

Universidade Federal de Minas Gerais  
Instituto de Geociências  
Departamento de Geografia

Bruno Siqueira Fernandes

**A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE NA OBRA  
DE HENRI LEFEBVRE:**

da crítica da vida cotidiana à teoria da produção do espaço

BELO HORIZONTE  
2021

Bruno Siqueira Fernandes

**A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE NA OBRA  
DE HENRI LEFEBVRE:**

da crítica da vida cotidiana à teoria da produção do espaço

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do espaço

Linha de pesquisa: Produção do espaço, ecologia, política, cultura e educação em Geografia

Orientador: Cássio Eduardo Viana Hissa

BELO HORIZONTE  
2021

F363i  
2021

Fernandes, Bruno Siqueira.

A influência da filosofia de Friedrich Nietzsche na obra de Henri Lefebvre [manuscrito] : da crítica da vida cotidiana à teoria da produção do espaço / Bruno Siqueira Fernandes. – 2021.

269 f., enc.: il.

Orientador: Cássio Eduardo Viana Hissa.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2021.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Linha de pesquisa: Produção do Espaço, Ecologia, Política, Cultura e Educação em Geografia

Bibliografia: f. 263-269.

1. Geografia urbana – Teses 2. Filosofia – Teses. 3. Sociologia urbana – Teses. 4. Cidades e vilas – Teses. I. Hissa, Cássio Eduardo Viana. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3:711



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

### FOLHA DE APROVAÇÃO

**A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE NA OBRA DE HENRI LEFEBVRE: da crítica da vida cotidiana à teoria da produção do espaço**

**BRUNO SIQUEIRA FERNANDES**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 08 de março de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Cássio Eduardo Viana Hissa - Orientador

UFMG

Profa. Rita de Cássia Lucena Velloso

UFMG

Profa. Monica Medeiros Ribeiro

UFMG

Prof. Roberto Luís de Melo Monte - Mór

UFMG

Belo Horizonte, 8 de março de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Cassio Eduardo Viana Hissa, Professor do Magistério Superior**, em 08/03/2021, às 23:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).





Documento assinado eletronicamente por **Roberto Luis de Melo Monte Mor, Professor do Magistério Superior**, em 09/03/2021, às 13:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Monica Medeiros Ribeiro, Diretor(a) adjunto(a)**, em 09/03/2021, às 18:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Rita de Cassia Lucena Velloso, Professora do Magistério Superior**, em 10/03/2021, às 14:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0582311** e o código CRC **F9B9594B**.

---

*À memória dos meus pais  
Aos meus avós maternos que sempre fizeram de mim um filho*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Dóris, pelo apoio sempre que necessário, pela escuta serena dos meus desabaços, muitas vezes incompreensíveis; pela simplicidade e pela calma, mesmo quando, para mim, o mundo parecia estar acabando.

Ao meu pai, Cármino, pela valorização das minhas escolhas e pelo orgulho e satisfação sempre demonstradas por quem eu me tornei.

À Karine, por me tratar como filho, pelo carinho imenso, recíproco, e pela ajuda nos momentos mais difíceis.

À minha companheira, Emanuelle, pelo exemplo de força e dedicação e pelas incontáveis horas de troca de ideias, com certeza uma grande parte disso se faz presente neste trabalho.

Aos meus amigos de vida, Lucas, Pedro, Ítalo, Thomas, Élio, Lorena e Marina, pelas reflexões profundas nas situações mais descontraídas, pelas descontrações nos momentos de mais profunda reflexão. Sem vocês, isso tudo talvez não fosse possível.

Aos amigos de caminhada, Rodrigo, Mariana e Tomás, pelas incontáveis leituras e releituras dos meus textos, por acreditarem no meu potencial e por serem minha referência nessa trajetória acadêmica.

Ao João, Harley, Thiago e Roberto, por terem permitido os mais variados encontros com a teoria urbana e com o

pensamento crítico. Também pelo carinho, sempre presente nas trocas cotidianas.

À Sibelle, pela irmandade, pela amizade e pela confiança que desenvolvemos ao longo do tempo. Por me fazer perceber que um outro mundo é possível, e que na universidade existe sim lugar para os sonhadores, como eu e você.

Ao Cássio, pela liberdade na condução da pesquisa, pela confiança no meu trabalho e pelos textos transformadores que me permitiram ressignificar toda minha prática de pesquisa. Obrigado por caminhar ao meu lado.

À banca, Roberto, Rita e Mônica pelos importantes comentários e pela leitura atenta do meu trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMG, por viabilizar a realização da pesquisa.

À CAPES, pelo apoio financeiro através da bolsa de mestrado durante todo o processo.

*Sem a concepção errônea de [um] “espaço vazio” certamente não  
teríamos adquirido a concepção de espaço*

Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, 1968, 520, p. 281.

*[Um] espaço vazio, no sentido de um vazio mental e social que facilita a socialização de um  
reino ainda não social, é, na verdade, apenas uma representação do espaço.*

Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1991, p. 190.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo retratar e reconstruir a influência da filosofia de Friedrich Nietzsche nas obras de Henri Lefebvre, em particular na *Crítica da Vida Cotidiana* e na *A Produção do Espaço*. Uma leitura conjunta dos dois corpos teóricos nos mostra como grande parte dos conceitos mobilizados pelo filósofo francês remetem a um conjunto de problemáticas propriamente nietzscheanas, como no caso dos conceitos de cultura, estilo, metáfora, metonímia, vontade de totalidade, entre outros. Assim, buscamos demonstrar o desenvolvimento de cada um desses conceitos e pontos de contato no interior do texto lefebvriano, ao mesmo tempo em que propomos novas leituras possíveis para a crítica da vida cotidiana e para a teoria da produção do espaço que se amparam na filosofia de Nietzsche. Essa proposta de interpretação permitirá não apenas colocar as contribuições teóricas de Henri Lefebvre em perspectiva com a história da filosofia, como, também, evidenciar a importância do pensamento nietzscheano na crítica do espaço abstrato.

Palavras-chave: Henri Lefebvre; teoria da produção do espaço; crítica da vida cotidiana; teoria urbana.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to retrace and reconstruct the influence of Friedrich Nietzsche's philosophy in the works of Henri Lefebvre, in particular in the *Critique of Everyday Life* and in *The Production of Space*. A joint reading of the two theoretical bodies shows us how the concepts mobilized by the French philosopher refers to a set of properly Nietzschean themes, as in the case of the concepts of culture, style, metaphor, metonymy, will to totality, among others. Thus, we seek to demonstrate the development of each of these concepts and points of contact within the Lefebvrian text, at the same time that we propose a set of new possible readings for the critique of everyday life and for the theory of the production of space based on Nietzsche's philosophy. This interpretation proposal will allow not only to put Henri Lefebvre's theoretical contributions in perspective with the history of philosophy, but also to highlight the importance of Nietzschean thought in the critique of abstract space.

**Keywords:** Henri Lefebvre; theory of the production of space; critique of everyday life; urban theory.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	11
<b>Linhas de investigação e possíveis contribuições</b> .....	13
<i>Cultura e estilo</i> .....	13
<i>Vontade de potência e vontade de totalidade</i> .....	15
<i>Metáfora, metonímia e a produção do espaço</i> .....	16
<i>A centralidade do corpo</i> .....	17
<i>Genealogia</i> .....	19
<b>Modo de exposição</b> .....	24
<b>Capítulo 1   O sentido do trágico em Friedrich Nietzsche</b> .....	27
<b>Seção 1.1. Apolo, Dioniso e o nascimento da tragédia</b> .....	28
<i>Construindo um paradigma estético</i> .....	28
<i>Como operam o apolíneo e o dionisíaco</i> .....	34
<b>Seção 1.2. Arte-filosofia na Era Trágica</b> .....	40
<i>Nem realismo, nem pessimismo: o trágico</i> .....	40
<i>De volta aos pré-socráticos</i> .....	45
<b>Seção 1.3. A morte da tragédia – ou a nova oposição Dioniso e Sócrates</b> .....	56
<i>Eurípedes – o primeiro espectador-juiz</i> .....	56
<i>Sócrates – o segundo espectador-juiz</i> .....	60
<b>Seção 1.4. O renascimento do trágico</b> .....	63
<i>Do problema da existência ao conhecimento trágico – ciência, intuição e razão.</i> .....	63
<i>Conclusão</i> .....	68
<b>Capítulo 2   Genealogia, linguagem e perspectivismo</b> .....	72
<b>Seção 2.1. Moral e vingança imaginária</b> .....	73
<i>Da genealogia da moral inglesa à genealogia como crítica do valor</i> .....	73
<i>A Genealogia nietzscheana</i> .....	75
<i>Genealogia da Moral: jogo de forças e jogo de valores</i> .....	78
<b>Seção 2.2. Da metáfora ao conceito como norma</b> .....	84
<i>A origem da linguagem: instinto e intencionalidade</i> .....	85
<i>Metáfora, metonímia e esquecimento: o conceito e a gênese da consciência</i> .....	89
<i>Verdade, mentira, moral e a gênese da justiça</i> .....	93
<b>Seção 2.3. A impossibilidade da Verdade: perspectiva/interpretação e retórica</b> .....	96
<i>Perspectiva, interpretação e Verdade</i> .....	96



<i>Paradigma retórico e critério estético</i> .....	105
<b>Seção 2.4. O valor da verdade – beleza e vitalidade nas construções da modernidade</b> ..	111
<i>Vontade e autoridade – a morte de Deus e o retorno da responsabilidade</i> .....	111
<i>Interpretando as arquiteturas do pensamento moderno</i> .....	116
<i>Conclusão</i> .....	124
<b>Capítulo 3   Cotidiano e transformação na modernidade</b> .....	128
<b>Seção 3.1. A cultura e o sentido do trágico em Henri Lefebvre</b> .....	135
<i>Temporalidades e ciclos cósmicos nas sociedades não-acumulativas</i> .....	135
<i>Ápice e ruína do Festival – um diagnóstico da modernidade</i> .....	137
<b>Seção 3.2. Abstração e alienação na modernidade</b> .....	145
<i>O que é a vontade de totalidade?</i> .....	145
<i>Abstração, alienação e vontade de totalidade</i> .....	150
<b>Seção 3.3. Abstração e alienação na vida cotidiana</b> .....	155
<i>Linguagem e alienação</i> .....	156
<i>O mais frio dos monstros – Estado e alienação da vida cotidiana</i> .....	166
<b>Seção 3.4. O projeto ritmanalítico</b> .....	173
<i>Querer ver assim diferente – uma grande disciplina do intelecto</i> .....	174
<i>Para uma crítica do objeto – do presente à presença</i> .....	179
<i>Conclusão</i> .....	185
<b>Capítulo 4   Produção ou Genealogia do Espaço?</b> .....	189
<b>Seção 4.1. Do espaço do corpo ao corpo no espaço – uma genealogia</b> .....	192
<i>O corpo como princípio genético/genealógico do espaço</i> .....	195
<i>O efeito especular</i> .....	204
<b>Seção 4.2. As tríades lefebvrianas</b> .....	211
<i>A dialética germânica e o reino das sombras</i> .....	211
<i>O aspecto revolucionário do pensamento triádico</i> .....	216
<b>Seção 4.3. História do Corpo/História do Espaço</b> .....	235
<i>A descorporificação do espaço</i> .....	235
<i>Do Espaço Natural ao Espaço Histórico</i> .....	240
<i>O Espaço Abstrato e seus formantes</i> .....	250
<i>Conclusão</i> .....	255
<b>Considerações finais</b> .....	257
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	263

# Introdução

Henri Lefebvre publica em 1974 sua obra *A Produção do Espaço* que marcaria sua maior contribuição para o campo da teoria urbana e para a chamada “virada espacial” das ciências sociais. Traduzida e publicada em inglês apenas em 1991 e ainda sem tradução concluída para o português, como é o caso da maioria dos trabalhos produzidos por este autor, uma série de questões que concernem o lugar da referida obra no interior do pensamento lefebvriano e a totalidade das contribuições que ali se encontram permanecem em aberto. Uma dessas questões se refere à herança intelectual e filosófica que culminou na elaboração da teoria da produção do espaço. Embora a influência de Hegel, Marx e Nietzsche seja sabida pela maioria dos estudiosos, grande parte dos trabalhos desenvolvidos até agora se concentram nos dois primeiros, enquanto a influência de Nietzsche permanece sendo tratada de forma marginal. A presente dissertação tem como objetivo contribuir com uma nova possibilidade de leitura do corpo teórico lefebvriano, em particular de sua teoria da produção do espaço, ao propor uma investigação aprofundada das relações existentes entre a filosofia de Henri Lefebvre e a de Friedrich Nietzsche.

O ponto de partida da dissertação se encontra nas propostas de Christian Schmid e de Andy Merrifield, autores que argumentam em favor de uma herança intelectual inegável do filósofo alemão na obra do autor francês<sup>1</sup>. Os autores sugerem que existiria duas relações mais fundamentais que emergem do contato entre os dois corpos teóricos em questão: i) a centralidade da filosofia de Nietzsche na elaboração de uma teoria da linguagem lefebvriana que iria informar a própria concepção de uma dialética triádica que perpassa a teoria da produção do espaço (Schmid); e ii) a similaridade e a proximidade das questões que ocupam o cerne das duas filosofias – o posicionamento crítico de ambos os autores a respeito do Estado, do Logos e da sistematização na filosofia ou mesmo a preferência dada pelos dois à arte, à música e ao ritmo (Merrifield)<sup>2</sup>. Outros autores que se debruçaram sobre a biografia intelectual de Henri Lefebvre, como é o caso de Stuart Elden, também salientam a profunda influência da filosofia nietzscheana sobre a compreensão do filósofo francês das problemáticas do tempo, do espaço e da história<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> SCHMID, 2012; MERRIFIELD, 1995.

<sup>2</sup> Merrifield sugere, por exemplo, que seria preciso investigar quanto do homem total e desalienado lefebvriano é na verdade o super-homem nietzscheano, e não apenas o homem total dos Manuscritos de 1844 de Marx. E ainda, quanto do projeto de desalienação, do “salto da necessidade para a liberdade”, não corresponde ao próprio programa nietzscheano da transvaloração de todos os valores (MERRIFIELD, 1995, p. 08, tradução minha).

<sup>3</sup> ELDEN, 2004, p. 08.

Neste trabalho, pretendemos confirmar as hipóteses e sugestões realizadas pelos autores, tanto no que diz respeito à necessidade desse pareamento entre as duas filosofias, como forma de uma melhor compreensão da teoria da produção do espaço, quanto da influência explícita da filosofia de Nietzsche sobre as elaborações teóricas lefebvrianas. No entanto, para além da influência na construção de uma teoria da linguagem ou apenas a semelhança no tratamento dado a alguns temas específicos dentro das duas obras, argumentamos que a influência nietzscheana na obra de Henri Lefebvre poderia ser compreendida a partir de cinco pontos-chaves: a) a similaridade no uso dos conceitos de *cultura* e de *estilo* nos dois autores; b) a adesão, por parte de Lefebvre, à noção de *vontade de potência* e sua mobilização no interior de sua teoria da alienação; c) a centralidade dos conceitos de *metáfora* e *metonímia* na elaboração da teoria da produção do espaço; d) a primordialidade do *corpo* e, conseqüentemente, da dimensão do *vivido* na obra dos dois autores; e e) o emprego do *método genealógico* como modo de narrativa e investigação da história da produção do espaço.

A seguir discuto cada um desses pontos, ao mesmo tempo em que apresento evidências preliminares que justificam essa nossa escolha. A ideia é de que esses pontos possam se constituir enquanto um conjunto de linhas de investigação que irão nos ajudar a traçar o percurso e o direcionamento da presente pesquisa. Cada linha, portanto, implica numa forma de interpretação do texto lefebvriano que já parte de uma leitura conjunta com os textos de Friedrich Nietzsche. Ao longo da dissertação, espera-se sermos capazes de demonstrar cada um desses pontos, evidenciando os encadeamentos teóricos e as formas de elaboração intelectual que se entrelaçam e desembocam na teoria da produção do espaço.

### **Linhas de investigação e possíveis contribuições**

#### *Cultura e estilo*

Começando pelos temas da cultura e do estilo, seria preciso relembrar que em Nietzsche os dois termos assumem contornos muito específicos e particulares. Para o filósofo, o que define propriamente uma cultura “é, acima de tudo, [a] unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida” de um povo<sup>4</sup>. O exemplo clássico utilizado por Nietzsche n’*O Nascimento da Tragédia*, mas também em escritos posteriores, é o da Grécia antiga e o

---

<sup>4</sup> NIETZSCHE, 2007a, p. 05, tradução minha.

compartilhamento de uma cosmovisão *trágica*<sup>5</sup> que perpassava não apenas as produções dramáticas, como também as demais esferas da sociabilidade grega. Em cada um dos produtos da cultura – nos escritos, na filosofia, nos discursos e nas artes – seria possível identificar um fundo comum que faz com que estes sejam percebidos como parte de uma totalidade social concreta. Assim, o trágico como visão de mundo [*Weltanschauungen*] do povo grego constitui a um só tempo a base da cultura e do estilo preponderantes na Grécia antiga.

Lefebvre parece encontrar um paralelo importante para esse tipo de interpretação da cultura nas sociedades agropastoris antigas e suas relações com os festivais. Entre os indivíduos desses grupos, os festivais não apareciam, como no caso das sociedades modernas, de maneira dissociada da vida cotidiana. Pelo contrário, os festivais eram a expressão e o resultado acumulativo das relações socioespaciais engendradas pela vida cotidiana mesma. A visão de mundo predominante entre os indivíduos dessas sociedades fazia com que percebessem nas forças da natureza (Cosmos) formas que prolongavam os ritmos e os ciclos que eram percebidos no próprio corpo. Assim, a transição entre diferentes estações do ano (inverno, verão, outono e primavera) e a ocorrência de fenômenos naturais (chuvas, ventanias, secas, etc.) parecia, para os membros do grupo, ser o resultado de forças naturais com características antropomórficas, e que portanto se assemelhava à forma de percepção trágica predominante entre os gregos antigos. Nesse contexto, os festivais apareciam como formas de agradecimento às forças desconhecidas e ocultas da natureza, ao mesmo tempo em que serviam como momento crucial onde as forças e as potências criativas se manifestavam em uma unidade de estilo (através das danças, das músicas, dos artesanatos, entre outros).

No presente trabalho, procuro argumentar que somente ao retomar a problemática dos festivais nas sociedades agropastoris e de seu desaparecimento no curso da consolidação da modernidade tendo em mente a concepção nietzscheana de cultura e de estilo, é que seria possível compreender a centralidade e a importância do Festival dentro da perspectiva revolucionária e emancipatória lefebvrianas. Dito isso, a insistência, por

---

<sup>5</sup> O conceito de trágico em Nietzsche será apresentado de forma mais aprofundada no primeiro capítulo deste trabalho. Por ora cabe dizer que o trágico entre os gregos diz respeito a uma visão de mundo que compreende o devir e a existência humana como uma conjugação entre a estabilidade relativa e o caos absoluto, entre o prazer e a angústia. Essa cosmovisão é fortemente amparada numa imbricação entre sociedade e natureza, onde as forças da natureza são percebidas como o resultado de um conjunto de deidades (deuses e titãs) antropomórficas que as encarnam.

parte de Lefebvre, na importância da Festa como dimensão fundamental da sociabilidade urbana não é justificada por uma escolha arbitrária, mas o resultado de um projeto que enxerga na reconstituição dos festivais a possibilidade de emergência de uma nova cultura e, conseqüentemente, de uma renovada unidade de estilo.

O homem moderno (o homem que se regozija com a modernidade) é o homem da transição, situando-se entre a morte do estilo e seu renascimento. É por isso que devemos contrastar estilo e cultura, para mostrar o caráter fragmentário desta última, sua falta de unidade, e porque temos razão em formular um plano revolucionário para recriar um estilo, ressuscitar o Festival e reunir os fragmentos dispersos da cultura para uma transfiguração da vida cotidiana<sup>6</sup>.

A partir dessa linha de investigação buscamos simultaneamente reconstruir os aspectos fundamentais dessa influência, enquanto apresentamos uma releitura de alguns textos lefebvrianos que se debruçam sobre essa problemática, atentando para novas leituras e interpretações possíveis e encadeamentos teóricos e intelectuais com as demais obras do filósofo que possam surgir a partir daí.

#### *Vontade de potência e vontade de totalidade*

No que diz respeito ao emprego do conceito de vontade de potência nas obras de Henri Lefebvre, dois pontos merecem atenção. O primeiro é de que o conceito, em sua formulação original, aparece poucas vezes ao longo das obras, e, na maioria dos casos, apenas na forma encurtada '*vontade*'. No entanto, particularmente nos primeiros dois tomos da *Crítica da Vida Cotidiana*, Lefebvre faz o uso recorrente do conceito de *vontade de totalidade* para apresentar e fundamentar a formulação de sua teoria da alienação. Para o filósofo, a vontade de totalidade é o motor por detrás do que ele considera como *a lei fundamental do progresso humano* - a de que "uma vez que tenha assumido uma forma definida na prática social, cada atividade humana deseja o universal. Ela aspira à universalidade. Ela quer ser total"<sup>7</sup>. Essa pulsão orientada à totalidade se assemelha fortemente à interpretação nietzscheana da vontade de potência como pulsão por dominação, mas que aparece aqui mediada por um posicionamento hegeliano sobre as determinações da totalidade<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> LEFEBVRE, 1971, p. 38, tradução minha.

<sup>7</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 329, tradução minha.

<sup>8</sup> Como veremos mais a frente no trabalho, o Estado e o Capitalismo são exemplos de tipos de atividade humana que, quando consolidadas, tenderam e de fato ocuparam de forma efetiva a totalidade da prática social.

O segundo ponto diz respeito exatamente ao desaparecimento desse conceito n' *A Produção Espaço* e nos escritos posteriores. Embora isso possa significar um abandono do uso explícito da ideia de vontade de potência/totalidade, será necessário uma investigação mais profunda sobre a forma como este conceito ainda poderia estar operando de maneira sub-reptícia na teoria da produção do espaço, como aparenta ser o caso. Apesar de claramente ser um trabalho ancorado numa dialética histórico-materialista, na *Produção*, Lefebvre parece ser incapaz de abandonar algumas pressuposições de fundo que se amparam na noção de vontade - como, por exemplo, a tendência de cada modalidade de existência do espaço a ocupar a totalidade social e a tendência à abstração que entrecorta a relação entre corpo e espaço. Este último ponto nos leva a nossa próxima linha de investigação.

### *Metáfora, metonímia e produção do espaço*

Os conceitos de *metáfora* e *metonímia*, ainda que amplamente utilizados pelo campo dos estudos linguísticos, na forma em que aparecem na obra lefebvriana, encontram-se mais próximos da definição dada por Nietzsche em seu texto *Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral*<sup>9</sup>. No texto em questão, Nietzsche argumenta que metáfora e metonímia, antes de se referirem propriamente a dois procedimentos linguísticos, devem ser compreendidos como relações que emergem da ocupação efetiva do espaço por um determinado corpo ou força. Os sentidos do corpo captam das coisas não suas essências ou as coisas-em-si, mas apenas um conjunto de qualidades que emergem da relação que se estabelece entre os limites de sua percepção com relação ao objeto observado. Trata-se de uma metáfora, portanto, porque cada indivíduo está fadado à apreender das coisas apenas uma parte que corresponde ao seu próprio investimento de sentido nestas. A partir daí, a relação se torna metonímica, porque, apesar deste limite, esse indivíduo é compelido a tomar essa perspectiva como real e verdadeira, para que possa, então, efetivar sua força (vontade) sobre espaço e sobre os demais corpos e forças<sup>10</sup>.

Metáfora e metonímia são, portanto, a expressão da vontade de potência e são fortemente marcadas por um aspecto visual. A disputa pela dominação e pelo avanço de

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, 1989c.

<sup>10</sup> Uma discussão aprofundada sobre essa relação e que se assemelha muito com a forma como Lefebvre trata a relação corpo-espaço n' *A Produção do Espaço* poder ser vista em NIETZSCHE, 1968.

uma perspectiva particular sobre às demais reflete a própria dinâmica conflitiva que ocorre entre as forças reativa e as forças ativas. Ainda que não estejamos preocupados em definir esses conceitos com clareza por enquanto, é preciso dizer de antemão que, inicialmente, as relações metafóricas e metonímicas são essencialmente instintivas. No entanto, ambos procedimentos tendem à abstração, na medida em que, com o desenvolvimento do intelecto humano, passam a produzir conceitos e formas particulares de representação que se cristalizam e se afirmam, por meio da prática social, como *Verdades*. Isso implica que, para Nietzsche, a Verdade não seja mais do que um conjunto de metáforas e metonímias que alcançam uma certa estabilidade através da instauração de um conjunto de normas morais e sociais<sup>11</sup>.

Lefebvre, n' *A Produção do Espaço*, não só mobiliza os dois conceitos, mantendo os sentidos com os quais estes aparecem no texto nietzscheano, como também concebe o mesmo movimento pelo qual metáfora e metonímia tendem, ao longo da história humana, à abstração. Será preciso investigar, portanto, como esses conceitos – tomados, por Lefebvre, enquanto processos (metáforização e metonimização) – são utilizados de uma maneira dual na teoria da produção do espaço: primeiro como modo de análise das dinâmicas que envolvem as três dimensões do espaço social – percebido, concebido e vivido; segundo como modo de existência dos corpos no espaço. Isso nos leva à penúltima linha de investigação que pretendemos explorar neste trabalho.

### *A centralidade do corpo*

A problemática do corpo tem um papel fundamental e inegável na obra dos dois filósofos. Em Nietzsche, por exemplo, o corpo aparece sempre como esse elemento perseguido e combatido pelo ideal ascético – tratado como seu inimigo<sup>12</sup>. O ideal ascético diz respeito a um impulso presente nas forças reativas de negar o mundo, negar a vida e aspirar efetivamente um *além*. No entanto, esse ideal não desemboca em uma tentativa de transformar o mundo de forma efetiva, mas apenas em uma negação da existência que acaba por reduzir “todos os sentimentos corpóreos à valores morais”<sup>13</sup>. Esse impulso pode ser encontrado nas religiões de matriz judaico-cristã, onde predomina a ideia de que

---

<sup>11</sup> Ver NIETZSCHE, 1989c, p. 250.

<sup>12</sup> Ver NIETZSCHE, 1968, p. 131.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 131, tradução minha.



aqueles que sofreram na vida terrena terão um lugar no reino dos céus, no descanso eterno; enquanto que aqueles que viveram de forma imprudente, serão enviados para o inferno após um julgamento final. Assim, os adeptos dessas religiões tendem a moralizar e negar tudo aquilo que remete aos ‘prazeres carnavais’ – como a sexualidade, a ambição, o lazer – e favorecer apenas aquilo que faz com que o corpo terreno sofra – a castidade, os jejuns, as peregrinações, as penitências e o trabalho duro.

Embora não se trate exatamente da mesma forma de narrativa, Nietzsche nos fala que a ciência moderna também se funda sobre o ideal ascético. A ideia de que os sentidos não podem nos levar à Verdade e que, portanto, o mundo dos sentidos é apenas um mundo de aparências frequentemente evoca o mesmo tipo de atitude frente ao corpo. O mundo no qual o corpo habita é um mundo repleto de erros e mentiras, cabendo apenas à atividade racional a capacidade de corrigi-lo, permitindo que alcancemos, assim, um outro mundo, o mundo da verdade<sup>14</sup>. Na modernidade, portanto, o corpo se encontra castrado e privado de suas potências criativas, aprisionado entre duas formas que o desprezam, a ciência e a religião.

Lefebvre parte da mesma constatação a respeito da decadência do corpo na cultura ocidental, porém prestando atenção particular à sua relação com o espaço. Nas primeiras sociedades, como vimos anteriormente, predominava uma relação imediata entre corpo e espaço que permitia que cada indivíduo percebesse o espaço ao seu redor como extensão do seu próprio corpo. Assim como Nietzsche, Lefebvre vê nesse processo metafórico e metonímico de extensão do corpo ao espaço a base sobre a qual a prática social se funda<sup>15</sup>. O corpo, entendido como ponto de onde partem os processos metafóricos/metonímicos, para Lefebvre, “conserva um princípio generativo” – isto é, são os “corpos [que] geram espaços”, através dos seus gestos, ritmos e formas de dispêndio e concentração de energia<sup>16</sup>.

Entretanto, esse quadro é progressivamente transformado no curso da história da produção do espaço no ocidente, na medida em que essa relação primordial do corpo com o espaço é esquecida/apagada. Na modernidade capitalista, o estabelecimento e a consolidação de um espaço abstrato significou, em um última instância, a realização da

---

<sup>14</sup> Ver NIETZSCHE, 2018.

<sup>15</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 249, tradução minha.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 249.

tendência já presente nas transições entre um modo de existência do espaço ao outro – a degeneração dessa relação e de sua imediatividade. O espaço, nesse momento, passa a ser representado, percebido e vivido como uma realidade para além dos corpos e que, no limite, se volta contra o corpo, o subjugando e dominando. O indivíduo não só não se enxerga mais o espaço como extensão do seu corpo, como também passa a percebê-lo como parte de uma ordem distante que incide e controla seu corpo. O espaço assume a forma de uma “ordem piramidal”, um mundo marcado por “castas e classes, leis e privilégios, hierarquias e restrições” que se instauram *sobre* e em *oposição* ao “mundo das primeiras impressões”, o mundo dos sentidos e das sensações dos corpos<sup>17</sup>.

