não só da Europa como de todo o planeta.

A ideia da superioridade do Ocidente face o Oriente é tão antiga quanto a própria história ocidental (isso se levamos em conta, como é de praxe na ordenação e tradição do conhecimento histórico, que tal história data dos antigos gregos e romanos). Data, porém, de fins do século XVIII com a filosofia das Luzes a ideia de uma superioridade absoluta, progressiva e irreversível do Ocidente em relação a todos os demais espaços civilizacionais, tanto os que lhe eram contemporâneos quanto os que lhe precederam, isso graças às conquistas tecnológicas e científicas que permitiam ao Ocidente, e somente a ele, identificar-se com o conceito de civilização, renegando aos outros espaços outras nomenclaturas: culturas ou sociedades “primitivas”, como apontou Norbert Elias:

Este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com esta palavra a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o desenvolvimento de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica e muito mais.<sup>9</sup>

De acordo com essa perspectiva, o Ocidente arroga-se ao direito de definir o que seja uma civilização, a saber um conjunto de práticas e discursos específicos, que se desenvolveram num espaço específico, eleito, privilegiado em relação aos demais: a Europa Ocidental. Como vértice e ponto de chegada de toda a evolução da técnica e ciência humanas, a Europa convertia-se na realizadora da história, não existiria história fora da civilização ocidental europeia, tanto é que, para os iluministas, a história era a forma explicativa para a jornada dos europeus pelo mundo; os outros povos, localizados em outros espaços, não possuiriam história, pois não possuíam a racionalidade cientificista que constituiu a história ocidental. Para compreendê-los, o pesquisador deve valer-se antes da etnologia<sup>10</sup>, responsável por catalogar e tornar inteligível aos padrões científicos europeus as realidades socioculturais “primitivas” dos outros povos, os “orientais”, pois, tal como apresentado por Said ao citar *O coração das trevas* de Joseph Conrad (1857-1923): “a ciência, a erudição e a história vinham do Ocidente”<sup>11</sup>.

Spengler não partilhava da mesma certeza que o grande literato do século XIX. Para ele, a suposta superioridade ocidental não era um processo progressivo e contínuo sempre em direção a um futuro cada vez mais brilhante, muito ao contrário, era uma superioridade historicamente datada e delimitada apenas a determinados campos da realização cultural dos homens. A revolução industrial de fins do século XVIII e sua continuação no século XIX, a revolução científico-tecnológica, haviam possibilitado ao Ocidente exercer sua superioridade em todos os espaços do planeta, como indica Paul Kennedy: “na segunda metade do século [XIX] as ferrovias, o telégrafo, os canhões de tiro rápido, a propulsão a vapor e os navios de guerra coraçados realmente se tornaram indicadores decisivos de poder militar”<sup>12</sup>.

Mas essa era apenas uma faceta a ser analisada no conjunto de questões que poderiam definir a superioridade ou inferioridade de uma civilização em relação a outra; afinal, o fato de não terem as outras civilizações se desenvolvido do ponto de vista político-tecnológico, tal como o Ocidente o fizera, não significava por si só a superioridade do Ocidente, pois pergunta Spengler: e se essas outras civilizações que se desenvolveram (às vezes no tempo de milênios) apenas tinham objetivos e propósitos diferentes dos ocidentais? Resumindo, essa teria sido uma leitura etnocêntrica<sup>13</sup>, preconceituosa, que levou o Ocidente a medir sua suposta superioridade a partir de seus próprios padrões e ideais, como denunciou Spengler ao criticar o conceito de história universal inaugurado na época das Luzes:

Torna-se, no entanto, completamente insustentável um método de interpretar a História Universal, o qual dê rédea solta às convicções políticas, religiosas ou sociais do próprio intérprete [...] um método que, como gabarito absoluto para medir milênios e para demonstrar que estes não compreenderam ou não alcançaram a verdade, empregue, respectivamente, conceitos tais como a supremacia da Razão, a humanidade, a felicidade do maior número, a evolução econômica, o esclarecimento, a liberdade dos povos, o triunfo sobre a Natureza, a paz mundial, ou qualquer outra coisa desse quilate. Mas, na realidade, aqueles milênios tinham apenas objetivos diferentes dos nossos.<sup>14</sup>

O que Spengler propunha, portanto, era um novo método de interpretar a história no qual se ressalta a originalidade, a singularidade de cada uma das grandes civilizações que se desenvolveram no solo do globo terrestre. Assim, Spengler lançava para o plural a ideia de civilização, antes entendida como um mérito somente ocidental. Na sua obra, o status de civilização é transmitido a mais sete grupos de povos que, pelo teor e grandeza de suas realizações, poderiam e mereciam figurar em pé de igualdade ao lado do Ocidente no balanço geral da história universal, que só assim poderia ser entendida.

Na medida em que reconhecia as singularidades das culturas e civilizações em questão, Spengler rompia com a linearidade progressiva da concepção iluminista de história. Para ele, a compreensão da totalidade da história universal só poderia se dar na medida em que se reconhece o ritmo,

a forma, a expressão própria de cada uma das civilizações que, uma vez entendidas em separado, poderiam compor um quadro maior, uma história verdadeiramente “universal”. Operando uma verdadeira “revolução copernicana no campo da história”, Spengler inverte o sentido da história universal iluminista, descentralizando a posição da Europa no conjunto da história da humanidade, colocando-a ao lado das demais civilizações, nem acima nem abaixo delas:

Esse sistema, comumente adotado pelos habitantes da Europa Ocidental dos nossos dias, e que faz as grandes culturas girarem em torno de nós, como se fôssemos o centro de todas as ocorrências universais – costume denominá-lo de sistema ptolomaico da História. Como a descoberta copernicana, no terreno da história, considero o sistema que neste livro substitui aquele outro, o sistema no qual a Antiguidade e o Ocidente figuram ao lado da Índia, da Babilônia, da China, do Egito, das Culturas Árabe e Mexicana, sem ocuparem em absoluto nenhuma posição privilegiada. Todas essas culturas são orbes diversos do desenvolvimento geral, que pesam tanto quanto a Antiguidade no balanço total da História e superam-na em muitos casos, no que toca à grandiosidade das concepções espirituais e à pujança ascensional.<sup>15</sup>

Sendo então esta a importância do “Grupo das Grandes Culturas”: historicizar os demais espaços do globo, conferir-lhes materialidade e peso no cenário da história mundial. Com Spengler, pela primeira vez, os espaços não-europeus são reconhecidos como espaços de história, uma história que se desenrolava não apenas e necessariamente em relação ao Ocidente, mas que tinha um ritmo, uma forma, uma duração próprias. Introduzindo o subjetivismo<sup>16</sup> na análise histórica, Spengler entendia que a importância que cada homem, cada historiador, concede a determinados lugares ou situações se explica, necessariamente, em relação à perspectiva, ao olhar do observador, ao lugar de onde ele fala. Dessa forma, continua a criticar os pensadores ocidentais que, na sua “arrogância erudita” e eurocêntrica, conferiram uma centralidade histórica aos espaços ocidentais, ao passo que silenciam sobre os espaços não-ocidentais, como aponta o autor:

É obvio que, para a cultura do Ocidente, a existência de Atenas, Florença e Paris seja mais importante do



que a de Lo-yang e de Pataliputra. Mas, será lícito fundarmos sobre tais valorizações um esquema de História Universal? Nesse caso, teria razão um historiador chinês que esboçasse uma História Universal que silenciasses acerca das Cruzadas e do Renascimento, de César e de Frederico o Grande, devido à sua insignificância. Por que seria, sob o aspecto morfológico, o século XVIII mais importante do que qualquer um dos sessenta precedentes?<sup>17</sup>

Essa ruptura que se processa no campo do saber erudito foi possível graças também ao fato de estar Spengler vivendo exatamente num período de efervescência intelectual, de questionamentos sobre a realidade e a visão do mundo que uma economicamente triunfante burguesia havia produzido. Na medida em que caíam as certezas antes inabaláveis da organização do saber científico, espalhava-se pela sociedade (ao menos a mais erudita) uma sensação de superação, de falência de ideais e postulados antes consagrados: a ideia de progresso como processo acumulativo de cultura pelos povos “ocidentais”, como mostra Hobsbawm, ao referir-se à relação que o Ocidente desenvolvia com esses ideais na virada do século XIX para o XX:

Para a mentalidade do mundo burguês triunfante, o gigantesco mecanismo estático do universo, herdado do século XVII e, desde então, ampliado por extensão a novos campos, produzia não apenas permanência e previsibilidade, mas também transformação. Produziu a evolução (que podia facilmente ser identificada como o “progresso” secular, ao menos nos assuntos humanos). Foram esse modelo do universo e a maneira de a mente humana compreendê-lo que agora faliam.<sup>18</sup>

Portanto, de acordo com nosso entender, tal conjuntura acabou sendo decisiva na formação da visão spengleriana sobre a ciência e a história, sobre a ideia e a função de cada uma delas; afinal, Spengler realizou sua formação como intelectual exatamente nesse período e, assim como seu tempo<sup>19</sup>, também estava inclinado a questionar as verdades científicas consagradas pela tradição, mas em crise devido à própria dinâmica da acumulação do saber ocidental em relação aos outros povos e a si mesmo. Na medida em que os orientalistas esquadrihavam as culturas estranhas ao Ocidente, elas adquiriam materialidade, aumentava o material

produzido para entender os não ocidentais: através da catalogação de territorialidades, enunciados discursivos, representações artísticas e cartográficas. Conseqüentemente, a geração de Spengler já dispunha, portanto, de informações que lhe permitisse desconstruir a centralidade “progressivista” de uma história baseada apenas no pilar de superioridade presente e eterna do Ocidente sobre todos os demais espaços civilizacionais mundiais.

Nessa perspectiva, acreditava que seria necessário que o pensamento histórico com pretensões “científicas” realiza-se com um estudo comparativo entre as diferentes culturas que, exatamente por estarem em espaços e tempos diversos, permitem ao estudioso (a Spengler) projetar hipóteses e produzir conhecimento sobre a trajetória de cada uma delas, mapeando seu desenvolvimento no passado para entender seu futuro:

O fato de depararmos com o espetáculo de oito grandes culturas, todas elas de estrutura igual, de evolução e duração homogêneas, permite-nos fazer um estudo comparativo e propicia-nos conhecimentos que se estendem para trás, por sobre épocas remotas, e para frente, por sobre períodos futuros.<sup>20</sup>

Uma vez assim definida, para Spengler, uma “história universal das civilizações”, cabe-nos agora lhe fornecer uma concretude espacial, mapeando seu raio de ação, bem como delimitando-a no tempo. Além disso, é importante também situar o papel que as técnicas tiveram no processo de emancipação do homem da natureza, bem como as diferenças técnicas (tecnológicas) que singularizam os homens de distintas civilizações. Sendo essa questão, portanto, ponto de partida para a compreensão das hierárquicas relações de poder que se apresentam entre os mais variados espaços mas, especialmente, as que separam o Ocidente dos “Orientes”, seu poder distintivo que lhe permite controlar os demais povos dos outros espaços, pelo menos até o ponto em que for uma prerrogativa exclusiva do Ocidente a primazia e dianteira do desenvolvimento técnico. Debrucemo-nos, pois, sobre a primeira questão, de caráter mais pragmático, para depois nos defrontarmos com a segunda, de implicações político-ontológicas de relevância para a compreensão da história do Ocidente.

De acordo com o modelo metodológico analógico defendido por Spengler, as distâncias temporais e espaciais não anulam as comparações, muito ao contrário, lhes dão mais credibilidade, na medida em que

permitem a observação de fenômenos acabados e também entender a lógica do devir, a partir da lógica do que deveio. Em outras palavras, ao acompanhar no tempo a evolução de civilizações já extintas como, por exemplo, os antigos egípcios, babilônios e greco-romanos, Spengler pretende que o processo histórico de desenvolvimento das civilizações sucede-se a partir de estágios<sup>21</sup> que se repetem com formas diferentes, mas com equivalência simbólica em todas, ou quase todas as culturas e civilizações:

À beira do Nilo, por volta de 1800, e um pouco mais cedo em Ácade e Suméria principiam também as primeiras civilizações, entre as quais a asiática revela poderosíssima força expansiva. As “proezas da civilização babilônica”, muitos conhecimentos relativos a medidas, números, cálculos, propagam-se então, bem longe talvez, até o Mar do Norte e ao Mar Amarelo. Mas, ao mesmo tempo, passa o próprio mundo babilônio de mão em mão: cosseus, assírios, caldeus, medos, persas, macedônios, um sem-número de exércitos pequenos, chefiados por generais enérgicos, revezam-se na Capital, sem que a população lhes ofereça séria resistência. Nesse ponto, depara-se-nos o primeiro exemplo de uma “era imperial romana”. No Egito, as coisas não tomaram rumo diferente. [...] Os assírios conservavam as velhas formas políticas, assim como faziam os “imperadores militares”, desde Cômodo. O persa Ciro e o ostrogodo Teodorico sentiam-se “regentes” do Império.<sup>22</sup>

O recurso às comparações entre o Ocidente e outras civilizações era algo que já vinha sendo feito por muitos historiadores e filósofos dos séculos XVIII ao XX. Para Nietzsche, o Ocidente poderia e deveria buscar “lições” no passado de uma civilização que, no seu entender, sob alguns aspectos, era superior ao moderno Ocidente: os antigos. Para tanto, Nietzsche realiza a crítica da história que houvera se desenvolvido durante o século XIX, que ousava ter a pretensão de se autointitular herdeira e ressignificadora da “tradição antiga”, assumindo uma posição de superioridade até em relação a ela, como nos indica Nietzsche com o sarcasmo que lhe é característico:

Herdeiros dos gregos e dos romanos? Do cristianismo? Nada disso conta para estes cínicos. Eles são apenas os herdeiros do processo universal! Meta e culminância do processo universal! Sentido e

evolução de todos os enigmas do devir tal como se manifestam no homem moderno, o fruto mais maduro da árvore do conhecimento! [...] Europeu presunçoso do século XIX, tu perdeste a cabeça! Teu saber não completa a natureza, antes de fato ele a mata a tua natureza específica. Compara a tua grandeza como homem de ciência à pequenez como homem de ação.<sup>23</sup>

A posição ocupada por Nietzsche nesse debate é a de um anarquista que, longe de estar preocupado com a posição hierárquica superior até então gozada pelo espaço europeu em relação aos demais, prefere destruir o pilar da superioridade Ocidental, rebaixando-a frente à civilização antiga. Embora seja um profundo devedor da tradição nietzscheana de pensamento, e compartilhe com ele uma grande afinidade pelos povos ditos exóticos (como herança do pensamento romântico pautado em Herder), Spengler não ocupava politicamente e intelectualmente uma posição tão radical. Se Nietzsche houvera renunciado a qualquer reflexão sobre o Estado e o poder estatal, pela sua profunda aversão às políticas nacionalistas dos Estados europeus, Spengler estava preocupado com a vitalidade e o destino da cultura ocidental. Assim, continuava a descrever os “simbolismos vivos” que poderiam definir e localizar os espaços e a trajetória de cada civilização, sempre comparando-as:

Os historiadores chineses situam entre 480 e 230 a.C. o “período dos Estados em luta”, e que degenerou finalmente num século de guerras ininterruptas, com enormes exércitos e pavorosas convulsões sociais, das quais se originou o Estado “romano” dos Tsin, como fundador do império chinês. O Egito passou por experiências iguais entre 1800 e 1550 a.C. (a “época dos Hicsos” começa em 1675); na Antiguidade, aconteceu o mesmo depois da batalha de Queroneia e, de forma horripilante, desde os Gracos até Áccio; esse é também o destino do mundo ocidental da Europa e da América nos séculos XIX e XX.<sup>24</sup>

Ao incluir a América no conjunto da definição do Ocidente, Spengler parece incorrer numa contradição conceitual. Afinal, em muitos outros momentos do seu texto, ele refere-se ao Ocidente como sendo o conjunto territorial da Europa Ocidental. Quando definiu o nascimento da cultura ocidental como tendo se realizado por volta do ano 1000, situou

especialmente o Ocidente da seguinte forma (novamente em oposição à Antiguidade, a comparação preferida por Spengler):

Oponho à alma apolínea à *faustiana*, cujo símbolo primordial é o espaço puro, ilimitado, e cuja “encarnação” é a cultura ocidental, tal como desabrochou no século X da nossa era, quando o estilo românico nasceu nas planícies nórdicas, entre os rios Elba e Tejo. Agora já posso dizer que “o espaço” no idioma faustiano é um quê espiritual, rigorosamente separado do presente sensível do momento.<sup>25</sup>

Como numa obra posterior deixou claro, para Spengler, os latinos americanos<sup>26</sup> identificavam-se antes com os grupos ditos “de cor”, portanto, estranhos e potencialmente hostis ao Ocidente, já que se levarmos em consideração a enorme presença indígena na América hispânica e africana no Brasil e no Caribe, poderíamos imaginar que seriam espaços que jamais poderiam figurar entre o Ocidente branco tal como descrito em *Anos de decisão*. Mas o Ocidente de Spengler é elástico e, senão poupou os “índios hispânicos”, não fez sequer menção aos negros do Brasil, não sabemos se por incluí-lo automaticamente, ou mesmo ignorá-lo<sup>27</sup> (os negros dos EUA não foram esquecidos), como aponta o autor, ao refletir sobre a concorrência entre o trabalho dos brancos e o trabalho das “massas de cor”:

O trabalho assalariado inferior dos brancos perdeu seu valor; as massas de operários radicadas no carvão nórdico tornaram-se desnecessárias. Foi esta a primeira derrota dos povos brancos frente à massa dos povos de cor de todo mundo, massa a que pertencem russos, os italianos do sul, os espanhóis do sul e os povos do Islã, tanto quanto os negros da América inglesa e os índios da América espanhola.<sup>28</sup>

Sua ideia de América certamente remete aos Estados Unidos e Canadá, a América anglo-saxônica que seria um prolongamento da cultura da Europa Ocidental, demonstrando, assim, a variabilidade dessa dinâmica espacial já que, em outros momentos, Spengler tanto restringe quanto abrange o conceito de Ocidente. Pensado na sua variante mais restritiva, e no nosso entender, mais coerente com a própria identificação cultural com o espaço em questão: a Europa Ocidental (tendo em vista a aversão de Spengler à cultura massificada segundo os padrões norte-americanos: o que o autor chamou de “americanismo”)<sup>29</sup>, e na forma mais abrangente, o Ocidente comportaria as “Américas”, sem que fique claro a qual conjunto

cultural de países o autor se refere. Se, por um lado, nos parece mais clara sua identificação de América com os EUA e o Canadá<sup>30</sup>; por outro, não podemos nem imaginar quais outros países da América Latina (ou se toda ela) estariam sendo “contemplados” com a “graça” de serem incluídos entre os “povos ocidentais”, aqueles que teriam sido os únicos a alcançar a plenitude<sup>31</sup>, o apogeu entre todas as civilizações que já existiram e que pode finalmente ser plasmado graças ao método comparativo que Spengler propunha à história. Sua aplicação permitiria, então, ao pesquisador, não conjecturar, mas visionar o futuro da nossa própria civilização, como sugere o autor:

Neste livro acomete-se pela primeira vez a tarefa de predizer a História. Trata-se de visionar o destino de uma cultura, por sinal da única do nosso planeta a ter alcançado a plenitude, a saber, a cultura da Europa Ocidental e das Américas. Cabe-nos predefinir o curso que sua evolução tomará nas fases futuras.<sup>32</sup>

Em sua tentativa de explicar o conjunto das civilizações que podem compor um novo quadro de história universal, Spengler não deixa efetivamente claro, do ponto de vista puramente geográfico, o que vem a ser e quem compõe de fato o espaço ocidental. Isso não significa, no entanto, que a definição careça de materialidade; afinal para Spengler, o espaço era ponto de partida, começo de trajetória, palco do desenrolar do destino de todas as civilizações, que teriam uma relação com ele que, beirando o sagrado, era em última instância explicação das possibilidades extensivas e de expressão de cada cultura: “todas as culturas encontram-se numa relação simbólica, quase mística, à extensão, ao espaço dentro do qual tencionam realizar-se”<sup>33</sup>.