A insistência em retomar o corpo como problemática central da problemática espacial diz respeito a um imperativo de retomar a própria produção do espaço como parte fundamental da vida cotidiana – “qualquer ‘projeto’ revolucionário hoje, seja [ele] utópico ou realista, deve, para evitar a banalidade desesperada, tornar a reapropriação do corpo, em associação com a reapropriação do espaço, uma parte inegociável de sua agenda”<sup>18</sup>. Pois somente “no momento em que o corpo é pressentido como totalidade práctico-sensorial, um descentramento e um recentramento do conhecimento acontece”<sup>19</sup>.

A partir dessas considerações a respeito das relações entre corpo e espaço nas obras dos dois filósofos, propomos uma releitura d’*A Produção do Espaço* partindo do corpo como categoria central. Nosso objetivo é compreender qual a participação do corpo na produção do espaço e como essa participação é transformada na medida em que o espaço abstrato se projeta e se estabelece como totalidade. Também pretendemos demonstrar como o corpo também compõe parte do programa revolucionário lefebvriano, seja através da reivindicação de um direito à cidade ou da própria revolução urbana.

### *Genealogia*

Por fim, mas não menos importante, propomos uma linha de investigação que se converte, aqui, em uma hipótese: a de que a teoria da produção do espaço também poderia ser entendida como a tentativa de estabelecer uma *genealogia do espaço* e de suas modalidades

---

<sup>17</sup> Essa citação é uma paráfrase de um trecho do texto *Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral*. Ver LEFEBVRE, 1991, p. 139 e NIETZSCHE, 1989c, p. 250.

<sup>18</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 166-167.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 63.

de existência. Antes de mostrarmos porque resolvemos tomar essa hipótese para este trabalho, cabe apresentar brevemente no que consiste a genealogia nietzscheana<sup>20</sup>.

A ideia de uma genealogia aparece no título da obra *Genealogia da Moral*<sup>21</sup>, texto onde Nietzsche desenvolve uma hipótese explicativa para a origem dos sentimentos morais. Na época da escrita deste trabalho, a maioria dos autores que se debruçaram sobre o tema atribuíam a origem da moral aos costumes - o surgimento dos conceitos de bom e mal estariam associados ao uso recorrente dessas palavras para designar determinados tipos de ação: as ações não-egoístas e que geravam efeitos positivos sobre a comunidade eram designadas como boas, e as que geravam efeitos negativos, ruins ou más. Entretanto, partindo de seus estudos de filologia, Nietzsche descarta a hipótese baseada no costume para argumentar que a moral haveria surgido de uma transformação intencional no uso das palavras bom e mal. O filósofo percebe que, inicialmente, essas palavras eram utilizadas para designar determinados *tipos* e *classes* de pessoas dentro de uma determinada sociedade. Bom servia para se referir aos grupos da nobreza e designava àquele que possui verdade, honra e importância social; ao passo que a palavra Mal era utilizada para se referir aos grupos da plebe e, portanto, aqueles em que esses atributos de qualidade se encontravam em falta.

A mudança nesse quadro haveria ocorrido quando a classe sacerdotal opta por se rebelar politicamente contra a nobreza guerreira e aristocrática. A incapacidade de empregar a força física para a tomada de poder, dada a diferença entre as forças e as capacidades físicas entre os membros das duas classes, faz com que os sacerdotes adotem uma estratégia retórica e psicológica - em seus discursos e pregações públicas, os padres e sacerdotes decidem condenar exatamente o tipo de vida levada pela nobreza guerreira. Os membros do clero, agora, rechaçam o uso da violência e da força bruta, bem como o acúmulo de privilégios às custas das classes de trabalhadores da plebe. A partir daí, a palavra Bom deixa de designar a nobreza para se referir àquele que é humilde, que trabalha duro e que sofre na vida cotidiana, o plebeu. A bondade, nesse caso, está associada a promessa de que a estes está reservado um espaço no céu e na vida eterna. Nesse mesmo movimento, Mal passa a designar as classes que dependem da força física e da opressão para se manterem em uma posição privilegiada, aos egoístas e mesquinhos. É nesse sentido que

---

<sup>20</sup> Uma discussão aprofundada sobre este tema se encontra no capítulo 2 deste trabalho.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, 2018.

Nietzsche argumenta que a moral haveria surgido dos sentimentos de vingança e de ressentimento e permitiu que, mesmo sem que se alterasse as condições materiais e concretas dessa disputa entre classes, uma operação mental/psicológica tomasse conta e consolidasse uma forma de valoração que invertia o uso original destas palavras<sup>22</sup>.

O método genealógico, por assim dizer, poderia ser entendido a partir de três pontos. O primeiro é o de que se trata de um procedimento no qual um dos objetivos é identificar uma *imagem de origem* anterior à forma sobre a qual um determinado fenômeno social ou moral se apresenta no tempo presente<sup>23</sup>. Como vimos na narrativa nietzscheana reproduzida anteriormente, para compreender como a moral em sua forma moderna se consolidou, foi preciso entender quais forças e quais tipos de disputa entre elas estavam atuando na origem de todo o processo. O segundo ponto é de que a genealogia também tem como objetivo compreender quais transformações ocorrem ao longo da consolidação desta forma final (nesse caso, a moral) – as inversões nos valores e nas perspectivas em jogo. O terceiro ponto, talvez aqui um dos mais importantes, diz respeito a capacidade da forma que é gerada ao longo do processo de *apagar* e fazer *esquecer* a origem do processo mesmo.

Sobre este último ponto, Sarah Kofman<sup>24</sup>, uma importante filósofa francesa especialista em Nietzsche, chama atenção para a função das operações metafóricas e metonímicas que são engendradas por esta forma final. A moral moderna, após um longo período de sua consolidação, passa a metaforizar e metonimizar as etapas envolvidas no processo que lhe deu origem, de tal maneira que as palavras bom e mal são destituídas de seus significados anteriores e passam a designar exatamente o tipo de conduta que buscou-se favorecer no momento da inversão dos sentidos delas. Assim, o fato de que, no início, bom e mal possuíam outras conotações é apagado/esquecido, ao passo que os novos usos atribuídos aos termos e que transformam os usos originais aparecem, agora, como o *verdadeiro* e *único* significado à estes atribuído. Como podemos pensar, então, o espaço abstrato a partir desse esquema?

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE, 2018.

<sup>23</sup> DELEUZE, 2018.

<sup>24</sup> KOFMAN, 1993.

O que pretendemos mostrar ao longo deste trabalho é que o movimento que culmina na constituição do espaço abstrato decorre de um processo similar ao descrito por Nietzsche com relação ao surgimento da moral. A relação do corpo com o espaço ou da sociedade com seu espaço sofre sucessivas transformações ao longo do tempo – transformações que alteram não apenas os aspectos físicos e materiais do espaço, mas suas formas de representação e percepção pela prática socioespacial. Isso significa que apesar de nos dias atuais uma concepção abstrata do espaço ser hegemônica, uma série de outras formas de representação e percepção já fizeram parte desse processo. As propriedades que hoje atribuímos ao espaço em si, como as simetrias, dualidades, métricas, distâncias, parcelamentos, segmentações, entre outras, não deveriam ser tratadas como resultado isolado do intelecto humano ou a manifestação de uma essência transcendental do espaço. Essas características, na verdade, emergem apenas da “ocupação’ *atual* do espaço, uma ocupação que necessita ser compreendida geneticamente”<sup>25</sup>.

A necessidade de retrair esse movimento a partir de um procedimento generativo/genealógico vem justamente do fato de que o espaço abstrato é produzido e percebido, na atualidade, “*como ‘realidade’*”<sup>26</sup>. Esse espaço se estabelece e se consolida com tanta força na modernidade que o processo a partir do qual fora produzido é apagado e esquecido em favor de uma imagem/forma espacial que se apresenta como realidade transcendental. As ciências e as disciplinas que buscam compreender o espaço frequentemente são pegas nessa armadilha epistemológica, na medida em que deixam de lado a genealogia do espaço e tratam a forma atual como o percebemos como objeto central de seus estudos e pesquisas. Em última instância, esses corpos de conhecimento acabam reproduzindo as partições e segmentações que impedem que o espaço seja percebido enquanto totalidade – as divisões entre espaço geográfico, espaço econômico, espaço mental, por exemplo<sup>27</sup>. Para Lefebvre, apesar de “nenhuma ciência ter oferecido até então um relato sobre esse processo generativo”<sup>28</sup>, uma teoria crítica do espaço deve ser capaz de

---

<sup>25</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 171, tradução e grifos meus.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 41.

<sup>27</sup> Ver *Plano do Presente Trabalho* em LEFEBVRE, 1991.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 411, tradução minha.

“reproduzir esse processo”, levando em conta que, na história do espaço, esse “passado generativo”<sup>29</sup> jamais cessa de deixar marcas e inscrições no espaço<sup>30</sup>.

Nosso objetivo com essa linha de investigação, portanto, é o de mostrar como Lefebvre concebe esse fazer genealógico ao combinar aspectos diacrônicos e sincrônicos em sua teoria da produção do espaço, bem como diferentes formas de inserção da totalidade social na produção do espaço, como no caso das representações e das práticas socioespaciais. Argumentamos que uma releitura d’*A Produção do Espaço* enquanto genealogia nos permite não apenas compreender como um espaço abstrato passa a dominar a prática espacial no tempo presente, como também entender como o corpo e a vida cotidiana jamais são apagados nesse processo. Nestes resíduos que se encontram apagados e esquecidos no processo de constituição do espaço abstrato é que reside a possibilidade de transformação e de superação desse paradigma abstrato do espaço.

Ao pensar o engajamento do filósofo francês com o alemão, vemos três possíveis contribuições importantes na apreciação da obra de Henri Lefebvre, para além das já mencionadas em cada uma das linhas de investigação que apresentamos anteriormente. Primeiramente, a tentativa de jogar luz sobre a herança filosófica lefebvriana por si só já representaria um ganho significativo. Um dos objetivos do trabalho é demonstrar que a influência da filosofia de Nietzsche sobre o pensamento de Lefebvre está longe de ser marginal, sendo, na realidade, central e irreduzível, assim como a influência de Marx e Hegel.

Segundo, com a reconstrução dessa influência sobre a obra lefebvriana, as conexões entre *A Produção do Espaço* e os demais trabalhos publicados pelo filósofo ficam muito mais evidentes. Visto dessa forma, Lefebvre jamais abandona o tema da vida cotidiana, mesmo quando se debruça com mais veemência sobre a problemática espacial – a vida cotidiana é o lugar de onde o corpo pode reivindicar, para si, a produção do espaço. De forma similar, poderíamos argumentar que mesmo antes de escrever *A Produção*, uma preocupação fundamental com o espaço já se encontrava presente. A partir da nossa discussão sobre os conceitos de metáfora e metonímia será possível demonstrar o caráter evidentemente espacial da teoria da alienação lefebvriana.

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 110.

Por fim, a aproximação entre Nietzsche e Lefebvre permite transpor a dicotomia entre economia política do espaço e estudos culturais que até então marcou o engajamento do mundo anglo-saxão com a obra do filósofo francês. Ao demonstrarmos a centralidade do corpo para a teoria da produção do espaço, será possível compreender como Lefebvre conseguiu produzir uma teoria capaz de englobar a um só tempo uma definição prático-sensível da ideia de totalidade e da noção de alienação, articulando os diferentes níveis da experiência social em um arranjo, sem para isso precisar se amparar em uma concepção estrutural ou sistemática. Em última instância, Lefebvre abre caminho para pensarmos o espaço (abstrato) como um conjunto de formas e de manifestações físicas e representacionais que são projetadas à totalidade, mas que nunca se realizam como totais; i.e. uma totalidade aberta. Essa incompletude, esse residual, diz respeito exatamente ao corpo, ao vivido e à vida cotidiana, que, deixadas de lado dessa projeção, impedem o estabelecimento do espaço abstrato como totalidade efetiva. Ai também é onde se encontra o potencial de transformação, o local de onde um contra-projeto poderia surgir.

### **Modo de Exposição**

Nos dois primeiros capítulos, selecionamos cuidadosamente dois temas centrais que parecem perpassar o engajamento lefebvriano com a obra de Friedrich Nietzsche, a saber *o sentido do trágico* e *o método genealógico*. A escolha dos textos nietzscheanos discutidos aqui, bem como da literatura subjacente sobre o tema, segue uma leitura atenta das obras que de fato contribuíram para a elaboração teórica lefebvriana ao longo de sua trajetória acadêmica – essa escolha se faz a partir da observação de um grupo de trabalhos e escritos de Nietzsche que aparecem de forma mais ou menos explícita nas obras de Lefebvre, sejam a partir de citações diretas, notas de rodapé ou mesmo do uso de conceitos que remontam ao filósofo alemão, mesmo quando não acompanhados de referência explícita. Assim, a escolha dos autores secundários colocados em diálogo, bem como os cotejamentos teóricos a partir da literatura nietzscheana especializada se deram, principalmente, no sentido de enriquecer uma leitura de Nietzsche que colocasse em evidência os pontos de contato entre os dois autores.

No primeiro capítulo, *O sentido do trágico em Friedrich Nietzsche*, apresento os conceitos de apolíneo e dionisíaco na obra do filósofo e a forma como esses dois impulsos são mobilizados para a construção do *Nascimento da Tragédia*. O trágico, para Nietzsche, deve ser entendido não apenas como um gênero do drama, mas como uma visão ou uma

perspectiva de mundo instintiva, ‘irracional’ e intuitiva que configura uma posição subjetiva de aceitação múltipla do caráter contraditório da vida – a conjugação entre prazer e dor, a imprevisibilidade do futuro, a incapacidade de corrigir o passado. Esse modo de vida trágico informa não apenas as obras de arte do período antigo na Grécia, mas todo o conjunto de práticas e expressões da cultura, como a filosofia, o conhecimento, a política, etc. Chamamos atenção particular para a incidência dessa visão de mundo na filosofia pré-socrática, uma vez que Lefebvre parece, em muitas de suas obras, retornar a esse momento da história da filosofia, em especial à figura de Heráclito. Por fim, reconstruímos a narrativa nietzscheana da decadência deste período que culmina na instauração do que ele chama de Socratismo Científico, o império da Razão sobre os demais modos de conhecer, e do horizonte niilista da história ocidental. Tanto o conceito e o sentido de trágico quanto a narrativa de seu declínio informam diretamente a maneira como Lefebvre entende a dissolução das comunidades antigas e agrárias nos dois primeiros tomos da *Crítica da Vida Cotidiana*, bem como a própria transição histórica do Espaço Absoluto ao Espaço Abstrato apresentada n’*A Produção do Espaço*.

No segundo capítulo, *Genealogia, linguagem e perspectivismo*, partimos de dois textos centrais de Nietzsche, *Genealogia da Moral* e *Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral*, para entender como o filósofo utiliza os conceitos de força, potência, genealogia e perspectivismo e qual o papel da linguagem no estabelecimento dos valores sociais e morais. Assim, no começo do capítulo apresentamos e discutimos como Nietzsche concebe o surgimento da moral a partir da relação entre os servos, o clero e os guerreiros, evidenciando o papel da linguagem na transformação dos conceitos de Bem e Mal em valores morais. Em seguida, nos debruçamos sobre as noções de metáfora e metonímia e mostramos como o esquecimento atua como elemento central no estabelecimento de formas abstratas de dominação e de controle sociais. Discutimos, também, qual o estatuto do conceito de verdade em Nietzsche e, a partir daí, retornamos aos seus textos de juventude sobre retórica, para pensarmos um *perspectivismo* nietzscheano. Na última seção, apresentamos a forma como Nietzsche ‘lê’ as construções (sociais e morais) da modernidade, mostrando a centralidade do ideal ascético no pensamento moderno.

Ao final dos dois primeiros capítulos, espera-se que o leitor ou a leitora já estejam devidamente familiarizados com os conceitos mobilizados por Nietzsche, visto que nos capítulos 3 e 4 esses mesmos conceitos serão utilizados com recorrência para estabelecer



as conexões e os pontos de contato entre a filosofia nietzscheana e as obras de Henri Lefebvre.

No terceiro capítulo, *Cotidiano e transformação na modernidade*, nosso foco se encontra principalmente nos três tomos da obra lefebvriana *Crítica da Vida Cotidiana*. A ideia central do capítulo é retomar três discussões importantes presentes nessa obra ao mesmo tempo em que estabelecemos paralelos com os conceitos nietzscheanos apresentados anteriormente. Assim, na primeira seção, mostramos como a discussão realizada por Henri Lefebvre a respeito do desaparecimento dos festivais na modernidade é tributária das noções de cultura e de estilo presentes na filosofia de Nietzsche. Na segunda e na terceira seção, apresentamos como Lefebvre concebe a alienação na modernidade e na vida cotidiana, ressaltando o papel fundamental do conceito de *vontade de potência* na elaboração de seus argumentos. Ao final, passamos a discutir o conceito de ritmanálise em Henri Lefebvre, estabelecendo algumas conexões importantes que nos ajudarão a entender o porquê do corpo estar situado como centro da teoria da produção do espaço.

O quarto e último capítulo, *Produção ou Genealogia do Espaço*, tem como objetivo apresentar uma releitura da teoria de *A Produção do Espaço* a partir das noções de corpo e genealogia. Na primeira parte do capítulo, apresentamos o corpo como princípio genealógico/genético da produção do espaço e as implicações disso para uma reconsideração da relação corpo-espaço na obra lefebvriana. Em seguida, apresentamos uma releitura das tríades lefebvrianas, buscando evidenciar como em cada uma das tríades mobilizadas ao longo de sua obra existe um esforço analítico simultaneamente sincrônico e diacrônico que dá abertura para pensar o corpo como momento de realização utópica. Na terceira seção, apresento uma releitura da história do espaço como história do corpo, mais precisamente como uma história da *descorporificação do espaço*<sup>31</sup>.

Por fim, nas considerações finais, faço um apanhado das conclusões obtidas a partir de cada uma das nossas linhas de investigação apresentadas acima. Além disso, desenvolvo um conjunto de novas questões que emergiram durante a realização da pesquisa e da escrita e que apontam para uma possível continuidade deste trabalho investigativo sobre a obra de Henri Lefebvre e sua relação com a filosofia de Friedrich Nietzsche.

---

<sup>31</sup> GREGORY, 1995.

# 1 | O sentido do trágico em Friedrich Nietzsche

Resgatar aqueles que são do passado e transformar tudo que ‘assim foi’ num ‘assim eu quis!’ - só a isso eu chamaria de redenção!

(Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, 2006c [1885], p. 110, tradução minha)

Em 1874, logo após assumir a cadeira de filologia na Universidade da Basileia, Nietzsche publica *O Nascimento da Tragédia*, onde desenvolve sua tese a respeito dos movimentos no interior da história da arte grega que levaram ao nascimento do gênero trágico. Para o filósofo, o ritmo da dinâmica artística helênica era ditado pelo conflito entre dois impulsos representados na obra pela simbologia de dois deuses olímpicos, Apolo e Dioniso. Em um determinado momento, esse conflito atinge um estado de “harmonia”, estabelecendo as condições para o nascimento da tragédia ática grega.

No presente capítulo, argumento que o *sentido do trágico* na obra de Friedrich Nietzsche é melhor compreendido como uma *visão de mundo* presente na antiguidade grega, excedendo sua mera significação histórica ou artística enquanto gênero dramático. Para apoiar este argumento, reproduzo a narrativa nietzscheana, do nascimento à morte da tragédia, ressaltando os sentidos conferidos aos dois impulsos, *apolíneo* e *dionisíaco*, e os papéis por eles desempenhados. Destaco, em particular, a forma como o trágico influenciou a filosofia e a arte no período, resultando em um fazer filosófico-artístico radicalmente diferente de sua concepção moderna. Por fim, sintetizo os elementos que compõem o sentido do trágico e aponto como Nietzsche vê neste a possibilidade de um renascimento da filosofia, da arte e da ciência na contemporaneidade.

### **Seção 1.1. Apolo, Dioniso e o nascimento da tragédia**

#### *Construindo um paradigma estético*

Ao escolher as figuras de Apolo e Dioniso para explicar a dinâmica artística da antiguidade clássica, Nietzsche se desvia dos procedimentos tradicionais da filologia e se aproxima de uma outra orientação epistêmica e metodológica. No momento de publicação d’*O Nascimento da Tragédia*, a filologia ainda era fortemente associada à possibilidade de se produzir uma leitura racional e objetiva que reconstruísse a unidade lógica de um texto, uma obra ou uma cultura. O filólogo atuava sempre na esperança de que fosse possível separar sua interpretação e sua subjetividade dos fatos mais objetivos que compõem seu objeto de estudo, e, a partir disso, retrazê-lo à sua “originalidade”. Nietzsche opera no sentido radicalmente oposto ao utilizar do que chama de *introvisão* para *interpretar* e *sentir* novamente a duplicidade que marca o desenvolvimento da arte e da cultura helênica através dos impulsos *apolíneo* e *dionisíaco*.

A introvisão remete a uma espécie de intuição visual ou a uma forma de contemplação intuitiva que atua a partir da formação de *imagens* que auxiliam na construção do entendimento sobre determinado fenômeno<sup>32</sup>. Apolo e Dioniso são formas simbólicas, metafóricas e imagéticas que sintetizam a forma como Nietzsche entende os impulsos [*drives*] responsáveis por influenciar as produções artísticas da antiguidade clássica. Através desse “método”, o filósofo acredita ser possível resgatar intuitivamente a visão da arte predominante entre os gregos em cada período, “não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses”<sup>33</sup>. Nietzsche, favorecendo mais uma vez uma forma não-conceitual e intuitiva de exposição, associa o apolíneo e o dionisíaco à duas sensações fisiológicas: o *sonho* e a *embriaguez*, respectivamente<sup>34</sup>.

A relação estabelecida entre o impulso apolíneo e a imagem do sonho remete à representação homérica de Apolo como deus do brilho e da luz. Quando iluminamos um objeto, somos capazes de enxergar sua forma, seu contorno e, portanto, identifica-lo à partir de uma *imagem*. No sonho, “cada ser humano é um artista consumado”, visto que se torna responsável por conferir ao mundo onírico as formas, imagens, figuras e contornos que irão preenche-lo, cumprindo, ele mesmo, o referido papel de “iluminação”<sup>35</sup>. A potência do instinto apolíneo é manifesta nessa capacidade artística de iluminar e criar para as coisas e para o mundo sensível uma superfície.

---

<sup>32</sup> Jacob Guinsburg, tradutor da versão brasileira d’*O Nascimento da Tragédia*, optou por traduzir o termo *Anschauung* desta forma. Para ele, a tradução apenas para intuição retira a forte referência visual presente no termo original em alemão. Ao mesmo tempo, traduzir apenas como *contemplação* ou como *visão* coloca entraves a percepção do conteúdo intuitivo expresso na palavra. Assim, o tradutor sugere o neologismo *introvisão* (cf. Notas do Tradutor em NIETZSCHE, 2017a).

<sup>33</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 24.

<sup>34</sup> A constante referência que fazemos a essas formas de exposição será justificada no segundo capítulo onde apresentamos porque a metáfora e, de um modo geral, o modo de exposição não-conceitual cumprem papel importante na obra e na escrita do filósofo-poeta (cf. Seção 2.2. Da metáfora ao conceito como norma). Por enquanto, cabe dizer que esse esforço já demonstra um posicionamento epistemológico crítico quanto à capacidade da ciência, da razão e dos conceitos de denotarem não só a *Era Trágica*, mas a própria arte em sua significação mais completa.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 25.

A associação com o sonho também remete à possibilidade interpretativa que se abre no impulso apolíneo. Nietzsche cita o seguinte trecho de uma ópera cômica de Richard Wagner para ilustrar esse ponto<sup>36</sup>:

Meu amigo, é isto precisamente a obra do poeta,  
Que seus sonhos ele interpreta e marca,  
Cria-me, a mais verdadeira ilusão do homem  
Se lhe abre no sonho:  
Toda arte da poesia e todo poetar  
Nada mais é que uma interpretação de sonhos verazes.

No sonho, a verdadeira ilusão é aberta para a poesia porque o indivíduo passa a desfrutar “de uma compreensão imediata da figuração”<sup>37</sup>. Isso significa que nele o indivíduo percebe o funcionamento do impulso apolíneo, seu instinto figurador, em sua forma mais imediata – qual seja, a de projetar sobre um mundo “vazio” as formas que o fazem se tornar o “mundo do sonho” propriamente dito. Da mesma maneira, o impulso apolíneo atua no mundo “real” projetando sobre um amontoado de sensações apreendidas por estímulos nervosos uma *imagem*. Assim, as formas criadas através do apolíneo refletem uma atividade interpretativa e artística do indivíduo de selecionar os elementos que serão ressaltados e outros que serão ocultados ou menosprezados na *aparência* final.

A forma como o apolíneo atua sobre o “real”, projetando sobre ele uma aparência, recoloca no centro da discussão nietzscheana a questão filosófica do mundo ou da coisa-em-si<sup>38</sup>. Se por um lado Apolo aparece como deus da “representação onírica”, por outro essa representação tem um limite: através do apolíneo, o indivíduo pode criar e interpretar o real, mas não destruí-lo. Nietzsche nos fala de uma linha tênue do real que “a imagem do sonho não deve ultrapassar, para que não tenha um efeito patológico”; da mesma forma, a *aparência apolínea* deve ser capaz de combinar a liberdade criativa com a sabedoria e o autocontrole que são característicos de Apolo<sup>39</sup>. O impulso apolíneo projeta uma série de *imagens* sobre o “mundo-em-si”, mas sem romper o seu compromisso com a racionalidade (a lógica, o princípio de identidade, de não contradição, etc.).

---

<sup>36</sup> WAGNER, 1867.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 25.

<sup>38</sup> SABATINI, 2015.

<sup>39</sup> NIETZSCHE, 1997, p. 81, tradução minha.

A *racionalidade apolínea* é essencialmente formal e baseada no princípio de individuação. Em sua parábola do barqueiro e o mar furioso, Schopenhauer fornece uma imagem importante para a compreensão desse princípio:

Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principiū individuationis* [princípio de individuação]<sup>40</sup>.

No trecho acima, o bote representa o impulso apolíneo de individuação; diante do caos do mundo (o mar enfurecido) – sensações e cores múltiplas, relações multicausais ou de causa não definida, diferenças exacerbadas entre cada coisa, entre outras –, o apolíneo forja uma representação/aparência que nos permite ordená-lo racionalmente, produzindo uma sensação de tranquilidade e segurança para o homem individual (o barqueiro). Através da individuação, Apolo cumpre um papel curativo, capaz de amenizar a insegurança e o medo decorrentes da existência através de uma operação terapêutica, uma “aptidão divinatória [...], mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida”<sup>41</sup>.

Apolo é o deus da luz, da individuação e da razão<sup>42</sup>. O instinto apolíneo conforma um “jogo do homem individual com o real”, um *jogo de artista* onde, assim como no sonho, o indivíduo cria uma relação imagética entre ele e a realidade prescrevendo racionalmente a esta um conjunto de *formas* individuais para organizar esse mundo. Todas essas formas “nos falam; nada há de indiferente e desnecessário [nelas]”<sup>43</sup>. Assim, o apolíneo deve ser entendido como sendo esse ímpeto à formalização; à regularidade; às relações causais, harmônicas, sequenciais; à formação de imagens; à definição de contornos, limites, significados; em suma, a toda tentativa de *organizar formalmente o caos do mundo*.

O impulso dionisíaco é o oposto desse ímpeto de formalização e de individuação e aponta para o limite do próprio princípio da razão. Na mitologia grega, Dioniso é o deus da fecundidade, do vinho, das festas e da intoxicação e poderia ser facilmente encontrado perambulando pela natureza, tocando sua flauta, acompanhado por animais e foliões

---

<sup>40</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 27. Note que esta é uma sumarização feita por Nietzsche da parábola original.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>42</sup> ADLER, 1921 *apud* SABATINI, 2015.

<sup>43</sup> NIETZSCHE, 1997, p. 81, tradução minha.

encantados por sua música. A música dionisíaca teria essa capacidade de espalhar uma aura de loucura que dissolve as noções de individualidade, propriedade e o próprio *ser*<sup>44</sup>. Como mostramos acima, a definição dos limites, das formas e das imagens, isto é, da própria individualidade, típica do impulso apolíneo, é que permite a atuação da razão e, conseqüentemente, uma sensação de segurança. Daí segue que a imagem de Dioniso seja associada ao perigo, ao caos e ao terror: os indivíduos, antes seguros e colhidos no véu de Maia, são tomados agora pelo medo quando separados “das formas cognitivas da aparência fenomenal [apolínea]”, isto é, “na medida em que o princípio da razão, em alguma de suas configurações parece sofrer uma exceção”<sup>45</sup>.

Nietzsche associa, então, o impulso dionisíaco à embriaguez narcótica<sup>46</sup>. Quando embriagado, os sentidos são bagunçados, as convenções sociais e morais são deixadas de lado, as formalidades do andar e do falar são dissolvidas na dança e no canto, e o indivíduo passa à experimentar uma unidade com os demais seres e com a vida. Para o filósofo, essas sensações são as mesmas que o indivíduo experimenta quando atravessado pelo impulso dionisíaco – um profundo *rompimento da individualidade* e, conseqüentemente, uma forte sensação de *unidade*. Nas festas e nos cultos realizados em homenagem a Dioniso, por exemplo, a fruição e a beberagem coletiva se sobrepunham temporariamente às divisões entre castas, classes sociais e políticas, contribuindo para essa sensação de unidade.

Outro elemento importante do dionisíaco é a sua conotação *instintiva*. O rompimento da individualidade e do princípio da razão permitia o retorno do sujeito às formas instintivas mais fundamentais. Se no impulso apolíneo, falamos de um jogo de artista do homem com a realidade que o permitiria criar aparências e formas, como num sonho, para organizar o mundo, sem, entretanto, confundir a aparência com a realidade, no dionisíaco, o indivíduo joga um jogo consigo mesmo – ele “não é mais artista, tornou-se *obra* de arte: a força artística de toda natureza”<sup>47</sup>. Assim, o *sonho dionisíaco* se assemelha “a uma situação onde alguém sonha ao mesmo tempo em que experimenta o sonho como sonho” – não existe, assim, uma alternância entre realidade (consciente) e sonho

---

<sup>44</sup> DANIELS, 2014.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 27.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 28.