Em busca da compreensão dos simbolismos espaciais que conferem sentido a todas as realizações culturais humanas, Spengler entendeu o espaço como expressão maior, porque originária, primitiva, da essência (alma) de uma cultura. Assim sendo, para explicar a singularidade de uma cultura, seria necessário entender o que se passava no espaço em questão quando de seu surgimento. Porque o espaço, como matéria, remete à natureza e aos mistérios da vida, entre os quais o segredo da morte como certeza íntima, que se torna evidente na contemplação da aparente infinitude e eternidade do espaço físico:

Um espaço fixo. Esse último espaço *existe*, e por isso, em virtude da sua existência, acha-se fora do tempo, conservando-se destacado dele e, portanto, da vida. Nele reina a duração, que é uma parcela do tempo

morto; a duração como qualidade reconhecida das coisas. Uma vez que nós mesmos nos conhecemos como existentes nesse espaço, sabemos qual será a nossa duração e quais serão os seus limites, que os ponteiros do relógio incessantemente nos chamam à memória. Mas o espaço rígido, que também é transitório e desaparecerá da dilatação variegada do nosso ambiente, sempre que diminuir a tensão do nosso espírito, esse espaço rígido é justamente por essa razão, signo e expressão da própria vida, o símbolo mais primitivo e mais poderoso de todos quantos ela criou.<sup>34</sup>

Os limites dessas civilizações, desses espaços, não são estáticos, porque não são estáticas as culturas, os homens que neles viveram. Enquanto algumas civilizações tentam a todo custo evitar contatos com os estrangeiros temendo uma “contaminação cultural”, como é o caso da China e do antigo Egito, outras têm na força expansiva a sua própria razão de ser, como seria o caso dos antigos gregos e romanos e, atualmente, dos ocidentais. Esses contatos intercivilizacionais produzem resultados muitas vezes inesperados para os atores dos respectivos processos históricos em questão, cabendo ao historiador, portanto, captar o “sentido profundo” de tais manifestações simbólicas produzidas por esses contatos. Sendo também esta questão mais um exemplo de como as comparações entre as civilizações do “Grupo das Grandes Culturas” podem ser salutares ao pensamento histórico, segundo Spengler:

O pensamento histórico tem, portanto, a dupla incumbência de realizar, em primeiro lugar, um estudo comparativo dos diversos ciclos vitais e, em segundo, demonstrar o sentido que possam revelar as relações acidentais e irregulares entre as culturas. A segunda tarefa pressupõe a execução da primeira. As relações são variadíssimas, já pelas distâncias de espaço e de tempo. Nas Cruzadas, uma época primitiva enfrenta uma civilização velha, madura; no mundo cretense-micênico, uma pré-cultura arrosta um florescente período posterior. Uma civilização pode lançar suas irradiações de muito longe, assim como a indiana, do Oriente, iluminou o mundo árabe. Mas também pode pesar com sua senilidade asfixiante sobre uma juventude, como fez a Antiguidade quanto ao Ocidente. As relações podem, porém, variar com respeito à sua índole e à sua

intensidade: a cultura ocidental procura relações, ao passo que a egípcia as evitou. Uma e outra vez, o Ocidente entrega-se a influências estranhas, que lhe causam comoções trágicas; a Antiguidade, por sua vez, aproveita-as, sem sofrer em virtude delas. Tudo isso está, no entanto, condicionado pela alma da própria cultura e nos descortina essa alma às vezes melhor do que o idioma que frequentemente esconde mais do que expressa.<sup>35</sup>

Spengler partia do pressuposto de que as diferenças das culturas entre si, e de todas elas em relação ao Ocidente, se explicariam de forma mais contundente caso se reconhecesse a categoria filosófico-ontológica da Alma, como recurso explicativo de uma enorme quantidade de comportamentos sociais conscientes ou internalizados. Se fosse incorporada pela linguagem conceitual da história, poderia haver uma enorme ampliação nos horizontes. A riqueza de uma abordagem comparativa da história tomando como base o “Grupo das Grandes Culturas” se revela prenhe de possibilidades, apontando para a revelação de um sem número de novas associações e diferenciações entre as mais diversas culturas. E, acima de tudo, a compreensão das “almas” dessas culturas, dessas civilizações, se realiza de forma plena em relação ao espaço como símbolo “primordial”, aquilo que confere significância ao “despertar da alma” de uma cultura:

As culturas novas despertam sempre com uma “concepção do mundo” inédita, isto é, com uma súbita visão da morte, como o mistério do Universo avistado. Quando, por volta de 1000 d.C. espalhava-se pelo Ocidente a ideia de fim do mundo, nascia a alma faustiana dessas paragens. Nos próprios homens primitivos começam a atuar sentimento do Eu e o conhecimento do mundo, e qualquer cultura, a interna como a exterior, a atitude como a produção, é somente a sublimação do “ser homem”.<sup>36</sup>

Assim, compreender a relação que cada cultura desenvolve com seus “mitos espaciais” significaria, em última instância, compreender os mais íntimos e profundos segredos das “almas” de cada cultura, verdadeira reviravolta nas possibilidades de conhecimento em relação aos “outros”, os orientais. Diante dos estudos objetivistas e avessos à metafísica<sup>37</sup>, hegemônicos no campo das ciências, Spengler apresentava uma outra alternativa: compreender o passado, o presente e até mesmo o futuro, a



partir da análise das “almas” das culturas, o que poderia, num conceito contemporâneo, ser entendido como “imaginário coletivo”, para poder desvendar a relação “cós mica” que os homens de uma cultura, uma civilização, desenvolvem com um espaço. Sempre comparando o Ocidente com uma ou mais civilizações:

Uma profunda relação de identidade liga o despertar da alma, que nasce para levar uma existência clara em nome de uma cultura, e a repentina compreensão da distância e do tempo, o nascimento do mundo exterior, mediante o símbolo da dilatação que, daí por diante, permanece o *símbolo primordial* dessa vida, a qual imprime o seu estilo e a configuração da sua história, como progressiva realização das suas possibilidades interiores. O símbolo primordial da extensão resulta exclusivamente do tipo de direção. Para a visão cósmica da Antiguidade é o corpo próximo, nitidamente delimitado, encerrado em si mesmo; para a concepção ocidental, o espaço infinito, com aspiração à profundidade da terceira dimensão; para o espírito árabe o mundo como caverna.<sup>38</sup>

Outra grande contribuição de Spengler com o “Grupo das Grandes Culturas” foi a inserção de outros espaços (e, acima de tudo, gozando de um status que não o de inferioridade face ao Ocidente) nos quadros da história universal aos moldes europeus. Nesse sentido, dois aspectos fundamentais se nos deparam aos olhos: a diversidade e riqueza reveladas na análise da “alma mágica”, por um lado, e, por outro, ter tido Spengler a primazia no que se refere a incluir uma cultura nativa da América, mais precisamente: da América pré-colombiana no “Grupo das Grandes Culturas”, era, de certo modo, reconhecer o potencial criador, a possibilidade de existência, de história, completamente fora de tudo o que representava o Ocidente naquele momento. Essa cultura “mexicana” seria, além de tudo, um exemplo ímpar do caso de uma “morte violenta intercultural”:

Nesse meio tempo, nascera no México uma cultura nova, tão remota, tão distante das demais, que não houve nenhum intercâmbio de notícias de um lado para ao outro. Essa cultura oferece-nos o único exemplo de uma morte violenta. Não se definiu; não foi oprimida nem estorvada na sua evolução, mas morreu assassinada qual girassol decapitado por um transeunte. Todos aqueles Estados, entre os quais havia uma grande potência e várias federações, que,

com relação a seu tamanho e seus recursos, superava consideravelmente os Estados greco-romanos da época de Aníbal; aqueles povos com sua alta política, suas finanças cuidadosamente organizadas, sua legislação progressista, sua ideias administrativas e seus costumes econômicos que os ministros de Carlos V jamais teriam sido capazes de compreender, aqueles organismos, com ricas literaturas, redigidas em vários idiomas, com sua sociedade espiritualmente refinada, distinta, radicada em metrópoles tais como o Ocidente dessa era não tinha nenhuma igual – tudo aquilo foi esmagado, não em consequência de uma guerra desesperada, mas por obra de um punhado de bandidos, que em poucos anos o aniquilaram tão completamente que os restos da população logo perderam a recordação do passado. Da gigantesca cidade de Tenotichitlan não sobrou pedra alguma. [...] O que há de mais terrível nesse espetáculo é que tamanha atrocidade nem sequer foi necessária para a cultura ocidental. Realizaram-na alguns aventureiros, como empreendimento particular, sem que na Alemanha, na Inglaterra ou na França ninguém suspeitasse nada do que se passava na América.<sup>39</sup>

O contato com a cultura ocidental, mesmo com alguns poucos dos seus elementos, representaram a ruína da civilização mexicana, mesmo sendo ela mais desenvolvida e rica, sob determinados aspectos, do que o Ocidente e a Antiguidade. Sua alma, no entanto, não dispunha das mesmas necessidades expansivas da alma ocidental: seu grande diferencial em relação a todas as demais, um poder de expansão sem paralelo na história que se manifestava, não somente no campo da geopolítica e da história, como também na própria capacidade expansiva da arte ocidental:

Mas, o que já então distinguia o homem faustiano de qualquer outro tipo cultural era o afã sófrego de alcançar as zonas mais remotas da terra; afã este que, em última análise, causou também a ruína das culturas mexicana e peruana. Tal avanço impetuoso, sem similar na história, manifesta-se em todas as esferas. Verdade é que o estilo jônico foi imitado em Cartago e Persépolis; que o bom helenístico teve admiradores entre os artistas indianos de Gândara; que somente a pesquisa do futuro averiguará quantos elementos chineses entraram na arquitetura em

madeira dos germanos primitivos. Também o estilo da mesquita predominou em todas as terras situadas entre a Birmânia, a Rússia setentrional, o oeste da África e a Espanha. Mas tudo isso eclipsa-se, quando confrontado com a força expansiva dos estilos ocidentais.<sup>40</sup>

No entanto, foi na descrição da “alma mágica” que Spengler forjou uma “unidade civilizacional” que definitivamente representava uma pulverização dos espaços geopolíticos-culturais consagrados pelo saber erudito ocidental. A “alma mágica” comportaria, ao mesmo tempo, o Islã por um lado, e por outro o cristianismo primitivo e o cristianismo ortodoxo bizantino e russo<sup>41</sup>, pois sua concepção do mundo repousa na eterna batalha dogmática entre o bem e o mal, sendo o primeiro identificado com a ordem política estabelecida (identificada com o divino) e o segundo com qualquer tentativa de subversão dessa mesma ordem, o que seriam características do grupo das “religiões mágicas<sup>42</sup>”:

À base de pesquisas dessa espécie, será possível, no futuro, escrever a história das religiões mágicas. Constitui ele uma unidade indissolúvel de espírito e evolução. Não se creia que alguma delas possa ser compreendida, isoladamente, prescindindo-se das demais. Seu nascimento, sua expansão e sua consolidação íntima abrangem o lapso de tempo que medeia entre os anos de 0 a 500. [...] Nessa cultura mágica, é impossível separar a nação, o Estado, a Igreja, o Direito divino e o direito profano.<sup>43</sup>

Mistura aparentemente pouco promissora; no entanto, insiste Spengler que, acima das diferenças idiomáticas e religiosas, estaria a “essência da alma” que, nesse caso, seria a mesma. No entanto, embora a junção entre o Islã e Bizâncio tenha se dado de forma até quase que “natural”, espontânea<sup>44</sup>, a Rússia, que compartilha da herança da “alma mágica” bizantina, sofre o que Spengler chamou de “pseudomorfose histórica<sup>45</sup>” quando uma cultura sofre uma influência exterior, de uma outra cultura acabando por modificar os rumos originários dessa alma, artificializando-a, dando-lhe uma outra fisionomia que não a sua própria, numa tentativa de apropriação cultural do espaço ocidental em relação ao russo, uma expansão da alma faustiana sobre a alma mágica. E, mesmo que seus monarcas dançassem o concerto das grandes potências europeias e se guiassem segundo padrões estéticos de gosto ocidental, seu povo, os “autênticos russos”, guardavam por tal situação profundo rancor em relação a Europa Ocidental:

Após essa fase moscovita das grandes estirpes de boiardos e patriarcas, durante a qual um partido tradicionalmente russo enfrentava continuamente os amigos da cultura ocidental, sucedeu a fundação de Petersburgo (1703) e, com ela, a pseudomorfose, que obrigou a primitiva alma russa a acomodar-se às formas alheias do alto barroco, da “Época das Luzes”, e finalmente do século XIX. Pedro o Grande foi fatal para a alma russa. O tzarismo primitivo de Moscou é a única forma que ainda hoje está de acordo com essa alma. Mas Petersburgo falsificou-o, ao convertê-lo na forma dinástica, peculiar da Europa Ocidental. A marcha ao sagrado Sul, a Bizâncio e a Jerusalém, e que tinha suas raízes no âmago de todas as almas crentes, transformou-se numa diplomacia mundana de orientação ocidental. [...] Foram trasladadas à Rússia artes e ciências de uma cultura velha, o Iluminismo, a ética social, o materialismo urbano, ainda que a essa altura, numa fase pré-cultural da Rússia, a religião fosse o único idioma através do qual o povo podia compreender a si mesmo e ao mundo. No campo desprovido de cidades, povoado por uma humanidade rural, primitiva, enquistaram-se metrópoles de estilo estranho, parecidas com cancos, organismos falsos, antinaturais, inverossímeis até a medula. “Petersburgo é a cidade mais abstrata, mais artificial que existe” – diz Doistoievsky [...] Tudo quanto surgia ao redor foi considerado, desde então, como veneno e mentira pelos autênticos russos. Criou-se um ódio verdadeiramente apocalíptico à Europa. E “Europa” significava tudo o que não fosse russo, inclusive Atenas e Roma; assim como, para o homem mágico, o velho Egito, a velha Babilônia representavam antiguidade, paganismo, obra do demônio.<sup>46</sup>

E é nessa perspectiva que se coloca a questão da técnica na relação entre os espaços civilizacionais do planeta, na medida em que pensamos que as trocas culturais realizadas numa “pseudomorfose” são muitas vezes impositivas e até mesmo violentas. Entender os usos simbólicos e pragmáticos a que se deu à técnica nas mãos dos homens, como recurso de luta, conquista e diferenciação social e cultural, significaria, por conseguinte, chegar ao âmago das especulações spenglerianas no que diz respeito à compreensão da trajetória, do destino da civilização ocidental. Tal

tarefa, paralelamente, permite compreender as demais civilizações ainda não extintas e que, embora estejam numa situação de dependência em relação ao Ocidente, poderiam a qualquer momento sacudir o jugo do imperialismo colonial, colocando em xeque a primazia política da Europa, coisa que Spengler temia tanto quanto muitos outros pensadores, intelectuais e artistas de sua época.

Para Spengler, a técnica é algo inerente não só aos homens, como também a todos os animais. A grande diferença entre a técnica humana e a animal é que esta última é estática, ditada pelo instinto, uma técnica da espécie por assim dizer, enquanto que a técnica humana é inventiva, aperfeiçoável e também pode ser cumulativa, transmitida, aprendida: “Existe uma diferença importante entre o homem e todos os outros animais. A técnica destes últimos é inerente à sua espécie; não se aprende, não se aperfeiçoa, nem é inventiva”<sup>47</sup>.

Outra diferença significativa reside no fato de que a técnica animal é única e idêntica para toda espécie, enquanto que o mesmo não se observa entre os homens, que desenvolvem técnicas distintas dadas as suas diferenças culturais, de acordo com os anseios e necessidades específicas da “alma” de cada cultura, cada civilização em questão. A história da técnica ocidental, segundo Spengler, teria três grandes momentos: o despertar em relação à natureza, o apogeu, que coincide com a superioridade político-militar do Ocidente face aos outros povos de outros espaços, e o declínio, que seria o momento em que o autor veio a publicar *O Homem e a Técnica*, na década de trinta do século XX.

O primeiro momento diz respeito àqueles períodos já tão distantes no tempo, os ditos tempos “pré-históricos”, quando o homem, um predador superior, mas um predador, como muitos outros seres, habitava as grandes florestas, savanas, estepes, planícies e desertos sem residência fixa em nenhum desses lugares. Num momento especial, o homem descobre seu potencial que o diferencia de todas as outras formas de vida, da natureza:

Nenhum outro predador seleciona as suas armas; o homem não só as escolhe como ainda as fabrica segundo as suas intenções pessoais. Graças a isto, adquiriu uma tremenda superioridade, tanto na luta contra os seus semelhantes, como contra outros animais ou ainda contra a Natureza.<sup>48</sup>

O segundo momento remete à expansão europeia pelo mundo. Fato iniciado de forma intensa com os grandes descobrimentos marítimos do

século XVI e que atinge sua culminância no século XIX, com o imperialismo. Não é mera coincidência que o avanço da expansão imperial europeia esteja diretamente relacionado à gradativa evolução da sua técnica durante todo o século XIX. Pragmaticamente, nas palavras de Kennedy, isso significou que: “no ano 1800 os europeus ocupavam ou controlavam 35% da superfície terrestre; em 1878 esse número tinha aumentado para 67% e em 1914, para 84%”<sup>49</sup>.

Foi o apogeu da Europa. A partir de então (como terceiro momento), imediatamente houvera se iniciado seu inevitável “destino”, sua trajetória que se aproximava cada vez mais do fim, dada a concepção spengleriana de uma história como tragédia, na qual as culturas, tal como os homens, têm suas próprias histórias em separado, sim, mas que todas, necessariamente todas elas, observam o fenômeno orgânico do nascimento, crescimento, maturidade e morte. Tendo experimentado seu apogeu no século XIX com as grandes descobertas científicas e tecnológicas e o poderio europeu pelo mundo, começava a declinar desde o imperialismo. Afinal, para Spengler, o imperialismo é um símbolo típico do fim<sup>50</sup>: quando uma civilização assume essa forma de existência seria porque já estaria internamente esgotada em seu potencial criador; sua alma estava velha, cansada e contentava-se em extrair energia e força vital de outras culturas. Tal era o destino que aguardava o Ocidente, destino antes enfrentado pelas outras culturas (tanto as já extintas, quanto as ainda existentes):

Quero convencer meus leitores de que o Imperialismo é símbolo típico do final. Produz petrificações como os impérios egípcio, chinês, romano, ou como os mundos da Índia e do Islã, petrificações que ainda perduram por séculos e mesmo milênios, passando das mãos de um conquistador às de outro, corpos mortos, amorfos, desanimados, matéria gasta de uma grande história. O imperialismo é civilização pura. Assumir essa forma de existência é o destino inalterável do Ocidente.<sup>51</sup>

De acordo com a concepção organicista de história de Spengler, a própria linguagem conceitual remete a uma realidade imanente, na qual reina a “lógica do tempo”, do “destino”. Por tal lógica, a civilização representaria o ponto de fronteira entre a cultura e o nada, o fim, não dos homens brancos certamente, mas de sua civilização hegemônica no mundo. Diz ele:

O que é a civilização, concebida como consequência organo-lógica, como remate e término de uma cultura? Ora, cada cultura tem sua própria civilização. Pela primeira vez, estas duas palavras, que até agora designavam uma vaga distinção ética, acham-se aqui empregadas num sentido periódico, como expressões de uma sucessão orgânica estrita e necessária. A civilização é o destino inevitável de cada cultura. Com isso alcançamos o cume onde se tornam solúveis os derradeiros, os mais difíceis problemas da morfologia histórica.<sup>52</sup>

De fato, poucos anos depois da morte de Spengler, com o fim da Segunda Guerra Mundial, dominava a Europa um sentimento de desalento, descrença em ideais (principalmente no ideal do progresso técnico, da técnica como libertadora do homem<sup>53</sup>), que não haviam evitado a hecatombe humana das duas grandes guerras, configurando-se um momento privilegiado para a reflexão sobre as problemáticas colocadas por Spengler até uma década antes: a falência do ideal de uma civilização ocidental que naturalmente caminhava sempre rumo ao progresso. A Europa também poderia incorrer na barbárie<sup>54</sup>, como demonstrou Elias, ao analisar essas questões à luz da comparação com o fenômeno nacional-socialista:

Muitos europeus parecem ser da opinião de que é parte intrínseca de sua natureza comportarem-se de maneira civilizada [...] Por vezes chegaram até a considerar-se, em sua maneira de falar e de pensar, como membros de “raças civilizadas” em contraste com as raças “não civilizadas”, como se um comportamento civilizado fosse um atributo geneticamente herdado de grupos humanos específicos e não de outros. Foi devido, em parte, a essa ideia de civilização como herança natural das nações europeias, que muitas pessoas reagiram a acontecimentos tais como a clara recaída dos nacional-socialistas no barbarismo no começo com incredulidade – “isso não pode acontecer na Europa” – e depois com perplexidade e desalento – “como foi possível isso num país civilizado?”. A experiência parecia justificar as muitas vozes que vinham murmurando a respeito da inevitável decadência da civilização ocidental e ameaçavam abafar por completo o gradual declínio da crença em seu eterno progresso e superioridade.<sup>55</sup>

Seria essa, portanto, uma das consequências do processo civilizador europeu na visão de Spengler, pois, nascida da mesma vontade de poder que aquela do século XIX que produziu o imperialismo extra-europeu. O desejo expansivo da alma ocidental, antes canalizado para o exterior da cultura ocidental, agora volta-se contra ela própria, na medida em que a competição por espaço e poder acirra-se no planeta como consequência das rivalidades ideológicas das grandes potências europeias e mundiais. A técnica assume uma importância central no ato final da epopeia da cultura faústica pela Terra. Primeiro, ela foi usada para submeter os povos não-europeus. Quando começou a ser usada de forma indiscriminada e fratricida entre os próprios povos ocidentais uns contra os outros, era o sinal, o indicativo de que emergia uma nova mentalidade entre os ocidentais, uma mentalidade submetida à tirania da máquina, da técnica; essa tirania não está mais “a serviço da vida”, como ensinava a tradição nietzscheana, e sim contra ela:

A vida serve-se do pensamento como de uma chave mágica, e no apogeu de certas civilizações, nas suas grandes cidades, surgirá finalmente a fase em que a crítica técnica, farta de servir a vida, arvorar-se-á em tirania. A cultura ocidental dos nossos dias assiste atualmente à orgia desse pensamento desenfreado, em proporções deveras trágicas.<sup>56</sup>

No entanto, o maior problema para o Ocidente seria administrar sua posição num mundo onde sua técnica começava a disseminar-se entre outros povos, de outros espaços, o que gradativamente acabaria por minar a posição economicamente dominante daquele em relação a estes, como adverte o autor: “Hoje, por todo lado – Extremo Oriente, Índias, América do Sul, África do Sul – existem ou estão em vias de existir regiões industriais que, graças ao baixo nível de salários auferidos pelos seus trabalhadores, nos vão colocar face a uma concorrência mortal”<sup>57</sup>.

Tal situação se devia ao fato de os povos ocidentais aparentemente não se aperceberem dos perigos gerados para sua posição no mundo caso se dessem continuidade ao “irresponsável” processo de dispersão do saber técnico ocidental, seu maior patrimônio, segundo Spengler, pelos outros povos, os de cor. Assim, o Ocidente começava a perder a primazia técnica, e não tardaria a perder a primazia mundial, ao revelar seus segredos e exportar seus saberes, seus cientistas, como constata Spengler:

Eis que, cerca do final do século XIX, a cega Vontade de Domínio [ocidental] começa a cometer erros cruciais. Em vez de guardarem zelosamente a sua



técnica, que era a sua melhor arma, os povos brancos oferecem-na completamente a outros povos, por esse mundo afora, utilizando as mais diversas formas de divulgação oral e escrita. Perante o espanto admirativo de Indianos e Japoneses, compraziam-se, envaideciam-se. Instaurou-se assim a famosa “descentralização da indústria” [...] E foi assim que, em vez de uma exportação, em exclusividade, dos produtos acabados, os povos da raça branca começaram a exportar os seus segredos, os seus métodos, os seus processos, os seus engenheiros e organizadores.<sup>58</sup>

Isso porque, por conta do seu etnocentrismo, os europeus (tanto a grande maioria dos meios artísticos e intelectuais, quanto as massas mais amplas da sociedade burguesa) dos séculos XIX e XX, pelos menos até o fim da Segunda Grande Guerra, ainda concebiam os demais povos como incapacitados, sem vocação para a inteligência e o desenvolvimento, reinava incontestemente um sentimento de distanciamento que separaria de forma nitidamente desigual os ocidentais dos orientais, consequência lógica do julgamento de uma civilização imperial<sup>59</sup>.

O fato de que só para os ocidentais a técnica como tecnologia moderna tenha um significado profundo, em relação à sua própria alma, não significa que os não ocidentais sejam incapazes de incorporar a técnica ocidental, precipitando sua ruína econômica: “As multidões incontáveis de Mãos da raça de cor, tão capazes como as Mãos das outras raças, mas muito menos exigentes, corroeram a organização econômica dos Brancos até seus alicerces”<sup>60</sup>.

Nas interpretações mais recentes da historiografia do imperialismo, os historiadores acabaram por chegar a uma conclusão que já sugeria Spengler: a de que o imperialismo precipita a decadência. Afinal, passa a potência vencedora a viver de forma parasitária em relação aos países conquistados, as colônias. De tanto explorar, a potência imperial acaba por acomodar-se com tal situação, permitindo, pois, que se sucedam à concorrência de outras potências não imperiais, bem como a própria reação dos colonizados.