(inconsciente), mas uma “proximidade, uma coexistência” dos dois<sup>48</sup>. A atividade criativa, que no apolíneo é racional e consciente, torna-se parte de uma permanente atividade instintiva e irracional própria do impulso dionisíaco.

Nietzsche associa essa pulsão instintiva à sensação predominante na natureza quando a primavera está prestes a chegar. As plantas, os animais os insetos e todos os seres parecem reverberar uma “harmonia” universal, uma unidade e uma forma de agir que refletem os *instintos da primavera*<sup>49</sup>. Assim, o fim da individualidade marca, também, o fim da cisão metafísica tradicional entre *indivíduo* e *natureza*: “sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem”<sup>50</sup>. Nessa reconciliação, o indivíduo é reincorporado ao que Nietzsche se refere como o *Uno-primordial* – um modo de existência em que todas as formas, contornos e imagens criadas e cultuadas através do apolíneo são destruídas e incorporadas no *eterno fluxo do devir* (o ser original). Cada indivíduo “se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial”<sup>51</sup>. Com Dioniso, o indivíduo deixa de ser escravo da existência e se torna verdadeiramente livre para (se) criar.

A partir das duas analogias, da embriaguez narcótica e da primavera, podemos definir o impulso dionisíaco como essa *potência instintiva* que erode as bases da individuação, da razão e do próprio sujeito. Retornando à parábola schopenhaueriana do homem pairando em seu barco sobre o mar revolto: enquanto o barco é o símbolo do apolíneo (a segurança da individuação), o dionisíaco é simbolizado pela força que emerge do mar e da natureza capaz de arrastar o indivíduo em um “grande naufrágio e o absorve no ser original”<sup>52</sup>. Dioniso representa *a dimensão irracional e instintiva da natureza humana, a criação radical, a arte de ruptura, o caos absoluto*.

---

<sup>48</sup> NIETZSCHE, 1997, p. 82, tradução minha.

<sup>49</sup> NIETZSCHE, 1997, 32, tradução minha.

<sup>50</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 28.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>52</sup> DELEUZE, 2018, p. 22.



A partir da simbologia e do significado de cada um dos impulsos é que Nietzsche propõe uma outra interpretação da história da arte grega. Para ele, o movimento que leva ao nascimento da tragédia é resultado de um conflito constante entre “a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não figurada da música, a de Dioniso”<sup>53</sup>. Esse conflito tem na “Arte” uma forma de *mediação*, que ora apresentaria predominantemente as características de um, ora as do outro. Dessa forma, seria possível reler as obras e os gêneros artísticos que cada período produziu identificando o papel desempenhado por cada um dos impulsos nesse processo.

Assim, mais do que apenas buscar explicar conceitualmente o surgimento da tragédia no mundo helênico, Nietzsche estava interessado em desenvolver uma metodologia fundada em um *paradigma estético*. O apolíneo e o dionisíaco são simbolismos que cristalizam os impulsos artísticos dos gregos; dois arquétipos imagéticos que representam as relações constituintes da cultura, da arte e da vida helênica. Esses impulsos permitiram a Nietzsche construir um *mapa filosófico* que o conduziu a um novo paradigma na filologia – privilegiando uma *interpretação estética* em detrimento de uma busca por exatidão e precisão históricas. É aí que Nietzsche declara “seu rompimento com a filologia clássica e [seu] enraizamento direto no *território da filosofia*”<sup>54</sup>.

Agora que apresentamos as principais características dos dois impulsos, iremos retornar no tópico seguinte à narrativa nietzscheana do nascimento da tragédia. Dividimos a história da arte grega em cinco períodos, seguindo a proposta em Daniels<sup>55</sup>: a idade do ferro; a era homérica; a poesia lírica; a arte dórica; e, por fim, a era trágica. Essa divisão nos ajuda a identificar com maior clareza a forma como o apolíneo e o dionisíaco operam em cada um dos períodos e nas suas obras e gêneros artísticos resultantes.

#### *Como operam o apolíneo e dionisíaco?*

A idade do ferro foi um período descrito por Hesíodo em *O trabalho e os dias* como uma das piores fases enfrentadas pelo povo grego. Nesse período, predominava um completo caos, uma briga de todos contra todos, a piedade e outros sentimentos de compaixão haviam desaparecido e Zeus havia criado toda uma raça de homens egoístas e

---

<sup>53</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 24.

<sup>54</sup> DANIELS, 2014, p. 50, tradução e grifos meus.

<sup>55</sup> *Ibid.*

perversos (a raça de ferro) – o único direito que prevalecia era o “*direito da força*: um saqueará do outro a cidade”<sup>56</sup>. O mundo helênico era marcado por uma profunda tristeza e pessimismo com relação à existência que refletia a sabedoria contida no mito do Sileno:

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir captura-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: *não ter nascido, não ser, nada ser*. Depois disso, porém, *o melhor para ti é logo morrer*<sup>57</sup>.

Nietzsche encontra, na história e nos mitos dessa época (Édipo, Prometeu, Orestes, entre outros), elementos que levavam à negação da existência presente na sabedoria do Sileno: o medo recorrente da ira titânica; as reviravoltas negativas que o destino (moiras) poderia impor ao indivíduo; a violência generalizada, manifesta na figura dos deuses e dos titãs; entre outros. Todos estes ligavam a idade do ferro a um *extrato dionisíaco* e à percepção de que “a existência é uma dolorosa *contradição*”<sup>58</sup>.

A superação da idade do ferro, do domínio absoluto do impulso dionisíaco, só pode ser compreendida “como o *triumfo completo* da ilusão apolínea”<sup>59</sup>. A arte homérica tem sua razão de ser na exaltação da vida e, por isso, surge como uma resposta à sabedoria contida no mito do Sileno. As atividades terapêuticas do impulso apolíneo – “o mesmo impulso que chama a arte à vida”<sup>60</sup> – permite que os gregos coloquem diante de si um *espelho transfigurador* capaz de seduzi-los e convencê-los de que valeria a pena continuar vivendo. O triunfo da ilusão apolínea se refere, então, à criação desse espelho: o mundo olímpico e os heróis mitológicos.

Ao narrar a vitória dos deuses sobre os titãs e as demais conquistas heroicas, o Épico homérico permitiu que, elevando os deuses e os heróis “a uma existência poética”, a própria existência grega fosse elevada a um estado apoteótico. A manifestação do impulso

---

<sup>56</sup> HESÍODO, 2012, grifo nosso.

<sup>57</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 33, grifo meu.

<sup>58</sup> DANIELS, 2014, p. 53, tradução e grifo meus.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 35, grifo meu.

<sup>60</sup> *Ibid.*

apolíneo nesse período permitiu a criação da *imagem* de uma civilização imersa na opulência, na glória e no esplendor que passa a ser a nova “representação estética do humano, porém refinada, ampliada e idealizada”<sup>61</sup>. Diante do fundo dionisíaco, dos “temores e horrores do existir”, os gregos foram capazes de reverter a situação e se sentirem dignos de glorificação. A sabedoria contida no mito do Sileno agora se inverte – “a pior coisa de todas é para eles [os gregos] morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”<sup>62</sup>. Isso não significa que o extrato dionisíaco deixa de atuar na produção artística, mas que, agora, o conhecimento do lado caótico da existência não incita mais um anelo pela morte, se não a própria vontade de continuar existindo. A bela aparência apolínea permite ao indivíduo “rever-se numa esfera superior” (*ibid*).

A ascensão do impulso apolíneo significou uma igual ascensão da própria cultura cidadina grega e seu distanciamento, cada vez maior, dos cultos dionisíacos bárbaros. A dissolução do indivíduo e a integração comunitária, que antes ocorriam através das festas e cultos dionisíacos, passam agora a fazer parte das *artes performativas* – uma expressão sublimada do impulso dionisíaco no interior do apolíneo<sup>63</sup>. Ao invés dos sacrifícios, da dança e das músicas caóticas e da embriaguez excessiva, os rituais e festivais homéricos dão lugar a formas de dança, música e de intoxicação mais brandas e controladas.

No entanto, ao mesmo tempo em que a Grécia e sua cultura acreditavam se tornar mais resistentes às influências bárbaro-dionisíacas externas, a sobreposição do apolíneo ao dionisíaco no interior da arte homérica construía pouco a pouco o cavalo-de-troia que destruiria esse período. O “esplendor “ingênuo” [da era homérica] foi, uma vez mais, engolido pela torrente invasora do dionisíaco” presente na música<sup>64</sup>. Mesmo no interior da estrutura formal e normativa apolínea, a música invocava elementos dionisíacos que se endereçavam e buscavam “*controlar o corpo*”<sup>65</sup> – fazer dançar! Com o dionisíaco em ação, todo “um mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro”<sup>66</sup>. A tentativa

---

<sup>61</sup> DANIELS, 2014, p. 50, tradução minha.

<sup>62</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 35.

<sup>63</sup> DANIELS, 2014.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 39.

<sup>65</sup> DANIELS, 2014, p. 55, tradução e grifo meus.

<sup>66</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 32.

da arte homérica de conter a *pulsão* dionisíaca e de se diferenciar totalmente de seus rituais é frustrada pelo renascimento deste impulso em seu próprio seio.

Durante a idade do ferro, vemos uma visão de mundo essencialmente marcada pela sabedoria do Sileno e pela predominância quase absoluta do impulso dionisíaco dentro do jogo de forças artístico. Já na fase homérica, a ascensão do impulso apolíneo permitiu o controle temporário do impulso dionisíaco e a predominância da figuração, das formas e da beleza controlada de Apolo que se manifestavam numa tendência à transmutação da aparência caótica da existência. A pulsão dionisíaca no interior da arte homérica nos leva à *poesia lírica* onde, pela primeira vez, foi possível um equilíbrio relativo entre os dois impulsos - uma arte capaz de incorporar “a dor primordial do dionisíaco com uma apresentação poética apolínea”<sup>67</sup>.

A poesia lírica apresenta uma diferença fundamental em termos musicais e instrumentais com a arte do período homérico. A musicalidade da arte homérica era baseada no uso da cítara, um instrumento de cordas similar a um violão, para produzir formas e estruturas musicais mais harmônicas, associadas, por Nietzsche, à racionalidade apolínea. Na poesia lírica, o uso da “flauta dionisíaca” (aulos/tíbia) como instrumento principal deu maior dinamicidade à música que agora se relaciona com mais facilidade aos interlúdios, as pausas e as emoções expressas durante a declamação<sup>68</sup>. Dessa forma, a música deixa de ser um mero acompanhamento e passa, na poesia lírica, a ser a própria “fonte universal de inspiração precedendo a poesia mesma”<sup>69</sup> - no limite, a pessoa que declamava era reconhecida antes como músico, do que como poeta propriamente dito.

Outra diferença relevante, e que coloca uma pergunta importante para Nietzsche, diz respeito à centralidade que a figura do *eu lírico* tem nas obras artísticas desse período. Na fase homérica, a narrativa épica apresentava uma visão idealizada de algum acontecimento histórico ou mítico e buscava, geralmente, bendizer o personagem central, o *herói épico*. Já na poesia lírica, o centro da narrativa é a experiência individual subjetiva declamada em primeira pessoa - indicando uma forte configuração apolínea manifesta na figura individualizada do “eu” - que é acompanhada pela música dionisíaca. Se

---

<sup>67</sup> DANIELS, 2014, p. 56.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, 2018a.

<sup>69</sup> DANIELS, 2014, p. 56.

apresentamos, como traço principal do dionisíaco, a dissolução da individuação, “como uma forma de arte tão pessoal poderia expressar o dionisíaco?”<sup>70</sup>.

Nietzsche argumenta que é nesse ponto que se encontra a genialidade da poesia lírica que a torna precursora direta do período trágico. Para ele, apesar da narrativa em primeira pessoa, o poeta experimenta, primeiramente, o mundo enquanto um artista dionisíaco – ele se faz “totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição”. Quando este retorna de seu estado dissoluto, recorre à figura do *eu lírico* para veicular o saber dionisíaco adquirido dessa unidade – paradoxalmente “o “eu” do lírico soa [...] a partir do abismo do ser”<sup>71</sup>. Ao contrário da relação excludente entre os dois impulsos que marcavam a idade do ferro e a arte homérica, na poesia lírica vemos se estabelecer uma conciliação-conflituosa entre apolíneo e dionisíaco que nos permite pensar o nascimento da tragédia: a introdução da música dionisíaca, do coro trágico, dos ditirambos, mas também da linguagem apolínea, da forma e da capacidade estético-curativa.

Uma resposta agressiva do impulso apolíneo impede, porém, que a poesia lírica se consolide como gênero artístico definitivo. O período dórico impõe uma forte tendência à formalização e ao perfeccionismo artístico que suprime a organicidade pretendida pela poesia lírica. O exemplo mais claro dessa rigidez talvez seja perceptível nas obras arquitetônicas que marcaram esse período – extremamente formais, com regras geométricas, leis de proporcionalidade e simetria, etc. Assim, vemos que, mesmo após a reconciliação proposta pela fase anterior, a tensão entre os dois impulsos não se mantém estática, revelando o caráter sempre instável e conflituoso dessa relação e a capacidade desses impulsos de responder, através da produção artística, aos movimentos um do outro.

Apesar das diferenças que cada período guarda com os demais, Nietzsche fala de uma visão predominante entre todos eles a respeito do que seria o *espectador ideal*. Mesmo nos momentos em que o dionisíaco parecia participar mais ativamente da produção das obras de arte, a *racionalidade apolínea*, a “regra” que garantia que não deveríamos confundir a *aparência* com a *realidade*, era a base da produção artística: o espectador ideal sempre foi aquele “consciente de que tem diante de si uma obra de arte e não uma

---

<sup>70</sup> DANIELS, 2014, p. 56, tradução minha.

<sup>71</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 41.

realidade empírica”<sup>72</sup>. Essa distância entre o espectador e a representação artística é destruída na tragédia através da figura do *coro* e é o elemento principal para a compreensão do nascimento deste novo período.

O coro trágico é composto por um grupo de pessoas que participam da encenação dramática ajudando na construção do sentido da tragédia e expressando para o público as emoções e os acontecimentos da narrativa por meio da fala, da dança e do canto. A performance simula os cultos dionisíacos bárbaros na medida em que busca o apagamento da identidade individual por meio de ações que são executadas em uníssono e através do uso das máscaras e fantasias. Por meio do coro se desenvolve um novo relacionamento artístico e representacional entre palco e drama – o espectador

não vê atores lendo frases e apenas desempenhando um papel; o refrão é encantado e enfeitado pela música, dança e canto, e em seu fervor, seus participantes são possuídos pelo momento e acreditam na visão artística colocada diante deles no palco”<sup>73</sup>.

Assim, a primeira grande mudança anunciada pelo gênero trágico é a capacidade do espectador reconhecer nas figuras e nas representações construídas em cena verdadeiras *existências vivas*.

Com o rompimento da divisão entre representação e realidade, isto é, do próprio princípio apolíneo da razão, os indivíduos estariam, novamente, em unidade pelo dionisíaco. O coro trágico permite ao espectador acessar “o verdadeiro conhecimento, o relance interior na horrenda verdade” de Dionísio, o mito do Sileno que predominava na idade do ferro. É nesse sentido que Nietzsche nos fala de um caráter ameaçador que a tragédia é capaz de impor: “o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser”<sup>74</sup>.

No período trágico, o que predomina é mesmo o impulso dionisíaco, mas sem uma contraparte apolínea como complementariedade o próprio indivíduo poderia ser consumido frente à destruição da individualidade. Assim, Nietzsche nos fala que a produção de imagens apolíneas no drama trágico é uma *necessidade* que se coloca frente à sabedoria do Sileno que emana do fundo caótico da existência representado no palco. A

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>73</sup> DANIELS, 2014, p. 77, tradução minha.

<sup>74</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 53.

tragédia deve ser entendida, então, como composta por um “coro dionisíaco e sua imagem apolínea”<sup>75</sup>. Esse jogo de forças, sempre dinâmico e não balanceado, que, ao contrário do que se observou nas demais formas de arte anteriores à tragédia, permite que cada impulso encontre em sua contraparte as condições de realização de uma nova potência pela cooperação. O fundo dionisíaco “dá luz a imagens apolíneas (sob o disfarce de diálogos e máscaras) cada vez mais sofisticadas e extraordinárias, que, por sua vez, retratam e complementam as forças dionisíacas”<sup>76</sup>.

Na presente seção, apresentamos os sentidos conferidos por Nietzsche aos impulsos apolíneo e dionisíaco. Mostramos também como essas duas simbologias contribuíram para construção de um paradigma estético-interpretativo que permitiu narrar novamente o movimento que leva da idade do ferro ao nascimento da tragédia. Na seção seguinte, vamos apresentar como a tragédia não se restringe apenas a um determinado gênero artístico, mas a um *momentum* filosófico-artístico que demarca posições epistêmicas extremamente importantes para a compreensão da crítica de Nietzsche à ciência e a modernidade.

## Seção 1.2. Arte-filosofia na Era Trágica

### *Nem realismo, nem pessimismo: o trágico*

De acordo com a leitura nietzscheana, qualquer período em que houve a manifestação excessiva de um impulso às custas da supressão do outro resultou numa espécie de *patologia* social e cultural. Na idade do ferro, por exemplo, a predominância do dionisíaco e a supressão absoluta do apolíneo derivou uma perspectiva *pessimista* da existência, representada, na época, pela sabedoria presente no mito do Sileno - a de que para o indivíduo era melhor jamais ter nascido; mas já que o fez, para ele o melhor era logo morrer.

No período dórico, temos uma outra variante desse tipo de relação, mas agora com a predominância do apolíneo e a supressão absoluta do dionisíaco. A arte dórica, com seu formalismo e racionalismo excessivos, colocou no centro da atividade produtiva artística o *realismo*. Neste o artista está interessado em criar uma *representação perfeita do real* que,

---

<sup>75</sup> DANIELS, 2014, p. 80, tradução minha.

<sup>76</sup> DANIELS, 2014, p. 72, tradução minha.

no limite, significaria a possibilidade de confundi-la com o real ou mesmo substituí-lo, o que evidentemente não acontece. Nietzsche argumenta que essa fraqueza da representação vem justamente de sua ficção – o mundo em si não conhece formas, o impulso apolíneo é quem as cria para organizá-lo através dos princípios da razão e da individuação. Nesse sentido, quanto mais realista uma obra busca ser, mais evidentemente falsa ela se torna<sup>77</sup>.

Os dois períodos assim simbolizam o perigo do dogmatismo quando apenas um dos impulsos predomina – com o dionisíaco um dogmatismo do pessimismo, com o apolíneo um dogmatismo do realismo. Se a “robustez estética é derivada da própria intensidade poética de sua beleza, esta corre o risco de se tornar um dogma para a cultura cuja qual representa”<sup>78</sup>. Dessa forma, Nietzsche compreende a manifestação desses impulsos como parte integral da constituição de certas visões de mundo [*Weltanschauung*] que acompanham os períodos artísticos e as obras de arte resultantes.

A grande inovação da tragédia seria, portanto, sua capacidade de propor uma aliança entre os dois impulsos e, assim, uma outra visão de mundo. Para Deleuze:

A tragédia é reconciliação, a aliança admirável e precária dominada por Dioniso. Pois, na tragédia, Dioniso é o fundo trágico. O único personagem trágico é Dioniso: “deus sofredor e glorificado”; o único tema trágico são os sofrimentos da individuação, mas reabsorvidos no prazer do ser original; e o único espectador trágico é o coro, porque ele é o dionisíaco, porque vê Dioniso como seu senhor e mestre. Mas, por outro lado, a contribuição apolínea consiste em que, na tragédia, é Apolo que desdobra o trágico em drama, que expressa o trágico num drama<sup>79</sup>.

A potência principal do dionisíaco e que se realiza especificamente na tragédia é a capacidade de reconectar os espectadores numa unidade com as forças da natureza (Uno-primordial). No êxtase dramático dionisíaco, tanto o coro trágico quanto o público se vêem cercados não por indivíduos, mas “por uma tal hoste de espíritos com a qual ela, multidão, sabe interiormente que é uma só coisa”<sup>80</sup>. Mas, como vimos, se esse impulso não fosse mediado pelo apolíneo, mais uma vez estaríamos sob o risco de lançar um olhar tão profundo sobre o fundo caótico da existência que nos seduziria a desejar a morte.

---

<sup>77</sup> NIETZSCHE, 2018a.

<sup>78</sup> DANIELS, 2014, p. 81, tradução minha.

<sup>79</sup> DELEUZE, 2018, p. 22.

<sup>80</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 57.



Na tragédia, então, o apolíneo entra em cena também realizando toda sua potência. Esse impulso se manifesta canalizando “o impulso grego de saturar sua existência cotidiana com uma imagem perfeita e ideal que glorifique o que ela representa” para o interior do drama<sup>81</sup>. As peças assim reencenam o *sofrimento dionisíaco* que se manifesta em diversas *figurações apolíneas* heroicas (Édipo, Prometeu, Electra, entre outros) que não suprimem totalmente o pessimismo da existência, como seria o caso do épico homérico, mas o aceita e o transforma em algo suportável e pedagógico – através da tragédia os gregos glorificam “seus valores, sua história ou [mesmo] o mundo natural”<sup>82</sup>. O avanço da tragédia consiste, portanto, na capacidade de produzir imagens apolíneas a partir da pulsão dionisíaca, do sofrimento primordial de Dionísio, produzindo uma nova forma de conhecimento<sup>83</sup>.

O conhecimento trágico é, então, esse modo de saber que emerge da mútua incitação entre apolíneo e dionisíaco no interior do drama capaz de veicular uma nova visão de mundo *poética*. Essa forma de conhecimento remete ao que chamamos na primeira seção de introvisão, isto é, a construção do entendimento em uma esfera outra que não a razão que se ancora sobre a intuição e a poesia. É dessa forma que Nietzsche vê na tragédia a possibilidade de construir um outro tipo de *Verdade*, não a do “homem civilizado”, mas aquela “indisfarçada expressão” desta que se dá por meio da arte e da poesia: “o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força – ele vê a si mesmo encantado em sátiro”<sup>84</sup>.

A tragédia deve ser compreendida “como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo”<sup>85</sup>. Através da pulsão dionisíaca, é possível fazer com que a “metáfora [a representação] apareça como realidade”<sup>86</sup> e viole as regras da racionalidade apolínea:

Eis o estado apolíneo de sonho, no qual o mundo do dia fica velado, e um novo mundo, mais claro, mais compreensível, mais comovedor do que o outro e, no

---

<sup>81</sup> DANIELS, 2014, p. 81.

<sup>82</sup> DANIELS, 2014, p. 81, tradução minha.

<sup>83</sup> NIETZSCHE, 2017a.

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 54-55.

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 57.

<sup>86</sup> DANIELS, 2014, p. 84.

entanto, mais ensombrecido, em incessante mudança, nasce de novo aos nossos olhos<sup>87</sup>.

Na tragédia, o dionisíaco não utiliza os elementos apolíneos como veículos para sua manifestação, como na poesia lírica, mas os *produz* ativamente a partir da sua própria potência e essência, engendrando imagens apolíneas mais poderosas capazes de serem compreendidas como realidade durante a realização do drama. De forma similar, as imagens apolíneas produzidas desta forma intensificam a potência do impulso dionisíaco na tragédia, o que contribui para o êxtase coletivo frente às cenas recriadas em palco.

Quando Nietzsche fala que a poesia lírica guarda a gênese da tragédia, ele se refere justamente à capacidade que o poeta tinha de experimentar o rompimento da individuação e o fundo caótico como formas de compor o *eu lírico* apolíneo. Mesmo assim, a poesia lírica “está fundamentalmente em desacordo com o dionisíaco”<sup>88</sup>, porque, apesar da aceitação do impulso, a proeminência ainda era da razão apolínea que se dava por meio da linguagem (imagens, conceitos, palavras) que apresentam justamente o grau de formalidade, individualidade e racionalidade que o dionisíaco intenta negar. Assim, para o filósofo, “a poesia do lírico não pode exprimir nada que já não se encontre, com a mais prodigiosa generalidade e onivalidade na música que o obrigou ao discurso imagístico”<sup>89</sup>.

Outro avanço importante decorrente dessa nova relação entre apolíneo e dionisíaco na tragédia se encontra no reposicionamento do *mito* no centro da tragédia. Até então, o mito era dominado pela racionalidade apolínea que impedia sua devida apreciação como *possível forma de conhecimento*. O mito apolíneo, observado com “os olhos severos e racionais de um dogmatismo ortodoxo”, caminhava para sua própria aniquilação – perdia progressivamente sua capacidade de continuar existindo como força informante de um certo *conhecimento imediato*; quando levado ao limite da interpretação apolínea, “o sentimento para com o mito morre”<sup>90</sup>.

Ao contrário, na tragédia, “o mito chega ao seu mais profundo conteúdo, à sua forma mais expressiva; uma vez mais ele se ergue, como um herói ferido, e em seus olhos,

---

<sup>87</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 59.

<sup>88</sup> DANIELS, 2014, p. 75, tradução minha.

<sup>89</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 48.

<sup>90</sup> *Ibid*, p. 68-69.

com derradeiro e poderoso brilho, arde todo excesso de força”<sup>91</sup> (*ibid*). A tragédia salva o mito de seu fim ao reposiciona-lo como *forma culturalmente relevante*<sup>92</sup>. O mito passa a ressoar uma verdade poética que informa uma nova visão de mundo trágica:

O mito trágico não é um espetáculo, mas sim um ato. O espectador-ator se identifica com o destino e a morte do herói. Com eles, comete os crimes de Édipo e de Prometeu. O ato trágico não é somente a reconstituição cênica de um drama, a mímica de uma morte, a descarga ou a *catarse* das energias criminais acumuladas nos homens. O sentido da tragédia é mais misterioso sob o véu transparente da ação. O espectador-ator participa das forças primordiais e se encontra situado de novo no estado genial de criador de mitos. É Dionísio e Apolo, porque nós somos estes deuses, porque essas forças divinas, quer dizer, cósmicas, estão em nós<sup>93</sup>.

A visão trágica do mundo não se refere a nenhum acontecimento histórico ou mitológico específico, algo que seria representado apenas dentro da tragédia, mas, antes, a própria premissa para que a tragédia consiga produzir seu efeito. Essa visão é composta pelos dois impulsos, seus elementos fundamentais: por um lado, o conhecimento dionisíaco da unidade, a sabedoria do Sileno, o caos; de outro, a beleza apolínea, sua capacidade de transfiguração onírica e sua função artístico-terapêutica. Dessa forma, “o trágico não está fundado numa relação entre o negativo e a vida [idade do ferro], mas *na relação essencial entre a alegria e o múltiplo, o positivo e o múltiplo, a afirmação e o múltiplo*”<sup>94</sup>:

*A doutrina misteriosófica da tragédia:* o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade reestabelecida<sup>95</sup>.

Com a tragédia grega, Nietzsche buscou destacar exatamente a forma como os gregos antigos relacionavam o mundo da arte com a filosofia e com a vida. A atitude trágica perante os horrores da existência deixa de resultar numa negação da vida para torna-se *afirmação pura* - o trágico é a base da criação de uma nova relação com o pessimismo. Nietzsche é capaz de mostrar que é possível constatar o pessimismo sem necessariamente no condicionarmos a uma posição niilista. A arte trágica permitiu transfigurar a relação do indivíduo com o mundo, sem a necessidade de transfigurar a natureza do mundo, e fez

---

<sup>91</sup> *Ibid*.

<sup>92</sup> DANIELS, 2014.

<sup>93</sup> LEFEBVRE, 1940, p. 24-25, tradução minha, grifo do autor.

<sup>94</sup> DELEUZE, 2018, p. 29.

<sup>95</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 67, grifo do autor.

florescer um novo paradigma afirmativo da vida: um *paradigma vitalista*<sup>96</sup>. Nesse novo paradigma, o imperativo do trágico é a *afirmação múltipla*, a capacidade de encontrar a anti-negatividade em cada “coisa” existente. Segundo Deleuze, a atitude trágica frente ao mundo consistiria na busca pelos “meios particulares pelos quais ela [a coisa] é afirmada, pelos quais *deixa de ser negativa*”<sup>97</sup>.

Agora que chegamos ao centro da discussão sobre o sentido do trágico, iremos abordar na próxima seção como Nietzsche retorna à filosofia pré-socrática para observar a relação entre o *conhecimento trágico* e os constructos filosóficos da época. Reproduzimos a narrativa presente em *Filosofia na Era Trágica dos Gregos* a fim de evidenciar como as noções de unidade, devir, transformação, oposição, conflito, entre tantas outras presentes na filosofia do período, são, para o filósofo, tributárias dessa visão trágica do mundo.

#### *De volta aos pré-socráticos*

O domínio [mastery] da ciência ocorre agora apenas pelo meio da arte. É uma questão de juízos de valor relativos ao conhecimento e a polimatia. Quão enorme tarefa, e quão digna a arte é desta! Ela deve criar tudo de novo e, por si só, deve dar novo nascimento à vida. Os gregos nos mostraram do que a arte é capaz. Se nós não os tivéssemos, nosso destino seria quimérico.

(Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, 1992, tradução nossa).

Cada filosofia carrega consigo parte da *personalidade* do seu criador, seu *estilo*, sua marca de criação que a torna semelhante a uma *obra de arte*. A personalidade é o resíduo, a “evidência incontestável, não-debatível” e “para sempre irrefutável” que nos permite apreciar em cada filosofia o seu valor artístico e sua verdadeira beleza<sup>98</sup>. Assim, para Nietzsche, a grandiosidade de um edifício filosófico não vinha de sua suposta veracidade ou de sua demonstrabilidade científica – já que, para ele, “sistemas filosóficos só são completamente verdadeiros para seus criadores” –, mas, antes, desse “resíduo” que faria com que cada filosofia fosse única e que, ao rastreá-lo, poderíamos restituir o movimento interno que anima cada uma delas<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> DANIELS, 2014.

<sup>97</sup> DELEUZE, 2018, p. 28, grifo meu.

<sup>98</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 24-25, tradução minha.

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 23.

Tendo isso em mente, Nietzsche, em seu livro *Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, retorna aos filósofos pré-socráticos buscando rastrear esse elemento central, a personalidade, em sua interface com o que chamamos na seção anterior de *conhecimento trágico*. Para o filósofo, um *detour* a esse grupo de filósofos significa um retorno aos *arquetipos do pensamento filosófico* – um pensamento que, pela indistinção entre intuição, filosofia, vida e arte, permitiu criar conceitos e perspectivas das quais toda filosofia ocidental posterior seria, de alguma forma, tributária<sup>100</sup>. Nesta seção, reproduzimos a narrativa presente na referida obra, passando pelas figuras de Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, e, por fim, Anaxágoras<sup>101</sup>, ressaltando como cada uma dessas personalidades ecoava a sua maneira uma *visão de mundo trágica* que permitiu o nascimento de uma nova forma filosófico-artística. Começamos então por Tales de Mileto.

Tales foi um filósofo pré-socrático responsável por conceber a noção de *unidade* do ser original, a partir da concepção de que “a água é a matriz primordial de todas as coisas”<sup>102</sup>. Para Nietzsche, esse concepção deveria ser tomada com toda seriedade, primeiro porque representa uma busca *intuitiva* pelo sentido e pela origem das coisas a partir da observação dos elementos da natureza, e não pela abstração da razão; segundo porque a intuição, nesse caso, se inspira em um modo de fazer mitológico, resgatando o potencial do mito de sua forma dogmática; e, terceiro, porque reflete o início dessa concepção *unitária* – “todas as coisas são uma”<sup>103</sup>. Por todos esses motivos, Nietzsche considera Tales como o precursor do chamado *conhecimento trágico*.

A proposta de uma teoria unitária, construída através da intuição e da interpretação do mundo natural, permite um avanço filosófico que transcende as barreiras impostas pelo estágio do desenvolvimento da ciência e da técnica disponíveis à época. O que o permitiu fazer tal proposição não foi a certeza científica ou empírica de que a água é de fato a origem, mas, antes de tudo, uma intuição mística:

---

<sup>100</sup> COWEN, 1998.

<sup>101</sup> A intenção desta seção não é aprofundar na discussão de cada filósofo em particular, mas evidenciar como Nietzsche relaciona a chamada Era Trágica, o dionisíaco e o apolíneo às filosofias presentes no período.

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>103</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 39, tradução minha.

[...] um poder de natureza diferente e ilógico - *o poder da imaginação criativa*. Erguido através dele, [o conhecimento] pula de possibilidade em possibilidade, usando cada um deles como local de descanso temporário<sup>104</sup>.

Pela intuição, Tales se torna o primeiro entre os pré-socráticos a elaborar e enriquecer a concepção de unidade, da qual toda filosofia posterior será de alguma forma tributária. A centralidade da intuição aqui não significa que Nietzsche está, de alguma forma, reduzindo o pensamento de Tales a uma espécie de verdade poética válida apenas como expressão artística, mas, pelo contrário, mostrar que “o pensamento de Tales - mesmo após a certeza de que não é possível de ser provado - tem seu valor precisamente no fato de ter sido construído de forma não-mítica e não-alegórica”<sup>105</sup>.

Sua genialidade vem do conteúdo intuitivo de sua filosofia, sua capacidade de entrecruzar a observação dos elementos da natureza, a água em seus vários estados físicos, com a interpretação da vida e da experiência humana - “ele usa e depois ultrapassa os métodos da ciência e da prova [empírica], demonstrando a característica típica da mente filosófica”<sup>106</sup>. A potência de sua filosofia vem dessa capacidade de *interpretar*, isto é, de atuar como um artista que seleciona diante da experiência sensível os elementos que quer representar em sua obra de arte. *A arte peculiar do filósofo* é esta, uma capacidade criativa, orientada pela sua personalidade, de olhar para o mundo e representá-lo, conferindo valor e sentido para a experiência:

Ele [Tales] intui a resolução final de todas as coisas e ultrapassa, pelos meios da intuição, as restrições vulgares dos conhecimentos de níveis mais baixos. O filósofo busca escutar dentro de si os ecos da sinfonia do mundo e reprojeta-los na forma de conceitos<sup>107</sup>.

A *água* aparece como uma metáfora, uma mediação entre a unidade absoluta dionisíaca e a esfera dos conceitos apolínea. A partir dessa categoria, o filósofo escapa da

---

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 40, grifo meu.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 41. A categoria do *mito*, na obra nietzscheana, aparece com uma infinidade de sentidos, ora positivos, ora negativos. O sentido positivo, apresentado pela tragédia, consiste na capacidade de acessar novamente o mito como forma de conhecimento, despindo-o de sua característica apolínea dogmática, preservando e potencializando sua capacidade interpretativa intuitivo-artística. O feito de Tales é um avanço porque não recorre a uma alegoria, a expressão figurada de que tudo é água, mas a certeza intuitiva de que, de fato, tudo é água. Nesse sentido, a expressão do conhecimento trágico, aqui, se dá no resgate do mito de seu envoltório negativo, isto é, de sua interpretação apolínea. Para uma discussão aprofundada a respeito das variações da definição do mito na obra de Nietzsche, cf. Bennet, 1979.

<sup>106</sup> NIETZSCHE, 1988, p. 42-43.

<sup>107</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 44, tradução minha.

negação absoluta da forma, proposta pelo dionisíaco, mas, também, não se entrega ao formalismo e ao racionalismo típicos do apolíneo. A *água* aparece como uma imagem de conjunto que busca representar metaforicamente, assim como nas cenas representadas no drama trágico, a sabedoria dionisíaca da unidade. Tales faz com que sua filosofia expresse, artisticamente, o que há de mais marcante na Era Trágica – i) a forma intuitiva do conhecimento sobre o fundo dionisíaco da existência, a unidade; e ii) a capacidade de representar artisticamente essa sabedoria. Assim, para Nietzsche, sua filosofia não deveria ser avaliada a partir dos critérios de veracidade ou de falsidade, mas pela capacidade do filósofo de permitir que seu gênio criativo fale através de sua filosofia e a torne uma verdadeira obra de arte.

Anaximandro mantém a proposição de Tales, acredita, assim como ele, que a água é a origem e que representa a unidade no ser original, mas vai além ao inserir a noção de *devir* e o interpretar como negatividade. Para ele, o devir é exatamente o oposto da unidade porque se trata de um processo de multiplicação das coisas e das diferenças, uma destruição do Uno-primordial. Ao mesmo tempo em que as multiplica, o devir seria responsável por impor sobre todas elas um horizonte de destruição, a efemeridade. É nesse sentido que, para Anaximandro, o devir é uma emancipação ilegítima da unidade, e a efemeridade é uma maldição fruto do decaimento desse ser original.

Anaximandro é o *verdadeiro pessimista* pois entende o devir como uma dinâmica de expiação desse pecado do decaimento e que só tem fim com a destruição de todas as coisas. Ao perder a unidade, os seres passariam a lutar entre si e concorrer pela existência – o mundo se torna um campo de batalha. Essa dimensão agonística do devir, para Nietzsche, é fortemente influenciada pela visão trágica do mundo, o mal apolíneo do rompimento da unidade, e aproxima Anaximandro de uma concepção *moral* e ética da existência: “como pode qualquer coisa deixar de existir quando esta tem o *direito de existir?*”<sup>108</sup>. Seu pessimismo demonstra o ápice da manifestação dionisíaca, o repúdio pelo devir e pela individuação, que faz com que o filósofo veja tudo que está em transformação como moralmente culpado e sentenciado ao fim.

Anaximandro foi, segundo Nietzsche, o filósofo que deu expressão perfeita a essa concepção [moral] de existência. Dizia: “os seres pagam uns aos outros a pena e a reparação de sua injustiça, segundo a ordem do tempo”. Isto quer dizer: I) que o devir é uma injustiça (*adikía*) e a pluralidade das coisas que vêm a existência é uma

---

<sup>108</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 48, tradução minha.

soma de injustiças; 2) que elas lutam entre si e expiam mutuamente sua injustiça pela *pthora*; 3) que todas elas derivam de um ser original (“*Apeiron*”) que cai num devir, numa pluralidade, numa geração culpada, cuja injustiça ele redime as destruindo eternamente (“Teodiceia”)<sup>109</sup>.

Dessa forma, Anaximandro também expressa intuitivamente através de sua filosofia a sabedoria dionisíaca da unidade, porém, lamentando profundamente sua perda. Seu pessimismo decorre da percepção de que a unidade só poderia ser alcançada novamente se o devir tivesse um fim, isto é, se a existência fosse negada. O *campo de batalha* se torna a metáfora pela qual o filósofo traduz, de um lado, a concepção da unidade dionisíaca perdida, e de outro, o processo de individuação apolínea que dá início ao devir. Do fundo da filosofia de Anaximandro ressoa, portanto, a sabedoria do Sileno, a negação da existência e o desejo pelo fim.

Heráclito é quem resgata o devir de sua concepção negativa e moral. Observando o ritmo e a dinâmica das transformações do mundo, o filósofo enxerga apenas “ordens justas, certezas infalíveis”, um “espetáculo da justiça soberana”, que se realiza por meio do devir – “o devir é o que eu contemplo”, “eu não vejo nada além do devir”<sup>110</sup>. Para ele, não existiria a separação metafísica proposta por Anaximandro entre um ser original e um ser em devir, porque, primeiramente, “o ser não é, tudo está em devir” e, segundo, porque o “ser é o ser do devir como tal”<sup>111</sup>. Dessa forma, não existe unidade para além da diferença, e nem outra forma de existência que não seja a do devir:

O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do uno, o devir, a afirmação do ser. A própria afirmação do devir é o ser; a própria afirmação do múltiplo é o uno; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o uno se afirma. “O uno é o múltiplo”<sup>112</sup>.

A multiplicidade, a oposição, é a forma como se organiza a existência. O devir deixa de ser moralmente culpado, é despido de sua negatividade, e se torna afirmação das diferenças. “Heráclito é o pensador trágico” por excelência – o que talvez explique sua menção na obra em questão ser a mais longa –, porque através dele vemos ecoar a verdade dionisíaca da união primordial que não se apresenta sem o caos. O uno dionisíaco não é a unidade individual apolínea, contida, regrada, mas uma unidade caótica e que tem sua

---

<sup>109</sup> DELEUZE, 2018, p. 32.

<sup>110</sup> DELEUZE, 2018, p. 51.

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 36, grifo meu.

<sup>112</sup> *Ibid*, p. 37.



justiça justamente no conflito. A luta entre os opostos é que dita o movimento do vir-a-ser, tudo que acontece está de acordo com a dinâmica dessas polaridades e revelam, portanto, a justiça e a ordem do mundo.

O mundo para Heráclito aparece então como um *jogo*, “o jogo que Zeus joga”<sup>113</sup>. Ao invés da água, Heráclito atribui ao *fogo* a dinâmica desse jogo, uma eterna brincadeira do fogo consigo mesmo, que consome e transforma as coisas:

A correlação do múltiplo e do uno, do devir e do ser, forma um *jogo*. Afirmar o devir, afirmar o ser do devir são os dois tempos de um jogo que se contrapõe com um terceiro termo, o jogador, o artista ou a criança. O jogador-artista-criança, Zeus-criança: Dioniso, que o mito nos apresenta rodeado por seus brinquedos divinos. O jogador se abandona temporariamente à vida e temporariamente nela fixa o olhar; o artista se coloca temporariamente em sua obra e temporariamente acima dela; a criança joga, retira-se do jogo e a ele volta<sup>114</sup>.

O devir é o jogo porque se manifesta temporariamente sob uma forma fixa, mas que nunca se fixa nessa forma. Ele joga o jogo do fogo, da transformação, que faz com que cada coisa seja ela mesma temporária. Para Nietzsche, “apenas um Grego seria capaz de encontrar essa ideia como o fundamento de uma cosmologia”, a sabedoria do Sileno, a verdade dionisíaca da existência, que se reencontra com uma concepção não-pessimista do mundo, sua afirmação incondicional<sup>115</sup>.

O grande avanço de Heráclito está no reconhecimento da harmonia em um meio de contradições. Anaximandro viu no devir um movimento moralmente injusto, porque pela multiplicação das diferenças, pelo decaimento da unidade original, tudo estaria rumo ao aniquilamento, mas Heráclito argumenta que essa visão só poderia originar daqueles que tendem a ver a existência de forma fragmentária – na medida em que olhássemos para o movimento geral do devir, isto é, para as transformações que o fogo impõe às coisas, veríamos que “todas as contradições fluem em harmonia”<sup>116</sup>.

Neste mundo, apenas o jogo, o jogo que crianças e artistas jogam, exhibe o devir e o seu fim, estruturação e destruição, sem nenhum aditivo moral, em uma inocência

---

<sup>113</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 58, tradução minha.

<sup>114</sup> DELEUZE, 2018, p. 37-38.

<sup>115</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 55, tradução minha.

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 61.

eterna. E, como a criança e o artista jogam, também o faz eterno fogo. Ele constrói e destrói, tudo em sua inocência<sup>117</sup>.

A filosofia de Heráclito manifesta em toda sua potência seu gênio artístico e criativo que o permitem reconhecer na desordem e no caos dionisíacos do mundo sua justiça:

Apenas um homem com um apreço pela arte poderia olhar para este mundo, um homem que experimentou nos artistas e no nascimento das obras de arte como o conflito da pluralidade pode, ainda, carregar leis e uma ordem inerente a si mesma, como o artista fica contemplativamente acima, mas ao mesmo tempo ativo com a sua obra, como a *necessidade* e a *aleatoriedade*, tensão entre oposição e harmonia, devem unir-se para criar uma obra de arte<sup>118</sup>.

Vemos, mais uma vez, a atuação mútua do apolíneo e dionisíaco na construção intuitiva da filosofia de Heráclito. A concepção de unidade na diferença é a que mais se aproxima a ideia do *trágico*, defendida por Nietzsche. Isto é, a possibilidade de cada coisa manifestar-se em formas, mas sem perder sua unidade dionisíaca, o caos fundamental que move o mundo e os seres.

Parmênides aceita a proposição heraclitiana de que não existe tal divisão metafísica entre dois mundos, o do ser e o do devir, e também reafirma a noção de *unidade* na diferença. No entanto, avança ao conceber tal processo de devir como uma separação das coisas em polos opostos, positivos e negativos. A natureza, para ele, seria regida por esse princípio do contraditório, onde as qualidades seriam distribuídas em proporções e qualidades opostas. O esquema interpretativo inicial que permite à Parmênides elaborar essa noção é a distinção entre claro e escuro:

Ele [Parmênides] pegou vários contraditórios, leve e pesado, por exemplo, rarefeito e denso, ativo e passivo, e os comparou com o seu contraditório original de modelo, claro e escuro. O que correspondia à luz era a qualidade positiva, o que correspondia à escuridão, a negativo<sup>119</sup>.

O devir seria o movimento resultante da interação entre essas qualidades positivas e negativas de cada coisa e ser. De um lado, com qualidades positivas, estariam as coisas *existentes*, de outro, as de qualidade negativas, as *não-existentes* – a interação entre existente e não-existente explica a “tendência mística dos opostos a se atrair e se unir”, cuja

---

<sup>117</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>118</sup> *Ibid*.

<sup>119</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 71, tradução minha.

qual Parmênides também associa à influência de Afrodite, deusa do amor e da sexualidade que seria capaz de unir esses opostos.

Diante dessa primeira aproximação ao problema do devir, Parmênides se sente como um criminoso que atenta contra o princípio da lógica e da razão. Se pela lógica  $A=A$ , ou seja, o que é existe é igual ao que existe, como o não-existente poderia ser igual ao existente? Ou, em outras palavras, com algo que não é pode *ser* e atuar sobre o devir? Assim, de acordo com Nietzsche, Parmênides irá rejeitar mais a frente em sua vida essa distinção, em favor da ideia de que apenas o que existe é a *unidade eterna*. A eternidade é a característica principal daquilo que existe – este não poder *ter sido* ou *tornar-se* nada, visto que assim estaria violando o princípio de identidade.

Parmênides se revolta contra os *sentidos*, porque supostamente estes o teriam enganado sobre o que de fato é a existência. Pelos sentidos, ele observava, assim como Heráclito, o devir, mas os sentidos estariam errados, e a primazia, para ele, deveria ser da do princípio da razão:

"O que quer que você faça, não se deixe guiar por seus olhos burros", é agora imperativo dele [Parmênides], "nem por seus ouvidos retumbantes, nem por sua língua, mas teste todas as coisas apenas com o poder do seu pensamento"<sup>120</sup>.

Parmênides marca um grande ponto de inflexão dentro da filosofia grega, o da ascensão do impulso apolíneo. Sua filosofia tende à abstração, à racionalização, à formalização, e é responsável pela separação, segundo Nietzsche errônea, entre mente e corpo – posição que irá marcar as filosofias de Sócrates, Platão e quase toda filosofia ocidental posterior, "como uma maldição"<sup>121</sup>.

Por fim, mas não menos importante, Nietzsche nos apresenta Anaxágoras que retoma a tradição de seus antecessores de pensar em termos da *unidade* e da *transformação*. Para ele, não seria possível reduzir as diferentes qualidades, a pluralidade, a apenas um único ser, pelo contrário, o devir seria composto justamente pela manifestação de um número incontável de substâncias, coisas, seres, características, com diferentes

---

<sup>120</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 79, tradução minha.

<sup>121</sup> *Ibid.*

padrões combinatórios e que se manifestam através do movimento e da *colisão* entre si – “a mudança é o movimento”<sup>122</sup>.

Não seria um ser único que estaria na origem anterior ao movimento do devir, mas uma série de substâncias que comporiam o que Anaxágoras chama de *caos original*. O início do devir seria liderado pelo *nous*, uma espécie de espírito ou de uma pulsão que organiza o caos e dá início ao desenvolvimento e à criação do cosmos. Ao introduzir com sua filosofia as noções de *força*, *matéria* e de *movimento mecânico*, Anaxágoras substituiu a unidade do ser original pela *unidade da pluralidade* – com o primeiro impulso gerado pelo *nous*, todas as substâncias entram em movimento e, por ocuparem um lugar único no espaço e não poderem se sobrepor, passam a colidir entre si. O devir seria esse movimento que ocorre quando todas as coisas disputam pelo espaço e promovem processos de mistura e redistribuição das características específicas dos seus estados originários.

Anaxágoras, observando a transformação de uma substância em outra, compreende que *em todas as coisas há uma porção do todo*. Desse modo, a unidade fechada e imutável dá lugar a uma unidade plural e aberta, onde a manifestação das características e das especificidades das substâncias originais pelo conflito (o caos) fazem parte da constituição do devir, o seu ser (o cosmo). Nietzsche mostra que, se por um lado, essa concepção parte de uma noção apolínea de movimento (mecânico e organizado), de outro, vemos como o *nous*, o impulso original, transforma a existência em um jogo, em um movimento inocente. Segundo Nietzsche, essa foi “a solução final, a resposta última, que saiu da boca dos gregos”<sup>123</sup> – a filosofia de Anaxágoras expressa exatamente o gênio artístico-criativo típico da Era Trágica, pois parte da observação da *diferença* na existência, para *intuir* o movimento, desenhando toda uma organização possível para o caos (as órbitas, os trajetos e os caminhos que envolvem a transformação das substâncias).

Com Anaxágoras, a existência e o devir deixam de ser fenômenos morais, elementos de uma expiação pecaminosa, e passam a ser fenômenos estéticos, derivados do *nous*, da vontade originária e do impulso do jogo:

Todos os seus atos, incluindo o do movimento primordial, são atos de "livre arbítrio".

---

<sup>122</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 92, tradução minha.

<sup>123</sup> *Ibid*, p. 112.

[...] Mas o livre-arbítrio absoluto só pode ser imaginado como sem propósito, mais ou menos como *o jogo de uma criança ou o impulso criativo de um artista*<sup>124</sup>.

A capacidade artístico-interpretativa do filósofo permite que essa afirmação intuitiva – que carrega uma certa *verdade* à respeito do mundo e do devir – não venha de uma racionalização apolínea, ou de uma abstração, mas da experiência intuitiva e da observação do movimento do todo que se manifesta na vida.

A forma como Nietzsche apresenta esse grupo de filósofos da chamada Era Trágica acaba por ressaltar quatro grandes chaves de leitura que nos permitem compreender a influência do *trágico* em cada uma dessas filosofias: i) o papel central que a intuição e a genialidade artística desempenham em cada uma delas, fazendo com que a observação da natureza e do mundo seja a principal fonte de inspiração e não a abstração; ii) a centralidade da noção de *unidade*, seja ela em sua expressão dionisíaca (Anaximandro, Heráclito e Anaxágoras), ou em sua expressão Apolínea (Tales e Parmênides); iii) o reconhecimento do fundo dionisíaco, a tensão constante gerada pela dinamicidade, e da dificuldade de se manter uma perspectiva apolínea a respeito da existência, visto que esta se encontra perceptivelmente em movimento e mudança; e v) a tentativa de traduzir o conhecimento adquirido intuitivamente em metáforas e imagens (apolíneas).

Na forma como Nietzsche lê os filósofos apresentados acima, a intuição é mesmo o fundo comum de suas atividades intelectuais. Como ressaltamos em diversos momentos, os filósofos da Era Trágica eram movidos, antes de tudo, pela sua curiosidade e pela sua observação atenta do mundo – e não por uma concepção e abstrata que informaria o que é a realidade. A intuição e a criatividade diante da experiência cotidiana permitiram engendrar filosofias diferentes, que buscavam formas não necessariamente racionais e empíricas (no sentido estrito) de compreender o mundo – “junto com a arte, eles [os filósofos trágicos] assumiram o lugar deixado pelo mito”<sup>125</sup>.

Os pré-socráticos – com exceção de Anaximandro – enxergam os males da existência, suas contradições, suas oposições e jogos de força sem fazer disso um fenômeno moral. De um modo geral, o traço comum dessas filosofias é a compreensão de que mesmo que alguns elementos e acontecimentos apareçam aos olhos humanos de forma injusta, quando compreendidos no movimento da unidade, do devir ou da pluralização do ser

---

<sup>124</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 116, tradução e grifo meus.

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 06.

primordial, estes se tornam justificados ou percam a necessidade de sua justificação. O principal representante disso é Heráclito que reafirma o ser do devir como jogo – do acaso e da necessidade – “o trágico como jogo”<sup>126</sup>.

Por fim, chamamos atenção para a própria forma como estas personalidades compreendiam a atividade filosófica. O filósofo trágico se comporta como uma artista buscando representar o mundo a partir de seu olhar seletivo e pela escolha minuciosa daquilo que será representado em sua obra de arte, sua filosofia. Nos pré-socráticos ainda não predominava o que Nietzsche chama de “impulso irrestrito pelo conhecimento”<sup>127</sup>, característico da ciência positivista e moderna. Assim como a arte, a filosofia grega se manifesta como forma de cultivar a vida e a cultura; a possibilidade de conhecer “a serviço de uma vida melhor”<sup>128</sup>.

Apesar do título sugerir outra coisa, no livro *O Nascimento da Tragédia* a centralidade da narrativa está na morte do trágico – não apenas como gênero artístico, mas como *paradigma*. Assim, na seção seguinte, retornamos ao problema da morte da tragédia evidenciando como essa morte é ensaiada nos dois âmbitos, na arte, através de Eurípedes, e na filosofia, através de Sócrates. Dessa forma, ficará mais claro como o sentido do trágico sobrepasa a definição de um período e como este paradigma torna-se parte do *programa* nietzscheano de superação do niilismo: um *renascimento* da tragédia.

---

<sup>126</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 149, tradução minha. Heráclito é uma figura importante para a filosofia de Nietzsche, como argumenta Deleuze (2018). Retornaremos com mais profundidade na seção 1.4 a significância da ideia de *jogo* para a filosofia de Nietzsche.

<sup>127</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 05.

<sup>128</sup> *Ibid*, p. 12.

### Seção 1.3. A morte da tragédia - ou a nova oposição Dioniso e Sócrates

Tal como certa vez aconteceu com marujos gregos, no tempo de Tibério, que ouviram em uma ilha solitária o brado consternador: “O grande Pã está morto!”, também ressoava agora como um doloroso lamento através do mundo helênico: “A tragédia está morta!”. Com ela perdeu-se a própria poesia! Fora, fora, idevos, raquíticos e definhados epígonos! Ide para o Hades, para que lá possais saciar-vos ao menos com as migalhas dos antigos mestres!

(Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, 2017 [1872], p. 70).

#### *Eurípedes - o primeiro espectador-juiz*

No ponto atual deste trabalho, deve estar claro que o sentido do trágico transcende sua conotação artística, enquanto um gênero do drama, e assume, de fato, a posição de um paradigma para a filosofia e para a arte gregas. A morte da tragédia, assim, marca uma transição deste paradigma, onde dionisíaco e apolíneo se encontravam em relação de mediação, para um novo paradigma racional e apolíneo, que Nietzsche se refere como o *paradigma otimista do conhecimento*. O fim do trágico ocorre no contexto da chamada *batalha antiga entre filosofia e poesia*<sup>129</sup> - a partir dela, os poetas foram expulsos da pólis grega por supostamente cultivar uma poesia imitativa, mentirosa e que deturparia o senso de verdade e justiça<sup>130</sup>. Para entender a morte da tragédia, ou seu ‘assassinato’, Nietzsche retorna, ainda n’*O Nascimento da Tragédia*, aos três principais dramaturgos do período trágico, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, para analisar como os impulsos apolíneo e dionisíaco atuavam em cada uma de suas obras.

Nas obras de Ésquilo e Sófocles, que representam o lado da poesia dentro desta batalha, Nietzsche encontra o trágico em sua plenitude e em sua forma mais bem acabada. Em suas obras, o favorecimento das narrativas mitológicas em detrimento dos temas cotidianos da pólis, como o trabalho ou a política, permitiam que o espectador acessasse um outro tipo de conhecimento, não-racional e intuitivo, sobre a vida - a tragédia transportava “o espectador da cidade para a natureza eterna da mitologia [em] que ele [o espectador] se reconhece como parte”<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> A batalha antiga entre filosofia e poesia coincide com a Era Trágica e remete a um período em que a filosofia passa de um estágio onde estava em íntima relação com a poesia, com a imaginação e a metáfora, para um estágio onde rejeita suas influência em nome da razão, da lógica e da abstração (Cf. Barfield, 2011).

<sup>130</sup> PLATÃO, 2000.

<sup>131</sup> DANIELS, 2014, p. 110, tradução minha.

Os dois eram capazes de mobilizar a mitologia, os feitos heroicos e o terror da ordem titânica nas figuras representadas no palco, ao mesmo tempo em que utilizavam do coro, da música e da dança dionisiacas em interface com o potencial transfigurativo e curativo do instinto apolíneo que transportava ao público a verdade trágica. Essa verdade produzida em cena apresentava, para o espectador, a concepção trágica da vida, isto é, de que a vida é mesmo um jogo entre acaso e necessidade, entre destino e sorte, sem necessariamente ser submetida a um julgamento moral. A experimentação estética do trágico dava bases para uma nova possibilidade experimentação da vida, não negativa e não moralmente culpada – uma eterna afirmação da vida e da cultura helênica.

No drama de Eurípedes observamos uma transição dessa forma mitológica de representação para uma forma propriamente racional – o que o coloca no campo dos filósofos dentro da referida batalha. Eurípedes coloca a si mesmo como uma espécie de espectador-juiz diante das obras de seus antecessores e, ao fazer isso, não o faz como poeta ou como artista, mas como um juiz que legisla pela razão. Para ele, o drama trágico, feito até então, carecia de objetividade, era incapaz de dizer com clareza qual a ‘moral da história’, qual o objetivo por detrás da narrativa: “quão duvidosa permanecia para ele a solução dos problemas éticos! Quão questionável o tratamento dos mitos! Qual desigual a repartição de ventura e desventura!”<sup>132</sup>.

Para Nietzsche, Eurípedes não entende seus predecessores. Para ele, Eurípedes-pensador, a tragédia precisava ser clara, compreensível, transmitir objetivamente valores morais e éticos para o povo grego, e só assim esta atingiria sua verdadeira beleza: sua inteligibilidade. Nesse movimento rumo à racionalização e à inteligibilidade do trágico, ele afasta o conteúdo dionisiaco do palco e traz o espectador, o homem comum do cotidiano, para o centro da narrativa<sup>133</sup>:

Por seu intermédio, o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora aquela desagradável exatidão que também reproduz conscienciosamente as linhas mal traçadas na natureza<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 75.

<sup>133</sup> Cf. As Troianas (EURÍPEDES, 2007).

<sup>134</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 71, tradução minha.



Eurípides substituiu a mitologia, a verdade dionisíaca, por um realismo do cotidiano, uma representação da ‘vida como ela é’, sua verdade racional apolínea. Enquanto em Ésquilo e Sófocles víamos figuras como as de Édipo e Prometeu carregando toda a contradição entre sorte e injustiça, entre a grandeza e o excesso, em Eurípides vemos os heróis serem os homens comuns, ele abandona a sabedoria do Sileno em prol da transmissão de uma doutrina racional e inteligível, uma sabedoria pedagógica<sup>135</sup>.