Os europeus (principalmente artistas e pensadores em geral) dos últimos decênios do século XIX, bem como dos primeiros do XX, já “prognosticavam”, que a predominância do seu espaço no conjunto da

espacialidade mundial estava ameaçada pela emergência de dois novos poderes a oeste e a leste do espaço europeu, como apontou Hannah Arendt:

Foi a política imperialista, mais que qualquer outro fator, que provocou o declínio da Europa, e parecem ter-se realizado as previsões de estadistas e historiadores de que os dois gigantes localizados nos flancos leste e oeste das nações europeias emergiriam finalmente como herdeiros do poder europeu.<sup>61</sup>

Além de compartilhar da preocupação com a emergência das duas potências hostis nos flancos leste e oeste europeus (situação parecida à enfrentada pela Alemanha na Primeira Guerra com a guerra nas frentes oriental e ocidental, na qual a Europa passa a ocupar uma estranha posição de centro, não no sentido anterior: de centralidade dos acontecimentos mundiais, mas de algo a encolher de importância e tamanho face aos dois vizinhos que se avolumam<sup>62</sup>), Spengler observava assustado o que ele chamou de “revolução mundial de cor”: uma revolta generalizada que se operava em todos os campos da existência no sentido de mobilização dos povos ditos de cor, contra os ocidentais. E é nesse ponto que a posição hegemônica, expansiva da cultura fáustica sobre o mundo, ou seja: sua posição imperial, significa também sua fraqueza. Diferentemente dos antigos, que ainda puderam abrigar-se por séculos contra os bárbaros por detrás das suas muralhas no Reno e no Danúbio, os “brancos” estão dispersados por todo o globo:

O **orbis terrarum** do império romano era uma região limitada que tinha **fronteiras** que se podia defender. Muito mais difícil é a situação do atual império dos povos brancos, que abrange toda a superfície da terra, **incluindo** os “povos de cor”. A humanidade branca, no seu impulso indomável que tendia à distância infinita, dispersou-se por toda parte, através da América do Norte e do Sul, da África do Sul, da Austrália, e em inúmeras bases entre esses continentes. Os perigos amarelo, pardo, preto e vermelho estão à espreita dentro da esfera do poderio branco, intrometendo-se nos conflitos bélicos e revolucionários entre as potências brancas, participando nelas e ameaçando, finalmente, apoderar-se da decisão. De que consta o mundo “de cor”? Não somente da África, dos índios – além dos negros e mestiços – em toda a América, dos povos

islamíticos, da China, da Índia até Java, mas principalmente do Japão e da **Rússia**, que voltou a ser uma grande potência asiática, “mongólica”.<sup>63</sup>

O Ocidente branco via-se numa situação delicada, na medida em que as “massas de cor” passam a contar com o apelo ideológico da revolução bolchevique na Rússia, em 1917. De acordo com o pensamento de Spengler, o apelo ideológico de conclamação das massas trabalhadoras dos países subdesenvolvidos, periféricos em relação ao capitalismo ocidental, significava, na verdade, uma grande conspiração (sob a liderança da Rússia que, “recuperada” da “pseudomorfose ocidentalizante” voltava às “origens asiáticas”), cujo objetivo seria destronar os povos brancos de sua posição hegemônica no mundo, despojando-os de seu maior bem, sua grande arma e que tinha sido seu poder distintivo em relação a todos os demais: sua técnica. Essa técnica era aprendida pelos povos não brancos (de origem não europeia), no próprio solo da Europa, sob a chefia de brancos “inconsequentes” que, ao utilizar homens de cor como balança de peso na resolução das questões entre brancos, ocidentais eram incapazes de entender que a própria paz de Versalhes era, na verdade, uma grande derrota de todos os povos brancos, e não só da Alemanha, como quis demonstrar Spengler:

A Rússia, depois de ter sofrido, em 1916, outra derrota decisiva do lado do Ocidente, tira a máscara “branca” [...] tornando-se novamente asiática, com toda a alma, e cheia de um ódio ardente contra a Europa. Levou consigo as experiências da debilidade interior da Europa, e sobre elas fundou métodos de luta novos e pérfidos, impregnando desta maneira toda a população de cor do mundo com a ideia da resistência comum. Ao lado do triunfo do socialismo trabalhista sobre a sociedade dos povos brancos, é esta a segunda e **verdadeira** consequência da guerra mundial [...] Esta guerra foi uma derrota das raças brancas, e a paz de 1918 constituiu o primeiro grande triunfo do mundo de cor [...] Os homens de cor de todo o mundo têm sido conduzidos em massa ao solo da Europa para combaterem. Sob a chefia de brancos, contra outros brancos; aprenderam assim os segredos dos mais modernos meios de guerra e **os limites de sua eficiência**; voltaram para as suas terras com a convicção de terem vencido as potências brancas. Tudo isso mudou fundamentalmente a sua concepção sobre as relações do poder no mundo. [...]

Não foi a Alemanha, mas o Ocidente, que perdeu a guerra, quando perdeu o respeito dos homens de cor.<sup>64</sup>

Completava-se a trágica história ocidental com a incorporação das técnicas, tecnologias, dos povos brancos pelos povos de cor que, para estes últimos, não constituía uma necessidade íntima, de sua alma, sendo, portanto, facilmente manipulável no sentido de lhes possibilitar uma reviravolta na ordem política então vigente. Quando tal fato se consumasse, estaria encerrada a história ocidental, derrotada pela insurgência das “massas de cor”, tal como foram um dia também derrotados os antigos, os chineses e tantos outros, cujas magníficas realizações jazem hoje como lembranças de um tempo distante, como símbolos da vitória do tempo sobre o espaço humano, espaço artificializado por realizações culturais que não gozam do atributo da perenidade, e sim o da transitoriedade; como todas as coisas vivas que têm um tempo de vida, terminaria então o tempo dos ocidentais:

Para esses povos de cor, onde incluímos também os russos, a técnica Fáustica não surge, de modo algum, como uma necessidade interior. Só o homem Fáustico pensa, vive e sente nas suas formas. Para ele, isso é uma necessidade espiritual, não uma mera resposta às necessidades econômicas; são as vitórias que essa técnica propicia aquilo que realmente conta – *“navigare necesse este, vivere non est necesse”*. Para as massas de cor, pelo contrário, a técnica não passa de uma arma na sua luta contra a civilização fáustica, arma semelhante a um ramo que se corta da árvore depois de cumprida sua tarefa. Essa técnica mecanicista desaparecerá com a Civilização Fáustica e, um dia, os seus despojos serão espalhados, esquecidos, as nossas vias férreas e pacotes jazerão olvidados, como as estradas romanas ou a Muralha da China; as nossas cidades gigantes e os nossos arranha-céus quedarão em ruínas, com as construções de Menphis e da Babilônia.<sup>65</sup>

Se, nesse aspecto se encerrava a história ocidental com a vitória do tempo sobre o espaço, a história do gênero humano continuava. Uma história não menos trágica, na qual o espaço consegue sua vitória final sobre o tempo. Em outras palavras: a vitória da natureza sobre a história. Essa luta não poderia ser vencida nem mesmo pela civilização fáustica (mesmo que sobrevivesse às pressões do “mundo de cor”), porque não existem possibilidades de vitória, os homens e as culturas (no sentido de realizações

humanas) vieram da Natureza e a ela devem voltar, pois a única lei que rege o pensamento spengleriano é a lei da duração, da vida, à qual estão todos submetidos. A lei de tudo quando atinge o apogeu entra em decadência, de tudo quanto nasce morre. Sob esse ponto de vista, uma história universal das civilizações, para Spengler, deveria se apresentar como uma epopeia, a narrativa da trajetória de muitos homens de culturas diferentes, homens que tiveram a ilusão de um dia poder vencer a própria natureza:

O homem, como criador, tem ultrapassado os limites da Natureza, cada uma das suas criações mais se distancia e se apresenta hostil à Natureza. Assim se compõe a sua “História Universal”, narrativa de uma cisão fatal, que progressivamente se vai acentuando, entre o Homem e o Universo, narrativa da ação de um rebelde que, liberto dos elos maternos, chega a levantar a mão contra a própria Mãe. Eis como se inicia a tragédia humana, uma vez que a Natureza é indubitavelmente a mais forte. O homem não cessa de estar dependente dela, porque a natureza, a despeito de todos os esforços do homem, continua a tudo englobar no seu seio. Todas as culturas superiores são derrotas. Há raças inteiras que subsistem, totalmente enfraquecidas e aniquiladas, sujeitas à perda do poder espiritual, à esterilidade, semelhantes a cadáveres juncando o campo de batalha. A luta contra a natureza é uma luta sem esperança; apesar disso, o homem irá prosseguir nela até o fim.<sup>66</sup>

Para compreender o simbolismo epistemológico e político mais profundo das formulações spenglerianas a respeito da civilização ocidental é necessário se defrontar com uma conceitualização espacial dicotômica, na qual Spengler pretende que se realizem os mais decisivos problemas relativos à explicação da história da humanidade como um todo, e do Ocidente particularmente. Trata-se de compreender o declínio do Ocidente de um ponto de vista interno (em oposição ao que fizemos, por exemplo, neste capítulo, no qual o declínio se sucede às pressões externas, principalmente). Essa compreensão se dá a partir da problemática espacial das relações entre o campo e a cidade, como recurso explicativo não só da “história da decadência do Ocidente”, mas também como categoria epistemológica de aplicação à explicação histórica da realidade, como método científico para o pensamento historiográfico apreender e captar o movimento da história do homem como ser cultural na sua jornada pelo planeta, discussão que tratamos no próximo capítulo.

## NOTAS

<sup>1</sup> O conceito de espacialidade, tal como apresentado por Durval Muniz nos parece extremamente salutar sendo, portanto, por nós reivindicado: “Entendemos por espacialidade as percepções espaciais que habitam o campo da linguagem e se relacionam diretamente com um campo de forças que as institui. Neste trabalho, o geográfico, o linguístico e o histórico se encontram, porque buscamos analisar as diversas linguagens que, ao longo de um dado processo histórico, construíram uma geografia, uma distribuição espacial dos sentidos. É preciso, para isso, rompermos com as transparências dos espaços e das linguagens, pensarmos as espacialidades como acúmulo de camadas discursivas e de práticas sociais, trabalhamos nessa região em que linguagem (discurso) e espaço (objeto histórico) se encontram, em que a história destrói as determinações naturais, em que o tempo dá ao espaço sua maleabilidade, sua variabilidade, seu valor explicativo” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2001, p. 23).

<sup>2</sup> Ao refletir sobre essa questão, assim se posicionou David Harvey: “a relação entre o espaço e o tempo, entre a geografia e a história [...] Todas essas formas de utopia podem ser caracterizadas como “utopias da forma espacial”, pois a temporalidade dos processos sociais, a dialética da mudança social – a história real – são suprimidas, ao passo que a estabilidade é garantida por uma forma espacial fixa” (HARVEY, 2004, p. 213). Para nós, essa reflexão é significativa à medida que remete ao “utopismo spengleriano”, desejo do autor de projetar uma outra imagem do Ocidente, que não aquela na qual estava inserido naquele momento.

<sup>3</sup> Neste ponto, nossa posição difere da de Braudel no que diz respeito ao entendimento das temporalidades. Para ele, o tempo das civilizações é tão longo quanto o das fronteiras geopolíticas: “No plano da duração, a civilização transpõe, implica espaços cronológicos muito mais vastos que uma dada realidade social. A civilização muda muito mais lentamente do que as sociedades que ela aporta ou determina”. Para nós, acompanhado o pensamento de Braudel, poderíamos hoje perguntar: será que tão lentamente? No mundo globalizado pela tecnologia da instantaneidade no qual vivemos, será mesmo que as civilizações têm se modificado assim tão lentamente? E porque então toda a preocupação discursiva com a chamada “ocidentalização” do mundo? De que outra forma entender a seguinte afirmativa do autor (ao referir-se ao Ocidente face às demais civilizações): “A fase das civilizações vai chegando ao fim e... a humanidade, para o seu bem ou para o seu mal, está em via de chegar numa “nova fase”, a fase, em suma, de uma civilização capaz de estender-se a todo o universo. [...] Admitamos, porém, que esta seja a primeira vez que um aspecto decisivo de uma civilização particular parece um empréstimo desejável para todas as civilizações do mundo e que a rapidez das comunicações modernas favorece sua difusão célere e eficaz. Isto equivale a dizer, acreditamos nós, que o que denominamos civilização industrial se prepara para unir-se a essa civilização coletiva do universo de que falávamos um instante atrás. Cada civilização foi, é ou será subvertida por ela em suas estruturas” (BRAUDEL, 1989, p. 29, 39).

<sup>4</sup> “A cultura faústica, ou seja, a da Europa Ocidental, se não é, por acaso, a última, é decerto a mais poderosa, a mais vibrante” (SPENGLER, 1993, p. 97).

<sup>5</sup> A importância deste saber nos círculos erudito-intelectuais da Europa da virada do século XIX para o XX foi tamanha a ponto de ter atingido a quase todas as grandes correntes de pensamento então em voga no velho continente, entre as quais, o “spenglerismo”, como apontou Edward Said: “O Orientalismo foi submetido ao imperialismo, ao positivismo, ao utopismo, ao historicismo, ao darwinismo, ao racismo, ao freudismo, ao marxismo, ao spenglerismo. Mas, assim como muitas das ciências naturais e sociais, teve “paradigmas” de pesquisa, suas próprias sociedades cultas, seu próprio *establishment* (SAID, 1990, p. 53).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>7</sup> SAID, 1995, p. 37-38.

<sup>8</sup> SAID, 1990, p. 215.

<sup>9</sup> ELIAS, 1994, p. 23.

<sup>10</sup> Como mostra Francisco Morais Paz, ao remeter a questão a François Furet: “Os homens do oitocentos creem piamente nesta nova cruzada cultural, tanto que inclusive realizam transformações significativas nos códigos de interpretação da sociedade, operando um distanciamento entre a história e a etnologia. François Furet alerta para a constituição da história como campo específico de saber desde o século XVII. Por força da secularização do tempo, em oposição à antiga cronologia apocalíptica cristã, a decifração das origens leva à laicização da história. Desde então, ela passa a confundir-se com o fato nacional, com a civilização e com a nação. Em contrapartida, os povos primitivos, objeto de estudo sistemático a partir do setecentos, são remetidos a outra escala de valores. Qual seja, enquanto a história diz respeito às nações com capacidade de

produzi-la, a etnologia desenvolve-se como saber residual, oposto à condição histórica da Europa e da América do Norte. “A etnologia” – diz Furet – “reina sobre o reverso da história, ao mesmo tempo imenso e marginal; é o domínio doravante não separado do não-escrito contra o escrito, do imóvel contra a mudança, do primitivo contra o progresso” (PAZ, 1999, p. 28-29).

<sup>11</sup> SAID, 1995, p. 57.

<sup>12</sup> KENNEDY, 1989, p. 144.

<sup>13</sup> Como muito bem apontou Edgar Morin, ao discutir “A particularidade ocidental da razão universal”, remetendo-a às Luzes como ponto de partida: “a razão universal aparece, então, como a camuflagem ideológica de uma visão limitada e parcial do mundo e de uma prática conquistadora, destruidora das culturas não-ocidentais. A partir daí, a razão do século 18 aparece não só como força de emancipação universal, mas também como princípio justificando a subjugação operada por uma economia, uma sociedade, uma civilização sobre as outras” (MORIN, 1998, p.165).

<sup>14</sup> SPENGLER, 1973, p. 37-38.

<sup>15</sup> SPENGLER, 1973, p. 35.

<sup>16</sup> Segundo Arno Welling, a noção de subjetivismo começa a se desenvolver no imediato pós-I guerra, exatamente o período no qual Spengler veio a publicar *A decadência do Ocidente*. “O sucesso das teses subjetivistas no período posterior à Primeira Guerra Mundial evidenciou-se na historiografia dos Annales, particularmente em sua primeira geração, nos relativistas norte-americanos e europeus e em algumas correntes marxistas da Europa Ocidental” (WELLING, 1994, p. 124-125).

<sup>17</sup> SPENGLER, Op. Cit., p. 34.

<sup>18</sup> HOBBSAWM, 1988, p. 340-341.

<sup>19</sup> Ao refletir sobre a relação entre a ciência, o indivíduo e a sociedade, demonstrando o quanto os três estão intrinsecamente envolvidos na construção uns dos outros, Hobsbawm colocou a questão numa perspectiva que é, por nós, apropriada para entender a formação do pensamento de Spengler em relação à sua época: “para o historiador que não se concentra exclusivamente nos debates especializados entre teóricos, a questão não se refere apenas à mudança da imagem científica do universo, mas também a relação entre essa mudança e tudo o mais que estava acontecendo no período. Os processos do intelecto não são autônomos. Sejam quais forem a natureza das relações entre a ciência e a sociedade onde está embutida e a conjuntura histórica particular onde ocorre, essa relação existe” (Ibidem, p. 349).

<sup>20</sup> SPENGLER, 1973, p.268.

<sup>21</sup> Genericamente: nascimento, crescimento, plenitude e declínio, o simbolismo spengleriano: “têm cada cultura, cada época primitiva, cada ascensão, cada decadência, cada qual das suas fases e dos seus períodos intimamente necessários, uma duração fixa, que sempre se repete com a insistência de um símbolo” (SPENGLER, 1973, p. 99).

<sup>22</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, 2005, p. 150-151.

<sup>24</sup> SPENGLER, 1973, p. 271.

<sup>25</sup> Ibidem, p.121.

<sup>26</sup> Embora possa deixar razoavelmente implícita essa ideia, Spengler em momento algum de *A decadência do Ocidente*, *O Homem e a Técnica* e *Anos de decisão* afirmou que os latino-americanos não compunham o Ocidente, embora seja isso que categoricamente afirma Rubens Mendes de Oliveira, na sua dissertação: “O último ato desta tragédia é a apropriação da técnica fáustica por povos não ocidentais (os quais seriam, segundo Spengler, os orientais, indianos, latino-americanos e sul-africanos)” (OLIVEIRA, 2006, p. 41). Essa citação, segundo Oliveira, teria sido retirada de *O Homem e a Técnica*, mas embora tenhamos feito uma leitura minuciosa dessa obra, não nos foi possível localizar tal afirmativa spengleriana, antes nos parece uma apropriação generalizante de Oliveira, já que busca produzir um trabalho marcado pela coerência e continuidade, ao contrário de nós, que buscamos rupturas, contradições e descontinuidades.

<sup>27</sup> Para nós, a questão é imensamente complexa, já que nos anos 1930, quando publicou *Anos de decisão*, Spengler vivia numa Alemanha que era um dos maiores parceiros comerciais do Brasil, que inclusive nessa

mesma época começava e vender para o mundo o “mito da democracia racial” que, se não é mal-intencionado, ao menos foi usado de tal forma, na medida em que buscou disfarçar as profundas diferenças que, historicamente, separaram as etnias no Brasil, negando até mesmo o discurso estatal da eugenia, o branqueamento gradativo da população do país através do incentivo à imigração europeia. Não sabemos até que ponto tais políticas podem ter influenciado uma possível leitura ou imagem de Spengler sobre o Brasil.

<sup>28</sup> SPENGLER, 1941, p. 155-156.

<sup>29</sup> Sobre a cultura norte-americana se expressou nestes termos Spengler: “O que é o americanismo 'cem-por cento' uma existência em massa que tomou como padrão a média inferior? Ou uma atitude primitiva? Ou uma promessa de futuro?” (Ibidem, p. 65-66).

<sup>30</sup> Justamente por serem esses países ricos, desenvolvidos e predominantemente povoados por brancos de origem europeia, em oposição ao conjunto da América Latina onde teria predominado a mestiçagem, com os indígenas nativos, no caso da América hispânica (exceto Cuba) e com os negros africanos, no caso do Brasil e do Caribe.

<sup>31</sup> Embora equipare a cultura ocidental às demais, no que diz respeito ao peso e importância de cada uma no julgamento e concepção de uma “história universal”, não deixou, no entanto, de afirmar a superioridade ocidental considerando que esta teria sido a única a atingir a plenitude.

<sup>32</sup> SPENGLER, 1973, p. 23.

<sup>33</sup> SPENGLER, 1973, p. 96.

<sup>34</sup> Ibidem, p.115.

<sup>35</sup> SPENGLER, 1973, p.113.

<sup>36</sup> SPENGLER, 1973, p. 269.

<sup>37</sup> Tal era a rejeição dos cientistas objetivistas à metafísica que, quando se queria caracterizar algum método ou teoria como não-científica, remetiam-na ao campo da “metafísica”, como demonstra Karl Popper: “Não adoto nem rejeito o “Princípio da causalidade”; contento-me, simplesmente, com excluí-lo da esfera da ciência, dando-o como “metafísico” (POPPER, 1972, p. 63).

<sup>38</sup> SPENGLER, 1973, p. 116.

<sup>39</sup> SPENGLER, 1973, p. 273-274.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 276-277.

<sup>41</sup> Helmut Werner, no prefácio da edição condensada de *A decadência do Ocidente*, a esse respeito, afirma que o “despertar da alma russa e, sobretudo, da “Cultura Mágica”, cuja originalidade, sob a superfície de múltiplas formações históricas, Spengler foi o primeiro a perceber. Apresentamos nesta edição a maior parte do capítulo sobre essa “Cultura Mágica”, cuja descoberta feita por Spengler foi devidamente apreciada por eruditos do quilate de Eduard Meyer, grande especialista da História Antiga, e C.H. Becker, famoso islamita. Proporciona-nos esse capítulo um dos melhores exemplos da visão histórica superior, distanciada, de Spengler, como também da sua genial capacidade de penetrar na alma de outros povos (WERNER, apud, SPENGLER, 1973, p. 11).

<sup>42</sup> À revelia das diferenças etnolinguísticas, sendo uns eslavos que falavam russo, outros gregos e outros árabes, todos tinham uma organização social cesaropapista: o patriarca de Moscou está submetido ao tzar como um dia esteve seu homônimo em Constantinopla ao imperador; no Islã, por sua vez, no papel do califa realiza-se os dois poderes, o temporal e o espiritual. Bem diferente da situação ocidental, onde o papa jamais submeteu-se totalmente à autoridade dos grandes monarcas, travando com eles verdadeiras guerras que certamente foram decisivas para que a mentalidade ocidental problematizasse de forma pioneira a questão do dualismo entre o bem e o mal.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 336-337.

<sup>44</sup> “Bem ao norte, ficava Bizâncio, com sua estranha mescla de formas civilizadas da última fase da Antiguidade e de formas cavaleirosas primitivas; confusão essa que se manifestou sobretudo na história do exército bizantino. O Islã deu a esse mundo, finalmente e bastante tarde, a consciência da unidade. A esse fato deve-se a naturalidade da sua vitória que fez com que cristãos, judeus e persas se lhe entregassem quase espontaneamente” (Ibidem, p. 273).