Até então no drama trágico, a incerteza que rondava o *destino* de cada personagem era representada pela figura das *moiras*<sup>136</sup>. A (in)justiça jamais aparecia como um fenômeno moral, pois eram entendidas como parte do plano dionisíaco, das contradições que emergem durante a tessitura do destino de cada um – tanto homens comuns, quanto deuses ou heróis eram submetidos aos mesmo infortúnios, inerentes a própria vida. Para Eurípides isso não fazia sentido, visto que se as noções de justiça e injustiça, sorte e azar, se misturam no drama, a tragédia estaria privilegiando uma apreciação estética e não uma apreciação moral da narrativa, perdendo sua capacidade informativa. Eurípides representa a “imposição do entendimento e da opinião humana dentro da trama”, a imposição de um esquema racional e moral à apreciação da tragédia<sup>137</sup>. Assim, todo o avanço que Nietzsche reconhecia na tragédia, a indistinção entre realidade e representação, a dissolução da individualidade pelo coro, e a veiculação de uma verdade dionisíaca, são perdidos quando Eurípides introduz dois novos elementos textuais em seu drama: o prólogo e o *deus ex machina*.

O prólogo eurípidiano é o “exemplo da produtividade desse método racionalista”<sup>138</sup>. No início de cada encenação do drama, as personagens da narrativa se apresentavam de antemão, dizendo quem elas eram e o que representavam dentro da história, trazendo elementos suficientes para que os indivíduos conseguissem acompanhar o desenrolar da peça. A tensão inerente ao trágico se desloca para a certeza e inteligibilidade

---

<sup>135</sup> DANIELS, 2014.

<sup>136</sup> As moiras são três irmãs que na mitologia grega são responsáveis por determinar o futuro dos deuses e dos homens através de um tear. O futuro era definido a partir da atividade de tear por elas desenvolvida, através do fio da roda da fortuna, teciam, puxavam e cortavam o manto da vida definindo momentos de sorte ou azar para cada indivíduo envolvido.

<sup>137</sup> DANIELS, 2014, p. 112, tradução minha.

<sup>138</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 78, tradução minha.

do destino de cada uma das personagens, “de fato, sabe-se tudo o que vai ocorrer”<sup>139</sup>. O espectador perde a sua participação íntima com a tragédia, a de espectador que sente e que vê como verdade as figuras do palco, e retorna a figura do espectador-ideal, que vê de fora os acontecimentos, que está interessado na moral da história.

Eurípedes também emprega o recurso do *deus ex machina* como forma de suprimir ainda mais a incerteza recorrente no drama: um personagem ou um acontecimento no interior do drama que garante a resolução e a simplificação da história que permite “salvaguardar perante o público o futuro de seus heróis”<sup>140</sup>. O êxtase e a excitação associados a incerteza recorrente sobre o destino de cada personagem dá lugar a garantia do *pathos*:

[O drama eurípidiano] libertou-se o mais possível do elemento dionisíaco e agora, para produzir efeito em geral, precisa de novos meios de excitação, os quais já não podem encontrar-se dentro dos dois únicos impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco. Tais excitantes e frios *pensamentos* paradoxais – em vez das intuições apolíneas – e *afetos* ardentes – em lugar dos êxtases dionisíacos – e, na verdade, são pensamentos e afetos imitados em termos altamente realistas e de modo algum imersos no éter da arte<sup>141</sup> (*ibid*, p. 78, grifos do autor).

Através de Eurípedes, a tragédia perde seu potencial transfigurador, sua capacidade de transmitir uma verdade outra, uma sabedoria intuitiva sobre a vida, e se torna a “agradável semelhança da vida cidadina e da ética do cidadão”<sup>142</sup>. O espectador agora se vê nas figuras do palco, o drama trágico torna-se seu duplo; a partir do drama eurípidiano, “não existiu mais segredo algum de como e com que sentenças o cotidiano podia se representar no palco”<sup>143</sup> – pelo drama, o espectador era ensinado a falar bem, a se portar bem e aprendia as noções éticas e morais de justiça que se esperava para a pólis grega.

A crítica de Nietzsche à Eurípedes pode ser sintetizada em quatro pontos: i) o apolíneo na tragédia eurípidiana deixa de ser apenas o veículo para a transmissão da verdade dionisíaca e retorna ao centro, manifestando-se em um excessivo realismo potencialmente dogmático (afinal, quem define o que deve ser ensinado em cena?); ii) o sentido do trágico, a afirmação múltipla da vida em toda sua contradição, é substituído pela

---

<sup>139</sup> *Ibid*, p. 79.

<sup>140</sup> *Ibid*, p. 80.

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 78.

<sup>142</sup> DANIELS, 2014, p. 116, tradução minha.

<sup>143</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 71, tradução minha.

certeza infalível da moral e da razão; iii) o mito sai de cena e é novamente destituído de seu potencial intuitivo-informativo; e iv) o drama eurípidiano é o ponto de inflexão que permitiu a ascensão da razão e da lógica no interior da arte. Assim, vemos como Nietzsche vê em Eurípedes um dos responsáveis pelo fim da tragédia.

*Sócrates – o segundo espectador-juiz*

Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que fala por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo.

(Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, 2017 [1872], p. 76-77).

O escopo d’*O Nascimento da Tragédia* abarca, para além de uma leitura da transição entre diferentes períodos artísticos, a crítica do que Nietzsche chama de *socratismo científico*. Esse novo paradigma remete a uma visão de mundo, substituta da visão trágica, que passa a vigorar na Grécia antiga a partir da ‘vitória’ da razão e da lógica sobre as formas intuitivas e mitológicas de conhecimento. Eurípedes representa um personagem intermediário nessa transformação visto que inaugura o movimento de racionalização no interior do drama trágico. Mas, para Nietzsche, o responsável principal por essa vitória seria Sócrates quando passa a disseminar o seu imperativo de que “tudo deve ser inteligível para ser belo”<sup>144</sup>. Assim, Sócrates é o segundo espectador-juiz da tragédia, seu segundo ‘assassino’.

A partir desse imperativo do entendimento, Sócrates, assim como Eurípedes, passa a repudiar a incerteza e falta de clareza presentes no drama trágico, e apoia o surgimento de uma nova forma artística que obedeça às leis da lógica e da razão. Com Platão, Sócrates inclui a tragédia no rol de fazeres artísticos que perturbam a estabilidade da pólis e acusa a tragédia de ser intrinsecamente ideológica, por deturpar o senso de justiça, confundir a moral e dissimular a realidade e a verdade. No lugar do drama trágico, empurram uma nova forma artística essencialmente racional: os diálogos platônicos.

Essa forma de arte aparece como uma mistura de todas as demais formas anteriores, uma espécie de conciliação possível entre a poesia lírica, o drama e a forte tendência à racionalização que estava em curso. No entanto, essa conciliação só era possível mediante a primazia da razão – “aqui o *pensamento filosófico* sobrepassa a arte e a

---

<sup>144</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 78.

constrange a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética”<sup>145</sup>. Dessa forma, o herói trágico, submetido às incertezas do destino e aos infortúnios do acaso, deveria ser substituído por um herói virtuoso orientado por uma moral clara e um senso ético de justiça; o drama, agora, deveria fornecer elementos suficientes para que haja uma clara conexão entre “virtude e saber, crença e moral”<sup>146</sup>.

De maneira mais ampla, o imperativo da razão também se expande para os demais domínios da vida pública grega. Sócrates passa a caminhar por Atenas e analisar o que cada indivíduo (estadistas, oradores, poetas, filósofos, etc.) detinha e classificava como *saber* – sua constatação foi de que todos assumiam conhecer algo de fato, mas poucos conheciam através da razão e da lógica. Assim, o filósofo é um dos primeiros a assumir para si mesmo e para os outros que nada sabia, descartando todo conhecimento intuitivo em nome dessa nova forma de conhecer; e, conseqüentemente, assume que nenhum desses indivíduos sabia mesmo do que estavam falando. Nessa jornada de condenação das várias formas de conhecimento, a arte, a filosofia e a poesia até então vigentes – embasadas na mitologia e na verdade trágica e intuitiva – são taxadas de irracionais, irrelevantes, formas que não alcançam a verdadeira natureza das coisas, mas apenas sua aparência. Para Sócrates, a razão era o instrumento principal que o permitiria “corrigir a existência”, e que só ele “como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas” poderia fazê-lo<sup>147</sup>.

A arte e a filosofia gregas até então estavam ancoradas em um tipo *pré-reflexivo de intuição* [*Anschauung*], um encontro entre um conjunto sistemático de mitos e formas de se relacionar com a existência mediadas não pela razão, mas pela cultura enquanto uma unidade de estilo artístico<sup>148</sup> – no caso da Grécia antiga, o estilo *trágico*. As figuras de Apolo e Dionísio, introduzidas por Nietzsche para pensar o desenvolvimento da tragédia, mostram, antes de tudo, como na Grécia a própria visão de mundo era mediada por uma atitude artístico-interpretativa diante da existência:

Toda a psique [dos gregos] era direcionada para uma percepção estética (*Anschauung*) do mundo, e sua própria atividade a partir dela era sua relação instintiva e criativa com esse mundo. As táticas dos generais militares, a eloqüência

---

<sup>145</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 86, tradução minha.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 82.

<sup>148</sup> DANIELS, 2014.

dos políticos, as defesas ouvidas nos tribunais, e as solenidades ou festivais de ritos religiosos eram permeados pela arte Grega<sup>149</sup>.

A grande inversão que ocorre em Sócrates é que “o instinto que se converte em crítico, a consciência em criadora”<sup>150</sup>. Essa inversão insere Sócrates no cerne da batalha entre filosofia e poesia; ele opõe à visão trágica do mundo, ancorada na arte e na intuição, a visão racional como nova prática e atitude perante a vida.

Contudo, é interessante notar como esse impulso racional cristalizado na figura de Sócrates de tentar corrigir a vida parte da mesma percepção presente desde o período homérico a respeito da natureza trágica do fundo da existência. Tanto o trágico quanto o socratismo científico partem da sabedoria do Sileno, a existência como injusta e conflituosa para propor uma alternativa possível – no trágico, a afirmação múltipla e o reconhecimento de que era possível amenizar o sofrimento da existência pela arte; no socratismo, a possibilidade de corrigir a existência, torna-la bela, pela razão. Assim, a disputa entre arte e ciência, entre intuição e razão, se mostrava, com efeito, uma disputa a respeito da própria forma de cada um desses paradigmas lidar com esse *fato*. Para isso, o socratismo introduz um *otimismo para com a existência* – a transfiguração através da arte torna-se obsoleta, uma vez que “males podem ser “curados” ao invés de celebrados como necessários e como corolário do destino”; a existência poderia ser submetida a um procedimento racional de correção “onde o socratismo usaria seu bisturi lógico-moral para separar o que é justo do injusto e afirmar apenas o primeiro”<sup>151</sup>.

Nietzsche reconhece em Sócrates “o adversário de Dioniso”<sup>152</sup>, “o primeiro gênio da *decadência*: ele opõe a ideia à vida, julga a vida pela ideia, põe a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela ideia”<sup>153</sup>. A visão de mundo otimista é diametralmente oposta à visão trágica, uma vez que i) concebe o pessimismo da existência, a sabedoria do Sileno, apenas em sua negatividade; e ii) culpa moralmente a existência, e aponta a razão como a salvação. O socratismo é a crença de que os horrores do existir são erros da natureza humana e que a penas o conhecimento científico é capaz de corrigi-la.

---

<sup>149</sup> DANIELS, 2014, p. 127, tradução minha.

<sup>150</sup> *Ibid*, p. 83.

<sup>151</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>152</sup> NIETZSCHE, 2017a, p. 81.

<sup>153</sup> DELEUZE, 2018, p. 37-38.

Ao longo da apresentação das figuras de Eurípedes e de Sócrates nesta seção buscamos evidenciar o processo em curso na Grécia antiga de racionalização das artes, mas, também, da própria visão de mundo até então vigente. O tom de Nietzsche ao falar das duas figuras é claramente crítico, imputando especificamente à figura de Sócrates o fardo de assassino da tragédia. No entanto, como buscamos deixar claro na próxima seção, mais do que apenas uma crítica à Sócrates ou de um posicionamento nostálgico frente a tragédia perdida, a crítica nietzscheana visa o questionamento da relação entre arte e ciência na cultura ocidental que são tributárias desse primeiro momento. Como nos fala em sua *Tentativa de Autocrítica*, seu segundo prefácio escrito para *O Nascimento da Tragédia* em 1886, o pano de fundo de todo o livro é “o *problema da ciência* - a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável”<sup>154</sup>.

#### Seção 1.4. O renascimento do trágico

##### *Do problema da existência ao conhecimento trágico - ciência, intuição e razão*

Como mostramos na seção anterior, o ponto de partida da arte e da ciência grega era o mesmo - o problema da existência: sua conjugação entre dor e alegria, sofrimento e felicidade, injustiça e justiça. Frequentemente, essa percepção, associada por Nietzsche à sabedoria do Sileno, evocou, entre os gregos, posições de negação da própria existência - a vida “como *hybris* e como crime”, uma expiação do pecado da individuação, do rompimento com o ser original e, conseqüentemente, do início do devir<sup>155</sup>. Da apreciação negativa e moral desse *fato*, que a existência é mesmo uma conjugação entre dor e prazer, emerge o desejo pelo fim da vida, ou por uma outra vida que não essa. Em Anaximandro, um dos precursores desse pessimismo negativo, vimos o devir ser qualificado como injusto, uma vez que coloca todas as coisas e seres em um movimento condenado à morte, uma incessante luta pela expiação mútua que só encontra resolução com o fim da existência.

Nietzsche atribui esse tipo de abordagem do problema da existência ao *bacilo da vingança* e ao *ressentimento*<sup>156</sup>. O ressentimento permite “a imputação dos danos e das responsabilidades, a amarga recriminação, a perpétua acusação da existência” e o

---

<sup>154</sup> NIETZSCHE, 2017b, p. 12, grifo meu.

<sup>155</sup> DELEUZE, 2018, p. 24, grifo do autor.

<sup>156</sup> Os conceitos de vingança e ressentimento serão abordados com maior profundidade no capítulo 2 desse trabalho. Ainda assim, uma aproximação importante dessas categorias pode ser encontrada em Reginster (1997).

surgimento de um instinto de vingança<sup>157</sup>. A vingança é essa transição que parte de um descontentamento com a existência para um atentando contra esta – i.e. se a vida não se dá na forma justa e moral que o indivíduo espera, ele se vinga da existência, acusando-a e negando-a, até o ponto de desejar não-existir dessa forma, de desejar uma outra existência. Assim, ainda que em Anaximandro a existência consiga encontrar uma ‘resolução’ em seu interior, sua autodestruição pelo devir, e não em um lado de fora, a negação da existência mesma estaria nos conduzindo “a uma maneira sutil de depreciá-la, de torna-la passível de julgamento moral e, sobretudo, julgamento de Deus”<sup>158</sup>. Dessa forma, o grande problema, dirá Nietzsche, é que quando colocamos a existência como negativa, abrimos espaço para um suposto papel messiânico, para algo que nos guie a uma vida melhor, diferente e externa à vida que vivemos – esse papel pode ser assumido pela religião, pela moral ou mesmo, como nos interessa aqui, pela *razão*.

O ressentimento e o instinto de vingança são manifestações do que Nietzsche chama de *niilismo*: “o empreendimento de negar a vida, de depreciar a existência”<sup>159</sup>. Essa negação da vida fundamenta “nossa maneira de pensar e interpretar a existência de um modo geral”<sup>160</sup>, é o “elemento genealógico do pensamento”<sup>161</sup>, e entrecorta diversas dimensões do conhecimento humano – “a metafísica, a psicologia, a história e sobretudo a moral”<sup>162</sup>. Nietzsche nos mostra que o ressentimento e a vingança são as categorias fundamentais da “nossa maneira de pensar e de interpretar a existência de um modo geral”<sup>163</sup>.

A ciência e o cientista partilham da mesma percepção negativa da existência, colocada pelo ressentimento e pelo instinto de vingança, e se apresentam como candidatos a tal papel messiânico. A existência é vista como repleta de erros, mentiras e enganações, um mundo descabido, que carece de um reparo que só pode ser feito através das mãos da ciência. A razão, grande ferramenta de poder, subjuga a própria vida, na medida em que

---

<sup>157</sup> DELEUZE, 2018, p. 33.

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>159</sup> *Ibid*, 2018, p. 49.

<sup>160</sup> *Ibid*, 2018, p. 34.

<sup>161</sup> *Ibid*, 2018, p. 50.

<sup>162</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 401, tradução minha.

<sup>163</sup> DELEUZE, 2018, p. 34.

dita seu *telos* rumo a Verdade. Pela conceito de Verdade, com V maiúsculo, o cientista qualifica e define um certo mundo como verdadeiro, ao mesmo tempo em que desqualifica o mundo atual como mentiroso<sup>164</sup>. Para Nietzsche<sup>165</sup>, é claro que a existência é repleta de aparências, erros, simulacros e descaminhos, mas aquele que a pretende corrigir, isto é, aquele que a acusa por esses motivos quer, precisamente, “depreciar essa *elevada potência do falso*” que faz da vida o que ela é<sup>166</sup> – fizemos da depreciação uma “maneira de interpretar e avaliar” e declaramos culpada a coisa que “manifesta precisamente a força que tem”<sup>167</sup>.

O cientista faz da vida um erro quando “opõe à vida o conhecimento, ao mundo um outro mundo, um além-mundo”, que, para ele, seria o *mundo verdadeiro* – a busca pela Verdade se traduz em uma luta da vida contra a vida<sup>168</sup>, onde a ciência, às custas da depreciação da vida atual, busca alcançar uma outra vida. Dessa forma, o excessivo foco na racionalidade, a suposta busca desinteressada pela Verdade, a desqualificação dos *sentidos* como incapazes de nos dizer qualquer coisa sobre a experiência, tendências típicas da Ciência Moderna, escondem um problema mais fundamental à respeito da própria atividade do conhecimento: “quem quer a verdade? E o que quer aquele que diz: eu procuro a verdade?”<sup>169</sup>; ou ainda, a quem interessa que a Verdade seja construída dessa forma?

Na Ciência, supostamente não existe espaço para convicções prévias, para a ação dos sentimentos e de certezas intuitivas; estas só passam a ser relevantes quando “descem ao nível modesto de uma hipótese, um ponto de vista experimental”<sup>170</sup>. Apesar da evidente importância desses elementos na constituição de qualquer saber, a ciência insiste na distinção entre aquilo que se chama de *senso comum*, nosso conhecimento não necessariamente racional, intuitivo e fundado na experiência da vida cotidiana, e aquilo que seria precisamente o oposto, o *conhecimento científico*. Assim,

---

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> NIETZSCHE, 2008.

<sup>166</sup> DELEUZE, 2018, p. 124, grifo meu.

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>168</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>169</sup> DELEUZE, 2018, p. 97.

<sup>170</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 200, tradução minha.



[...] não significa[ria] que, com uma análise mais atenta, uma convicção é aceita pela ciência apenas quando *deixa* de ser uma convicção? O cultivo do espírito científico não começaria quando alguém não se permitisse mais convicções? Esse é provavelmente o caso; ainda precisamos perguntar: *para que esse cultivo comece*, não deve haver alguma convicção prévia – e de fato uma tão autoritária e incondicional que sacrifica todas as outras convicções para si mesma? Vemos que a ciência também repousa na fé; simplesmente não há ciência "sem pressupostos"<sup>171</sup>.

Essa convicção que sacrifica todas as demais diz respeito à esse próprio conteúdo irreduzível, a saber a *vontade* do cientista. Apesar de toda tentativa de passar por despreziosa e ou mesmo por objetiva, a Ciência Moderna se mostra tão subjetiva e tão teológica quanto qualquer outra crença, na medida em que nos conduz a acreditar apenas uma visão de mundo possível e a afirmar apenas o que está em conformidade com esta. Não existiria, assim, um fato que é científico por si mesmo, visto que o fato pressupõe uma interpretação que, por conseguinte, expressa uma vontade<sup>172</sup>. Através da razão, a ciência expande universalmente “seu respeito pelo fato e seu amor pela verdade” que mascara o seu conteúdo igualmente interpretativo e intuitivo, também presente na arte, na música, na poesia e nas outras formas de conhecimento.

É importante ressaltar que Nietzsche não está preocupado com o status ontológico da verdade, mas em desconstruir a ideia de uma Verdade desinteressada e objetiva, como a que a Ciência Moderna aparenta oferecer. Qualquer verdade pressupõe uma vontade e uma perspectiva, e, dessa forma, a ciência seria só mais uma forma de atingir um certo conhecimento, a partir de uma certa perspectiva, mas estaria longe de ser a única forma de conhecer. A crítica de Nietzsche se endereça, portanto, ao uso oculto que a ciência faz de uma teologia da Verdade – a fé absoluta em um mundo corrigido para além desse, que se faz as custas da negação da vida atual e dos outros modos de conhecer (a arte, a literatura, a música, o senso comum, entre tantos outros).

Ao retornar às obras de arte e à filosofia grega da Era Trágica, Nietzsche nos convida a refletir sobre como o *trágico* pode engendrar uma nova perspectiva múltipla e plural da(s) verdade(s). Uma perspectiva desse tipo deve partir da *inocência do devir* e da existência que consiste justamente em afirmar ativamente o acaso, aceitar a diferença e a pluralidade como elementos fundamentais da vida e em encontrar em cada elemento

---

<sup>171</sup> *Ibid*, grifos do autor.

<sup>172</sup> DELEUZE, 2018.

negativo sua possibilidade de afirmação – “a inocência é a verdade do múltiplo”<sup>173</sup>. É nesse sentido que Nietzsche vê em Heráclito a atuação do conhecimento trágico por excelência.

Heráclito recusa a aceção da existência como um fenômeno moral, em favor da concepção desta como um fenômeno estético – um jogo. O filósofo trágico transforma o devir em afirmação, o resgata de sua negatividade, e restaura a justiça infundável do caos dinâmico e criador; destrói a distinção metafísica entre um mundo do ser uno original e outro do devir: “o múltiplo é a afirmação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante *do único*”<sup>174</sup>. Toda diferença e toda multiplicidade são frutos dessa ordem múltipla e apontam para a afirmação do próprio devir, “a existência nada tem de responsável e nem mesmo de culpada” visto que toda diferença e multiplicidade são frutos dessa ordem múltipla e permitem afirmar o próprio ser do devir<sup>175</sup>.

Para Nietzsche, esse jogo se assemelha a um lance de dados, onde o jogador-criança-artista é Dioniso. Em um jogo de dois dados onde a vitória é por soma maior, o doze seria de fato o resultado ideal e desejado. No entanto, quando lançamos os dados, o resultado é independente do jogador, e é fruto exatamente do *acaso*<sup>176</sup>. Segundo Nietzsche, o mau-jogador é aquele que afirma apenas o lance de dados que resulta em doze, e não o jogo como um todo, ele insiste no relance não porque aprecia o jogo, mas apenas porque quer alcançar a combinação considerada perfeita (6,6). Ao contrário, o bom jogador, guiado pela inocência, é aquele que afirma o jogo como um todo, consequentemente afirmando, também, o acaso – apenas assim o relance dos dados ocorre sem culpa, ressentimento ou vingança, movido pela bem-aventurança que o jogador encontra no instinto do jogo.

Abolir o acaso prendendo-o na pinça da causalidade e da finalidade; em lugar de afirmar o acaso, contar com a repetição dos lances; em lugar de afirmar a necessidade [o destino], contar com um *fim*: eis todas as operações do mau jogador. Elas têm sua raiz na razão, mas qual é a raiz da razão? O espírito de vingança, nada mais do que o espírito de vingança [...]

O ressentimento na repetição dos lances, a má consciência na crença em um fim. Mas assim só serão obtidos números relativos mais ou menos prováveis. A certeza

---

<sup>173</sup> DELEUZE, 2018, p. 35.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>175</sup> *Ibid*.

<sup>176</sup> *Ibid*.

necessária para se jogar bem é a de que o universo não tem finalidade: não existe fim a esperar, assim como não há causas a conhecer (*ibid.*, p. 40-41).

Nietzsche, assim como Heráclito, substitui a culpa e a responsabilidade imputadas à vida pela afirmação múltipla desta, de sua potência e força máxima: o acaso. Assim, nega o ressentimento e a vingança cristalizados na razão, em favor da possibilidade de recriar o paradigma do conhecimento presente na Era Trágica - *o conhecimento trágico*: “um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo” e que anuncia “a derrubada da metafísica, [o] fim da história como história do homem, [a] *transformação das ciências*”<sup>177</sup>.

O trágico é a mensagem dionisiaca de que devemos nos alegrar com a vida, com o acaso e com a diferença, celebrar a verdade múltipla e que não devemos submeter a existência a um fim, a uma meta, mas entender o devir como seu ser, seu fim em si mesmo. No curso dessa transição para um novo paradigma, a ciência deve se transformar em um fazer artístico, reconhecendo o papel da intuição e da vontade em sua constituição, porque, assim como em qualquer outro campo do saber, “querer=criar”<sup>178</sup>. Ciência-arte, filosofia-arte, essa é a mensagem dionisiaca para um novo paradigma do conhecimento.

### *Conclusão*

Nossa salvação não está no conhecimento, mas na criação!

(Friedrich Nietzsche, *The Philosopher: Reflections on the Struggle Between Art and Knowledge*, 1992 [1870], p. 33).

A crítica nietzscheana endereça três pontos importantes para repensar a relação entre Arte e Ciência na modernidade. O primeiro é a questão presente em toda obra de “privilegiar o *conceito* ou a *intuição*”<sup>179</sup>. Desde o início d’O Nascimento da Tragédia até na sua releitura da filosofia pré-socrática, vemos Nietzsche priorizar a capacidade da intuição e da forma artística de expressão de alcançar uma certa verdade sobre o mundo. No primeiro, até mesmo emprega as figuras de Apolo e Dioniso como forma de construir um entendimento intuitivo sobre os impulsos que se manifestavam no mundo helênico. Sua obra mostrou que, mesmo sem recorrer aos métodos da ciência e da filologia tradicionais, é possível

---

<sup>177</sup> DELEUZE, 2018, p. 50-51.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> DANIELS, 2014, p. 162, tradução e grifo meus.

reconstruir um interessante e instrutivo mapa filosófico a respeito do movimento interno de determinada cultura, sua relação entre filosofia, arte e vida.

Segundo, Nietzsche argumenta que tanto a ciência quanto a racionalidade, defendidas por Sócrates e no socratismo científico, se fundam sobre o mesmo impulso instintivo presente na arte. Qualquer forma de conhecimento manifesta um certo gênio criativo e deriva da *vontade* do indivíduo. Assim, Nietzsche critica o niilismo presente na Ciência que se volta para a busca desenfreada pela Verdade – por esse caminho, a vontade do cientista leva à negação deste mundo e da própria vida em favor de um outro mundo supostamente verdadeiro e corrigido; expressa um *telos* religioso, uma fé absoluta na capacidade de libertação da Verdade. Dessa forma, transformar o fazer científico “não é uma questão de aniquilar a ciência, mas de *controla-la*”<sup>180</sup>, isto é, ressignificar a relação da ciência com as demais formas de conhecimento e com a vida, restaurando tragicamente o seu conteúdo afirmativo, qual seja a capacidade de *sentir intuitivamente* e de *criar ativamente* novos mundos dentro desde mesmo mundo, e não um outro mundo ou um além-mundo que busque substituí-lo. Nietzsche retorna aos gregos pré-socráticos porque foram eles que melhor “dominaram o impulso pelo conhecimento”, controlando-o de acordo com os valores próprios de sua cultura, e transformando-o em mais uma forma de representação artística, de criação de obras de arte<sup>181</sup>. A filosofia e a arte anteriores a Sócrates não buscavam negar este mundo ou substituí-lo, mas afirmar o conteúdo trágico deste, encontrando júbilo “na sua perfeição relativa e nos véus da arte e da ilusão”<sup>182</sup>.

Por fim, o terceiro ponto que Nietzsche endereça é o da impossibilidade de se pensar a Ciência como esse fazer desinteressado e puro pela busca da verdade. Como mostra o filósofo, tanto a arte quanto a ciência são animadas pela mesma percepção intuitiva da existência – dos sofrimentos, das injustiças e dos reveses que esta impõe; dessa forma, arte e ciência são formas diferentes de se aproximar e de responder ao problema da existência, uma pela afirmação e outra pela negação. A verdade, portanto, não deveria ser entendida como uma busca desinteressada, mas como uma *necessidade*, tal qual presente na arte, de engendrar uma nova relação com a vida que permita transfigura-la em aceitável. Em suma, mesmo que o socratismo científico reivindique uma superioridade

---

<sup>180</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 08, tradução minha.

<sup>181</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 09, tradução minha.

<sup>182</sup> *Ibid*, p. 04.

hierárquica da ciência sobre a arte, ambas são originadas da mesma constatação – assim, a desqualificação da arte não vem de uma superioridade inata da razão e do fazer científico, mas de uma perspectiva privilegiada no decorrer da história que se engendra a partir da empreitada filosófica de Sócrates.

Sócrates é apresentado como um vilão na tentativa de “desfazer o paradigma moderno ‘pro-socrático’ e racionalista que permeia nossa percepção usual da história”<sup>183</sup>. O filósofo aparece na obra como um ponto de inflexão importante no curso da história ocidental, porque pela primeira vez um paradigma se funda (o socratismo científico) e se dirige ao seu estabelecimento universal, ditando um conjunto de leis, de formas de ver o mundo e o sentido da Verdade. Assim, para Nietzsche é necessário “inverter o privilégio socrático do conceito sobre a intuição”, da ciência sobre a arte, propondo um novo “significado ajustado e sublimado da palavra “verdade”<sup>184</sup>.