<sup>45</sup> “Pseudomorfose histórica são para mim aqueles casos em que uma velha cultura estranha pesava com tamanha força sobre um país que uma cultura nova, autóctone, não conseguiu respirar e se tornou incapaz, não só de desenvolver formas expressivas peculiares e puras, mas também de alcançar a plenitude de sua consciência própria (Ibidem, p.295). Não que no entender de Spengler os contatos entre as civilizações se reduzam ao processo acima descrito, as culturas trocavam e se influenciavam mutuamente desde sempre, sendo isso positivo ou não. A “pseudomorfose histórica” diz respeito a um caso específico da “história superior”, como mostra Helmut Werner numa alusão a interpretações “deturpadas” dos conceitos spenglerianos: “topamos frequentemente com o emprego deturpado ou equívoco da palavra “pseudomorfose”, com alusão a Spengler. Este acentuou em muitas ocasiões a existência de laços estreitos entre as diversas culturas. Apontou em especial para o intercâmbio e a transmissão de valores culturais, que, por sua vez, podem originar novas criações de cunho mais ou menos autóctone. Mas “pseudomorfose”, na terminologia do autor, refere-se apenas a dois casos da história superior, nos quais o fenômeno de uma cultura incipiente sofre, na sua totalidade, a influência de outra, já amadurecida, cujas formas de expressão, de caráter estranho, encobrem então as próprias da mais nova” (WERNER. Prefácio. In: SPENGLER, 1973, p.10-11).

<sup>46</sup> Ibidem, p. 298-299.

<sup>47</sup> SPENGLER, 1993, p. 56.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>49</sup> KENNEDY, 1989, p. 149.

<sup>50</sup> Ao contrário de muitos “leitores teleológicos” da obra de Spengler, não concedemos caráter apocalíptico a afirmativas como “o fim da civilização Ocidental”; neste aspecto, nossa leitura foi similar à de Oliveira: “O fim da Civilização ocidental e sua técnica fáustica não significa, entretanto, necessariamente qualquer espécie de extinção do homem ou fim da sua técnica inventiva; antes é somente o declínio do Ocidente que pode ser pensado como resultante de sua técnica fáustica” (OLIVEIRA, 2006, p. 41).

<sup>51</sup> SPENGLER, 1973, p. 51.

<sup>52</sup> SPENGLER, 1973, 46-47.

<sup>53</sup> Como constatou Edgar Morin: “verificou-se, entretanto, uma tomada de consciência nos últimos decênios: o desenvolvimento da técnica não provoca somente processos de emancipação, mas também novos processos de manipulação do homem pelo homem ou dos indivíduos humanos pelas entidades sociais” (MORIN, 1988, p. 109)

<sup>54</sup> Como nos mostra Willi Bolle, numa referência a Primeira Guerra: “Com a guerra mundial, a história da “cultura” se revela a história da barbárie” (BOLLE, 1994. p. 157).

<sup>55</sup> ELIAS, 1997, p. 275.

<sup>56</sup> SPENGLER, 1973, p. 436.

<sup>57</sup> Idem, 1993, p. 117.

<sup>58</sup> SPENGLER, 1993, p. 116.

<sup>59</sup> Como indica Said, ao referir-se às posições de sujeito e objeto do saber e do discurso que ocupam os ocidentais e os orientais, na perspectiva dos primeiros: “Só um ocidental podia falar, por exemplo, assim como era o Homem Branco que podia nomear e designar os de cor, ou não brancos. Todas as declarações feitas por orientalistas ou por Homens Brancos (e elas costumavam ser intercambiáveis) transmitiam um sentido da distância irreduzível que separava o branco do de cor, ou o ocidental do oriental; além disso, por trás de cada declaração ressoava a tradição da experiência, da erudição e da educação que mantinha o oriental-de-cor em sua posição de objeto estudado pelo ocidental-branco e não vice-versa.” (SAID, 1990, p. 234).

<sup>60</sup> SPENGLER, Op. cit, p. 117.

<sup>61</sup> ARENDT, 1989, p. 149.

<sup>62</sup> Em 1948, A. J. Toynbee (1889-1975) expressou esse sentimento como um “fato consumado”: “Logo após a Segunda Guerra Mundial, o encolhimento da Europa tornou-se um fato consumado” (TOYNBEE, 1976, p. 124).

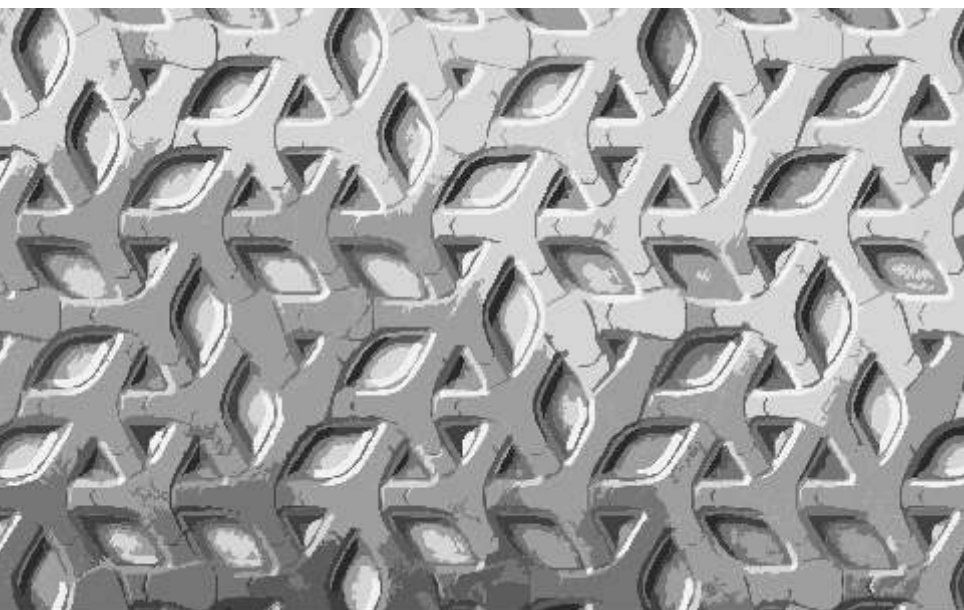
<sup>63</sup> SPENGLER, 1941, p. 182, grifo do autor.

<sup>64</sup> SPENGLER, 1941, p.183-184, grifo do autor.

<sup>65</sup> SPENGLER, 1993, p.118.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 69.

# \_capítulo 03



**METRÓPOLE x PROVÍNCIA:  
o “Problema da Civilização”  
como decadência do Ocidente**

Quando, em 1918, veio a público o I tomo de *A decadência do Ocidente* de Oswald Spengler, a civilização ocidental passava por um período de grande crise. O fim da guerra houvera trazido à tona uma série de questionamentos sobre a concretude das certezas que animaram e motivaram a evolução da história do pensamento ocidental desde a época das Luzes. Afinal, o fim da Primeira Grande Guerra significou não apenas a derrota da Alemanha e de suas pretensões imperiais. Mesmo como vencedores do conflito, Inglaterra e França haviam saído dele mais combalidos do que nunca: as perdas humanas e materiais, mais o endividamento desses países com os EUA representaram um gradativo e inexorável esgotamento do seu poderio econômico e político no contexto global<sup>1</sup>. Se a situação dos países vencedores na guerra era periclitante, a condição da Alemanha como país derrotado era verdadeiramente deplorável.

No começo dos anos vinte, um conturbado cenário alemão do pós-Primeira Guerra, foi caracterizado pela instabilidade política, com a queda da monarquia e o espectro da revolução comunista<sup>2</sup>; a crise econômico-financeira, com a drástica desvalorização do marco alemão e a inflação galopante<sup>3</sup>, (consequências imediatas da “culpa de guerra”: pelo Tratado de Versalhes, a Alemanha reconhecia-se como responsável pela guerra e, conseqüentemente, pelos seus custos). As condições humilhantes<sup>4</sup> da paz dos vencedores em Paris incluíam a perda da região mineradora da Alsácia-Lorena para a França, a perda de todas as colônias ultramarinas, a desmilitarização e o pagamento das reparações de guerra aos vizinhos (França, Bélgica e Grã-Bretanha). Tal contexto favoreceu o surgimento de uma mentalidade pessimista, mas, ao mesmo tempo, rebelde, questionadora, insatisfeita com o presente e almejando a radical superação da dura realidade da derrota. *A decadência do Ocidente* encontrou assim, um campo fértil para a sua propagação no contexto da desilusão e da insatisfação dos alemães de Weimar com o resultado da guerra, já que a derrota significou um severo ônus para a sociedade alemã que, mergulhada na crise econômica, esteve certamente muito mais suscetível ao apelo pessimista e contestador do discurso spengleriano.

Esse pessimismo nos estratos superiores alemães era ainda mais elevado, na medida em que, para eles, entre os quais se inclui Spengler, o fim da Primeira Grande Guerra significou uma dupla derrota, como demonstrou Norbert Elias: “para os antigos estratos governantes e todos os que, entre a população alemã, os tinham apoiado, o desfecho da guerra de 1914-18 significou uma dupla derrota: internacionalmente, na luta

decisiva pela supremacia na Europa e no mundo dependente da Europa; internamente, na luta pela supremacia dentro da Alemanha”<sup>5</sup>. E Spengler inseria-se nesse grupo, pois embora tenha sua origem social ancorada na pequena burguesia, sua condição de intelectual lhe valia um status especial no espaço social germânico<sup>6</sup>.

E foi esse grupo sociopolítico que mais se inquietou com as mudanças que se processaram no país no pós-guerra. Engrossaram o coro por mudanças profundas na República de Weimar a vasta maioria da população, insatisfeita com o empobrecimento generalizado em todos os níveis sociais, bem como a condição, no seu entender, ultrajante, do duro despertar para a realidade da derrota, como indicou Joachim Fest:

Uma das particularidades alemãs, em sentido mais restrito, é, sem dúvida, o absolutamente inesperado despertar para a realidade, na derrota do outono de 1918. A nação, que, literalmente, sonhava em voltar aos bons tempos e ser a grande potência de 1870-71 – futuro visto como certo – repentinamente, confrontou-se com mudanças radicais em todos os sentidos possíveis: uma revolução – interpretada pela vasta maioria apenas como uma insurreição da plebe e infestada pelo cheiro de carniça –, que desconcertou todos os padrões dominantes desde sempre; além do caos nas ruas, da contínua carestia de alimentos, de um desemprego nunca antes visto, e de distúrbios sociais por províncias inteiras.<sup>7</sup>

A derrota não significou apenas as perdas territoriais e socioeconômicas. Também no campo das ideias estava vencida uma velha ordem, um *ancien regime* no qual a Alemanha, juntamente com a Rússia e a Áustria-Hungria, compunham manifestações mais acabadas no século XX. A Ordem Mundial de Versalhes no pós-guerra significou o triunfo dos ideais civilizatórios anglo-franceses, ou seja: liberalismo econômico, democracia parlamentarista e burguesia financeira. Tudo o que a Alemanha havia combatido ferozmente durante quatro longos anos de privações econômicas e sacrifícios humanos<sup>8</sup>. No contexto da Alemanha e da Europa centro-oriental, a derrota (ao menos do ponto de vista político-social, se não econômico), significou também a definitiva ruptura com práticas e privilégios semifeudais, ainda mantidos pelas monarquias autoritárias e conservadoras dos Hohenzollern e dos Habsburgos<sup>9</sup>.

Naquele contexto, a obra de Spengler aparecia como a própria manifestação do “espírito de uma época”<sup>10</sup>, traduzindo os anseios do mundo

germânico de superação da inacreditável realidade que fora a derrota. Para tanto, Spengler procede a uma severa crítica aos valores e visão do mundo sob as quais repousava a sociedade dos vencedores. Tal batalha encontrou seu palco privilegiado na história<sup>11</sup> (tendo em vista a importância e visibilidade da disciplina no momento em questão). Dessa forma, em *A decadência do Ocidente*, Spengler procede a uma ressignificação dos mais variados símbolos e discursos da tradição<sup>12</sup> cultural alemã, colocados numa perspectiva de oposição dicotômica entre “Kultur” (Alemanha) e “Zivilisation” (França e Inglaterra)<sup>13</sup>.

A *Kultur* representava uma realidade ideal, um mundo de valores aristocráticos e machistas de honra, virilidade e força, um mundo rural onde uma nobreza de sangue preservava sua posição hegemônica na sociedade. Um mundo de solidariedades comunitárias, mesmo que ancoradas numa rígida hierarquia social que era, no entanto, “fraternal”, um espaço que se projetava para o passado lendário, instaurando um lugar de saudade, de memória<sup>14</sup>, no qual a terra, a natureza e os homens compunham juntos uma paisagem cósmica, natural e identitária<sup>15</sup>. Um lugar que vinha desaparecendo cada vez mais depressa sob a pressão do capitalismo urbano-industrial, fato que a ideologia<sup>16</sup> spengleriana, campesina e anti-urbana, buscava gravemente denunciar:

O abandono crescente dos campos conduzia massas cada vez maiores à região do “**panem et circenses**” urbano e tentava a indústria a estender cada vez mais as fábricas [...] Quinze milhões de camponeses emigraram, entre 1900 e 1914, nos Estados Unidos, provenientes do sul e do leste da Europa, enquanto que a população fazendeira já estava diminuindo. No norte da Europa houve uma migração interna de proporções iguais.<sup>17</sup>

Embora seja importante pensar no alerta de Spengler em relação ao cada vez mais acentuado “declínio do mundo rural”, é importante atentar, também, para o dado de que o “campo” que Spengler defende é um lugar onde as hierarquias ancestrais de poder e respeito são observadas com extremo rigor, e onde uma massa de camponeses trabalha de forma servil para um grupo aristocrático privilegiado, um mundo que estava em ruínas há muito tempo. Antes mesmo do nascimento do autor, já haviam ruído para sempre as relações servis de trabalho e as distâncias sociais começavam a diminuir (o que não significa que diminuíssem as diferenças econômicas).

A idealização de uma vida rural, uma vida “natural” (porque próxima à natureza) era um dos legados da tradição romântica de pensamento. Afinal, desde Herder e do *Sturm um drung*<sup>18</sup>, a exaltação a natureza e da vida campestre eram dois dos porta-estandartes da ideologia de dois dos reconhecidamente maiores influenciadores de Spengler: Goethe e Nietzsche. Em Goethe, temos uma espécie de ápice da idealização da vida rural, entre a “natureza”. Como mostra o autor em *Os sofrimentos do jovem Werther*:

A solidão destas campinas paradisíacas é um bálsamo delicioso para o meu peito, e essa época de juventude aquece com toda plenitude meu coração tantas vezes tiritante. Cada árvore, cada moita é um ramo de flores, e a gente faria gosto em se transformar num besouro para esvoaçar nesse mar de perfumes e poder sugar todos os seus alimentos. A cidade em si é desagradável, mas nos arredores a natureza é de uma beleza indizível.<sup>19</sup>

Para Nietzsche, vivendo um “romantismo tardio”, a vida rural significava a reclusão para um tempo próprio aos artistas e intelectuais onde poderiam, longe dos colégios e instituições citadinas, entregar-se a um êxtase de experiências sensitivas, que lhes permitisse a descoberta do corpo e do eu e, conseqüentemente, a uma formação não só intelectual, acadêmica, como também para a vida, como atenta o autor ao referir-se à educação de “gabinete”, completamente deslocada da natureza que era oferecida na Europa de então:

O jovem deve começar não por um conhecimento sobre a vida, menos ainda por uma experiência direta da vida, mas por um conhecimento sobre a cultura. Este saber deve ser difundido e inoculado no aluno sob a forma de um conhecimento histórico. [...] Seu desejo de fazer as suas próprias experiências e de sentir que elas se organizam nele como um sistema vivo e coerente, este desejo se encontra sufocado [...] É exatamente este mesmo método insensato que conduz os nossos jovens artistas às galerias e aos museus, em vez de levá-los à oficina de um mestre e sobretudo à oficina única desta mestra única que é a natureza.<sup>20</sup>

Para Spengler, que tinha uma visão intelectual do mundo ancorada na perspectiva espacial dicotômica, a oposição cidade/campo corresponde

à oposição civilização/natureza. Nesse sentido, sua argumentação é similar à dos seus antecessores Goethe e Nietzsche, que também eram avessos à vida citadina (ao menos, tal como Spengler, pela vida nos grandes centros urbanos, tendo Goethe vivido quase toda sua vida na pequena Weimar, e Nietzsche peregrinado pelas pacatas cidades da Suíça e do norte da Itália), convencidos de que uma vida mais próxima da natureza estava não nas grandes cidades industriais ocidentais, e sim no seu campo, na vida de pequena cidade próxima às florestas e aos camponeses. Além disso, os processos técnicos/tecnológicos desenvolvidos nas grandes cidades tomaram tais proporções, que ameaçavam o próprio equilíbrio ecológico do planeta, e consequentemente toda a vida rural que desenvolve uma relação mais direta com a natureza, como já nos anos 1930 denunciava Spengler:

A mecanização do mundo entrou já numa fase de tensão extremamente perigosa. A própria face da terra, com suas plantas, seus animais e seus homens, já não é a mesma. Em escassas dezenas de anos, muitas das grandes florestas desapareceram, transformadas em papel de jornal; provocaram-se modificações climáticas que põem em perigo a economia rural de populações inteiras. [...] Todos os seres orgânicos sucumbem perante a crescente mecanização. Um mundo artificial invade o mundo natural, envenenando-o gradualmente.<sup>21</sup>

Em oposição a esse mundo citadino e industrial que se consolidava diante de seus olhos, Spengler tenta projetar uma imagem de um mundo rural, natural, um mundo onde a vida<sup>22</sup>, a qualidade da vida, e não o poder do dinheiro, colocava-se como imperativo das relações, tanto entre os homens quanto entre eles e a natureza à sua volta. Num esforço inconsciente em deter a marcha da história, Spengler tenta congelar o tempo da evolução tecnológica das indústrias citadinas, tentando cristalizar uma utopia espacial da permanência<sup>23</sup>. Constituindo, assim, uma visão idílica, saudosa de um mundo desaparecido. Na verdade, como bem observou Raymond Williams, trata-se de um passado inventado, que serviu de bandeira ideológica e suporte intelectual para posições políticas muitas vezes perigosas e reacionárias:

O radicalismo retrospectivo, contrário à crueldade e à estreiteza da nova ordem fundamentada no dinheiro [...] é usado para expressar sentimentos humanitários, na maioria das vezes associados a um mundo que, por ser pré-capitalista, é irrecuperável.



[...] Esse tipo de crítica do capitalismo envolve valores sociais que, se chegam a se tornar ativos, imediatamente acorrem em defesa de certos tipos de ordem, certas hierarquias sociais e estabilidades morais, que tem um sabor feudal, mas também uma aplicação contemporânea mais relevante e mais perigosa. Algumas dessas virtudes “rurais”, nos movimentos intelectuais do século XX, saem do campo e vão tornar-se valores de uma posição explicitamente reacionária: em defesa dos padrões tradicionais de propriedade, ou no ataque à democracia em nome do sangue e da terra.<sup>24</sup>

Nos movimentos intelectuais do pós-I Guerra, notadamente nos românticos alemães “tardios”, essa ideia da valorização da natureza ainda era muito forte, principalmente porque era identificada com um lugar social superior: o mundo da cultura, da vida “autêntica” e “originária” do povo alemão. Esse pressuposto guiou um posicionamento cada vez mais radical desses “românticos de direita” que, valendo-se do jargão da linguagem transcendente da “vida”, pretendiam situar-se até mesmo acima da razão<sup>25</sup>. Tais ideias transcendentais abriram caminho para a justificação teórica do uso da força para garantir a proeminência do mundo rural, da cultura, da “vida”. Consequência ideológica de uma tradição de pensamento que estaria “longe da inocência política”, como constatou Jeffrey Herf:

Mesmo admitindo que o romantismo alemão tenha sido uma tradição altamente ambígua, declarar sua inocência política seria violentar os fatos. Os aspectos mais sombrios do romantismo se revelaram no modernismo reacionário. [...] os românticos da direita se postavam na corrente principal do nacionalismo alemão. Quando celebravam a emoção, a paixão, a ação e a comunidade e criticavam a razão “sem alma”, voltavam-se para o Estado como alternativa para o liberalismo político e a sociedade capitalista.<sup>26</sup>

Tal posicionamento foi um lugar-comum para amplos setores da intelectualidade e dos meios artísticos na época correspondente ao período de vida de Spengler, segunda metade do século XIX e primeira do XX (influenciando assim, decisivamente na formação político-ideológica de sua visão do mundo como história). O mundo idealizado da *Kultur* significava também uma fuga para esses intelectuais, uma posição relativamente cômoda para indivíduos que, ou não conseguiam, ou não queriam adaptar-se às novas condições sócio-político-culturais da Alemanha e da Europa no

contexto do pós-guerra. Seja “cegueira” ou irresponsabilidade política<sup>27</sup>, esses intelectuais se posicionaram de forma radical e visionária em relação à realidade que os cercava.

A utopia social de um espaço idealizado, imaginado, representou um papel importante na formulação teórica das ideologias intelectuais daquela época. Spengler idealizou um espaço no qual a ascendência socio-político-cultural de seu “grupo social” não houvera sido abalada pelo ritmo alucinante das transformações socioeconômicas que se processavam na Europa da passagem do século XIX para o XX. Intelectuais como Spengler estavam insatisfeitos com o declínio acentuado da “sua classe”, com a quebra da “estabilidade social”<sup>28</sup>, e a paralela ascensão da burguesia; seus valores, ideologia e seu contrapeso político, que, se não fosse sua “vulgaridade” e sua pobreza intelectual, poderia ser utilizada como fator de peso no jogo político, o que, porém, estava totalmente fora de cogitação. As massas<sup>29</sup> eram vistas como um mal inerente ao triunfo da burguesia e de seus valores e práticas políticas e econômicas, de forma gradativa e continuada pelo mundo ocidental.

Esses intelectuais não eram indivíduos isolados. Spengler, por exemplo, esteve politicamente engajado no movimento político-cultural conhecido pela historiografia como Revolução Conservadora de Weimar<sup>30</sup>. Junto a outros intelectuais de expressão da Alemanha<sup>31</sup> empreenderam severas críticas ao mundo da “Zivilisation”: lugar da burguesia, das massas, da democracia, da economia do dinheiro, das metrópoles. A esse grupo Jeffrey Herf chamou de modernistas reacionários, porque propunham uma rejeição de todos os valores ditos civilizados, eram decadentes e, em contrapartida, pensavam numa renovação cultural e econômica induzida pelo Estado, mesmo que fosse conduzida por mãos de ferro e custasse sangue, suor e lágrimas, como pensou Herf: “Essa era uma tradição provida de visões apocalípticas nas quais a transformação total de uma *Zivilisation* degenerada ocorreria por intermédio de um processo de mudança súbita e violenta. A *kulturnation* emergiria através de um processo purificador de morte e transfiguração”<sup>32</sup>.