O senso da verdade no artista, dirá Nietzsche, “tem uma moralidade muito mais fraca do que [n]o pensador”<sup>185</sup>. Isso porque o artista não se deixa levar pelo caminho mais fácil, mais curto, mais sóbrio e/ou mais simples para alcançar uma certa verdade. O fazer artístico não se pretende neutro, não busca desfazer de seus pressupostos, anular o sujeito que fala e que cria, não deseja abrir mão do “fantástico, mítico, incerto, extremo, o sentido para o simbólico” isso porque “considera o prosseguimento de seu modo de criar mais importante que a devoção científica à verdade em qualquer forma”<sup>186</sup> (*ibid*) – a arte permite o reencontro afirmativo do acaso com a vida. A arte produz verdades que “não pretendem ser “verdades” no sentido socrático” e por isso anunciam a possibilidade de superação desse paradigma<sup>187</sup>.

Para nós, a mensagem fundamental que sobressai na leitura do Jovem Nietzsche é a necessidade de se reafirmar o conteúdo intuitivo do conhecimento, rompendo com a distinção entre ciência e arte, e afirmar a vida em toda sua suposta negatividade, compreendendo os papéis fundamentais que desempenham a dor e o prazer na

---

<sup>183</sup> DANIELS, 2014, p. 129, tradução minha.

<sup>184</sup> DANIELS, 2014, p. 161, tradução minha.

<sup>185</sup> NIETZSCHE, 2007b, p. 107, tradução minha.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> DANIELS, 2014, p. 161.

constituição do próprio devir. A arte aparece com um papel fundamental porque seria o meio pelo qual seríamos capazes de domar a ciência e de reunificá-la com os demais modos de fazer e de reconhecer que não se pretendem universais, únicos e que não produzem relações hierarquizantes com as demais formas. Um renascimento do sentido do *trágico* e do próprio conhecimento trágico passaria por essa transformação da ciência em arte, da filosofia em arte, reestabelecendo a inocência e o senso de jogo na figura do pensador. O pensador como artista e criador de obras de arte.

## 2 | Genealogia, linguagem e perspectivismo

“Na passagem da metáfora ao conceito, ocorre uma volatilização dos elementos constitutivos, uma ‘sublimação’; apenas o resultado é preservado, enquanto o processo de gênese é escondido”

(Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, 1993 [1972], p. 46, tradução minha)

## Seção 2.1. Moral e vingança imaginária

### *Da genealogia moral inglesa à genealogia como crítica do valor*

No prefácio de seu livro *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche expõe seu caminho pessoal que o levou até o problema da origem do bem e do mal. O filósofo nos diz que essa preocupação despontou ainda muito cedo, mas que sempre aparecia sob a forma de uma *homenagem a Deus*, o pai do bem e do mal – provavelmente influenciado pela sua família de devoção luterana. Progressivamente, com o avanço de seus estudos em filosofia, filologia, história e antiguidade, essa posição central da figura de Deus, como criador e responsável por distribuir o bem e o mal entre os indivíduos, era substituída por um outro problema de ponto de partida: “sob que condições o homem *inventou* para si os juízos de valor “bom” e “mau”?”<sup>188</sup>. Essa nova forma de pensar o problema permanece como um pano de fundo importante para a obra nietzscheana e começa a receber uma formulação mais explícita a partir de 1877, ano em que seu amigo próximo, Paul Rée, publica seu livro *A origem das impressões morais*.

Nietzsche diz abertamente discordar de todas as teses apresentadas no livro, mas compreende tal publicação como uma possibilidade de, pela primeira vez, apresentar de forma mais concisa suas próprias teses a respeito da origem da moral. Assim, em seu livro *Humano, demasiado humano* (1886)<sup>189</sup>, Nietzsche apresenta uma série de proposições a respeito do tema, como se estivesse ensaiando o que mais tarde se tornaria o seu aclamado *Genealogia da Moral* (1887)<sup>190</sup>. Neste livro, vemos Nietzsche com uma dupla preocupação: por um lado, o autor se mostra instigado pelo debate inaugurado pelo seu colega e outros genealogistas morais ingleses, as novas teses e proposições que circulavam a respeito da origem da moral; por outro, e talvez essa seja a mais importante, vemos uma suspeita, por parte de Nietzsche, da própria natureza da moral, seus efeitos na sociedade e na cultura ocidental, sua relação com o niilismo e as formas ascéticas de negação da vida.

As teses dos genealogistas ingleses partiam do pressuposto de que o bem seria inerentemente associado a formas de agir não-egoístas, a um certo altruísmo da ação

---

<sup>188</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 09, grifo meu.

<sup>189</sup> Como exemplo, cf. Nietzsche (2007b, p. 67-70; p. 97).

<sup>190</sup> Alguns autores apontam essa obra como uma das mais importantes dentro do constructo teórico nietzscheano e uma das mais sistemáticas publicadas até então (cf. DELEUZE, 2018; HATAB, 2008).



humana, e que, conseqüentemente, o mal seria seu oposto, ações de natureza egoísta. Essa forma de interpretação se baseava em três categorias: a utilidade, o esquecimento e o costume. A ideia é que, inicialmente, determinado grupo de indivíduos começou a observar a *utilidade* de um conjunto de ações – as ações não-egoístas apresentavam como resultado um maior bem-estar para a sociedade (bom), em contraposição às ações egoístas que tenderiam a uma redução da utilidade geral (mau). Com a transição geracional e a substituição desses primeiros indivíduos, essa relação interpretativa seria *esquecida*, e essas atividades não-egoístas passaram a aparecer como essencialmente boas. Por fim, o reforço histórico através do *costume* da ação levaria à consolidação desse paradigma moral, fazendo-o perdurar até a modernidade. Assim, nessa leitura, a moral de hoje é fruto desse reforço permanente de determinado tipo de ação e da simultânea repressão de outras, que apenas em suas origens estariam informadas por um motivo mais claro de valorização (a utilidade). A moral seria então esse conjunto de formas de avaliar se determinado indivíduo age ou não conforme o costume, conforme a sedimentação dessas ações na sociabilidade historicamente construída.

Nietzsche critica essa primeira aproximação do problema a partir de dois pontos. Primeiro, como poderia o esquecimento atuar tão profundamente sobre uma série de atividades que compõem a vida cotidiana de determinada civilização? Se um determinado conjunto de ações tem um efeito positivo em termos utilitaristas e se estas são experimentadas diariamente e com recorrência, dificilmente haveria um impulso capaz de esquecer o benefício destas; ao contrário, o esperado é que surja uma tendência ao seu reforço. A segunda crítica se faz à forma de investigação do problema da moral presente nessa primeira geração de genealogistas. Para Nietzsche, essa leitura apaga o movimento histórico de transformação nos usos das palavras bom e mau e as sedimenta como valores transcendentais. Isto é, esses primeiros genealogistas foram incapazes de questionar a própria ligação entre não-egoísmo e bondade; haveria ainda uma lacuna a ser preenchida por uma genealogia mais robusta, uma crítica necessária ao próprio *valor* da moral. Esses valores erigidos historicamente: “obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 09.

A genealogia de Nietzsche se distingue, então, por trazer para o centro da discussão a relação entre a moral, valor e cultura, ou a relação entre a moral e uma materialidade histórica e social. Permite assim compreender a existência de um *papel ativo* na criação da moral – a moral como criação humana e não apenas consequência de um acúmulo e um reforço naturais de um grupo de ações e costumes. Além disso, permite antever uma intencionalidade possível para essa criação: o que deseja a moral? Ou melhor, o que deseja quem cria a moral? Assim, antes de apresentarmos a forma como Nietzsche emprega o seu método genealógico na leitura do surgimento dos conceitos de bem e mal, buscamos discutir quais são os traços distintivos da genealogia nietzscheana e o que ela busca desvelar.

### *A Genealogia nietzscheana*

A genealogia em Nietzsche não é apenas um estudo da gênese em um sentido mais amplo, como à primeira vista o nome possa sugerir; e nem necessariamente um método para compreender a origem da moral apenas. O método genealógico consiste na investigação da forma como atuam e se organizam as forças que compõem um determinado corpo, “químico, biológico, social, político”. Todo corpo apresenta uma certa unidade, mas que, quando observada pela perspectiva do jogo de forças, demonstra ser uma “unidade de dominação” – isso significa que dentro de determinado corpo social ou político atuam uma série de forças concorrentes e que se organizam em uma forma hierárquica de dominação entre as forças chamadas ativas e as reativas<sup>192</sup>.

As forças ativas são aquelas que levam até as últimas consequências a sua *vontade*; são por natureza inconscientes, porque se comportam de maneira impulsiva – através da realização de uma pulsão –, geralmente associadas à opressão, a um querer-dominar, a um querer-subjugar. As forças ativas poderiam ser entendidas como um eterno dizer-Sim à sua própria condição, a uma certa ingenuidade da ação, que não se constrange e não se limita, mas que se regozija pela demonstração e percepção da própria qualidade e quantidade de sua força. Já as forças reativas são aquelas que atuam de forma consciente, que buscam uma regulação (normatividade) e que têm, por natureza, um sentido oposto à força ativa. Elas reagem, por contenção e refreamento da pulsão ativa, mas nunca através de uma pulsão própria. Assim, seriam associadas a um dizer-Não, uma negatividade, na medida em que são incapazes de reafirmar a sua condição própria sem recorrer a uma referência

---

<sup>192</sup> DELEUZE, 2018, p. 56.

externa à qual se deve reagir<sup>193</sup>. Na origem dessa relação de forças, as forças inferiores reativas obedecem às forças superiores ativas. Isto é, dada a pulsão pela hierarquia e pela opressão, as forças ativas tendem a dominar a força reativa. A ideia de reação, nesse sentido, comporta também uma positividade do agenciamento negativo dessa força – uma força que age sempre em contraponto, como resposta à ação, à agência positiva da força ativa.

No entanto, como mostra Deleuze, “as forças inferiores, apesar de obedecerem, não deixam de ser forças, distintas das que comandam”<sup>194</sup>. Obedecer e ainda permanecer como contraposição é uma qualidade da força reativa, sua potência interna e o que motiva a própria (re)ação. Nesse sentido, ativo e reativo não demarcam juízos de valor inerente às diferentes forças, mas sim uma diferenciação entre duas formas de atuação destas diferentes manifestações da vontade. Isto é, essas forças apresentam potências *diferenciais* – formas diferentes de expressar aquilo que cada força *pode*. Nesse sentido, o reativo não deve ser entendido como uma negatividade absoluta, uma essência negativa, mas como uma negatividade diferencial – o agenciamento negativo presente na força reativa consegue transformar o encontro entre as forças num *torneio*, numa disputa agonística pela manifestação de cada uma<sup>195</sup>.

Na origem, “a ação e a reação não estão numa relação de sucessão, mas de coexistência”, cada força expressa aquilo que é sua qualidade<sup>196</sup>. No entanto, quando essas forças se encontram, já em disputa, a relação entre Sim e Não, positivo e negativo, aparece de forma espelhada para as forças reativas. O Sim da força ativa é exatamente o Não da força reativa, ou melhor, aquilo que a força reativa quer negar e interromper. Assim, a força reativa age sempre no sentido de deformar uma certa *imagem de origem*, invertendo o olhar que se tem sobre as qualidades de cada força na situação inicial onde o domínio é majoritariamente da força ativa<sup>197</sup>. Em outras palavras, as forças reativas inauguram um *devoir-reactivo*, onde, não só a sua, mas a própria imagem que as forças ativas tem sobre elas mesmas é invertida – no limite, as forças ativas experimentam um deslocamento da sua

---

<sup>193</sup> NIETZSCHE, 2018; DELEUZE, 2018.

<sup>194</sup> DELEUZE, 2018, p. 56.

<sup>195</sup> NIETZSCHE, 1968.

<sup>196</sup> DELEUZE, 2018, p. 74.

<sup>197</sup> NIETZSCHE, 2018; DELEUZE, 2018.

qualidade, sentindo-se reativas justamente por agir de forma ativa. Nietzsche atribui esse movimento à capacidade das forças de criar *valores* sobre cada forma de ação, que podem tanto reafirmar e reforçar certas ações quanto constranger e limitar determinadas formas de agenciamento.

Voltando novamente à ideia de um corpo político e social, a genealogia seria um método de investigação que busca compreender exatamente esse jogo de forças interno a cada corpo e que explicariam o surgimento e a destruição de determinadas formas cristalizadas de existência destes. Assim, além das forças, a genealogia se preocupa principalmente com o problema do *valor*, seu surgimento e transformação/inversão (transvaloração) que evidencia o movimento interno de cada força que opera de acordo com sua potência ativa ou reativa.

No livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche utiliza do método genealógico descrito acima para compreender a origem dos conceitos/valores de bom e mal e a origem da moral. Isso significa dizer que a investigação nietzschiana busca identificar quais são os elementos que conformam as forças ativas e reativas na origem, o modo como operam e exercem sua potência (vontade), e como foi possível uma transformação dessa imagem de origem para uma imagem invertida. Dessa forma, bom e mau são entendidos como valores mobilizados durante o conflito entre duas forças opostas, possivelmente construídos por forças reativas para conter a ação de forças inicialmente ativas. Através desse método de investigação, a moral deixa de ser um desenvolvimento natural a partir da sedimentação de certas ações e costumes, para ser tratada como um corpo político e social em disputa, uma arena para as diferentes forças em curso. Assim, na próxima seção, reproduzimos a narrativa nietzscheana presente na primeira dissertação de seu livro, onde propõe um cenário hipotético inicial que o permitiu identificar quais elementos jogam os papéis ativos e reativos no ponto de origem da moral.

*Genealogia da Moral: jogo de forças e jogo de valores*

Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?

(Friedrich Nietzsche, *Genealogia da Moral*, 2018 [1887], p. 12).

Nietzsche elabora uma situação hipotética para pensar a origem da moral. Para ele, no início haveria um campo de disputas conformado por três classes distintas: a nobreza guerreira, a nobreza sacerdotal e os servos. Nessa situação inicial, cada uma dessas classes manifestava seus interesses a partir da utilização de determinadas palavras para demarcar sua posição dentro de um hierarquia. Dessa forma, desvendar a atuação de cada uma dessas forças na origem, bem como a forma como se estruturava essa hierarquia, passa pela investigação etimológica do uso original desse conjunto de palavras presentes em diversas línguas indo-europeias.

Como mostra o autor, historicamente a origem da palavra *bom* em diversas línguas guarda uma associação direta com a ideia de nobreza, aristocracia, riqueza e poder. A palavra *bom* constantemente era entendida como “espiritualmente nobre”, “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”, formas geralmente utilizadas pela própria nobreza para se referir a si mesma. Paralelamente, por um silogismo, esse conjunto de palavras permitiria antever o que seria seu oposto, o ruim – um conjunto de palavras que buscava designar aquilo que é “plebeu”, “comum”, “baixo”:

O exemplo mais eloquente deste último é o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico a *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”] – e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre<sup>198</sup>.

Outras palavras, também utilizadas pela aristocracia para se autorreferenciar, denotam a mesma relação entre a qualidade superior do nobre, seu caráter, e elementos ligados à detenção da verdade. Na língua grega, por exemplo, a palavra *veraz* era utilizada inicialmente para designar aquele que tem *realidade*, que é verdadeiro; já a palavra para

---

<sup>198</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 18, grifos do autor.

mau ou feio designaria conseqüentemente aquele homem tímido, *covarde*, o próprio plebeu<sup>199</sup>.

Inicialmente já se percebe como a linguagem e as palavras eram utilizadas como um instrumento de diferenciação social. Para Nietzsche, isso revela uma característica essencial das sociedades antigas, a importância de se construir um *pathos da distância* – um impulso próprio da nobreza aristocrática de se distanciar e se diferenciar da plebe, tanto materialmente quanto semanticamente. Os nobres “tomaram para si o direito de *criar valores*, cunhar nomes para os valores” através da linguagem, “eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que *apropriando-se das coisas*”<sup>200</sup>.

Essa leitura etimológica permite Nietzsche traçar o ponto de origem desse corpo (moral) identificando quais seriam as forças ativas e forças reativas. A nobreza aristocrática produz ativamente a linguagem, nomeia e se apropria das coisas, manifesta sua vontade como esse querer-dominar, querer-primir, e se configura como força ativa dentro desse plano de disputa. A plebe seria essa força (vontade) que se reserva apenas à possibilidade de reação – a linguagem oficial, sendo posse dos senhores e dos homens de poder, impossibilita na origem uma outra forma de ação para os servos que não seja propriamente uma reação; assim, se configura como força reativa.

A classe sacerdotal também usa de uma linguagem própria para se definir. A ideia de *pureza* surge como designação para aquele que “se lava, que se proíbe certos alimentos que causam doenças de pele, que não dorme com mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue”<sup>201</sup>. Os sacerdotes também podem ser compreendidos como parte das forças reativas, na medida em que sua forma de autorreconhecimento demanda um lado externo, uma negação de um estilo de vida de um outro (guerreiro e plebeu), para a afirmação de seu próprio – enquanto no nobre a bondade é autodeterminada e o mau é sua consequência por silogismo, no sacerdote a pureza é sempre percebida em comparação

---

<sup>199</sup> Como mostra Paulo César de Souza (2008), tradutor de *Genealogia da Moral*, em duas das várias palavras utilizadas por Nietzsche em seu exemplo etimológico a suposta origem não corresponde ao entendimento que a etimologia moderna tem sobre elas. No entanto, de um modo geral, as demais palavras escolhidas para o exemplo realmente têm em sua origem uma relação clara com a distinção nobreza-plebe.

<sup>200</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 17, grifo meu.

<sup>201</sup> *Ibid*, p. 21.

a outra. Essa distinção entre forças ativas (nobre guerreiro) e forças reativas (sacerdotes e servos) conforma a *imagem de origem* da moral.

A leitura nietzscheana confronta aquela dos genealogistas morais ingleses uma vez que se percebe que no cenário inicial não se observa a relação entre ações não-egoístas e o conceito de bom. Ao contrário, o que se via era a manifestação de um poder de classe que estabeleceu, através da linguagem, uma afirmação de sua própria condição a partir da associação de uma distinção de poder e riqueza a uma distinção de caráter. Assim, ser bom era justamente agir como nobre; e ruim, conseqüentemente, era a ausência desses traços típicos da nobreza:

os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em *oposição* a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu<sup>202</sup>.

Essa situação inicial começa a sofrer mudanças quando as classes da nobreza entram em um conflito político entre si. De um lado, temos a nobreza guerreira disposta a manifestar sua força política como força física – o valor aristocrático é baseado numa “constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica”<sup>203</sup> –, de outro temos a nobreza sacerdotal buscando elaborar seus valores e sua virtude justamente naquilo que se opõe aos valores aristocráticos. Em uma disputa política nesses termos, a força marcial, física e violenta teria vantagens sobre a força espiritual dos sacerdotes – para os sacerdotes “a guerra é mau negócio!”<sup>204</sup>.

A impotência física dos sacerdotes não permite uma vingança nos mesmo termos dos valores aristocráticos. É nesse sentido que Nietzsche fala de uma vingança imaginária, uma vingança que precisa *criar* outra forma de efetivação e que, nesse caso, se deu a partir de um ataque espiritual e intelectual. Os sacerdotes inauguram um processo de transformação dos valores vigentes (transvaloração):

[...] ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “*os miseráveis somente são os bons*, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e

---

<sup>202</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 16-17, grifo meu.

<sup>203</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 23.

poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!<sup>205</sup>.

A estratégia dos sacerdotes é justamente aquela que Nietzsche caracteriza como própria das forças reativas: tentar separar a força (vontade) daquilo que ela é capaz. Assim, não se trata de uma disputa direta com a nobreza guerreira, mas da tentativa de subverter a atual ordem dos valores, para que o que antes aparecia como bom, ser nobre, apareça agora como mau. Essa estratégia se deu a partir de pregações e de discursos públicos dos sacerdotes na cidade, que efetivamente ligaram a ideia do derramamento de sangue, das guerras, dos saques e dos espólios, típicos da classe aristocrática, à ideia de maldade; e que, contrariamente, colocou o modo de vida simples, sofrido e oprimido do servo como seu oposto, o bom.

A moral sacerdotal é o Não ao modo de vida guerreiro, a afirmação de seu próprio modo de vida se converte em negatividade, numa transformação dos valores associados aos seus adversários. A vingança imaginária é, portanto, essencialmente reativa porque não parte de uma afirmação de sua força (vontade) própria, mas de uma (des)qualificação do exterior – permitindo a criação, como num espelho, para si de um duplo que se converte em positivo dada a negatividade do outro, de um não-eu. Para que isso funcionasse, foi extremamente importante o reforço da ideia de pureza e da relação estabelecida entre opressão e salvação. A ideia de que existiria uma outra vida para além dessa, reservada para aqueles que sofreram aqui na terra, levou, pela primeira vez, à valorização do modo de vida plebeu e servil<sup>206</sup>. A figura do *juízo final* também cumpria o papel da vingança física e violenta incapaz de ser realizada no plano de forças atual – o servo e o sacerdote não poderiam encarar frente a frente a aristocracia guerreira, mas, quando o fim chegasse, Deus os queimaria vivos enquanto os demais assistem, realizando finalmente seu desejo de vingança<sup>207</sup>.

Nietzsche chama atenção para o papel desempenhado pela linguagem na transformação da imagem de origem. A manipulação das palavras não se deu apenas a partir de uma inversão entre os termos bom e ruim, bem e mal e suas respectivas designações, mas a partir da introdução de uma grande ficção que separou a força ativa

---

<sup>205</sup> *Ibid*, grifo meu.

<sup>206</sup> HATAB, 2008.

<sup>207</sup> NIETZSCHE, 2018.



daquilo que expressa sua potência: as noções de *sujeito* e de *livre arbítrio*. Esse seria o ponto de culminação da moral.

Na sua categorização das forças ativas e reativas, Nietzsche busca deixar claro que cada força irá exercer aquilo que é capaz. Nesse sentido, temos uma leitura naturalista da forma de atuação da força – sua qualidade (ativa ou reativa) determina aquilo que pode (aquilo que efetivamente faz ou exerce). Em um exemplo retirado do seu livro, o filósofo compara o nobre guerreiro a uma ave-de-rapina (força ativa) e o servo a uma ovelha (força reativa). Para ele, é próprio da ave-de-rapina que ela coma as ovelhas, que se delicie com sua caçada, seu domínio e espoliação. Da mesma forma que seria próprio da ovelha não ter escolha a não ser demonstrar sua fragilidade, sua vulnerabilidade, sua fraqueza<sup>208</sup>.

A grande ficção imposta pelos sacerdotes através da linguagem seria a separação do sujeito do ato do sujeito, a força de sua ação, e introduzir entre essas duas instâncias o livre arbítrio, a possibilidade de escolha. A partir dessa nova leitura, a ave-de-rapina age de tal forma não porque esta é sua natureza, ou porque é a única forma possível de manifestar sua força, mas porque essa escolhe ser má, perversa e odiosa para com as ovelhas. Nietzsche repudia essa ideia, “exigir da força que não se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, [...], é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força”<sup>209</sup>.

É a partir dessa ficção que os servos conseguem criar para si um inimigo mau. A nova distinção moral aponta justamente para o modo de vida que não se deve *desejar* viver, e faz com que as ações dos indivíduos e seus respectivos modos de vida apareçam como uma *escolha ativa*. O nobre guerreiro, caso deseje ser considerado bom nessa nova forma de valoração, teria de recusar a viver com a antiga nobreza guerreira; e mais, teria de optar por reprimir sua força (vontade), abrir mão de sua potência, e desejar ativamente o modo de vida servil, humilde, trabalhador, oprimido, etc.

A moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> NIETZSCHE, 2018.

<sup>209</sup> *Ibid*, p. 32, grifo do autor.

<sup>210</sup> *Ibid*, p. 33, grifo do autor.

A adesão por parte dos servos converte a moralidade de oposição sacerdotal em uma moralidade escrava. A moral como aparece hoje – centrada em modo de vida não-egoísta, que aceita a simplicidade, que é preocupada com justiça, etc. – não viria então da *utilidade* e do *costume*, mas de uma obliteração da agência da classe guerreira<sup>211</sup>. A moralidade escrava promove simultaneamente uma exaltação da condição de escravo, de servo e de fraco e uma degeneração do modo de vida superior, dominante. É assim que Nietzsche compreende a formação da moral moderna, como o resultado de uma disputa de forças de qualidade diferente dentro de um corpo social e político.

Nesse exemplo hipotético, vemos o importante papel desempenhado pela linguagem na inversão da perspectiva original da situação. Através da linguagem, o sacerdote e o servo puderam requalificar a linguagem, que expressava o poder da nobreza guerreira, e utiliza-la para uma transvaloração, uma alteração das formas de valoração das noções de bem e mal vigentes, que alterou profundamente o modo de ver e perceber as ações dos nobres, sacerdotes e servos. Enquanto inicialmente tínhamos bom-ruim como perspectivas criadas pela aristocracia para se autodesignar, agora temos uma mudança nos termos, bem-mal, bem como uma inversão dessa perspectiva em favor da moralidade escrava. Nessa nova conotação, a moral favorece uma normatividade do agenciamento, um controle sobre a pulsão da força ativa que a contem e a limita, transforma a própria visão de mundo vigente.

Não é à toa que, em uma nota ao fim dessa primeira dissertação, Nietzsche<sup>212</sup> aproveita a oportunidade para convocar os filósofos e pesquisadores do futuro a pesquisar mais profundamente as relações entre a ciência da linguagem e a história da evolução dos conceitos morais. Para o filósofo, a partir de sua primeira dissertação é possível antever uma série de elementos possíveis para se pensar uma genealogia crítica do valor amparada por um discussão linguística e etimológica – a investigação do *problema do valor*, para Nietzsche, tem uma profunda relação com a dinâmica linguística, e exatamente isto que nos interessa nesse capítulo.

Nessa primeira seção, apresentamos o que de fato distingue a proposta genealógica nietzscheana das demais formas de genealogia contemporâneas à época, ressaltando o

---

<sup>211</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre agência, força e potência, cf. Deleuze (2018), cap. 8. *Origem e Imagem Invertida*.

<sup>212</sup> NIETZSCHE, 2018.

papel que sua caracterização das forças ativas e reativas desempenham nesse método. Além disso, trouxemos para o centro da discussão o papel fundamental desempenhado pela linguagem na transformação de perspectivas. Assim, na próxima seção discutiremos como a aproximação do problema da linguagem permite Nietzsche realizar uma crítica do sentido da Verdade – qual o papel da linguagem? Como ela participa na transformação da moral e de outros corpos (políticos, sociais, etc.)? Como a linguagem está ligada à construção da perspectiva? E qual a relação disso com a produção e a percepção que se tem da verdade?

## Seção 2.2. Da metáfora ao conceito como norma

Na primeira metade da década de 1870, ainda no início de sua carreira acadêmica como professor na Universidade da Basileia, Nietzsche prepara uma série de textos e reflexões a respeito do problema da linguagem e da retórica. Nesses primeiros textos, a preocupação era voltada principalmente para como se deu a constituição e a evolução da retórica na Grécia antiga sob uma perspectiva histórica (*Darstellung der antiken Rhetorik* [Descrição da retórica antiga], 1872-73; *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* [A história da eloquência grega], 1872-72). Entre 1872 e 1873, Nietzsche é convidado a lecionar uma disciplina sobre retórica clássica e prepara um extenso material voltado à reflexão das relações entre a origem da linguagem e a retórica nos clássicos. Apesar do curso ter sido cancelado por não alcançar o número mínimo de alunos matriculados, diversos autores reconheceram a forte influência que essas primeiras leituras e aproximações do problema da linguagem tiveram sobre o restante da obra de Nietzsche<sup>213</sup>. Gilman *et al* argumentam que é nesse conjunto de textos que Nietzsche começa a esboçar o que mais tarde seria um ponto fundamental de sua filosofia: o *perspectivismo*. Sua aproximação com a linguagem e seu problema de origem permitiram ao filósofo uma crítica do conhecimento e da moral ancoradas na linguagem – “não existe ética absoluta ou sistema de conhecimento universal; existem apenas *perspectivas* de base linguística”<sup>214</sup>.

Nessa seção, buscamos explorar, em particular, como dois textos desse primeiro momento do autor fornecem bases teóricas e reflexivas importantes à respeito da linguagem para o restante de sua obra – a saber, *Vom Ursprung der Sprache* [Da origem da linguagem], 1869-70 e *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* [Verdade

---

<sup>213</sup> GILMAN *et al*, 1989; CRAWFORD, 1988; KOFMAN, 1993 [1972].

<sup>214</sup> GILMAN *et al* 1989, p. 14, tradução e grifo meus.

e mentira em um sentido extra-moral], 1873. Assim, buscamos apresentar os textos mencionados discutindo e ressaltando o que consideramos central para a compreensão posterior da ideia de perspectiva, bem como abrir caminhos para tecer possíveis conexões entre estes textos e a terceira dissertação que compõe a *Genealogia da Moral*.

*A origem da linguagem: instinto e intencionalidade*

Nietzsche, em seu texto *Da origem da linguagem*, inaugura uma importante reflexão a respeito da relação entre linguagem e consciência que o permite argumentar que a linguagem não poderia ser “nem um trabalho consciente de um indivíduo, nem tampouco de uma pluralidade”<sup>215</sup>. Esse argumento é construído pelo autor a partir de três considerações.

Primeiro, a consciência humana não seria possível sem a ajuda da linguagem. Se a língua permanecesse como um conjunto extremamente heterogêneo de sons e grunhidos animais, como em um estágio inicial, não seria possível fixar conceitos e palavras que permitissem à razão operar na consciência. A relação entre sujeito e objeto, assim, não permitiria por si só construir um julgamento ou um raciocínio analítico sem a ajuda dos conceitos criados anteriormente. Segundo, o desenvolvimento da consciência e da racionalidade, no limite, seriam prejudiciais para a própria linguagem. Nietzsche apresenta como exemplo o desenvolvimento da língua francesa: o dano causado pelo avanço da racionalidade sobre os elementos formais da língua – a perda da declinação, do gênero neutro, do passivo; a retirada das sílabas finais e das sílabas tônicas. Isso tudo significaria, para Nietzsche, a degradação da linguagem inicial e de sua importância causadas pela consciência. Por fim, a linguagem seria “muito complexa para ser o trabalho de um único indivíduo, e muito unificada para ser um trabalho das massas”<sup>216</sup>. A linguagem enquanto um *organismo completo* comportaria tanto uma dimensão individual quanto uma coletiva, e, portanto, seria impossível de ser elaborada por apenas uma dessas partes sem que houvesse alguma perda.

A única alternativa é considerar a linguagem como um *produto do instinto*. O instinto é algo mais profundo pois conforma simultaneamente uma “*intencionalidade* sem

---

<sup>215</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 209, tradução minha.

<sup>216</sup> *Ibid.*

fim dos organismos e a *falta de consciência* em sua origem”<sup>217</sup>. Nietzsche cita um trecho de Schelling que coloca a relação entre linguagem e instinto em sua complexidade:

uma vez que sem a linguagem nenhuma consciência filosófica, na verdade nenhuma consciência no geral, é concebível, o fundamento da linguagem não poderia ser colocado sobre a consciência; e, ainda, quanto mais profundamente penetramos nela [a linguagem], mais definitivamente descobrimos que sua profundidade excede em muito a do produto mais consciente. A situação da linguagem é como a dos seres orgânicos; acreditamos que os vemos se originando às cegas e, no entanto, não podemos negar a intencionalidade incomensurável de sua formação em todos os detalhes<sup>218</sup>.

Para Nietzsche, este seria o problema central e genuíno da filosofia: compreender como algo pode ser inconsciente e, ainda assim, agir de forma intencional?

No seu texto de 1873, *Verdade e mentira em um sentido extra-moral*, Nietzsche busca refletir sobre esse aparente paradoxo tendo como exemplo principal o desenvolvimento do intelecto humano. Para o filósofo, não há motivo para pensar que o intelecto e o conhecimento humanos tenham uma fundamentação diferente das demais atividades animais existentes – o intelecto “não tem nenhuma missão que vá para além da vida humana”, ele é “totalmente humano”<sup>219</sup>. Nietzsche argumenta que seria muita arrogância pensar que em uma eternidade de tempo já decorrido, em um único ponto do espaço, teria surgido um único grupo de animais que desenvolveu uma habilidade cognitiva que tivesse em sua natureza ou em sua essência algo de radicalmente diferente. A atividade do intelecto seria, assim como nos animais, a manifestação de um mecanismo de defesa e de preservação da espécie humana – “pois é o meio pelo qual o mais fraco, e menos robusto dos indivíduos sobrevive”<sup>220</sup>.

Diante da dinâmica dionisíaca do mundo – a sua pluralidade e multiplicidade de cores, de movimentos e de transformações caóticas – os indivíduos não conseguiriam comunicar entre si, estabelecer formas normativas que preservariam a vida ou entrar em acordo comum sem que antes se fixasse certos elementos desta dinâmica. Seria impossível se comunicar com clareza se cada coisa fosse pensada em sua singularidade, em sua diferença intrínseca. Nessa perspectiva, cada objeto sempre apareceria como único e

---

<sup>217</sup> NIETZSCHE, 1989b, p. 209, tradução e grifo meus.

<sup>218</sup> SCHELLING, 1856, p. 82 *apud Ibid*, p. 211.

<sup>219</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 246, tradução minha.

<sup>220</sup> *Ibid*, p. 247.

radicalmente diferente de cada outro – mesmo entre árvores da mesma espécie seria impossível identifica-las como iguais ou nomeá-las em conjunto se prestássemos atenção sempre no que há de diferente entre elas –, impossibilitando a comunicação e a criação de uma linguagem comum e abrangente.

Dessa forma, o intelecto se desenvolve a partir do instinto ou impulso pela preservação da espécie que opera, justamente, como uma *arte da dissimulação* dessa diferença. Se pensarmos na formação dos conceitos e das palavras, por exemplo, percebemos justamente que estes se originam sempre da igualação do não igual:

Como nenhuma folha é exatamente igual a nenhuma outra, certamente o conceito de “folha” é formado por arbitrariamente deixar de lado [*dropping*] essas diferenças individuais, pelo esquecimento dos fatores distintivos, e isso dá origem à ideia de que, para além das folhas, existe na natureza algo como a “folha”, i.e. uma forma original segundo a qual todas as folhas são supostamente tecidas, esboçadas, circuladas, coloridas, cultivadas [...] <sup>221</sup>.

A atividade inconsciente do intelecto humano é fundamentalmente parte de um impulso artístico. É através da arte que o indivíduo consegue selecionar elementos que pretende ressaltar e representar dentre os diferentes estímulos que recebe do mundo sensível; e, simultaneamente, definir aqueles que pretende fazer desaparecer ou ocultar.

Assim como um artista, o indivíduo recebe os estímulos através dos sentidos e faz um trabalho de seleção e representação. No exemplo da folha citado acima, apesar das inúmeras diferenças entre todas as folhas existentes e observáveis no mundo, os indivíduos conseguem destacar elementos comuns a todas elas – seus formatos, suas cores, suas origens, suas relações com as árvores ou com as plantas, suas texturas, seus cheiros, entre outros. O intelecto procede assim destacando todas essas manifestações e as condicionando sobre a *imagem* de uma “folha”. Dessa maneira, a arte do intelecto se assemelha à atividade do artista como um impulso criador de imagens e de formas que não existem na natureza por si só. As palavras e os conceitos, através dos quais a consciência e a racionalidade operam, são originados anteriormente em uma atividade artística irracional e inconsciente, na medida em que os conceitos aparecem como formas arbitrariamente construídas nesse jogo entre presença/ausência, representação/ocultação. Como argumenta

---

<sup>221</sup> TL, 249, tradução minha.

Nietzsche, “o que nós conhecemos são numerosas ações individualizadas e, portanto, diferentes, que igualamos ao omitir essa diferença”<sup>222</sup>.

Através de uma transposição fundamentalmente antropomórfica, a intuição permite delinear, criar formas e nomear a experiência comum a fim de estabelecer a sobrevivência da raça humana numa espécie de acordo linguístico. A consciência e a racionalidade humanas, como tributárias dessa atividade instintiva, podem ser compreendidas apenas como uma extensão desse movimento irracional e inconsciente “um simples, indireto ou sublimado meio de expressão” desse impulso artístico<sup>223</sup>. Nietzsche elabora, assim, um *paradigma artístico* que desconstrói o paradigma metafísico binarista que opõe realidade e aparência, teoria e prática, ação e contemplação. Se as formas bem delineadas não se encontram originalmente na natureza<sup>224</sup>, mas são frutos dessa atividade instintiva do intelecto, “o mundo que o indivíduo ‘contempla’ é apenas um *produto* dele mesmo, assim como as formas artísticas”<sup>225</sup>.

Dessa forma, o filósofo descarta a possibilidade de se pensar um mundo-em-si ou mesmo uma coisa-em-si. Nenhuma forma, imagem, conceito ou palavra já se encontra presente na natureza; todos esses elementos são frutos da nossa forma instintiva de organizar a experiência humana na terra. A natureza não teria uma realidade a parte, mas apenas um x, uma incógnita que é, para nós, inacessível, na medida em que sempre a experimentamos e a digerimos no intelecto como humanos:

O mundo dos sentidos é um produto da nossa organização... A verdadeira essência das coisas, a coisa em si, não é apenas desconhecida para nós, mas o conceito dela em si é nada mais nada menos que o último resultado de uma oposição condicionada pela nossa organização, da qual não sabemos se tem alguma relevância fora da nossa experiência<sup>226</sup>.

---

<sup>222</sup> NIETZSCHE, 1989c, 249, tradução minha.

<sup>223</sup> KOFMAN, 1993, p. 26, tradução minha.

<sup>224</sup> “A natureza, se subtrairmos nossa subjetividade, é uma questão de grande indiferença. [...] Quanto mais desumanizamos a natureza, mais vazia e mais sem sentido ela se torna para nós - a Arte é baseada inteiramente na *natureza humanizada*, na natureza envolvida e entrelaçada em erros e ilusões que nenhuma arte pode desconsiderar” (NIETZSCHE, 1986, p. 554 *apud* KOFMAN, 1993, p. 28, tradução e grifos meus).

<sup>225</sup> KOFMAN, 1993, p. 32, grifo meu.

<sup>226</sup> NIETZSCHE, 1986, p. 160 *apud* CRAWFORD, 1988, p. 206, tradução minha.

Nietzsche também está interessado em mostrar o limite da definição aristotélica do homem como animal racional. A distinção entre lógico e ilógico, racional e irracional, é igualmente desconstruída na medida em que estes aparecem apenas como desenvolvimentos posteriores desse impulso irracional e instintivo original da atividade humana de “refazer o mundo à sua imagem para dominá-lo”<sup>227</sup>.

Assim, Nietzsche avança numa discussão, já presente no cenário hipotético construído em *Genealogia da Moral*, a respeito da relação entre linguagem e poder. Ora, se não podemos identificar e conceber um mundo que seja, de fato, à parte da nossa organização humana, e se a racionalidade é fruto de um impulso irracional pela dominação (vontade de potência) desse mesmo mundo, logo a atividade artística não apenas inventa um mundo para nós, mas, também, confere *valor* e significado a ele<sup>228</sup>.

*Metáfora, metonímia e esquecimento: o conceito e a gênese da consciência*

Ainda em seu texto de 1873, *Verdade e mentira em um sentido extra-moral*, Nietzsche descreve o caminho percorrido pelo intelecto humano que leva do estímulo e da aproximação instintiva com a realidade até a formação do conceito e da atividade consciente e racional. Esse movimento é narrado através de duas figuras de linguagem, metáfora e metonímia, mas que assumem nesse processo um papel dinâmico e ativo – metaforização e metonimização<sup>229</sup>.

Ao se aproximar desse caos do mundo, sua pluralidade e diferença excessivas, o indivíduo recebe uma série de estímulos nervosos que aguçam e afetam os seus sentidos. Todos esses estímulos são recebidos apenas pelos sentidos, a conexão fundamental entre o ser humano e o mundo (sensível). Diante desses estímulos o indivíduo constrói uma *imagem* – que não se restringe aqui a um sentido visual, mas à construção de uma forma, uma formatação, para os estímulos recebidos. Essa é a *primeira metáfora*. Nietzsche descreve esse primeiro momento como metafórico justamente porque não temos acesso ao mundo ou à coisa-em-si. Como mostrado anteriormente, a ideia de um mundo à parte dos nossos sentidos é desenvolvida em um estágio posterior onde esse primeiro processo já foi levado a cabo. Nesse sentido, a aproximação instintiva com o mundo cria uma

---

<sup>227</sup> KOFMAN, 1993, p. 25, tradução e grifo meus.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> LEFEBVRE, 1991.



imagem metafórica desse caos – visto que precisamos organizar a experiência e selecionar o que será representado e o que será ocultado, essa imagem representa uma relação metafórica com o mundo que apreendemos através dos sentidos.

Em um segundo momento, o indivíduo procede para uma segunda metáfora que é efetuada através da linguagem. A imagem, construída primeiramente através desses estímulos, é agora transposta para uma outra esfera, a do som. Na tentativa de comunicar os estímulos recebidos, as sensações cristalizadas na forma construída, o indivíduo elabora um som, um grunhido ou uma palavra que buscam representar esse primeiro contato. Nietzsche também descreve esse segundo momento como metafórico porque se trata, mais uma vez, de uma transposição que leva adianta a imagem através de um outro meio (sonoro), estabelecendo com a primeira metáfora e com o primeiro contato com o mundo uma *relação de semelhança*.

Em suma, toda forma de representação que se segue após esses dois primeiros momentos estabelecem apenas relações metafóricas entre as diferentes esferas. Quando pensamos, por exemplo, em um pintor que busca representar em um quadro um determinado momento ou um determinado sentimento, temos, mais uma vez, uma transposição de uma esfera a outra (do estímulo à imagem, da imagem ao som, do som a uma nova imagem). Toda relação que se insere nessa sequência se torna gradativamente uma metáfora da metáfora, uma representação das relações que já aparecem como representações em um momento anterior:

Quando falamos de árvores, cores, neve, e flores, nós acreditamos que sabemos algo sobre as coisas-em-si, embora o que nós temos sejam apenas metáforas das coisas, as quais não correspondem às entidades originais. [...], assim o x misterioso das coisas aparece primeiro como um estímulo nervoso, depois como uma imagem, e finalmente como um som<sup>230</sup>.

Nesse sentido, o que seria um *conceito*? A formação das palavras e dos conceitos estaria fundamentalmente ligada a essa dinâmica de transposição entre diferentes esferas. Assim como no caso do pintor, a construção de um conceito também consistiria em mais uma etapa de metaforização. Primeiro a transferência dos estímulos para a imagem, depois a transposição da imagem para um som, e, posteriormente, o retorno desse som para uma *imagem*, uma forma propriamente conceitual.

---

<sup>230</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 249, tradução minha.

O que há de distinto, no entanto, é o fato de que, para além de uma nova metáfora, os conceitos e as palavras permitem um processo de metonimização que está intrinsecamente ligado à consolidação da consciência e da racionalidade. Cada palavra e cada conceito aparecem como meios para nomear uma infinidade de casos que apresentam alguma semelhança entre si, mas que são inerentemente diferentes. Como buscamos evidenciar no exemplo da folha, apresentado anteriormente nessa seção, o conceito se origina “da igualação do não igual”<sup>231</sup>. A partir do conceito e da palavra, o indivíduo passa a dispor de um *esquema* de representação, um modelo de descrição e compreensão do mundo que substitui o continente (o conceito e a palavra) pelo conteúdo (os estímulos sensíveis) – uma metonímia. O conceito cristaliza as impressões inicialmente apreendidas pela atividade instintiva e passa a constituir o universo do mundo conhecido.

A metonimização atua, assim, “transportando o conhecido para o desconhecido”, descrevendo e compreendendo a experiência sempre a partir de uma imagem previamente construída<sup>232</sup>. Voltando mais uma vez ao exemplo da “folha”, se anteriormente o indivíduo passava por todo um processo encadeado de transposição do estímulo nervoso à imagem formada inconscientemente, agora, com o conceito de folha já construído, o indivíduo designa, sempre que houver alguma semelhança com o que já foi apreendido anteriormente, cada diferente folha como “folha”.

A atividade intelectual consciente e racional consiste, assim, numa busca de expansão da força de dominação inicialmente contida na atividade inconsciente. A vontade de potência do pensamento atua no sentido de “incorporar novas “experiências”, classificar novas coisas dentro de classificações antigas”<sup>233</sup>. Assim, a contínua (re)apreensão do mundo pelos estímulos ainda continua sendo realizada pelo mesmo instinto artístico irracional inicial – isto é, a identificação de formas, a seleção de elementos a serem ressaltados/ocultados, etc. – mas agora numa espécie de *raciocínio analógico inconsciente*:

[...] cada impressão nova e desconhecida é, [...], metaforicamente vinculada à primeira [impressão cristalizada no conceito] por uma transferência imitativa. A imitação é a repetição da imagem percebida em mil metáforas que são análogas a ela. A imitação descobre e revitaliza semelhanças, apropriando-se do

---

<sup>231</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 249, tradução minha.

<sup>232</sup> KOFMAN, 1993, p. 33, tradução minha.

<sup>233</sup> NIETZSCHE, 2002, p. 122, tradução minha.

desconhecido. Ela traz um transbordamento em todas as imagens que são semelhantes à primeira<sup>234</sup>.

A atividade imitativa é parte desse impulso artístico inicial, é por definição sua extensão. Através dela, o indivíduo consegue reduzir as diferenças em uma unidade, isto é, transformar o análogo em idêntico. Dessa forma, o conceito e a palavra aparecem como mediadores desse contínuo processo artístico de identificação e seleção de imagens que constituem a consciência humana – “o trabalho inconsciente e instintivo não só dá a origem, mas também o paradigma da operação da linguagem em todos os tempos”<sup>235</sup>.

No entanto, e esse talvez seja o ponto mais importante a ser ressaltado dentro deste processo, com a repetição metonímica, o conceito passa pouco a pouco a substituir as próprias sensações e estímulos que são sua fonte originária. A sua repetição infundável apaga a origem do processo, os encadeamentos necessários para sua formação e o fazem aparecer como origem e fim em si mesmo. O conceito é a própria negação da origem e do rastro percorrido do inconsciente ao consciente, ele “desempenha o papel da força de anticatexe” – um investimento negativo da força para o *recalque* e o *esquecimento* da memória da origem<sup>236</sup>. É com essa supressão que a consciência consegue engendrar para si um *sistema de racionalizações*, e, a partir dele, classificar e arranjar os estímulos recebidos pelo mundo em um esquema previamente construído.

Assim, o conceito permite simultaneamente ao ser humano esquecer o fundo instintivo e inconsciente da atividade consciente e o papel desempenhado pela experiência sensível na construção dele mesmo. O conceito erige um novo paradigma, um *paradigma conceitual e racional*, na medida em que a experiência perde sua legitimidade diante dele – gradativamente as diferenças, fundamentais para a experiência sensível, “são interpretadas como um produto degradado do conceito”, que aparece, agora, como um *a priori*<sup>237</sup>. A primazia do conceito é, por assim dizer, também a primazia da razão, da mente e do consciente sobre o irracional, o corpo e o inconsciente – é ele que explica “a transição da percepção sensorial para o *pensamento abstrato*”<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> KOFMAN, 1993, p. 36, tradução minha.

<sup>235</sup> CRAWFORD, 1988, p. 44, tradução minha.

<sup>236</sup> KOFMAN, 1993, p. 35.

<sup>237</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>238</sup> CRAWFORD, 1988, p. 48.

*Verdade, mentira, moral e a gênese da justiça*

Como mostrado anteriormente, o desenvolvimento dos conceitos, das palavras e da consciência é fruto de uma *necessidade*. Diante de um estágio primitivo, os indivíduos de uma certa comunidade precisavam de uma base comum de comunicação e de uma forma de organizar a experiência coletiva que permitisse a dominação e a apropriação do mundo. O desenvolvimento inconsciente da linguagem faz parte, portanto, desse impulso de sobrevivência que emerge da relação entre indivíduo, comunidade e meio.

Quando comparamos as diversas línguas existentes, por justaposição, percebemos uma infinidade de palavras e de conceitos diferentes para expressar a mesma coisa. A linguagem, sendo essa capacidade de delinear a experiência comum (ressaltando determinados elementos, ocultando outros e criando imagens), estaria, então, intimamente ligada a uma forma de cada indivíduo e comunidade representar a *sua* relação com as coisas e com seu meio. Tendo em vista essa relação, seria improvável pensar que a linguagem poderia aparecer como uma forma de representação *imediate* de um suposto mundo ou coisa-em-si. Se a linguagem fosse, de fato, orientada por uma necessidade de se apresentar como uma *adequada expressão* do objeto no sujeito, isto é, uma representação perfeita do mundo exterior na consciência humana, seria impossível a existência de tantas línguas e palavras diferentes para designar as mesmas coisas<sup>239</sup>.

A linguagem é, antes de tudo, um processo que se desenvolve a partir de um jogo de forças e que sempre cristaliza em um conceito/palavra uma determinada perspectiva socialmente construída a respeito de uma experiência do mundo. O processo que leva da atividade metafórica instintiva à fixação do conceito e da palavra não é, então, resultado de uma busca pela *verdade* do mundo, mas sim do conflito entre essas forças por fixar sua própria perspectiva - o conceito sempre é fixado a partir de “relações de *violência* e [de] transformações nas relações de força”<sup>240</sup>. Assim, ao esquecimento que já é pressuposto na função metonímica do conceito se soma uma segunda função de anticatexé realizada por uma repressão deliberada das perspectivas individuais em favor de uma perspectiva única. Essa repressão é que permite a criação de uma *memória social*, base para o

---

<sup>239</sup> NIETZSCHE, 1989c.

<sup>240</sup> KOFMAN, 1993, p. 43, tradução e grifo meus.

desenvolvimento da (auto)consciência, da responsabilidade, das trocas econômicas, da ideia de justiça e da moral<sup>241</sup>.

Pensando no caso do *valore* econômico, o processo de metaforização atua da mesma forma como atua no caso da linguagem – através de uma *abstração*. Como mostra Marx, a troca mercantil é baseada numa ideia de justiça e igualdade entre as partes que estão sendo intercambiadas – pressupõe-se que uma coisa (a) deva receber em sua troca uma quantidade equivalente em valor de uma coisa; e (b) sendo, para a economia política, o trabalho a base sob qual se funda o valor, essa igualdade precisa ser dada em termos de igualdade de trabalho<sup>242</sup>. No entanto, todo trabalho é diferente um do outro, e o único meio de se comparar um trabalho pelo outro é abstraindo a própria diferença que faz cada trabalho ser o que é:

A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa *abstração* de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu *caráter comum* como dispêndio de força humana de trabalho, como *trabalho humano abstrato*.

[...]

Na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social *tanto quanto a linguagem*<sup>243</sup>.

A fetichização atua, tanto no caso do valor econômico quanto no caso do conceito, como um processo de abstração (metonimização) que busca fazer com que o traço de origem seja sempre esquecido ou apagado em favor do produto final:

O fato de que o valor é o produto da valorização [social do trabalho] é esquecido, e o último é medido agora a partir do primeiro; o fato de que o conceito resulta de uma atividade metafórica é esquecido, e este é tratado como um modelo transcendente, com todas as coisas e ações específicas sendo simplesmente cópias degradadas ou simulacros deste<sup>244</sup>.

A força que tem sua perspectiva cristalizada no último elemento sempre se beneficia nesse processo, visto que, pela abstração, o produto final se constitui como *norma*. A partir daí,

---

<sup>241</sup> KOFMAN, 1993, p. 43, tradução e grifo meus.

<sup>242</sup> MARX, 2013.

<sup>243</sup> *Ibid*, p. 149, grifo meu.

<sup>244</sup> KOFMAN, 1993, p. 44, tradução nossa.

o conceito carrega e reflete uma perspectiva dominante que se impõe sob determinada comunidade como um sistema de equivalências.

Para Nietzsche, em um momento inicial, as palavras e os conceitos teriam surgido como formas de estabelecer esse sistema de equivalências, uma espécie de compromisso entre as forças em jogo<sup>245</sup>. O paradigma conceitual se orienta no sentido de estabelecer uma relação de equilíbrio que serviria simultaneamente para manter uma equivalência no interior das forças ativas e obrigar as forças reativas a igualmente estabelecer um compromisso entre si. Esse constitui o princípio do equilíbrio que estaria na base do próprio pensamento humano – estabelecer equivalências, preços e valores são atividades tão antigas “que num certo sentido [constituem] o pensamento” em si<sup>246</sup>.

Transgredir esse sistema de equivalência é o mesmo que perturbar o equilíbrio, e, portanto, violar a própria lei, a ordem e as normas vigentes. Numa perspectiva de justiça social, aqueles que o fazem devem ser punidos,

[...] aqueles que fazem mau uso do conceito – o mentiroso, o artista, o sonhador – são excluídos da cidade: ambos colocam em risco o equilíbrio da sociedade e podem revelar a ilusão sob a qual a justiça e o conceito tem suas raízes<sup>247</sup>.

A verdade, assim, é o pressuposto de um estado de equilíbrio. É a norma que estabelece o que é verdade, o que é aceito e o que consegue manter o presente jogo de forças de determinada comunidade. Ser verdadeiro é o mesmo que “usar as metáforas costumeiras, ou, em termos morais, é a obrigação de mentir de acordo com uma convenção estabelecida, de mentir coletivamente em um estilo que é mandatário para todos”<sup>248</sup>. Nesse sentido, toda linguagem, isto é, todo conceito e toda palavra, carregam, antes mesmo de qualquer preocupação com uma suposta Verdade, uma relação moral, uma obrigação.

Em seu livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche critica os genealogistas ingleses justamente porque supõem que os conceitos de bom e mau apresentariam valores-em-si mesmos – altruísmo, não-egoísmo, etc. Mas, como buscamos mostrar ao longo dessa seção, para o filósofo, os conceitos carregam relações de poder e manifestam sempre uma

---

<sup>245</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 37-38.

<sup>246</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>247</sup> KOFMAN, 1993, p. 46, tradução minha.

<sup>248</sup> NIETZSCHE, TL, p. 250, tradução minha.

*perspectiva* dominante construída dentro de um jogo de forças. A suposta relação entre o bem e a ação não-egoísta só aparece dessa forma porque é precedida por um longo processo de abstração e reificação que transformam “uma metáfora que expressa um certo tipo específico de vida, uma perspectiva única, em um conceito absoluto, uma essência”<sup>249</sup>.

No caso da genealogia da moral, esse processo é inaugurado pela figura do sacerdote que tem uma intencionalidade por trás da mudança da perspectiva original: compensar sua fraqueza física desvalorizando o modo de vida da classe guerreira através do estabelecimento da moral. Essa mudança de perspectiva fornece elementos suficientes para que, através da linguagem, os servos consigam conceber o seu próprio estilo de vida como algo a ser desejado – isto é, a nova norma. Pela repetição metonímica e pela abstração de seu conteúdo, o modo de vida servil aparece como essencialmente ligado à ideia de bondade, revertendo a perspectiva original vigente até aquele momento.

Nessa seção, mostramos, então, como Nietzsche desenvolve, nesses textos que datam do início dos anos 1870, uma teoria da linguagem que perpassa todo o restante da sua obra. A noção de uma perspectiva que se cristaliza e que consegue seu domínio através da linguagem é de dupla importância: primeiro, para criticar o processo de racionalização do mundo e da vida (descrito no capítulo 1); e, segundo, para criticar a noção de Verdade em favor da reabilitação de uma perspectiva pluralista e dionisiaca da(s) verdade(s).

### **Seção 2.3. A impossibilidade da Verdade: perspectiva/interpretação e retórica**

#### *Perspectiva, interpretação e o problema da Verdade*

No terceiro ensaio de Genealogia da Moral, *O que significam ideais ascéticos?*, Nietzsche busca estabelecer uma conexão entre o ideal ascético, representado no primeiro ensaio da obra pela figura do sacerdote (cf. Seção 2.1), com a (im)possibilidade da Verdade. Trata-se, portanto, de um comentário posterior ou uma exegese desta primeira parte que busca desvelar as relações entre a *vontade de nada*, a produção da Verdade e as diversas forças em jogo: os artistas, os filósofos, os cientistas, entre outros. Na presente seção, não buscamos expor *ipsis litteris* a argumentação do autor em tal ensaio, mas sim destacar e jogar luz sobre as relações entre perspectiva, interpretação e a fixação do conceito e da verdade.

---

<sup>249</sup> KOFMAN, 1993, p. 50, tradução minha.

Um dos argumentos centrais que figuram no ensaio é a recusa da ideia de um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”<sup>250</sup>. O ideal ascético se manifesta na produção do conhecimento a partir dessa ficção, a ideia de um conhecimento objetivo, desinteressado e que possa chegar a uma Verdade das coisas, isto é, a própria coisa-em-si. Já tratamos com profundidade como, para Nietzsche, a noção de coisa-em-si seria inalcançável nos termos da *nostra* produção de conhecimento (sempre mediada pelos sentidos, pelas palavras e pelos conceitos), uma vez que a própria noção de coisa-em-si é fruto do nosso modo de organização. Para Nietzsche, o desejo de uma *razão pura* ou de um *conhecimento em si* é, portanto, uma impossibilidade<sup>251</sup>:

[...] tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido.

A associação que se faz nesse trecho entre o olhar, como simbologia da visão, e as forças interpretativas é de extrema importância para compreender a relação entre perspectiva e interpretação na obra nietzscheana. O que permite a visão (enquanto perspectiva) é justamente a força ativa da interpretação, a capacidade de transformar (metaforicamente e metonimicamente) a realidade recebida por meio dos impulsos em uma *forma*, uma *imagem* interpretativa, que parte de determinada força. Vemos aqui, mais uma vez, Nietzsche estabelecer uma profunda conexão entre inventividade, criatividade e a produção de conhecimento – a atividade do conhecimento é intimamente ligada à capacidade de interpretar-criar.

Como buscamos expor na seção 2.2, o processo inventivo da linguagem não está apenas relacionado à sua origem, mas à própria continuidade sempre renovada desse impulso artístico e irracional de dominação da natureza. Isso significa dizer que, ao longo da consolidação do processo linguístico, vemos ocorrer um processo agonístico de construção e desconstrução de perspectivas; de aglutinação e dispersão de percepções; e, portanto, de criação e destruição de verdades. Em um primeiro momento, o da origem da linguagem, teríamos uma situação parecida com a descrita na seção 2.1, uma *imagem de origem*, uma perspectiva primeira, surgida numa espécie de contrato estabelecido entre as forças ativas e reativas em jogo. No decorrer da história, veríamos o surgimento e a

---

<sup>250</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 100.

<sup>251</sup> *Ibid*, p. 101.



destruição dessa perspectiva, inversões e transvalorações, que permitiriam alterar o sentido e o rumo da norma socialmente estabelecida anteriormente.

Nesse sentido, um dos pontos mais importantes a serem ressaltados aqui é o da infinitude do processo de interpretação - “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos”<sup>252</sup>. O processo do conhecimento é sempre posterior ao processo interpretativo, sempre se funda sobre interpretações já feitas e, portanto, sempre consiste em uma potencial desconstrução ou em um reforço dessas interpretações<sup>253</sup>.