E foi nesse contexto intelectual e político que se escreveu e se recebeu *A decadência do Ocidente*, sendo essa obra uma das mais refinadas<sup>33</sup> e pretensiosas sínteses dos anseios de um grupo social que se via em plena decadência, gradativa durante todo o século XIX, e quase que definitiva ao fim da guerra, quando a burguesia chega ao poder político na Alemanha. Era essa burguesia, e tudo o que ela representava, que encarnava os ideais civilizatórios. Esse grupo social, na visão de Spengler,

era responsável pelos drásticos processos de mudança iniciados com a revolução industrial inglesa, do fim do século XVIII e início do XIX, e a Revolução Francesa de 1789-1799, quando o autor coloca o campo, a “Província”, na esfera da Kultur e relega à cidade, a “Metrópole”, ao reino da Zivilisation:

Pode-se imaginar que a Revolução Francesa tenha sido substituída por outro feito de contornos distintos, ocorrido em lugar diferente, como, por exemplo, na Inglaterra ou na Alemanha. Mas sua “ideia”, **a transição da Cultura para a Civilização, o triunfo da metrópole inorgânica sobre o campo orgânico, que dali por diante, torna-se “província”, na acepção espiritual da palavra** – tudo isso era necessário, e tinha de ocorrer precisamente naquele momento.<sup>34</sup>

Esses processos acima citados haviam colocado em xeque as estruturas político-econômico-sociais do *ancien regime*, primeiro nesses dois países e, depois, de forma continuada em todo o Ocidente (Europa Ocidental e “Américas”, segundo Spengler). Dessa forma, o autor observou o avanço inexorável do processo de industrialização e a consequente urbanização com crescente assombro, pois o campo, a “Província”, representava a qualidade de um padrão de vida superior, a reserva de vitalidade e força que abastecia a vida cidadina e permitia a evolução da cultural ocidental. Até o momento em que o surgimento da metrópole termina por exaurir o mundo rural, incapaz de acompanhar o ritmo alucinante das transformações da modernização metropolitana e minada pelo poder de atração do *panem et circenses* urbano, como mostra o autor, recorrendo à comparação com a Antiguidade romana para ilustrar suas ideias:

Mas este luxo vulgar das grandes cidades – pouco trabalho, muito dinheiro e ainda mais divertimento – exerceu uma influência funesta na gente do campo que trabalhava duramente e tinha poucas necessidades. Tomavam contato com necessidades em que os pais nem sequer tinha sonhado. A renúncia é difícil quando se tem diante dos olhos a visão do contrário. Começou a fuga do campo, primeiro dos peões e das criadas, depois dos filhos dos camponeses, e finalmente de famílias inteiras que não sabiam, se podiam manter, e de que maneira, as herdades paternas ante essa decomposição da vida econômica. Em todas as culturas aconteceu o mesmo quando atravessavam esta fase. Não é verdade que a

Itália, desde os tempos de Aníbal, tenha sido despovoada pelos latifúndios. Foi o **“panem et circenses”** da metrópole Roma que fez isso [...] A despovoação das aldeias começou na Inglaterra em 1840, na Alemanha em 1880 e no oeste central dos Estados Unidos aos 1920. O camponês estava farto de trabalhar sem salário enquanto que as cidades prometiam salários sem trabalho. Assim, resolveu abandonar o campo e tornar-se “proletário”.<sup>35</sup>

Uma vez nas cidades, esses ex-camponeses em sua grande maioria (exceto os das grandes famílias nobres, certamente) convertiam-se no que o autor chamou de “ralé” metropolitana, conceito que por muitas vezes, semanticamente<sup>36</sup>, Spengler utiliza como sinônimo de dois outros: “massas” e “proletários”. Além disso, como consequência do avanço da industrialização e da urbanização resultantes das duas revoluções do fim do século XVIII, durante o século XIX observou-se a emergência de uma cultura racionalista e utilitária, ancorada no sistema da fábrica, que, como apontou Lewis Mumford, constituiu-se no “padrão urbanístico” de um novo e degradado espaço de sociabilidade humana. Esse espaço, chamado de Coketown, a cidade industrial, foi responsável por um decréscimo sem precedentes na história ocidental, talvez mundial, no que diz respeito ao padrão de organização e relação dos homens com o espaço da cidade<sup>37</sup>, interpretado e apropriado num sentido instrumentalizante e de total desrespeito à natureza e à própria condição humana<sup>38</sup>. E não deve ter sido muito difícil para muitos pensadores associarem decadência com as condições de vida em cidades como as descritas por Mumford:

A nova espécie de cidade, um amontoado humano fundido e desnaturado, adaptado não às necessidades da vida, mas à mítica “luta pela existência”; um ambiente cuja própria deterioração testemunhava o quanto era impiedosa e intensa aquela luta. Não havia lugar para o planejamento no traçado daquelas cidades. O caos não precisa ser planejado.<sup>39</sup>

Essas cidades eram também o reduto de uma “cultura vulgar”, uma degradação dos valores e padrões morais e culturais que a civilização ocidental havia desenvolvido durante séculos. Segundo Spengler, a essa altura estava fatalmente esgotado o potencial criador da cultura faustiana, saturada em seus valores morais, empreendimentos intelectuais e até mesmo expressões artísticas. O desenvolvimento de uma arte politicamente

engajada, que rompia com os padrões estéticos convencionados havia séculos foi interpretado por Spengler como um sinal decisivo do processo de “declínio do Ocidente”, já que a arte, para Spengler, era uma das expressões mais sublimes e autênticas das almas das culturas<sup>40</sup>. Uma arte tal como, por exemplo, a desenvolvida por Manet nos idos da segunda metade do século XIX, foi considerada por Spengler como uma arte vulgar e em si mesma sem sentido, expressão de um sentimento burguês do mundo, pelo qual a forma convencional pela tradição perde sua importância em prol de inovações que, no entender do autor, seriam na verdade degenerações. Uma arte que não expressava o sentimento faustiano do espaço, antes se convenciona a um novo padrão estético que se desenvolvia nas cidades que passavam pelas consequências do processo de industrialização/urbanização, um padrão que, além de tudo, ainda mercantilizava a arte a partir da lógica da fábrica, o que, no entender de Spengler, era o indicativo do fim da verdadeira arte ocidental, esgotada pelos menos desde 1850:

Tudo o que disse Nietzsche com relação a Wagner é aplicável a Manet também. A arte de ambos, aparentemente uma volta à esfera elementar, à natureza, em oposição à pintura de conteúdo e à música absoluta, representa uma concessão feita à barbárie das metrópoles, à incipiente decomposição, tal como no mundo sensível, manifesta-se numa mescla de brutalidade e refinamento. Esse passo é inevitavelmente o último. Uma arte artificial já não é capaz de seguir uma evolução orgânica. É um indício do final. Segue-se disso – amarga confissão – que as artes plásticas ocidentais acabaram-se irrevogavelmente. A crise do século XIX foi o estremecimento da agonia. A arte faustiana morre de velha, da mesma forma que a apolínea, que a egípcia, que todas as demais artes anteriores, depois de terem cumprido seus destinos no ciclo vital das suas culturas. O que hoje se produz sob a denominação de arte é impotência e mentira. [...] Se fechássemos todos os institutos de arte existentes atualmente, a verdadeira arte não sofreria com isso nenhuma diminuição. Basta transportarmo-nos mentalmente para a Alexandria do ano 200 a.C. para travarmos contato com aquela azáfama estética de que se serve uma civilização metropolitana para disfarçar a morte de sua arte. Ali, como nas grandes cidades da Europa Ocidental dos nossos dias, presenciamos uma corrida

louca atrás das ilusões de uma progressiva evolução artística, de uma personalidade acentuada, de um “estilo novo”, de “possibilidades jamais imaginadas”; ouvimos um bate-boca teórico; observamos a atitude pretenciosa de artistas à moda [...] temos o literato em lugar do poeta; assistimos a despuorida farsa do Expressionismo, apresentada como um trecho da História da Arte, organizada pelos negociantes de quadros; vemos, finalmente, como o pensar, o sentir, o plasmar, se convertem em industria da arte.<sup>41</sup>

Na medida em que até a arte foi submetida ao imperativo da mercantilização das relações humanas, perderia assim sua qualidade, sendo massificada porque submetida à lógica da produtividade industrial. Como poderiam então os artistas produzir algo de qualidade? Para Spengler, o próprio Manet teria ficado “exausto depois de ter pintado uns trinta quadros”<sup>42</sup>.

Para T.J. Clarck, a arte de Manet foi uma manifestação desafiadora do potencial criador e revolucionário da arte ocidental, expressão de uma modernidade mal compreendida socialmente e pouco desejada esteticamente, pois representava uma inversão dos padrões de representação do nu, chocando os meios artísticos conservadores de Paris e da Europa, e trazendo o pobre, o sujo e o “feio” para o palco da arte. A nova forma de representação do nu no quadro *Olympia* de Manet pareceu aos críticos de arte da época como a representação do sem forma, do informe, como constatou Clarck:

Se o velho sistema do nu estava presente no quadro de Manet, ele parecia ali um signo de tudo o que a verdadeira e moderna *Olympia* não era. O passado estava travestido na *Olympia*, submetido a uma espécie de imitação degenerada e simiesca, na qual o nu fora despojado das qualidades femininas, do caráter carnal, da própria humanidade, e deixado como “une forme quelconque” (uma forma qualquer).<sup>43</sup>

No entender de Spengler, as manifestações artísticas do impressionismo e do expressionismo haviam pervertido o sentido original da arte ocidental, corrompendo seus padrões estéticos e a própria natureza de suas representações. E seria exatamente na análise das representações do nu como o próprio cerne da arte plástica ocidental que, para Spengler, se situa o ponto de ruptura indicador da deformação, do esgotamento dessa

arte: “A decadência da arte ocidental, que se verifica a partir de 1850, manifesta-se nitidamente nas estúpidas massas de nus. Perderam-se por completo o sentido mais profundo do nu e o significado do motivo”<sup>44</sup>.

Isso porque, para Spengler, a Arte era não só mais um dos símbolos a serem compreendidos para se desvendar a alma de uma cultura, era um dos mais importantes, palco privilegiado de afloração de seu “estilo”. Para Spengler, a ideia de estilo sobrepõe-se à de arte, na medida em que a primeira define a forma da segunda. Cada civilização teria, então, seu “estilo próprio” a desenvolver-se e revelar-se nas suas crenças, mitos, artes. Aqui, Spengler propõe uma reviravolta na abordagem de estudo da história da arte. Reduzindo o papel do homem sujeito da história, em proveito da categoria transcendental do estilo, manifestação orgânica do desenvolvimento de uma alma, de uma cultura:

Já se torna possível abranger com o olhar o organismo das grandes sequências de estilo. O primeiro a perceber esse aspecto foi, mais uma vez, Goethe. Referindo-se a Veleio Patérculo, diz ele no seu “Winckelmann”: “O lugar onde ele se encontrava não lhe permitia considerar a arte inteira como um ser vivo [...] que por necessidade tem origem imperceptível, um crescimento demorado, um momento de plenitude brilhante, uma decadência gradual, como qualquer outro ente orgânico, sem bem que essa evolução, no seu caso, seja efetuada por diversos indivíduos”. A frase que acabo de citar contém toda a morfologia da História da Arte. Os estilos não se sucedem uns aos outros como ondas ou pulsações. Nada tem que ver com as personalidades dos diferentes artistas, com a sua vontade ou a sua consciência. Pelo contrário, é o estilo que cria o tipo de artista. O estilo é, igual à cultura, um profenômeno, na acepção mais rigorosa de Goethe, quer se trate do estilo das artes, das religiões, das filosofias, quer do estilo da própria vida. Como a “Natureza” é uma experiência sempre renovada do homem vigilante, seu *alter ego* e seu reflexo do mundo ambiente, assim também é o estilo. Por isso não pode haver no conjunto histórico de uma cultura senão um único estilo, o estilo próprio dessa cultura. Foi um erro considerar como estilos diferentes as simples fases do mesmo estilo – o Românico, o Gótico, o Barroco, o Império – e equipará-las a

unidades de categoria muito distinta, tais como os estilos egípcio, chinês, ou ainda um estilo “pré-histórico”. O Gótico e o Barroco são a juventude e a velhice de um e mesmo complexo de formas; o estilo ocidental, quando começa a amadurecer, e quando já alcançou a maturidade.<sup>45</sup>

Na medida em que o estilo revelava a alma da cultura, seria, portanto importante entender o linguajar de suas formas a fim de compreender mais um fenômeno revelador do processo de “declínio do Ocidente”, que Spengler propunha como “chave da história”. Nessa perspectiva, como a cidade é o palco privilegiado da decadência, seria fundamental entender o desenvolvimento do estilo arquitetônico das cidades ocidentais. Assim, Spengler observou a emergência do tipo de cidade industrial com desprezo. Para ele, a civilização representava aquele momento ao qual se refere Goethe no qual inicia-se uma “decadência gradual”, caracterizada, segundo o autor, pelo desaparecimento do ornamento (numa alusão aos novos edifícios da “arte industrial”), pela mera imitação do que já foi criado (sem o surgimento de algo “realmente novo”) como seria o caso do “Classicismo” (Neoclássico) e do “Romantismo” (Romântico), como quis demonstrar Spengler:

Com o começo da Civilização, extingue-se, finalmente, o autêntico ornamento, e com ele, a arte sublime em geral. Essa transição patenteia-se pelo “Classicismo” e pelo “Romantismo”, que, de uma ou outra forma, surgem em todas as culturas. O Classicismo significa o entusiasmo por determinado gênero de ornamento – regras, leis, tipos – que, há muito tempo, tornou-se antiquado e unânime. O Romantismo, por sua vez, é a imitação fervorosa, não da vida, mas de outra imitação anterior. O estilo arquitetônico é substituído por uma preferência arquitetônica. Por fim, cria-se um patrimônio de formas plásticas e literárias que são manejadas com gosto apurado, mas sem nenhuma significação profunda. Nesta última fase, que já não tem nem história nem evolução. Exibe-se diante de nós o ornamento da arte industrial, nos padrões dos tapetes orientais, nos produtos metalúrgicos da Pérsia e da Índia, nas porcelanas chinesas, como também na arte egípcia (e babilônica), tal como a conheciam os gregos e os romanos.<sup>46</sup>



O tema da decadência<sup>47</sup> já era discutido por intelectuais, artistas, estadistas e pensadores em geral na Europa desde pelos menos meados do século XIX. Falava-se da decadência da arte, da cultura, da cidade, da ciência, mais geralmente como fenômenos isolados. O pioneirismo de Spengler na teorização da decadência foi ter incorporado as noções organicistas de Goethe, mais a crítica cultural e científica de Nietzsche, junto a uma posição politicamente reacionária e intelectualmente marginal para entender a história como tragédia, a tragédia da cultura ocidental, seu destino: entrar em decadência. Nessa perspectiva, o papel da cidade no processo de decadência do Ocidente é central no pensamento spengleriano, pois é na função da cidade como palco da tragédia faustiana que se realiza o que o autor chamou de “Problema da Civilização”:

A decadência do Ocidente, considerada sob esse prisma, significa nada mais nada menos do que o problema da Civilização. [...] Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como a rigidez, ao campo e a infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. Representam um fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade.<sup>48</sup>

A cidade não era somente o palco da mercantilização da arte e da instrumentalização econômica do trabalho. Ela era também, de um ponto de vista mais pragmático, um espaço social que se modificava e aumentava rapidamente, o que em se tratando de fins do século XIX e começos do XX não poderia ser entendido realmente como “progresso”, tendo em vista a situação de degeneração generalizada dos grandes centros urbano-industriais do Ocidente de então, tal como descrita por historiadores, sociólogos e filósofos, contemporâneos ou de época.

Assim, nasceu Spengler num período histórico que já problematizava, muitas vezes negativamente, a relação com a cidade, sendo fatalmente influenciado na formação da sua visão negativa da metrópole por tal visão da cidade, como ambiente degradado e desvitalizante<sup>49</sup>. Tal situação, na pátria de Spengler – a Alemanha –, poderia ser considerada ainda mais dramática no período em questão, tendo em vista o fato de que a urbanização, como consequência do acelerado processo de industrialização, ter avançado rapidamente no recém-unificado (1871) Segundo Reich alemão<sup>50</sup>.

Segundo Modris Eksteins, em 1871 a Alemanha contava com oito cidades com mais de 100 mil habitantes, em 1913 essas cidades já somavam o significativo número de 48. Berlim, por exemplo, teve sua população aumentada de 657 mil habitantes em 1865 para mais de dois milhões em 1910. Em termos totais, a população alemã, no mesmo período, passou de 49 para 65 milhões de habitantes, enquanto comparativamente no período correspondente a população da Grã-Bretanha passava de 38 para 45 milhões e a da França de 37 para 39 milhões<sup>51</sup>.

Para Spengler, esse acelerado e irresponsável processo de urbanização tinha drásticas consequências, pois, segundo o autor, a partir de um olhar comparativo, analógico<sup>52</sup>, dentro da lógica do devir histórico, sob a qual repousa o seu pensamento, tal fenômeno seria o indicativo do alvorecer de uma nova era citadina, decadente, possível de ser analisada a partir do ato poético prefigurativo da imaginação, quando, de posse da devida bagagem de erudição, pode o pensador se valer da sua intuição intelectual para proceder à descoberta do mundo real, não só o do passado, o do presente e o do futuro também:

As metrópoles da civilização europeu-norte-americana não alcançaram em absoluto o apogeu de sua evolução. Prevejo organismos urbanos de dez ou vinte milhões de habitantes, estendidos sobre vastíssimas áreas, com edifícios, em comparação com os quais os mais gigantescos da atualidade parecerão anões, e com planos de trânsito que hoje em dia se nos afigurariam malucos.<sup>53</sup>

Assim, Spengler afirma que tal processo histórico de concentração dos homens em grandes aglomerados urbanos repositórios de uma cultura vulgar e decadente, ancorada no sistema do dinheiro não é um fenômeno exclusivo da cultura Ocidental. A situação de degeneração generalizada nos grandes centros urbano-industriais era tal que levou o autor a lançar olhares comparativos entre a metrópole Ocidental e a urbe Antiga, já que esta nos oferece, segundo o autor, o mais perfeito (até porque acabado) espetáculo do urbanismo como decadência, na medida em que as cidades, as metrópoles, das fases tardias das Civilizações<sup>54</sup> apresentam-se como mero aglomerado de uma massa humana miserável, culturalmente vulgar e politicamente alienada:

Símbolo de primeira grandeza é, para mim, o seguinte fato: em Roma, onde Crasso, o triúmviro, monopoliza a especulação, vegetava aquele mesmo povo romano diante do qual estremeçam, nas suas

terras longínquas, gauleses, gregos, partas sírios; vegetava, digo, em pavorosa miséria, abrigado em cortiços de muitos pavimentos erguidos em subúrbios obscuros [...] Em Roma de Bizâncio, foram construídas casas de aluguel, de seis a dez andares, em ruas de, no máximo, três metros de largura. Como não houvesse regulamentos de urbanização, frequentemente desmoronavam, soterrando os moradores. Boa parte dos *cives romani*, para os quais a vida se reduzia a *panem et circenses*, possuía apenas um lugarzinho onde colocar uma cama, nessas *insulae* pululantes como formigueiros.<sup>55</sup>

Segundo Carl E. Schorske no ensaio *A ideia de cidade no pensamento europeu: de Voltaire a Spengler*, desde o fim do século XVIII que a cidade é um tema central no discurso dos intelectuais e artistas europeus. Primeiro, no contexto da filosofia das Luzes e guiado pelos ideais de Civilização e Progresso, de acordo com Schorske, a partir de “Três filhos influentes do Iluminismo – Voltaire, Adam Smith e Fichte – [que] haviam formulado a visão da cidade como virtude civilizada”<sup>56</sup>. Depois, na metade do século XIX, sob o signo do industrialismo e da cidade-fábrica, operou-se uma inversão: a cidade como degeneração a partir do exemplo da maior aglomeração metropolitana do Ocidente, Londres, a qual na virada do século já contava com mais de 4 milhões de habitantes, como aponta Stela Bresciani: “Nas décadas finais do século, a opinião corrente acentua a deterioração substancial das condições de vida nos bairros pobres de Londres e a *teoria da degeneração urbana* ganha adeptos entre empresários, cientistas e administradores”<sup>57</sup>. Por fim, no início do século XX, sob a influência de Baudelaire e de Nietzsche, que viam a cidade como fatalidade do mundo moderno, portanto, para além do bem e do mal, síntese que, segundo Schorske, foi formulada plenamente no pensamento de Spengler:

A cidade para além do bem e do mal. Essa ideia com seu equivalente histórico, a cidade como fatalidade – alcançou sua formulação teórica mais plena no pensamento de Oswald Spengler [...] Para ele, a cidade era a agência central civilizadora. Tal como Fichte, considerava-a uma criação original do povo. Tal como Verhaeren, observou-a sugar a vida do campo. Aceitando as análises psicológicas de Baudelaire, Rilke e Le Gallienne, considerava a humanidade urbana neonômade, dependente do espetáculo da cena urbana sempre em transformação

para preencher o vazio de uma consciência dessocializada e desistorizada. Com todas essas afinidades com seus predecessores, Spengler trazia, porém, uma diferença essencial: transformava todas as afirmativas deles em negações. Esse brilhante historiador da cidade odiava seu objeto com a paixão amarga dos neoarcaístas do final do século, os direitistas antidemocráticos e frustrados”.<sup>58</sup>

Como indicou Schorske, Spengler odiava a cidade, não pelo que ela era “em si”, afinal, a cidade é originalmente uma criação do povo. O problema para o autor é a cidade tardia, a grande cidade industrial das civilizações: a metrópole, tal como vem sendo aqui descrita, como o lugar dos desenraizados (a massa e a burguesia), lugar de perversão e decadência dos valores da cultura que se vê submetida ao imperativo vulgarizante das massas<sup>59</sup>, refúgio último de uma população que houvera sido já expulsa da vida “natural” agrária. Como consequência do avanço do capitalismo que<sup>60</sup>, durante todo o século XIX, acelerou o processo de cerceamento de terras e expropriação territorial<sup>61</sup>, um êxodo rural de proporções até então desconhecidas de ex-camponeses, sem terra e com apenas a força de trabalho como mercadoria de troca chega às cidades<sup>62</sup>, onde se tornam excedente populacional desejado pela economia industrial, sustentado pela disciplina da fome<sup>63</sup>, pois significava o barateamento da mão de obra, mas indesejado pelos grupos sociais mais tradicionais e hegemônicos: nobreza e burguesia<sup>64</sup>.

Paralelamente, a cidade também tinha um papel central no processo de mundialização da economia, que se verificou em larga escala a partir da segunda metade do século XIX. Era ela o centro de vastos complexos econômicos que incluíam a agricultura, a indústria, as finanças<sup>65</sup>; era dela que partia também a onda modernizadora trazida pela revolução científico-tecnológica que encurtou as distâncias e abriu espaços antes inacessíveis ao homem<sup>66</sup>, colocado a partir de então dentro de uma lógica racionalista e utilitária de organização das relações de trabalho e produção no mundo: a chamada Divisão Internacional do Trabalho. Por tal lógica, os países pioneiros no processo de acumulação capitalista convertiam-se em centros dessa economia como polos industriais vendedores de produtos fabricados e (ou) centros financeiros fornecedores de crédito a juros altos, ao mesmo tempo em que as demais regiões do planeta convertem-se em periferia desses centros: “meras províncias”, fornecedoras de matéria-prima e mão de obra barata (às vezes escrava), configurando o quadro de economia mercantilizada e especulativa<sup>67</sup>, desprezada por ideólogos conservadores como Spengler, que certamente

está muito longe de ver como problema as desigualdades sociais produzidas pela riqueza e pelo poder. Sua análise se dá a partir de outros princípios: o sangue e o solo, ou seja, uma distinção, uma diferenciação classista, sim, mas no sentido do *status quo* anterior, no qual uma aristocracia rural domina o exército e a política e encara as cidades (ainda proporcionalmente pequenas) como refúgio de suas aventuras cortesãs. Nesse mundo rural, as relações, tanto as de troca quanto as interpessoais, repousam numa rígida hierarquia ancestral, e não no superficialismo das relações mercantilizadas, produto do império do dinheiro:

O dinheiro é, em última análise, a forma de energia na qual se concentram a vontade de dominar, a capacidade de criação política e social, técnica, filosófica, e o anelo de uma existência de grande envergadura. A Civilização caracteriza, portanto, uma fase da cultura na qual a tradição e a personalidade já perderam sua ascendência imediata e qualquer ideia deve ser convertida mentalmente em dinheiro, para que seja possível realizá-la. O dinheiro aspira à mobilização de todas as coisas.<sup>68</sup>

O problema, para Spengler, e para muitos outros pensadores e artistas conservadores da época, não era o lucro, a riqueza e o poder por ela trazido, e, sim, um novo tipo de capitalismo, mais racionalista e utilitário, um sóbrio capitalismo burguês. Como mostrou Max Weber (1864-1920), “é a origem desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho [...] a origem da classe burguesa ocidental e suas peculiaridades, um problema que com certeza está estritamente ligado ao da origem da organização capitalista do trabalho”<sup>69</sup>. Afinal, a chegada da burguesia ao poder político se deu na Europa no contexto de sua afirmação econômica e revolucionária diante dos Estados absolutistas, dinásticos, e, conseqüentemente, aristocráticos. O que, para Spengler, constituía uma verdadeira anomalia social, a burguesia não é classe, é resto, é povo; as únicas classes “verdadeiras” são aquelas que têm sua origem na tradição do sangue e do solo, em suma: a nobreza dinástica europeia, tanto na sua vertente sacra quanto na laica, em outras palavras: aristocracia e clero, “classes primárias” fundadoras e provedoras da sociedade e do Estado, e que, historicamente, têm suas bases no campo agrário, não na cidade industrial:

Acarretada pelas cidades, porém mais nova do que estas, surge a burguesia, o “terceiro Estado”. [...] Menospreza igualmente as duas classes primárias, “os fidalgos e os padrecos”, como algo

intelectualmente inferior e historicamente atrasado. Mas, em face das duas classes primárias, o burguês, tanto como o camponês, é o resto, e não uma classe. No pensamento dos “privilegiados”, o camponês quase “não conta”. O burguês “conta”, porém unicamente como o oposto, o fundo, do qual se destacam as duas outras classes. A burguesia é aquilo que proporciona a ambas a consciência do seu significado transcendente, que ultrapassa os limites do prático.<sup>70</sup>

Aqui Spengler nos oferece um nítido exemplo de sua determinada aversão pela burguesia, identificada por ele como a responsável, a condutora dos processos político-econômicos de mudanças que culminaram com seu triunfo por todo o continente no contexto da paz de Versalhes em 1918, quando a burguesia alemã chegava ao poder instaurando a República de Weimar. Entre essas mudanças, duas especialmente repugnavam profundamente Spengler: o liberalismo econômico, que produziu o caótico e aglomerado ambiente metropolitano e industrial, e a democracia parlamentarista, que consolidava o controle burguês sobre o Estado. Havia ainda o precedente para algo ainda pior: os burgueses têm também sua emergência associada às condições políticas e econômicas produzidas pelas práticas e discursos burgueses: as massas, sendo os burgueses seu espectro.

A partir de um processo gradativo de educação nacionalista e eurocêntrica conduzida pelo Estado<sup>71</sup> (e no qual a história tem um papel fundamental com a “inventora das tradições coletivas”), essas massas (urbanas) adquirem consciência de seu peso político, ameaçando dessa forma o já delicado equilíbrio de forças no jogo pelo poder estatal. Esse momento caracteriza então uma fase tardia, na qual os rumos do mundo não estão mais nas mãos de homens capacitados e selecionados, e sim de uma “massa informe”, arredia, hostil à cultura letrada e às tradições simbólicas de posição e nascimento. Onde isso é possível? Nas grandes cidades, nas metrópoles ocidentais, onde estão aglomerados esses “novos nômades”, desenraizados de suas origens e sem perspectivas de futuro:

A Civilização depara com esse conceito do povo a aniquilá-lo pelo conceito do quarto Estado, da massa, avessa por princípio à Cultura e às suas formas naturalmente evoluídas. A massa é o absolutamente informe. Persegue com seu ódio qualquer espécie de forma, quaisquer diferenças hierárquicas, a

propriedade organizada, o saber disciplinado. É o novo nomadismo das metrópoles [...] totalmente desprendido das suas origens, desdenhoso, no que se refere ao passado, e desprovido de futuro. Assim, o quarto Estado torna-se expressão da história que se transforma em algo obrigatório. A massa é o fim, é o nada radical.<sup>72</sup>

Essa nova e grande cidade, a metrópole, lugar de refúgio das massas, dos empresários burgueses, dos desenraizados dos vínculos tradicionais com a terra e a comunidade, errantes, nômades, como pensa Spengler, foi objeto de reflexão de outros importantes autores da época. Nos círculos da ciência, a sociologia urbana do início do século produziu alguns estudos importantes sobre o “fenômeno urbano” como é hoje conhecido. Entre os principais, podemos citar Georg Simmel (1858-1918), que publicava em 1902 um artigo chamado *A metrópole e a vida mental*, no qual aponta ideias importantes e que, do nosso ponto de vista, podem ter exercido uma poderosa influência sobre a formação do pensamento spengleriano no que diz respeito ao tipo mental metropolitano. Em oposição ao rural, o tipo de homem metropolitano, caracterizado pelo individualismo, ceticismo, racionalismo, indiferença, em suma, o habitante da metrópole constitui, graças ao desenvolvimento do capitalismo industrial e todas as suas consequências, um novo tipo de homem, senão na compleição física, o era, no entanto, do ponto de vista mental, ou espiritual para usar um equivalente spengleriano, como sugere Simmel:

A metrópole extrai do homem, enquanto criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai. Nesta, o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui lentamente, de modo mais habitual e mais uniforme. É precisamente nesta conexão que o caráter sofisticado da vida psíquica metropolitana se torna compreensível enquanto oposição à vida de pequena cidade, que descansa mais sobre relacionamentos profundamente sentidos e emocionais [...] O intelecto, entretanto, se situa nas camadas transparentes, conscientes, mais altas do psiquismo; é a mais adaptável das nossas forças interiores [...] Assim, o tipo metropolitano de homem – que naturalmente existe em mil variantes individuais – desenvolve um órgão que o protege das correntes e discrepâncias ameaçadoras de sua

ambientação externa [...] ele reage com a cabeça, ao invés do coração.<sup>73</sup>

O que se opera é uma profunda mudança psíquica, a partir da qual o indivíduo desenvolve a aptidão de viver num ambiente de hostilidade e transitoriedade, de múltiplas temporalidades e parcas referências espaciais diante da ruína das referências tradicionais (aldeia<sup>74</sup>, paisagem, comunidade) e do fluxo contínuo de novidades sensoriais e sensitivas, produto do ambiente artificial produzido pela cultura científica/tecnológica, e a que estão sujeitos os indivíduos de tais cidades que passavam por experiências de acelerada modernização<sup>75</sup>. Para Spengler, a emergência dessa nova mentalidade, desse novo homem, moderno, individualista, racional, cético, tardio, em suma, civilizado, era o indicativo do esgotamento da alma faustiana, que, ferida de morte, converte-se nessa fria indiferença do tipo mental metropolitano (tal como sugere Simmel). O intelecto do homem metropolitano assume a condição de responsável pela decadência da cultura nas suas formas “naturalmente evoluídas”:

A metrópole não pressupõe um povo, mas uma massa. A aversão dessa massa a quaisquer tradições nas quais ela hostiliza a própria cultura (a Nobreza, a Igreja, os privilégios, a dinastia, as convenções artísticas, os limites do conhecimento científico), sua inteligência sagaz, fria, muito superior à sisudez do aldeão; seu naturalismo que toma rumos diferentes, ao recuar até os instintos do homem primitivo, no que se refere a quaisquer temas sexuais ou sociais: o *panem et circenses*, ressuscitado na época atual sob o disfarce de dissídios trabalhistas e campos de esporte – tudo isso em confronto com a cultura definitivamente concluída com a “Província”, caracteriza muito bem uma fase nova, tardia, da existência humana, fase desprovida de futuro, porém, inevitável.<sup>76</sup>

Do outro lado do Atlântico, nos Estados Unidos, Robert E. Park (1864-1944), maior representante da escola sociológica de Chicago, apresentava suas ideias sobre a cidade. Abrindo seu artigo com uma citação de Spengler<sup>77</sup>, mostrava o quanto o pensamento desse autor estava em nítida sintonia com o seu tempo, buscando apreender as múltiplas facetas desse grande aglomerado humano que se tornou a metrópole ocidental na virada do século. E. Park também partilha com Spengler a ideia de que a moderna cidade industrial converteu-se em aglomerado humano onde as relações comunais e interpessoais<sup>78</sup> perdem a importância, os indivíduos



nem sequer conhecem seus vizinhos, configurando assim o completo desenraizamento do indivíduo metropolitano; desapegado à terra, em busca do dinheiro, ele migra de lá para cá no Atlântico<sup>79</sup>. Inclusive, nesse raio de ação, aonde quer que vá, encontrará o cenário urbano-industrial.

Essas cidades são também o lugar onde foi possível a emergência das massas como fator de peso na vida política da Europa. Isso foi possível a partir da junção perigosa dos males do industrialismo com o aumento da consciência política das classes trabalhadoras após mais de um século de educação ideologicamente revolucionária. Primeiro, a partir das experiências revolucionárias francesas (1789-1799, 1830 e 1848). Depois, sob o impacto da publicação do apelo ideológico de uma utopia revolucionária (como a Comuna de Paris de 1871), tal como foi apresentada por Karl Marx e Friedrich Engels no *Manifesto Comunista* (1848), no qual o apelo social, no contexto da desigualdade material, produziu um discurso futurista, uma nova teleologia do progresso que, no entanto, se opõe àquela fundada no fim do século XVIII pela razão burguesa e Iluminista: o espectro do comunismo, a ditadura do proletariado<sup>80</sup>, a ascensão das massas. Fato que assustava igualmente nobreza e burguesia.

Porém, na tensão dialética da sociedade em transição, a burguesia via-se na situação de precisar das massas como fator político, o que já vinha fazendo desde a experiência de 1789-1799. Como condutora do Estado, na Inglaterra e na França, a burguesia se vê compelida a realizar cada vez mais concessões político-sociais às massas, para garantir-se contra a tradicional aristocracia, ampliando gradativamente a ideia de participação, que permitiu a emergência das massas trabalhadoras no cenário político. Na sua luta contra a aristocracia, a burguesia projetou o operariado<sup>81</sup>. Nessa tensão dialética de luta por poder e espaço<sup>82</sup>, é que repousam as bases do Estado burguês de classes.

Um Estado no qual, por um lado, uma “massa agressiva” impõe a vulgaridade de sua cultura, ao passo que legitima, através da democracia parlamentar, o controle burguês sobre o Estado. Para Spengler, essa situação era uma inversão simbólica dos princípios “naturais” de origem e organização do Estado, que, exatamente por ser uma perversão da própria ideia de Estado, representava, portanto, mais um dos sinais da decadência do Ocidente:

E então torna-se patente que o Estado e a primeira classe, como formas vitais, são afins até as suas raízes. Uma nobreza genuína tradicional equipara-se

ao Estado e cuida dele como de uma propriedade. As outras classes, por sua vez, mantêm, pela base da ideia, uma distância íntima com relação ao Estado, já que, à base de sua própria existência, forjam um ideal de Estado que não nasceu do espírito da história efetiva e por isso recebe, de preferência, a qualificação de social.<sup>83</sup>

Era esse um dos principais alertas da obra de Spengler, pois “os povos como Estados são, portanto, as forças propriamente ditas de todos os acontecimentos humanos. No mundo como história não há nada acima deles. São eles o destino”<sup>84</sup>. Portanto, o controle ambíguo e problemático da burguesia e da massa comprometiam o futuro do Estado e, conseqüentemente, da cultura, da civilização.

Desse modo concretizava-se o “declínio do Ocidente” prenunciado por Spengler, pois no pós-guerra alemão a aristocracia (os homens de valor) perdia o controle sobre o Estado para a burguesia, e esta última, para garantir-se contra os primeiros, ampliava a ideia de participação política, impelindo as massas para o cenário político, configurando-se a “hiperdemocracia”<sup>85</sup>. À medida que essas massas (operárias ou não) concentravam-se nos grandes centros urbanos industriais, que na maioria dos países europeus coincidem com as capitais e sedes do poder político, seu poder de ação encontrou-se ampliado. A cidade oferece as condições geográficas (alta concentração demográfica no espaço) e ideológicas (o apelo dos retóricos “demagogos”) para a tomada de consciência da “ralé”.

Na opinião de Spengler, as massas urbanas estavam sendo endeusadas pelo comunismo e alienadas pela educação eurocêntrico-nacionalista e, portanto, passaram a superestimar seu valor. Ideias como democracia, igualdade de direitos e liberalismo político foram incorporadas pelo seu discurso. Nos momentos de crise, a partir de então, o Estado deverá ouvir em primeiro lugar a sua voz. Quando tomam as ruas e promovem manifestações<sup>86</sup> que assustam, igualmente burguesia e nobreza, pelo seu radicalismo transformador, elas começam a configurar uma nova ordem política, no mínimo tripartite, na qual os nobres e os burgueses buscam ora afastar, ora conduzir as massas, o novo fator de peso no jogo político (no caso alemão) no pós-guerra. Como apontou Spengler, reafirmando suas ideias quase às vésperas da nova guerra:

A verdadeira catástrofe, porém, produzir-se-á por culpa da massa, quando essa, crendo-se prejudicada pela avidez do dinheiro de uns, se deixar seduzir pela

ambição de outros, que lisonjeando sua vaidade, a induzam a superestimar-se. Levantar-se-á com furor; em todas as discussões, prestará ouvidos unicamente à paixão; não obedecerá aqueles que dirigem o Estado, e nem sequer lhes concederá direitos iguais, exigindo para si o direito de decidir sobre qualquer assunto. Quando se tiver chegado a isso, o Estado será adornado com os mais belos nomes, com os nomes da liberdade e do governo do povo por si mesmo, mas, na realidade, terá adotado a pior de todas as formas, a alocracia, a ditadura da ralé.<sup>87</sup>

A obra de Spengler reagiu vivamente contra tal estado de coisas, efetuando uma severa crítica da República de Weimar e pregando abertamente sua extinção, em proveito de um governo que reconduzisse os homens qualificados (educados, eruditos, segundo uma tradição fidalga) à direção do Estado. Seria um primeiro e decisivo passo na reversão do processo de “decadência do Ocidente.”

Tais afirmativas encontraram campo fértil para sua propagação na Alemanha do pós-guerra, no contexto da Revolução Conservadora de Weimar, quando Spengler e seus pares, os “modernistas reacionários” pregavam uma severa crítica do capitalismo como sinal de decadência. Porém, por um lado, seu romantismo os impele a uma descrença nos ideais de progresso e civilização; por outro, seu nacionalismo e militarismo pregavam a renovação, a alternativa ao mundo burguês capitalista e civilizado: a *Kultur* alemã regenerada dos males da civilização anglo-francesa<sup>88</sup>, vacinada contra o capitalismo financeiro por um reinterpretado conceito de socialismo<sup>89</sup> de Estado e militarmente preparada para uma guerra de morte/vida cultural, na qual a “alma”, a força e a vitalidade (no seu sentido “bárbaro”) da *Kultur* germânica prevaleceria contra o “espírito” cidadão, civilizado, anglo-francês.

É esta barbárie que eu chamo de raça forte (repito: raça que alguém tem, e não raça a que se pertence. Uma é ethos, a outra zoologia). [...] Esta barbárie morreu somente onde o pacifismo das cidades retardatárias afogou as gerações com o seu lodo, com seu desejo cansado de tranquilidade a qualquer preço [...] Por que é o povo alemão o menos gasto de todo o mundo branco, e portanto o povo que mais promete para o futuro? É porque o seu passado político não lhe deu ocasião para **desperdiçar** o seu valioso sangue [...] Não se trata de um defeito orgânico, de uma falta

de capacidade; a época dos imperadores demonstrou todo o contrário. O sangue valente, base também da superioridade espiritual de qualquer espécie existia e conservou-se. A grande história é exigente, consome os melhores elementos da raça. Consumiu Roma em poucos séculos [...] A Alemanha, também, perdeu uma grande quantidade do seu melhor sangue em exércitos estrangeiros e em favor de nações estranhas. [...] a nobreza, pela maior parte, continuava representando uma classe elevada de camponeses. [...] A “raça” dormia no caráter do povo, esperando o clarim de uma grande época. Na Alemanha existe, apesar das devastações dos últimos decênios, um tesouro de sangue vigoroso como não o tem nenhum outro país. Este sangue **pode** ser despertado e **deve** ser espiritualizado para chegar a ser pronto e eficaz nas grandes tarefas do futuro. Estas já existem hoje. Começou a luta pelo planeta.<sup>90</sup>

Tal visão era uma consequência da experiência de uma geração marcada pelo trauma da derrota<sup>91</sup>, e que esteve comprometida, portanto, com a superação do conjunto de práticas e discursos que eram seu resultado, realizando assim a crítica do pacifismo do entre-guerras e exaltando o nacionalismo germânico, num posicionamento político visto nos dias de hoje como irresponsável ou inconsequente, mas que era, para Spengler sua missão política como intelectual. Uma missão de restauração, de regeneração, numa tentativa não isenta de contradições teóricas de reverter o “declínio do Ocidente” a partir da afirmação da liderança autoritária da Alemanha sobre o conjunto dos “povos brancos”, os ocidentais.

No entanto, a batalha pelo domínio político-cultural do espaço ocidental ainda estava indefinida e, enquanto a nova guerra não chegava, a guerra que decidiria definitivamente o “destino do Ocidente” (se ele teria uma fisionomia norte-americana ou alemã, já que no entender de Spengler a influência anglo-francesa já houvera declinado), cabia a ele contribuir no ataque a todo o conjunto de práticas, discursos e representações que eram potencialmente hostis ao ideal da *kulturnation*.

Spengler entendia, tal como os modernistas reacionários, que a batalha da *Kultur* contra a *Zivilisation* na Alemanha se dava no contexto da revolução burguesa que instaurou a República de Weimar, que, de acordo com os interesses dos países rivais e vencedores na guerra, deveria

consolidar na “autoritária”<sup>92</sup> Alemanha os ideais da civilização burguesa e Iluminista.

Assim, a oposição entre Kultur e Zivilisation e entre “Metrópole” e “Província” dizem respeito a questões profundas, segundo Spengler, para a existência do mundo ocidental, da civilização faustiana. Ela encerra em si a luta do sangue contra o dinheiro, da aristocracia contra a burguesia, da tradição contra o capitalismo, do campo contra a cidade, observando o triunfo dos segundos sobre os primeiros como o mais sintomático e decisivo sinal de decadência de uma civilização, na qual uma “humanidade desumanizada” caminha em direção ao seu próprio fim. Simbolicamente representado no pensamento do autor por essa oposição, a qual tem ainda pretensões epistemológicas, como conclui Spengler:

Metrópole e Província! Nestes conceitos básicos de todas as Civilizações apresenta-se para a História um problema de forma totalmente nova; problema esse que se depara principalmente a nós, os homens de hoje, mas que, por enquanto, não compreendemos em todo o seu alcance. No lugar de um mundo colocamos uma cidade, um ponto onde converge a vida inteira de vastas regiões enquanto definha todo o resto. Em vez de um povo rico em formas, unido a terra, surgiu um novo nômade, um parasita, o habitante das metrópoles, criatura meramente afeita aos fatos reais, desligada das tradições, parcela as massas flutuantes, amorfas, homem sem religião, inteligente, improdutivo, homem que, portanto, representa um passo gigantesco em direção ao inorgânico, ao fim.<sup>93</sup>

Assim, completava-se a tragédia da civilização ocidental, uma vez cumprida sua trajetória encerrava-se seu destino e, como ele, a própria “história universal”, tendo em vista que, para Spengler, a ideia de história, ou pelo menos na sua forma de “História Universal”, era uma representação que só fazia parte do imaginário da civilização ocidental. Podem as outras culturas, as outras civilizações continuarem a produzir representações outras que não essa a respeito da história, uma vez que essa imagem, de uma história como “História Universal” morria junto com o Ocidente, do qual foi representação tão contundente:

Nós, os homens da Cultura Europeia Ocidental, com o nosso censo histórico, representamos uma exceção, e não a regra. A “História Universal” é a nossa

imagem do mundo, e não a da “Humanidade”. Aos homens da Índia e da Antiguidade não se descortinava o mundo em evolução, e quando a civilização do Ocidente estiver extinta, talvez não haja mais culturas – e com elas tipos humanos – para os quais a “História Universal” represente uma forma poderosa da consciência vigilante.<sup>94</sup>

## NOTAS

<sup>1</sup> Como elucidou Kennedy: “À luz das terríveis perdas individuais, do sofrimento e devastação ocorridos tanto na frente de batalha como na frente interna, e da maneira pela qual a Primeira Guerra Mundial tem sido considerada como um golpe mortal à civilização e influência europeias no mundo” (KENNEDY, 1989, p. 265).

<sup>2</sup> Para a intelectualidade conservadora, uma sombria profecia de Marx e Engels poderia estar prestes a se confirmar: “A revolução burguesa alemã só poderá ser o prelúdio imediato de uma revolução proletária” (MARX; ENGELS, 2002, p. 83).

<sup>3</sup> “Em março de 1923, o governo presidido por Wilhelm Cuno tentava estabilizar o marco na proporção de 22000 marcos por dólar. Medida ineficaz. No dia seguinte o dólar subia para 29500 marcos. Atingiu mais de 40000 marcos no fim de abril, 1 milhão em agosto, depois, rapidamente, 3, 6, 10 milhões. A 1º. de novembro de 1923, valia 1 bilhão de marcos. Com essa cifra inimaginável, a moeda alemã recebia o golpe fatal. A Alemanha estava á beira da catástrofe” (RICHARD, 1988, p. 92).

<sup>4</sup> Como indicou Joachim Fest: “Mais do que todos os prejuízos materiais impostos ao país pelas potências vitoriosas, foi a exclusão do círculo dos povos dignos que inquietou o espírito alemão, motivo pelo qual, como um observador teria dito, já naquele tempo, formava-se uma sociedade de amargurados” (FEST, 2006, p. 42).

<sup>5</sup> ELIAS, 1997, p. 194-195.

<sup>6</sup> Como mostra Elias: “A sociedade de corte do Kaiserzeit abriu suas portas aos representantes dos estratos burgueses mais amplamente do que nunca, mas foram especialmente os altos funcionários públicos, incluindo professores universitários e, em particular, os homens de saber famosos [...] Eram, sobretudo, os diplomados universitários os que eram considerados socialmente aceitáveis” (Ibidem, p. 61).

<sup>7</sup> FEST, 2006, p. 41-42.

<sup>8</sup> “A Alemanha, mais amplamente que qualquer outro país, representava as aspirações de uma vanguarda nacional – o desejo de romper o “cerco” da influência anglo-francesa, a imposição de uma ordem mundial pela Pax britânica e pela Civilization francesa, uma ordem codificada politicamente como liberalismo burguês” (EKSTEINS, 1991, p. 114).

<sup>9</sup> “Naquele momento de triunfo da burguesia, o *ancien regime* finalmente ruiu – sultões, paxás, imperadores e duques viram-se reduzidos à impotência. Antes da Primeira Guerra Mundial havia na Europa apenas três repúblicas; ao término havia treze [...] A fuga do Kaiser Guilherme e a partida do imperador Carlos completaram a fuga de Luís XVI [...] 1918 foi uma espécie de 1792 europeu” (MAZOWER, 2001, p. 18).

<sup>10</sup> Segundo o filósofo Rubens Mendes de Oliveira, a obra de Spengler coadunava-se perfeitamente ao clima de melancolia e nostalgia que dominava os alemães no pós-I guerra, a começar pelo título, como indica o autor: “Com efeito, o ousado título da obra de 1918-22, tomado de empréstimo a Otto Seeck, autor de *História da decadência do mundo antigo*, houve por repercutir com imensa força em um momento em que a Alemanha amargava a humilhação da derrota na I Guerra, e cujo espírito de época, por assim dizer, estava bastante propenso à melancolia e à nostalgia da restauração de um *Deutschtum* mítico” (OLIVEIRA, 2006, p.23-24).

<sup>11</sup> Tal como pensou Jeffrey Herf ao analisar as implicações político- ideológicas do pensamento de Spengler: “A guerra contra a Inglaterra e a França, que terminara em derrota no campo de batalha, podia prosseguir e ser ganha no terreno da crítica cultural” (HERF, 1993, p. 73).

<sup>12</sup> O chamado trabalho de “tradição seletiva” ao qual se refere Herf, numa referência a Raymond Williams: “expressão ou a qual visava colocar em destaque a remanipulação das tradições e do simbolismo recebidos, destinada a lidar com situações e eventos novos potencialmente instáveis” (Ibidem, p. 42).

<sup>13</sup> “Spengler faz da distinção entre Cultura e Civilização a chave para a sua argumentação histórica: o termo Cultura significa a fase criativa de uma sociedade, desde a sua gênese quase sempre heroica, até a sua consolidação como um conjunto acabado de realizações (batalhas, ideias, artes, ciências, leis, economia, grandes homens e grandes acontecimentos); Civilização, por sua vez, é a petrificação de uma cultura, quando se esgotam as possibilidades de crescimento, de depuração e de continuidade” (OLIVEIRA, Op. Cit, p. 26).

<sup>14</sup> “A invenção de relíquias e lendas (“visões fugidas do campo francês, fragmentos de música e poesia”) em suma algo como um desenraizamento nas origens [...] Num corolário, pode-se medir a importância dessas práticas significantes (contar lendas) como práticas inventoras de espaços” (CERTEAU, 1994, p. 187-188).

<sup>15</sup> A importância da idealização de uma paisagem natural e de harmonia entre os homens e os elementos como reação romântica e nacionalista alemã contra uma hegemônica cultura francesa, moderna e cidadina, e a força e durabilidade desse mito desde Herder até o nazismo, encontramos em Simon Schama ao afirmar que os românticos alemães: “Consideravam imoral e cosmopolita a cultura francesa, que, com sua preferência notória pelo discurso racional e pela investigação cética, dominava a cultura das elites cortesãs. Para redimir-se, era preciso fugir desse mundo afrancesado da corte e da cidade e voltar mais uma vez para a Germânia autêntica das aldeias, imune à modernidade” (SCHAMA, 1996, p. 111-112).

<sup>16</sup> No que se refere ao conceito de ideologia, dentre tantos, me pareceu extremamente salutar a definição de Hayden White: “Por ‘ideologia’ entendo um conjunto de prescrições para a tomada de posição no mundo presente da práxis social e a atuação sobre ele (seja para mudar o mundo, seja para mantê-lo no estado em que se encontra)” (WHITE, 1995, p. 36-37).

<sup>17</sup> SPENGLER, 1941, p. 148, grifo do autor.

<sup>18</sup> O “Tempestade e ímpeto” foi um movimento filosófico-literário com ambições políticas, no qual a exaltação da cultura alemã culmina com a apologia do Estado, precipitando um nacionalismo alemão, tanto do ponto de vista político quanto cultural.

<sup>19</sup> GOETHE, 2001, p. 13-14.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, 2005, p. 169-170.

<sup>21</sup> SPENGLER, 1993, p. 110.

<sup>22</sup> Mais uma herança da tradição de pensamento romântico-nietzscheana para Spengler: a centralidade do conceito transcendente de vida, a ela e a sua vontade titânica é que tudo deve subordinar-se, principalmente a história, exaltada pelos primeiros românticos como Herder, execrada pelos tardios como Nietzsche: “O excesso de história abala e faz degenerar a vida, e esta degenerescência acaba igualmente por colocar em perigo a própria história” (NIETZSCHE, 2005, p. 82).

<sup>23</sup> Tal como mostra Mannheim: “Sempre que uma ideia for rotulada de utópica, geralmente o autor deverá ser representante de uma época que já tenha passado” (MANNHEIM, 1976, p. 227).

<sup>24</sup> WILLIAMS, 1989, p. 57.

<sup>25</sup> A crítica romântica da razão produziu certamente alguns dos movimentos políticos mais libertários do século XIX como o socialismo e o anarquismo, mas, no século XX, na Alemanha, o romantismo político esteve muito mais associado aos movimentos artístico-intelectuais de direita.

<sup>26</sup> HERF, 1993, p.26-27.

<sup>27</sup> Para Edgar Morin, trata-se de uma questão de suma importância a que diz respeito à responsabilidade político-social do intelectual, do cientista, uma questão premente: “A questão da responsabilidade do investigador perante a sociedade é, portanto, uma tragédia histórica, e seu terrível atraso em relação à urgência torna-a ainda mais urgente” (MORIN, 1998, p. 121). Para Morin, a questão se torna ainda mais grave na medida em que a ciência ignora a natureza do problema, passando ao largo deste, já que: “Para que haja responsabilidade é preciso que haja um sujeito consciente; acontece que a visão científica clássica elimina a consciência, elimina o sujeito” (Ibidem, p.129). Um dado que não foi ignorado por Spengler que, em diversas passagens, assume declaradamente seu papel de sujeito da história, posicionando-se politicamente em relação à sociedade de seu tempo, assumindo, portanto, o ônus de tal posicionamento.

<sup>28</sup> Nesse sentido, para nós parece extremamente salutar a conceituação de Karl Mannheim: “Por estabilidade social não entendemos a ausência de acontecimentos ou a segurança pessoal dos indivíduos, mas a relativa fixidez da estrutura social total existente, que garante a estabilidade dos valores e das ideias dominantes” (MANNHEIM, 1976, p. 111).

<sup>29</sup> Ortega Y Gasset observou assustado o fenômeno e, suas palavras, são sintomáticas para compreendermos o posicionamento que as elites conservadoras assumem em relação as massas: “o advento das massas ao pleno poderio social. Como as massas, por definição, não devem nem podem dirigir sua própria existência, e menos reger a sociedade, que dizer que a Europa sofre agora a mais grave crise que a povos, nações, culturas, cabe padecer [...] a rebelião das massas” (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 59).

<sup>30</sup> Grupo de intelectuais e ativistas políticos, pregavam o nacionalismo, o militarismo e a crítica do capitalismo, eram essencialmente neo-românticos, profundos devedores da tradição nietzscheana de pensamento.



<sup>31</sup> Entre os principais, além do próprio Spengler, estavam Moeller van der Bruck (1876-1925), Werner Sombart (1865-1941), Hans Freyer (1887-1969), Martin Heidegger (1889-1976), Carl Schmitt (1888-1985) e Ernst Junger (1895-1998).

<sup>32</sup> HERF, 1993, p. 27. Esse processo incluía a guerra, elemento central do pensamento nietzscheano: “Eu anuncio o advento de uma era trágica: a arte mais sublime na afirmação da **vida**, a tragédia, renascerá, quando a humanidade [...] tiver atrás de si a consciência de ter sustentado as **guerras** mais rudes e necessárias” (NIETZSCHE, 2002, p. 79-80, grifo nosso).

<sup>33</sup> Ao discutir a temática da cidade, Carl Schorske apresentou Spengler e seu pensamento da seguinte forma: “Em sua visão geral da civilização, Spengler reuniu de **forma muito sofisticada** várias das ideias da cidade” (SCHORSKE, 2000, p. 70, grifo nosso).

<sup>34</sup> SPENGLER, 1973, p. 104, grifo nosso.

<sup>35</sup> SPENGLER, 1941, p. 145. Para Raymond Williams, em oposição a Spengler e numa situação intelectual mais fácil (porque contemporânea) e mais isenta (politicamente), ao analisar o êxodo rural e o consequente inchaço populacional nas metrópoles ocidentais (utilizando-se do exemplo inglês), não considera que os camponeses tiveram tanto poder de escolha e perspectiva de melhora diante do capitalismo, de opressão generalizada de origem citadina: “A cidade no século XIX, na Grã-Bretanha como em outros lugares, seria uma criação do capitalismo industrial. [...] Em cada etapa, ela [Londres] ia absorvendo áreas cada vez maiores do resto do país: os negociantes de gado trazendo animais do País de Gales ou da Escócia para abastecer a cidade de carne; grupos de moças vindas do norte de Gales para colher morangos; e – mais importante ainda do que essas viagens organizadas, ainda que extraordinárias – milhares em busca de trabalho ou de um esconderijo; gente que fugia de uma crise ou de uma rigidez igualmente intolerável. O que os levava – perguntou Arthur Young – a “abandonar o campo limpo e saudável em troca de uma região suja, fedorenta e ruidosa”? Parte da resposta poderia ser encontrada na situação nas aldeias e na expulsão das populações causada pela ordem social “melhorada” (WILLIAMS, 1989, p. 205).

<sup>36</sup> De acordo com nosso entender, Spengler realiza com esses três conceitos um rearranjo conceitual, uma ressignificação linguística como pensou Paul Ricoeur, possível, a partir de “Uma semântica conceitual aplicada ao vocabulário da história e ao tempo da história. Como semântica essa disciplina se aplica mais ao sentido das palavras e dos textos [...] Como semântica conceitual, ela pretende extrair as significações das palavras-chaves, como justamente “história”, “progresso”, “crise”, etc., que mantêm com a história social uma dupla relação de indicadores e fatores de mudança. Com efeito, na medida em que essas palavras-chaves trazem à linguagem as mudanças em profundidade cuja teoria social faz, o próprio fato de ter acesso ao plano lingüístico contribui para produzir, para difundir, para fortalecer as transformações sociais que elas nomeiam. Essa dupla relação da história conceitual com a história social só se revela quando concedemos a semântica a autonomia de uma disciplina distinta” (RICOEUR, 1997, p. 406).

<sup>37</sup> “Entre 1820 e 1900, a destruição e desordem, dentro das grandes cidades, é semelhante àquela de um campo de batalha [...] Em grau maior ou menor, todas as cidades do mundo ocidental foram marcadas com as características arquetípicas de Coketown. O industrialismo, a principal força criadora do século XIX, produziu o mais degradado ambiente urbano que o mundo jamais vira” (MUMFORD, 1998, p. 568).

<sup>38</sup> Como denunciou Hannah Arendt: “Entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo [...] a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação reduzida ao princípio de utilidade” (ARENDE, 1995, p. 318).

<sup>39</sup> MUMFORD, Op. cit., p. 575.

<sup>40</sup> “O sentimento cósmico da humanidade superior [que fundou as civilizações] encontrou sua expressão simbólica mais nítida nas artes plásticas, abstração feita das esferas de representações matemático-naturalistas e do simbolismo dos seus conceitos básicos” (SPENGLER, 1973, p. 140).

<sup>41</sup> SPENGLER, 1973, p. 186-187.

<sup>42</sup> Ibidem, p.185.

<sup>43</sup> CLARCK, 2004, p. 148-149.

<sup>44</sup> SPENGLER, 1973, p.170.

<sup>45</sup> SPENGLER, 1973, p. 134.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 130.

<sup>47</sup> Pontos de vista como esse foram adotados por Nietzsche, Jacob Burkhardt, Baudelaire, entre outros. O que se mostra nesse posicionamento é uma solidariedade de “classe”, à qual também aderiu Spengler no começo do século XX. Para Hayden White, essa “afinidade eletiva” (para usar uma expressão de Goethe), remete ao tipo de ideologia que impregna as narrativas históricas de grupos historiográficos, como mostra White numa referência a Mannheim: “No entender de Mannheim, o problema do “progresso” histórico é interpretado de maneiras diferentes pelas diversas ideologias. O que é “progresso” para uma é “decadência” para outra, gozando a “época atual” de um estatuto diferente, como um zênite ou nadir do desenvolvimento, dependendo do grau de alienação de uma dada ideologia” (WHITE, 1995, p. 40).

<sup>48</sup> SPENGLER, 1973, p. 47.

<sup>49</sup> “Na década de 1880, o darwinismo social proporcionou a cobertura biológica para a teoria da degeneração urbana hereditária” (BRESCIANI, 1990. p. 31).

<sup>50</sup> Fazem referência a essa modernização tardia, no entanto acelerada, autoritariamente conduzida pelo Estado germânico e com fraca participação burguesa, se comparada com a experiência anglo-francesa: Peter Gay em *O Cultivo do ódio*, p. 38; Modris Eksteins em *A sagração da primavera*, p. 96 e Jeffrey Herf em *Modernismo reacionário*, p. 18.

<sup>51</sup> EKSTEINS, 1991, p. 98.

<sup>52</sup> “As comparações poderiam trazer boa sorte ao pensamento histórico” (SPENGLER, 1973, p. 25).

<sup>53</sup> SPENGLER, 1973, p. 281.

<sup>54</sup> Em número de oito: Semítica-antiga (sumério-babilônica), Egípcia, Chinesa, Indiana, Mágica (islâmica), Mexicana (maio-asteca), Apolínea (Antiga) e Faustiana (Ocidental), constituem o que Spengler chamou de “O Grupo das Grandes Culturas”.

<sup>55</sup> SPENGLER, 1973, p. 49.

<sup>56</sup> SCHORSKE, 2000, p. 54.

<sup>57</sup> BRESCIANI, 1990, p. 28.

<sup>58</sup> SCHORSKE, Op. Cit, p. 70-71.

<sup>59</sup> “O característico do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem o denodo de afirmar o direito de vulgaridade e o impõe por toda parte” (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 67).

<sup>60</sup> Como denunciou Marx: “Os capitalistas burgueses favoreceram a usurpação, entre outros motivos, para transformar a terra em mero artigo de comércio, ampliar a área da grande exploração agrícola, aumentar o suprimento dos proletários sem direitos, enxotados das terras” (MARX, 1975, p. 840). Embora tenham visões ideológicas radicalmente diferentes do mundo e da história, Spengler e Marx concordam no que diz respeito à “selvageria” e brutalidade do processo de avanço do capitalismo.

<sup>61</sup> Processo este que na Inglaterra do século XVIII encontrava-se já bem avançado, fornecendo inclusive as condições para a primeira Revolução Industrial e, conseqüentemente, para a consolidação do capitalismo burguês: “As matas estavam sendo derrubadas, para obter lenha e madeira de construção, e para abrir pastos; a necessidade de aumentar a área de pastagens [...] levou a grandes cercamentos, à destruição de muitas aldeias aráveis e ao rápido surgimento de novos tipos de proprietário rural capitalista” (WILLIAMS, 1989, p. 61). Guardadas as devidas especificidades do capitalismo dos séculos XVII/XVIII com aquele do XIX e as respectivas historicidades dos processos de modernização inglês e alemão, podemos aplicar tal compreensão teórica à Alemanha da segunda metade do século XIX, onde Spengler nasceu e cresceu.

<sup>62</sup> “Se a redistribuição dos homens do campo pelo globo não pode ser negligenciada, é contudo menos surpreendente que o êxodo da agricultura. Migração e urbanização andavam juntas, e na segunda metade do século XIX os países mais associados a esse processo (Estados Unidos, Austrália, Argentina) tinham **uma taxa de concentração urbana não superada em nenhum lugar, exceto na Inglaterra e nas partes industrializadas da Alemanha**” (HOBSBAWM, 2001, p. 275, grifo nosso).

<sup>63</sup> Ver: MUMFORD, Lewis. **A cidade na história**, p. 578-579.

<sup>64</sup> Essa tensão dialética sustentada pela burguesia em relação à nobreza, mas principalmente em relação às massas operárias já era apontada por Marx e Engels: “Os burgueses socialistas almejam as condições de

vida da sociedade moderna sem as lutas e os perigos necessariamente decorrentes. Almejam a sociedade atual, eliminando, porém, os elementos de revolução e de dissolução. Almejam a burguesia sem o proletariado” (MARX; ENGELS, 2002, p. 74).

<sup>65</sup> Como apontou Simmel: “As cidades são, em primeiro lugar, sede da mais alta divisão econômica do trabalho” (SIMMEL, 1979, p. 21).

<sup>66</sup> “A tecnologia tornou possível a abertura de áreas geograficamente remotas ou inacessíveis” (HOBSBAWM, 2001, p. 245).

<sup>67</sup> Esse processo, na visão de Spengler, acontecia de forma interna nos grandes países do Ocidente, ameaçando sua própria existência à medida que o triunfo da metrópole inorgânica sobre o campo orgânico era o maior sintoma de decadência de uma civilização. A esse respeito é ilustrativa a observação de Willi Bolle: “O contraste aqui descrito entre a população miserável da periferia e o luxo e esplendor da capital se reproduz em escala maior entre os países metropolitanos, os que dominam a economia mundial, e os periféricos” (BOLLE, 1994, p. 29-30).

<sup>68</sup> SPENGLER, 1973, p. 432.

<sup>69</sup> WEBER, 2003, p. 28.

<sup>70</sup> SPENGLER, 1973, p. 382.

<sup>71</sup> Como analisou Jeremy Black, ao apontar os objetivos patrióticos/cívicos dos Estados ao manipular a história: “O crescimento de estados nacionais e impérios nacionais era tanto causa como consequência de *mentalités* que eram mais focadas na nação, e isso se estendia ao passado, pois as grandezas e pretensões passadas eram componentes cruciais de mitos nacionais, e a continuidade do presente e do passado era acentuada” (BLACK, 2005, p. 101).

<sup>72</sup> SPENGLER, 1973, p. 388.

<sup>73</sup> SIMMEL, 1979, p. 12-13.

<sup>74</sup> Ao refletir sobre a modernização capitalista, utilizando-se do clássico exemplo inglês, Marx denunciou seus métodos expropriativos e excludentes: “Para ilustrar o método dominante do século XIX, basta citar as “limpezas” levadas a cabo pela duquesa de Sutherland. Economicamente instruída, resolveu assumir a direção dos seus domínios, empreender uma cura radical, transformando em pastagem de ovelhas todo o condado cuja população já fôra reduzida antes, por processos semelhantes, a cerca de 15.000 habitantes. De 1814 a 1820, esses 15.000 habitantes, cerca de 3.000 famílias, foram sistematicamente enxotados e expulsos. Todas as suas aldeias foram destruídas e reduzidas a cinzas, todas as suas lavouras convertidas em pastagens. [...] Assim, apossou-se essa fidalguia de 794.000 acres de terra que pertencia ao clã desde tempos imemoriais” (MARX, 1975, p. 846-847).

<sup>75</sup> David Harvey, teórico marxista contemporâneo, ao refletir sobre a modernização da Europa na virada do século XIX ao XX afirmou: “A modernização envolve a disrupção perpétua dos ritmos espaciais e temporais e o modernismo tem como uma de suas missões a produção de novos sentidos para o espaço e o tempo num mundo de efemeridade e fragmentação” (HARVEY, 1992, p. 199).

<sup>76</sup> SPENGLER, 1973, p. 48.

<sup>77</sup> Ver PARK, 1979, p. 26-27.

<sup>78</sup> “O crescimento das cidades foi acompanhado pela substituição de relações diretas, face a face, “primárias”, por relações indiretas, “secundárias” (Ibidem, p. 46).

<sup>79</sup> “A extensão da organização industrial, que se baseia nas relações impessoais definidas pelo dinheiro, tem avançado passo a passo com uma crescente mobilidade da população. O trabalhador e o artesão apropriados para realizar uma tarefa específica são levados, sob as condições criadas pela vida cidadina, a se mudar de uma região para outra procurando emprego. [...] O fluxo de imigração que se movimenta para frente e para trás entre a Europa e a América é, até certo ponto, uma medida dessa mesma mobilidade” (Ibidem, p. 41).

<sup>80</sup> “O proletariado utilizará seu poder político para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante” (MARX; ENGELS, 2002, p.59).

<sup>81</sup> “Os conflitos da velha sociedade favorecem, de várias maneiras, o proletariado. A burguesia vive engajada numa luta permanente: no início, contra a aristocracia; depois contra setores da própria burguesia [...] Em todas essas lutas, vê-se constrangida a apelar para o proletariado, a pedir sua adesão e, desse modo, a impeli-lo para o movimento político” (MARX; ENGELS, 2002, p. 40).

<sup>82</sup> Como demonstrou Deleuze, que conceituou-a em termos de “espaço liso” e “espaço estriado”: Os dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso [...] Há, portanto, um conjunto de questões simultâneas: as oposições simples entre os dois espaços; as diferenças complexas e as passagens de um a outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 180).

<sup>83</sup> SPENGLER, 1973, p.391.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 389.

<sup>85</sup> Ortega y Gasset posicionou-se a esse respeito, como seu ponto de vista nesse aspecto converge com o de Spengler, consideramos significativa a passagem que se segue: “a massa crê que tem direito a impor e dar vigor de lei a seus tópicos de café. Eu duvido que tenha havido outras épocas da história em que a multidão chegasse a governar tão diretamente como em nosso tempo. Por isso falo em hiperdemocracia” (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 67).

<sup>86</sup> Como mostra Modris Eksteins, ao analisar a questão no contexto das vésperas da guerra: “As graves decisões dos últimos dias foram tomadas diante do pano de fundo do entusiasmo das massas. Nenhum líder político poderia ter resistido às pressões populares” (EKSTEINS, 1991, p. 88).

<sup>87</sup> SPENGLER, 1941, p. 80.

<sup>88</sup> “Os revolucionários conservadores identificavam a Alemanha com a *Blutgemeinschaft* (comunidade do sangue), enquanto relegavam à *Geistgemeinschaft* (comunidade do espírito) os povos, as ideias e as instituições que desprezavam: a Inglaterra, a França, a democracia, o parlamento, Weimar, o liberalismo econômico e político, o socialismo marxista” (HERF, 1993, p. 41).

<sup>89</sup> “Em toda parte do mundo, entendem por socialismo não a forma ética da vida, mas um socialismo econômico, **um socialismo trabalhista**, uma ideologia de massas com fins materialistas. O socialismo de programa de qualquer espécie é pensamento de baixo, fundamentado em instintos vulgares, apoteose do sentimento de rebanho” (SPENGLER, 1941., p.167). grifo do autor.

<sup>90</sup> Ibidem, p.196-198, grifo do autor.

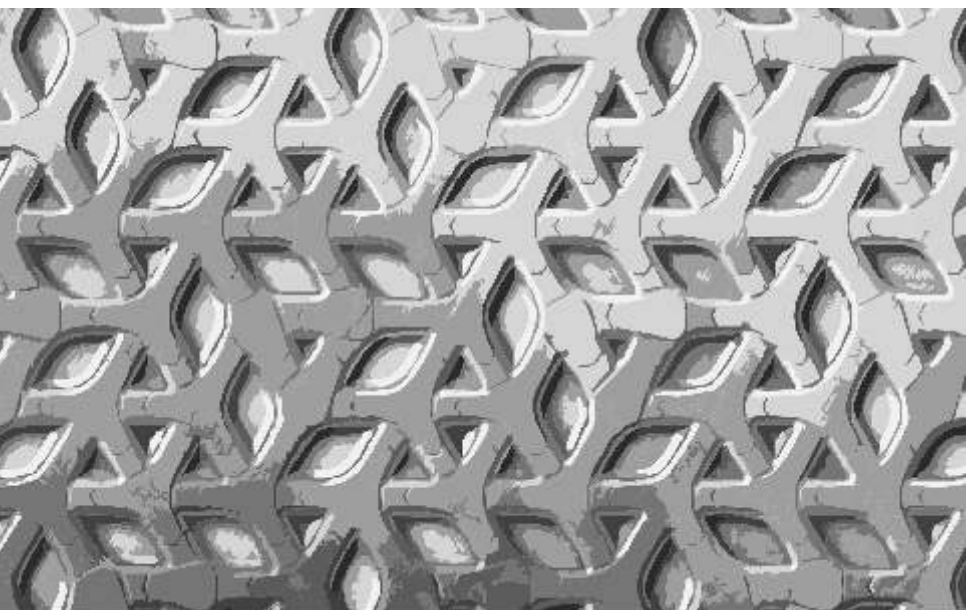
<sup>91</sup> “Os revolucionários conservadores pertenciam à mesma geração. Embora alguns colaboradores, como Oswald Spengler (1880-1936) e Moeller van der Bruck (1876-1925), tivessem amadurecido antes da guerra, a revolução conservadora, enquanto movimento social e cultural, era produto da guerra perdida e das respectivas conseqüências” (HERF, 1993, p. 36).

<sup>92</sup> Tornou-se um lugar comum na historiografia sobre o período descrever a Alemanha como autoritária. Neste ensaio buscamos relativizar essa questão. Entendemos como autoritários determinados setores da sociedade alemã: o exército, a aristocracia, a realeza e os intelectuais de extrema direita. Certamente a expressão autoritarismo nunca pôde ser aplicada ao conjunto da população alemã, embora a experiência nazista e uma intensa propaganda antigermânica que ela incentivou ajudaram a difundir isso. Alguns autores destacam, por exemplo, a liberalização sexual que tomava curso na Alemanha desde os tempos da monarquia de Guilherme II. Modris Eksteins fala do avanço dos movimentos homossexual e feminista na Alemanha quando da declaração de guerra em agosto de 1914: “Milитantes dos direitos dos homossexuais e das mulheres, por exemplo, se juntam às celebrações da nacionalidade” (EKSTEINS, 1991, p. 89). Lionel Richard também menciona homossexuais que “agiam livremente” nas ruas da Berlim dos tempos da República de Weimar: “Berlim, como observou o escritor austríaco Stefan Zweig em *O mundo de ontem*, se transformara numa **Babilônia**; “Nem mesmo a Roma de Suetônio conheceu **orgias** semelhantes às dos bailes de **travestis** de Berlim, onde centenas de homens com roupas de mulher e de mulheres vestidas como homens dançavam sob o olhar benevolente da polícia” (RICHARD, 1988, p. 99, grifo nosso). Atualmente, a título de curiosidade, a parada gay de Berlim é a maior da Europa, para a ira de homofóbicos como o próprio Lionel Richard.

<sup>93</sup> SPENGLER, 1973, p.48.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 33.

# conclusão



Cabe-nos aqui, como última tarefa, a obrigação de elucidar as conclusões atingidas nos capítulos aqui discutidos, bem como a pretensão de discutir ideias que não puderam ser antes expostas, exatamente por constituírem questões às quais remetemos a outros projetos, a outros espaços. Do ponto de vista intelectual, a conclusão a que chegamos é a de que Spengler foi um romântico tardio, embora não reconheça de forma explícita tal filiação teórico-ideológica, a valorização da “cultura” (Kultur) em oposição à “civilização” (Zivilization) como representação do simbolismo mais profundo da oposição político-cultural entre França (e Inglaterra) e Alemanha, remetem a essa tradição, na medida em que são formulações lançadas por um dos maiores expoentes do movimento romântico alemão: Johann Gottfried Herder<sup>1</sup> (1744-1803). A valorização e centralidade de conceitos como “vida”, “intuição”, “sensibilidade”, como imperativos epistemológicos-ontológicos de visão da realidade social, da ciência e da história também são legados dessa tradição de pensamento<sup>2</sup>. Uma rápida olhada no prefácio de *A decadência do Ocidente* pode nos mostrar isso:

Uma visão nova apenas da História, uma filosofia do Destino, a primeira do seu gênero. É intuitiva em todas as suas partes. Foi redigida numa linguagem que se esforça por reproduzir as coisas e as relações mediante imagens sensíveis, ao invés de substituí-las por sequências de conceitos. Dirige-se exclusivamente a leitores que também saibam sentir o impacto de sons verbais e de imagens. Isso é difícil, especialmente quando a reverência ao mistério – a reverência de Goethe – impede-nos de tomar análises de conceitos por intuições profundas.<sup>3</sup>

Acompanhando ideias anteriormente colocadas, conceitos como tradição, geração, apropriação de herança intelectual/cultural, entendemos que a formação do pensamento de Spengler, embora deva muito aos românticos, a Leibniz, Goethe, Nietzsche, deve também à sociologia durkheimiana, bem como à fisiognomia de Lavater. De posse de tal herança (múltipla e, sob muitos aspectos, “explosiva”), Spengler tentou realizar a quebra do paradigma newtoniano na ciência, muito especialmente na história, operando sua “revolução copernicana” que poderia, sob determinado ângulo, ser entendida como uma supervalorização da história no campo das ciências, na medida em que incorporava todos os saberes sociais sobre o homem numa única perspectiva científica. Esta também não era a mesma: numa ciência-artística da história, do devir, na análise de todos

os seus simbolismos, desde os mais primários até os mais complexos, se revelaria a “forma” da história.

Embora tenha proposto algumas questões epistemológicas e metodológicas a esse respeito, Spengler não pretende ter realizado tal tarefa, muito ao contrário, ele considera-se aquele que está apontando um novo caminho, um novo direcionamento para as pesquisas, cujo modelo teórico encontra-se plenamente apresentado em *A decadência do Ocidente*. Um modelo que libertasse a história da busca por uma objetividade exacerbada alicerçada nas leis “positivistas” de causalidade, uma tarefa a ser empreendida no decorrer de todo o restante do século por gerações de intelectuais:

Mas ainda não existe nenhuma concepção histórica que se liberte totalmente dos métodos darwinistas, isto é, da física sistemática, alicerçada no princípio de causalidade. Nunca se falou de uma fisiognomia rigorosa, clara, perfeitamente consciente de seus recursos e de seus limites. Esta é a grande tarefa do século XX, ao qual cabe revelar, por meio de um trabalho cuidadoso, a estrutura íntima das unidades orgânicas pelas quais se realiza a história universal. Cumpre-nos distinguir o que é necessário e essencial, morfologicamente, e o que não passa de mera casualidade. Urge compreendermos a *expressão* dos acontecimentos e entendermos a linguagem que eles falam.<sup>4</sup>

Embora no campo intelectual nossa conclusão nos conduza a um Spengler rebelde, transformador e insurgente, sob o ponto de vista político-social, somos levados a entender justamente o contrário. Levando em consideração as conclusões de Thomas Kuhn a respeito de que nada é mais significativo na adoção de um pensamento científico ou outro do que a própria concorrência entre as divergentes tradições científicas de pensamento, entendemos que a “herança spengleriana”, embora tenha sido predominantemente rejeitada nos meios científicos, históricos, graças ao esforço, entre outros, da Escola dos Annales e da historiografia marxista (avessa ao “elitismo” do pensamento spengleriano), foi apropriada e ressignificada por um expressivo número de intelectuais “de direita”, ou seja: indivíduos que, pela sua condição ou origem social, eram extremamente sensíveis ao apelo do discurso de Spengler, não tanto no que diz respeito à continuidade da “tradição fisiognomônica”, mas na solidariedade da crítica do capitalismo, da massificação da cultura e da

emergência das massas como fator político. Além de levarem às últimas consequências alguns conceitos spenglerianos que passaram um tanto ao largo da crítica acadêmica de então. Entre esses indivíduos, poderíamos citar Ortega y Gasset (1883-1955), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e, até mesmo, Gilberto Freyre (1900-1987)<sup>5</sup>.

Além da afinidade “de classe”, outras questões podem ter estimulado a aproximação desses intelectuais às teorias de Spengler. Afinal, a leitura deste último representava uma alternativa possível para a fuga do objetivismo exacerbado que dominava as interpretações científicas a respeito da realidade histórica, bem como da epistemologia da ciência, como fez Wittgenstein, segundo Larreta e Giucci:

Ludwig Wittgenstein inspirou-se em Spengler para desenvolver o conceito de “formas de vida” e tirou proveito da ideia do caráter histórico-cultural de ciências frequentemente consideradas anistóricas, como a matemática. O efeito de uma leitura de Spengler é um convite ao relativismo histórico, pois se atribui um lugar de destaque às diversas civilizações e culturas, que se pretende examinar em seus próprios termos.<sup>6</sup>

As formulações spenglerianas a respeito da importância do espaço, como meio ambiente-social, na formação do caráter de um povo, de uma cultura, foi apropriada e ressignificada por Gilberto Freyre, que teria conhecido a obra de Spengler durante sua estadia nos Estados Unidos. O contato com esse pensamento teria estimulado em Freyre um “inconstante relativismo histórico”:

Esse relativismo histórico certamente não é constante, mas constitui uma das tendências de seu pensamento, estimulada pela leitura de Spengler na edição espanhola de 1927. O livro pôs Freyre em contato com o vocabulário cultural e racial da filosofia alemã da história, especulativa e voltada ao estudo dos amplos processos civilizatórios. [...] Freyre provavelmente tomou conhecimento das ideias de Oswald Spengler na Universidade de Columbia. Uma das ideias centrais de *Casa-grande e senzala* – a importância da casa como espaço de socialização e transmissão de valores – provém do polígrafo alemão.<sup>7</sup>

O próprio Freyre admitiu essa influência tão decisiva para a formação do seu pensamento no prefácio da primeira edição de *Casa-*



*grande e senzala*, quando remete a Spengler a formulação da ideia de estilo, conceito central em seu texto e que adquire um aspecto um tanto quanto “fisiognômico”, como afirma Freyre ao referir-se a Spengler:

A verdade é que em torno dos senhores de engenho **criou-se o tipo de civilização** mais estável na América hispânica; e esse tipo de civilização, **ilustra-o a arquitetura gorda, horizontal, das casas-grandes**. [...] O estilo das casas-grandes – **estilo no sentido spengleriano** – pode ter sido de empréstimo, sua arquitetura, porém, foi honesta e autêntica.<sup>8</sup>

Ortega y Gasset, por sua vez, parece ter sido mais atraído pelas implicações propriamente políticas do pensamento de Spengler. Compartilhava com ele a crítica da democracia e da cultura, entendida por ambos como em processo de vulgarização, graças à “ascensão das massas”, ou seja: a perda do primado da aristocracia e da burguesia no que diz respeito à primazia da política estatal europeia. O fim da guerra houvera trazido à tona de forma premente para ambos essas questões, como aponta Ortega y Gasset ao referir-se a Spengler numa alusão à emergência de uma arquitetura simbólica do triunfo das massas, em oposição a uma ordem aristocrática da sociedade. Tal conclusão é atingida pelo autor utilizando-se do mesmo “método” que Spengler, a comparação com a Antiguidade clássica:

A história do Império Romano é também a história da subversão, do império das massas que absorvem e anulam as minorias dirigentes e se colocam no seu lugar. Então se produz também o fenômeno da aglomeração, do cheio. Por isso, como observou muito bem Spengler, foi preciso construir, como se faz agora, edifícios enormes. A época das massas é a época do colossal.<sup>9</sup>

De fato, o pensamento decadentista de Spengler foi um ingrediente poderoso para a legitimação de inúmeras ideologias reacionárias, elitistas e racistas, tais como estavam em voga nos agitados anos trinta do século XX. É nesse sentido que entendemos as apropriações e interpretações às quais esteve sujeito: em sua grande maioria, se identificaram com ele aqueles que enxergavam como sintomas de decadência a massificação da cultura e da ciência a partir dos meios de comunicação de massa, bem como a massificação da política a partir do exercício democrático do poder.

É nesse sentido que entendemos uma “solidariedade intelectual de classe” que teria vigorado antes mesmo de Spengler, e continuado após sua

obra e com seus acrescentamentos. Poderíamos estender esse fenômeno de aversão às massas para frente de Spengler, com aqueles em grande medida por ele influenciados, como também para trás dele no tempo, com aqueles que por lhe antecederem o influenciaram negativamente quanto às massas. Um fenômeno que, segundo Hannah Arendt, teria sido decisivo para o clima de pessimismo que dominou grande parte do pensamento europeu desde o século XIX: “O surgimento da ralé [massas] na organização capitalista foi observada desde cedo, e seu crescimento foi notado por todos os grandes historiadores do século XIX. O pessimismo histórico de Burckardt a Spengler deve-se essencialmente a essa observação”<sup>10</sup>.

Embora a análise aqui empreendida tenha a pretensão de historicizar a vontade de verdade e de poder do discurso de Spengler, não poderíamos deixar de pensar nas implicações políticas de seu pensamento para a contemporaneidade. Existe um racismo latente, às vezes mesmo manifesto no pensamento de Spengler sim, certamente, mas esse racismo deve necessariamente ser entendido como imperativo sociocultural da época. Quem não era racista na Europa da primeira metade do século XX? Até mesmo uma pensadora como Hannah Arendt, judia, libertária, esteve apegada a concepções elitistas da relação entre os homens, como efetivamente transparece na observação acima citada. Não se trata de inocentar o autor, negando seu racismo, trata-se de chamar a atenção para o fato de que Spengler foi mais do que seu racismo, do seu elitismo, mais até do que seu suposto nazismo.

Spengler conseguiu manter seu racismo no campo político, não o transportando para o campo intelectual, científico, na medida em que foi capaz de fazer formulações como “O Grupo das Grandes Culturas”, apresentado em *A decadência do Ocidente*, em que coloca os ocidentais numa representação da história na qual eles não ocupam mais o lugar de vértice e ponto de chegada da evolução da verdade e da razão científicas, como culminância indefinida de um processo civilizatório que englobaria toda a humanidade, como também pode fazer observações como a emergência e ameaça do “mundo de cor” ao “Ocidente branco”, quando transparece toda sua aversão aos outros povos não europeus.

Por isso, dividimos a análise do seu pensamento dessa forma: por um lado, contemplando a riqueza de suas concepções de ciência e história; por outro, atentando para o conteúdo manifestamente político de suas formulações intelectuais, buscando perceber a dinâmica de sua constituição, a complexidade de suas análises conceituais, bem como os

interesses a que se propôs, como o mundo que os gerou, chegando às possíveis consequências de seu empreendimento.

Esse esforço pode nos ter levado muito longe na tentativa de acompanhar a formulação de ideias às vezes muito amplas, de sentido às vezes um tanto obscuro. O simbolismo mais intrigante que para nós apresentou Spengler com o título de sua maior obra continua em aberto: a ideia de declínio do Ocidente. O que efetivamente quis dizer Spengler com isso? Trata-se apenas de uma linguagem figurada para descrever as tão faladas decadências europeias no campo da ciência, da arte e da política? Ou remete ao nacionalismo spengleriano numa visão egocêntrica e pessimista que identificava o declínio do Ocidente com o declínio da Alemanha? Para nós, embora as duas questões sejam pertinentes e tenham sido colocadas como significativas na análise aqui por nós empreendida, o problema num sentido mais “profundo” não se restringe a isso.

O suposto declínio do Ocidente não se realiza concretamente na perspectiva escatológica/teleológica na qual foi comumente interpretado. Seria um processo passível de reversão, tendo em vista a concepção cíclica de história de Spengler. O “declínio do Ocidente” ainda seria definido numa luta entre dois espaços que se opõem na forma que pretendem “emprestar” ao Ocidente: de um espaço parte um projeto de regeneração, de outro a degeneração, do primeiro brota a “cultura”, enquanto que do segundo surge a “civilização”.

Na futura e decisiva luta entre esses dois espaços é que estaria o “segredo” maior do simbolismo spengleriano. Como sua visão “realista” (tal como se autointitulou) o impele para o pessimismo, Spengler pouco acredita na vitória do primeiro espaço sobre o segundo. A vitória do segundo concretizaria então o “declínio do Ocidente”, a saber: trata-se da batalha entre Alemanha e Estados Unidos, batalha que efetivamente decidiu o “destino” do Ocidente. Esta, no entanto, é uma discussão que remetemos a um outro momento, com mais tempo e espaço para trabalhar e amadurecer essa tese, é a discussão que propomos para um projeto de doutorado em história da filosofia política.

**NOTAS**

<sup>1</sup> Tal como citado por Enrique Rodriguez Larreta e Guillermo Giucci: “as oposições entre cultura e civilização, espírito dos povos e essencialismo cultural canonizados na tradição filosófica alemã neo-romântica por Herder e popularizados por Oswald Spengler” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 400).

<sup>2</sup> Como elucidado por Robert Legros, ao analisar a importância explicativa dos conceitos acima citados para o pensamento dos românticos: “A intuição imediata e sensível daquilo que nos ultrapassa – a natureza, o divino – é de fato uma intuição imediata e sensível, e contudo aquilo que ela alcança é sentido como sendo radicalmente distinto e separado da ordem do que é humano, no sentido em que não permite alguma tradução conceptual” (LEGROS, 2000, p. 244).

<sup>3</sup> SPENGLER, 1973, p. 18.

<sup>4</sup> SPENGLER, 1973, p. 95.

<sup>5</sup> No que diz respeito às problematizações sobre a técnica, Rubens Mendes de Oliveira faz uma lista relativamente considerável: Leopold Ziegler, Eugen Diesel, Ernst Junger, Lewis Mumford, Walter Benjamin e a Escola de Frankfurt, Donald Brinkeman e Martin Heidegger. Nenhum dos quais, no entanto, serão aqui discutidos. Ver: OLIVEIRA, 2006. p.35.

<sup>6</sup> LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 461.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 461.

<sup>8</sup> FREYRE, 2005, p. 43, grifo nosso.

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 69.

<sup>10</sup> ARENDT, 1989, p. 185.

# referências

ABRÃO, Bernadete Siqueira. (Org.). **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ALBUQUERQUE-JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste**. E outras artes. São Paulo: Cortez, 2001.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BLACK, Jeremy. **Mapas e história: construindo imagens do passado**. Bauru: EDUSC, 2005.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin**. São Paulo: EDUSP, 1994.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII. As estruturas do cotidiano**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BRESCIANI, Maria Stela Martins. **Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales**. São Paulo: UNESP, 1991.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Campinas: UNICAMP, 1992.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano.** Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia:** a história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

\_\_\_\_\_. **A história cultural:** entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CLARK, T.J. **A pintura na vida moderna:** Paris na arte de Manet e seus seguidores. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

COLLINGWOOD, R.G. **A ideia de história.** Lisboa: Editorial Presença, 1972.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Mil platôs.** Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DOSSE, François. **A história em migalhas:** dos “Annales” à “Nova História”. São Paulo: Editora da Universidade de Campinas, 1992.

\_\_\_\_\_. **O império do sentido:** a humanização das ciências humanas. Bauru: EDUSC, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EKSTEINS, Modris. **A sagração da primavera:** a Grande Guerra e o nascimento da Era Moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

ELIAS, Norbert. **Os alemães.** A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FEBVRE, Lucien. **História.** São Paulo: Ática, 1978.

FEST, Joachim. **No bunker de Hitler.** Os últimos dias do Terceiro Reich. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** São Paulo: Graal, 2007.

GAY, Peter. **A cultura de Weimar.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Os sofrimentos do jovem Werter.** Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna.** São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. **Espaços de esperança.** São Paulo: Loyola, 2004.

HERF, Jeffrey. **O modernismo reacionário:** tecnologia, cultura e política na república de Weimar e no 3º. Reich. São Paulo: Ensaio, 1993.

HOBBSAWM, Eric. J. **A era do capital:** 1848-1875. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. **A era dos impérios: 1875-1914.** São Paulo: Paz e Terra, 1988.

KENNEDY, Paul. **Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar, 1500-2000.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise.** Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

LARRETA, Enrique Rodriguez e GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre uma biografia cultural.** A formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MARX, Karl. **O capital.** Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

\_\_\_\_\_. e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** Porto Alegre: L & PM, 2002.

MAZOWER, Mark. **Continente sombrio: a Europa no século XX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história.** São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo: como cheguei a ser o que sou.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

OLIVEIRA, Rubens Mendes de. **A questão da técnica em Spengler e Heidegger.** Belo Horizonte: Tessitura, 2006.

ORTEGA Y GASSET, Jose. **A rebelião das massas.** São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PAZ, Francisco Morais. **Na poética da história a realização da utopia nacional oitocentista.** Curitiba: Eduprf, 1996.

POPPER, Karl. A. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1972.

RANCIERE, Jacques. **Os nomes da história: um ensaio de poética do saber.** São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.

RENAUT, Alain. **Luzes e romantismo.** Lisboa: Instituto Piaget, v-3. 2000.

RICHARD, Lionel. **A república de Weimar: 1919-1933.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, tomo III, 1997.

SAID, Edward. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHORSKE, Carl. **Pensando com a história**: indagações na passagem para o Modernismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**: esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

\_\_\_\_\_. **Anos de decisão**. A Alemanha e a evolução histórico-mundial. Porto Alegre: Meridiano, 1941.

\_\_\_\_\_. **O Homem e a Técnica**. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

TOYNBEE, A. J. **Estudos de história contemporânea**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VELHO, Otavio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Claret, 2003.

WEHLING, Arno. **A invenção da história**: estudos sobre o historicismo. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 1994.

WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1995.

\_\_\_\_\_. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: EDUSP, 1994.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.