Podemos falar, assim, em uma teoria *perspectivista* nietzscheana - não no sentido de uma teoria ontológica do conhecimento das coisas, isto é, de definir o que podemos conhecer ou o que existe para conhecer, mas de uma epistemologia desconstrutiva que estabelece o próprio Conhecimento (no sentido platônico e kantiano) como impossível. Nietzsche busca construir uma estratégia retórica

“[...] que oferece uma alternativa à concepção epistemológica tradicional do conhecimento como a posse estável de algumas entidades eternas, sejam estas consideradas “verdades”, “fatos”, “sentidos”, “proposições” ou qualquer outra coisa”<sup>254</sup>.

A teoria perspectiva diz respeito justamente à interpretação como forma fundamental da produção de conhecimento. Não existiria, assim, um *à priori* das coisas, sob o qual o conhecimento se fundaria e se estabeleceria como desvelamento da verdade; pelo contrário, conhecer é justamente interpretar, é estabelecer interpretações sobre interpretações, é substituir interpretações vigentes, modificar sua imagem de origem, ou reafirmar interpretações já em curso. Conhecer é sempre (re)interpretar.

A principal consequência dessa teoria é a impossibilidade do conhecimento objetivo e desinteressado, base da Ciência Moderna, do positivismo e da racionalidade científica. O conhecimento humano é sempre situado, de tal forma que sempre que buscamos conhecer, nos deparamos sempre com “apreciações feitas de uma perspectiva

---

<sup>252</sup> FOUCAULT, 1997, p. 22.

<sup>253</sup> Cf. NIETZSCHE, 1968, p. 302-303, tradução minha: “Coisas que têm uma constituição em si mesmas” - uma ideia dogmática que com a qual se deve absolutamente romper”.

<sup>254</sup> SCHRIFT, 2009, p. 145, tradução minha.

particular”<sup>255</sup>. Schrift identifica em Nietzsche pelo menos três tipos básicos de perspectiva sob as quais o conhecimento humano sempre apareceria como situado: uma fisiológica, uma instintiva e outra sócio-histórica<sup>256</sup>.

À primeira perspectiva Nietzsche associa, em seu livro *Aurora*, à simbologia de uma prisão. Para ele, isso que chamamos de sentido – a visão, a audição, o tato, etc. – compõem o universo conhecível do sujeito: “dentro desses horizontes em que nossos sentidos nos envolvem como se fossem as paredes de uma prisão, medimos o mundo”; “A esta forma de medir, que em si não é mais do que um erro, chamamos de *sensação*”<sup>257</sup>. O filósofo chama atenção para como estamos intimamente restritos a conhecer aquilo que nossos sentidos permitem alcançar. Se tivéssemos olhos muito maiores do que os que temos, isto é, se pudéssemos enxergar mais do que enxergamos hoje, um mundo de possibilidades se abriria para a visão – os homens por sua vez se tornariam pequenos, assim como hoje são as formigas para nós, e o universo poderia se configurar em uma nova escala, compatível com a do nosso tamanho. Ou ainda, se escutássemos mais ou sentíssemos pelo tato mais do que já sentimos, várias novas sensações poderiam surgir do mesmo substrato comum da existência. A perspectiva fisiológica diz respeito a esse limite, a esse círculo de possibilidade da experiência, que se estende ao redor do indivíduo, delimitando até onde se pode conhecer<sup>258</sup>.

Para Nietzsche, não se trata, porém, apenas de um limite à atuação dos sentidos – como se com um maior alcance destes, pudéssemos ter sempre um acréscimo no montante de conhecimentos possíveis a respeito do mundo. Pelo contrário, é justamente pelo fato de sempre experimentarmos o mundo através dos sentidos fisiológicos que nunca poderemos conhecer (e mesmo conceber) um mundo para além dos sentidos – no limite, “o que descobrirá a humanidade depois de todo seu conhecimento? *Seus órgãos!* O que talvez equivalha a dizer *sua impossibilidade de conhecer*”<sup>259</sup>.

Quanto à perspectiva instintiva, Nietzsche está interessado em expor justamente a forma como os impulsos, as necessidades, os afetos e as paixões afetam o jeito como

---

<sup>255</sup> SCHRIFT, 2009, p. 146, tradução minha.

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> NIETZSCHE, 1994, p. 109-110, tradução minha, grifo do autor.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 246, grifo meu.

moldamos e cristalizamos nossa experiência sensível - “todos esses impulsos desempenham um papel na determinação do que “conhecemos”<sup>260</sup>. A separação metafísica tradicional entre corpo e mente, emoção e razão, dá lugar, aqui, a uma concepção da atividade do conhecimento fundamentalmente ligada à *sensibilidade* [sensuous] do indivíduo. Em *Gaiá Ciência*, Nietzsche retoma de forma crítica um dos corolários de Spinoza: “*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*”<sup>261</sup>. Para o filósofo, o imperativo desse corolário é uma impossibilidade uma vez que a própria inteligibilidade, o conhecimento, é resultado de um entrecruzamento dos outros três (e dos demais sentimentos): “antes do conhecimento ser possível, cada um desses impulsos deve primeiro mostrar sua visão unilateral da coisa ou do evento”<sup>262</sup>.

Mais uma vez somos confrontados com a impossibilidade de um *à priori* do conhecimento. Antes mesmo que algo se torne possível de se conhecer, temos todo um conjunto de impulsos e instintos irracionais agindo sobre a apreciação da coisa. A predisposição de um indivíduo a gostar ou se sentir próximo de determinado evento, interpretação ou fato, com base em suas experiências anteriores, ou mesmo, sua repulsa ou rejeição de uma coisa, com base em algum trauma anterior, já modificaria a forma como a interpretação é feita - isto é, a forma como estes mesmo instintos representam a *coisa* para a consciência.

Cada impulso, cada forma de sentimento frente à coisa, produz uma *imagem*, uma *perspectiva*, conflitiva com as demais imagens produzidas por outros sentimentos, antes mesmo de passar à consciência. Para Nietzsche, o que aparece à primeira vez na consciência é fruto de um processo de concessão e de acordo feito entre os sentidos que firma um contrato de apaziguamento entre eles. Assim, como apenas esta forma apaziguada emerge à consciência, temos a impressão de que essa atividade de conciliação tenha sido feita pelo intelecto, e não pelos instintos, que agora passamos a opor à *razão*. No entanto, para o filósofo, se prestarmos bem atenção, o conhecimento não passa de um “certo

---

<sup>260</sup> SCHRIFT, 2009, p. 147, tradução minha.

<sup>261</sup> “Não rir, lamentar ou desprezar, mas entender” (*ibid*, tradução minha). Provavelmente fazendo menção à proposição 50 da quarta parte do *Ética*: “Disto resulta que uma pessoa que vive segundo o ditame da razão esforça-se tanto quanto pode para não ser tocada pela piedade”; “Quem sabe, com razão, que todas as coisas decorrem da necessidade divina e acontecem de acordo com as eternas leis e regras da natureza, certamente nada encontrará que mereça ódio, riso ou desdém, e de nada terá pena” (SPINOZA, 2018, p. 196, tradução minha).

<sup>262</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 185, tradução minha.

comportamento de um impulso sobre o outro”, a manifestação de uma sensação sobre as demais<sup>263</sup>.

Ademais, do caráter conflitivo dessa relação entre instintos e impulsos, haveria uma certa organização entre eles, uma centralidade em que estes orbitam e se organizam no entorno – a saber, o *instinto de autopreservação*<sup>264</sup>. No primeiro ensaio de Genealogia da Moral, vemos, por exemplo, como o servo adere à inversão de perspectiva proposta pelos sacerdotes como forma de reduzir seu sofrimento, de se autopreservar. A revolta da moral escrava não consistiu em uma transformação das hierarquias vigentes, numa transformação da atividade laboral mesma (do servo), mas apenas em uma transvaloração de todos os valores vigentes que aclamavam e colocavam a vida aristocrática guerreira como boa – e, conseqüentemente, a servil como ruim.

Nietzsche busca mostrar, portanto, como as forças, quando em estados de depressão ou de sofrimento que ameacem a sua continuidade, se organizam justamente através desse instinto de sobrevivência. No caso dos servos isso aparece com a maquinização da atividade laboral na consciência:

Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo algo desonesto, “a benção do trabalho”. O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em conseqüência resta pouco espaço para o sofrimento<sup>265</sup>.

O conteúdo do trabalho, o que faz com que este seja servil ou escravo, não muda; o que muda é, apenas, a forma como este aparece agora à consciência. Assim, o sacerdote, para introjetar sobre os escravos sua nova inversão moral, necessitou “pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas”<sup>266</sup>.

Os instintos, e, nesse caso particular, o instinto de autopreservação/sobrevivência, sempre atuam sobre a massa de experiência adquirida pelos sujeitos através da experiência. Eles apontam a forma como essa experiência é digerida, mas também para o próprio limite

---

<sup>263</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 186, tradução minha.

<sup>264</sup> SCHRIFT, 2009, p. 147, tradução minha.

<sup>265</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 115.

<sup>266</sup> *Ibid.*

da experiência - “nós consideramos verdadeiro, bom, valioso aquilo que serve à preservação da espécie”; de forma análoga, tudo aquilo que ameaça a permanência desta, é tido como ruim, mal ou mesmo ignorado<sup>267</sup>.

Por fim, mas não menos importante, Schrift identifica em Nietzsche uma terceira perspectiva intrínseca ao conhecimento humano: a perspectiva sócio-histórica. Através dela, o escopo do conhecimento do indivíduo, aquilo que este pode conhecer, seria condicionado duplamente por i) uma história e trajetória específicas desse indivíduo; e ii) por um contexto social e histórico mais geral do qual este indivíduo faz parte<sup>268</sup>.

A história individual cumpre um papel dicotômico de abertura-fechamento diante de novas experiências. Assim como no caso dos sentidos, as trajetórias específicas dos indivíduos podem definir se determinado fenômeno ou evento se liga mais àquilo que este quer ou não conhecer, quer ou não se aprofundar ou mesmo aceitar como verdade ou não. Para Nietzsche, estamos sempre em nossa própria companhia porque apenas aquilo que nos diz respeito irá permitir que a natureza, a história e outros elementos “falem comigo, me exaltem, me incentivem”<sup>269</sup>.

Quanto ao contexto social e histórico mais geral, vemos se impor ao conhecimento uma nova limitação, para além das já impostas pelas duas primeiras perspectivas (a fisiológica e a instintiva). O conhecimento agora se vê restrito também aos “padrões historicamente condicionados e socialmente aceitos do que deve ser considerado “verdade” ou “real”<sup>270</sup>. Não é difícil pensar em uma série de trabalhos contemporâneos de diversas áreas de estudo que giram em torno desse argumento - o conhecimento historicamente e socialmente situado<sup>271</sup>. A definição desse papel desempenhado por uma perspectiva sócio-histórica é o equivalente a dizer, mais uma vez, como o conhecimento humano é fundamentalmente situado na medida em que o próprio indivíduo também o é. Assim, mesmo que existisse algo como uma coisa-em-si ou um *a priori* que o conhecimento

---

<sup>267</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 313, tradução minha.

<sup>268</sup> SCHRIFT, 2009.

<sup>269</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 135, tradução minha.

<sup>270</sup> SCHRIFT, 2009, p. 148, tradução minha.

<sup>271</sup> Sobre conhecimentos situados, cf. Haraway (1988); Keller (2004); Spivak (2010); entre outras autoras e autores da vertente decolonial, pós-colonial, feminista e pós-moderna. Sobre regimes de verdade, cf. Foucault (2001; 2010).

devesse alcançar, estaríamos sempre fadados a “adotar uma perspectiva limitada e historicamente circunscrita”<sup>272</sup>.

Conforme apresentado nas linhas que até aqui se seguiram, vemos como as ideias nietzscheanas de perspectiva e de interpretação contribuem para uma desconstrução do paradigma tradicional e metafísico do conhecimento. A escrita intempestiva de Nietzsche nega toda sorte de termos até então utilizados para definir um mundo da realidade em objeção a um mundo de aparências – fato, verdade, sentido, realidade, coisa-em-si, entre outros. Como mostra Schrift (2009), Nietzsche constrói uma estratégia argumentativa que retira dos objetos epistêmicos frequentemente privilegiados o seu status legítimo:

- i) *Não existe verdade*: “o valor do nosso mundo se encontra na nossa interpretação”<sup>273</sup>;
- ii) *Não existem fatos*: “interpretação”, a introdução do sentido – não explicação”; “o que é relativamente mais duradouro são – nossas opiniões”<sup>274</sup>;
- iii) *Não existe sentido nas coisas-em-si*: “Existe algum *sentido* que seja em-si? O significado não é necessariamente relativo à perspectiva?”<sup>275</sup>;
- iv) *Não existe realidade*: “Aquela montanha ali! Aquela nuvem ali! O que é “real” sobre estas coisas? Subtraia apenas uma vez o fantasma e toda *contribuição* humana [...]! Sim, se você pudesse fazer isso”<sup>276</sup>.

Há uma série de casos em que Nietzsche parece cair em uma espécie de negacionismo absoluto da experiência empírica humana. Mas, ao contrário disso, o filósofo está preocupado em negar a “naturalidade” de todos esses elementos, isto é, como se pudessemos pensa-los como próprios da natureza – fazendo com que o conhecimento aparecesse, conseqüentemente, como a atividade de desvelar e encontrar esses elementos. Como mostramos na seção 2.2, a atividade humana é uma atividade inventiva, criativa e artística; impulsiva e irracional. Não é possível falar em Verdade, em Fato, em Realidade – todas com a primeira letra maiúscula – porque pressuporíamos uma natureza

---

<sup>272</sup> SCHRIFT, 2009, p. 149, tradução minha.

<sup>273</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 330, tradução minha.

<sup>274</sup> *Ibid*, p. 327.

<sup>275</sup> *Ibid*, p. 333.

<sup>276</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 69, tradução minha, grifo do autor.

transcendental, essencialista e objetiva dessas coisas; quando, na verdade, todas essas “já envolvem uma *imposição de valor*, ou seja, uma avaliação de uma perspectiva específica – uma interpretação”<sup>277</sup>.

O problema da essência das coisas deve ser substituído então pelo problema “quem interpreta?”<sup>278</sup>. Para Nietzsche<sup>279</sup>, a “interpretação é ela mesma uma forma da vontade de potência, ela existe (não como um “ser”, mas como um processo, um vir-a-ser) como um afeto [affect<sup>280</sup>]”. Dessa forma, a interpretação é um processo que dura tanto quanto o devir do sujeito, isto é, que não conhece sua origem e nem o seu fim, apenas seu funcionamento. A vontade de potência, manifesta através da interpretação, é que cria as coisas – “a origem das “coisas” é inteiramente obra deste que imagina, pensa, deseja, sente”<sup>281</sup>. Nessa concepção, a verdade nunca poderia aparecer como Verdade, i.e. uma verdade essencialista, transcendental; algo a ser buscado em um mundo além do mundo das aparências.

A Verdade, com V maiúsculo, nomeia um processo, um devir relacionado a vontade de potência, de dominar a natureza, dominar o mundo, arranjar as coisas, para um interesse específico. A Verdade é sempre *criada* e tributária do próprio instinto irracional, artístico e impulsivo que emana do fundo da atividade humana.

*O que é a verdade?* um exército móvel de *metáforas, metonímias, autropomorfismos*, em resumo, *uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente elevadas*, transferidas, e adornadas, e que após um longo uso parecem sólidas, canônicas, e vinculadas a uma nação. *Verdades são ilusões sobre as quais foi esquecido que são ilusões, metáforas desgastadas sem impacto sensorial*<sup>282</sup>.

---

<sup>277</sup> SCHRIFT, 2009, p. 151, tradução e grifo meus.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 302, tradução minha.

<sup>280</sup> A noção de afeto, a qual Nietzsche faz menção no trecho apresentado, corresponde a noção spinozista de afeto [*affectus*], i.e. “qualquer modo de pensamento que não representa nenhuma coisa”; a vontade, por exemplo, é um modo de pensamento não-representacional: “Um desejo significa, com todo rigor, que eu tenho vontade de alguma coisa, e o que eu desejo é um objeto de representação, o que eu desejo é dado em uma ideia, mas o fato de ter vontade não é uma ideia, é um afeto [affect] porque é um modo de pensamento não representacional (DELEUZE, 2020 [1978], p. 02). Dessa forma, a vontade potência manifesta na interpretação não se reduz a coisa que é interpretada, mas a manifestação, independente da coisa, da potência (qualidade) da força que deseja.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 250, tradução e grifo meus.

### *Paradigma retórico e critério estético*

A crítica nietzscheana apresentada até aqui estabelece i) que por trás de toda palavra, conceito e verdade atua uma atividade *artística* e *instintiva* primordial que está na base de todo conhecimento humano; e ii) que toda forma de cristalização e sedimentação desses elementos representa um investimento ativo de determinada força (*vontade*) para o estabelecimento de uma certa perspectiva/interpretação como dominante. Diante desse cenário, como poderíamos optar entre as diferentes verdades produzidas? Uma relativização completa não levaria a uma aceitação de qualquer coisa como potencial verdade? Qual deveria ser o critério para escolhermos entre uma verdade e não outra? – Nietzsche dá algumas pistas importantes para compreender esse problema em um texto do início de sua carreira professoral, intitulado “Descrição da retórica antiga”, ao qual retornaremos agora.

No referido texto, Nietzsche explora como o conceito de retórica sofre uma importante transformação entre a antiguidade e a época do autor – enquanto na primeira a retórica era vista como uma arte essencial para a consolidação da pólis e da política, a arte de falar bem, na segunda vemos o termo ser usado como meio de desqualificação e de rejeição. Um autor ou uma obra eram tachados de retóricos “quando observamos a aplicação consciente de meios artísticos para falar; [o que] implica sempre em uma reprovação suave. Consideramos que não é *natural*, na medida em que produz a impressão de que foi feito propositalmente”<sup>283</sup>. A referência à naturalidade do discurso diz respeito a um suposto conteúdo objetivo, propriamente científico e ‘empírico’, que seria oposto ao conteúdo artístico e intencional da retórica – o *persuasivo* da retórica sofre, aqui, o mesmo tipo de reprovação presente em alguns filósofos da antiguidade (Platão, Sócrates e Aristóteles)<sup>284</sup>. Nietzsche desconstrói essa concepção do que é ‘natural’ a partir de três pontos.

Primeiro, o que se define como natural “depende do gosto de quem julga”<sup>285</sup>. Como vimos anteriormente, toda forma de conhecimento é parcialmente restrita por uma série de impulsos, sentimentos, contextos sociais e históricos que conformam determinadas

---

<sup>283</sup> NIETZSCHE, 1989a, p. 21, tradução e grifo meus.

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> NIETZSCHE, 1989a, p. 21, tradução minha.



perspectivas. Assim, quando voltamos ao período trágico, por exemplo, percebemos que o conteúdo informativo de toda forma discursiva (seja o drama, a filosofia ou a retórica) era indissolúvel de seu conteúdo persuasivo – os indivíduos não eram constrangidos pela necessidade de precisão histórica ou factual, mas eram, antes, exaltados pela capacidade de convencer o público através de elaborações artísticas e belas de suas percepções particulares. A noção de naturalidade, nesse caso, se aplica justamente a esse conteúdo persuasivo da retórica e não à suposta objetividade, o que evidencia que a própria noção, como qualquer outra, está sujeita a transformações vinculadas às dinâmicas de valoração de cada contexto. Para Nietzsche, se hoje o que é natural se relaciona a uma suposta objetividade, um “empirismo cru”, é porque nos tornamos “muito mais pálidos e abstratos”<sup>286</sup>.

Segundo, como discutimos ao longo desse capítulo, toda forma linguística representa a manifestação e a cristalização de determinada força (vontade). Como na situação hipotética apresentada em *Genealogia da Moral*, a manipulação das palavras expressa justamente a manifestação de um poder de convencimento em favor ou contra determinada força – toda operação linguística é fundamentalmente uma operação retórica, uma forma de persuasão, visto que nenhuma linguagem “deseja instruir, mas transferir ao outro um impulso subjetivo e sua aceitação”. Entre o impulso subjetivo, captado pelos sentidos, e a sua transferência para a consciência, se encontra a vontade daquele que interpreta. Assim, quando falamos, falamos sempre a partir de nossa perspectiva particular – nossa forma específica de compreender os impulsos captados anteriormente –, o que implica que todo diálogo se faz sobre alguma forma de convencimento ou de concordância sobre uma determinada perspectiva já estabelecida: nós “não comunicamos sensações, mas apenas cópias de sensações”<sup>287</sup>; “não é a *coisa* que passa para a consciência, mas a maneira pela qual nos colocamos diante delas, o *pithanon*” [poder de persuasão]<sup>288</sup>.

O terceiro ponto, que deriva do ponto anterior, é que toda relação se funda sobre os mesmos elementos que constituem a retórica – os tropos, “os meios mais artísticos da

---

<sup>286</sup> *Ibid.* Nietzsche está se referindo justamente ao processo descrito no capítulo I de racionalização e cientificação do conhecimento que se inaugura com a figura de Sócrates.

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 23.

retórica”<sup>289</sup>. Os tropos são formas de representar de maneira não-literal determinada coisa e constituem operações linguísticas recorrentes na fala, entre as quais Nietzsche destaca a metáfora e a metonímia. Pensando novamente na transposição do impulso à consciência, toda forma de apreensão da realidade é mediada por uma operação trópica de metaforização ou metonimização, porque nunca podemos alcançar a coisa-em-si, ou mesmo pensar em uma coisa nesses termos<sup>290</sup>.

Se fosse para ocorrer uma *representação perfeita* [da coisa], o material em que [esta] deve ser representada não deveria, acima de tudo, ser o mesmo em que a mente [*sou*] trabalha? No entanto, como é algo alheio – o som – como poderia surgir, então, algo com mais precisão como imagem?

[...] Nossas expressões de modo algum esperam até que nossa percepção e experiência tenham nos fornecido um conhecimento multifacetado, e de alguma forma respeitável, sobre as coisas. O resultado [é] imediato quando o impulso é percebido. Ao invés da *coisa*, a sensação colhe apenas um *sin*al<sup>291</sup>.

Nietzsche cita o exemplo da expressão latina *serpens*, que significa aquilo que rasteja ou que se arrasta, utilizada para designar a serpente. Ora, pergunta o autor, “porque *serpens* não é também caracol?”, afinal ele também se arrasta e rasteja pela superfície. Para ele, a explicação para isso não deve ser buscada na lógica, mas na intuição – “uma percepção parcial toma o lugar da intuição total e completa”. Todas as palavras, conceitos e formas de representação são, dessa forma, tropos – representações não-literais e não exatas de algo a que temos acesso apenas parcialmente. Os tropos não devem ser pensados como um elemento estilístico da linguagem utilizados apenas em determinadas ocasiões, mas como a “própria natureza” constitutiva da linguagem<sup>292</sup>. Não existe, portanto, uma naturalidade não retórica em nenhum discurso, porque a “linguagem é ela mesma o resultado de artes puramente retóricas”<sup>293</sup>.

Uma das implicações mais importantes que pode ser extraída a partir da constatação da natureza retórica da linguagem é a de que toda manifestação linguística comporta uma forma de *figuração*. Isto é, cada indivíduo aparece como um artista capaz de criar, pela linguagem, uma forma específica de recortar a experiência – i.e. de “exibir

---

<sup>289</sup> NIETZSCHE, 1989a, p. 23, tradução minha.

<sup>290</sup> Ver Seção 2.2. *Da metáfora ao conceito como norma*.

<sup>291</sup> NIETZSCHE, 1989a, p. 23, grifo meu.

<sup>292</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>293</sup> *Ibid*, p. 21.

apenas uma característica que lhe pareça proeminente” na coisa representada<sup>294</sup>. O surgimento da linguagem, das palavras e dos conceitos está associado, assim, às disputas e às dinâmicas de transformação que envolvem a escolha de cada forma própria de figuração como uma possível forma social e comum. Tudo isso denota, também, um conflito de forças e de perspectivas que perpassam a *escolha* da figuração predominante: “Uma figura que não encontra comprador se torna um erro. Um erro aceito por algum *usus* ou outros se torna uma figura”<sup>295</sup> – resta saber qual o critério que faz com que determinada figura seja escolhida em detrimento de outra.

Visto que toda linguagem é por natureza retórica, Nietzsche retoma os critérios de ‘qualidade’ presentes nos estudos de retórica antiga e clássica (pureza e beleza) e os relaciona com as possíveis formas pelas quais a linguagem poderia ser apreciada. A ‘pureza’ reaparece aqui como um dos elementos de obrigatoriedade – na antiguidade, um bom retórico era aquele que sabia utilizar com parcimônia e cautela os tropos disponíveis, que evitava os chamados barbarismos linguísticos (supressão de sílabas, vocalização de consoantes mudas, neologismos, etc.), que não corrompia a pureza de cada árvore linguística com a qual trabalhava e que fazia um uso correto da gramática. Mais uma vez, vemos, entre alguns retóricos antigos e clássicos como Aristóteles, Cornifício e Quintiliano, um tratamento essencialista da linguagem: para eles, a pureza era um critério objetivo já que toda língua apresentaria em si um núcleo essencial que a distinguiria de suas tentativas de vulgarização.

No entanto, toda forma de fixação essencialista, *fetichismo*, apresenta uma função de anticatexe que apaga as origens e os processos por detrás do estabelecimento do termo final. Como mostra Nietzsche, a pureza só poderia aparecer enquanto critério para aquelas pessoas que estão no círculo social responsável por estabelecer o que é puro e o que é impuro no discurso:

[Fala-se de] “pureza” apenas em conexão com o senso altamente desenvolvido de linguagem de um povo, que, em uma grande sociedade, se estabelece, acima de tudo, entre os aristocráticos e educados. Aqui é decidido o que deve ser considerado como provincial, como dialeto e como normal; isto é, “pureza”, então, é positivamente o uso habitual dos educados de uma sociedade, que recebe sua

---

<sup>294</sup> NIETZSCHE, 1989a, p. 23, tradução minha.

<sup>295</sup> *Ibid*, grifo do autor.

sanção através do *usus*, e o “impuro” é tudo o mais que atrai atenção para si. [...] Não há discurso puro ou impuro em si mesmo<sup>296</sup>.

A impureza mostra-se, antes de tudo, uma característica daquela forma discursiva ou figurativa que destoa da normatividade linguística vigente. Afinal, se a pureza fosse de fato um critério – o da capacidade de cada discurso utilizar as palavras que representam *exatamente* as coisas que estas designam –, todas as línguas seriam tachadas de impuras, visto que “toda gramática é produto das chamadas *figurae sermonis* [figuras de linguagem]”, os tropos<sup>297</sup>.

Assim, Nietzsche parte para o segundo critério geralmente evocado entre os retóricos para avaliar a qualidade de um discurso: sua beleza. A retórica surge como a principal forma de expressão pública e política de um povo fortemente influenciado pela ideia de conflito e de grandiosidade; cada debate público era tido como uma verdadeira batalha, onde cada orador deveria saber falar bem e apresentar suas melhores “armas” para defender o seu ponto de vista. O imperativo de grandiosidade, no entanto, faz com que as melhores armas não sejam apenas as mais fortes, mas, também, as mais *bonitas*. Isso significa que vencer uma disputa não dependia apenas da capacidade do orador de obedecer às regras gramaticais e linguísticas de pureza, mas de conjugar em seu discurso a verdadeira *arte e beleza* que vêm da manipulação *elegante* das palavras – “o verdadeiro segredo da arte retórica é agora a relação *prudente* de ambos os aspectos, do sincero e do artístico”<sup>298</sup>. Pureza e beleza aparecem na retórica antiga como dois imperativos do discurso que limitam um ao outro: “sempre que a “naturalidade” [pureza] é imitada nuamente, o senso artístico dos ouvintes fica ofendido; por outro lado, onde quer que uma expressão puramente artística seja buscada, a confiança moral do ouvinte será abalada”<sup>299</sup>. O bom retórico é aquele que consegue transitar nessa linha tênue entre a estética e a moral, entre a arte e a normatividade da língua.

Em seu *Diálogo dos Oradores*, Tácito compara o ofício do orador ao de um construtor de casas. Para ele, uma boa casa para se morar não deve ser apenas segura o

---

<sup>296</sup> NIETZSCHE, 1989a, p. 27, grifo do autor.

<sup>297</sup> *Ibid*, p. 25, grifo do autor.

<sup>298</sup> *Ibid*, p. 37, grifo do autor.

<sup>299</sup> *Ibid*.

suficiente para não desmoronar com o vento ou resistente contra a ação do clima, mas, também, “agradável ao olhar”:

Ele [o orador-construtor] não deveria apenas ter os móveis suficientes para suas necessidades essenciais, mas também enumerar, entre seus pertences, ouros e pedras preciosas, de maneira que as pessoas queiram leva-las com frequência e olhar com admiração (2020 [1876], XXII).

A ornamentação, para Tácito, é um símbolo de saúde porque demonstra a vitalidade do orador, seu ímpeto vivaz de transformar seu discurso, de superar a nudez e crueza do que é ‘natural’ no discurso e de produzir admiração em seu público com isto que é sua verdadeira obra de arte.

Nietzsche considera esse um bom critério de avaliação da retórica porque não se baseia na supressão do conteúdo intuitivo e pessoal de cada construção linguística como forma de avaliação de uma suposta subjetividade. Pelo contrário, através do critério estético podemos expor o verdadeiro centro de referência de toda produção humana (artística, científica, filosófica, etc.) – qual seja, a *vontade* do artista por detrás da obra. Em seu livro sobre os filósofos pré-socráticos, por exemplo, Nietzsche deixa de lado a leitura convencional da história da filosofia, que se preocupava com a demonstrabilidade ou a superação de determinados constructos filosóficos, para se focar naquilo que achava mais importante em cada um dos autores, sua personalidade.

Dessa forma, quando Nietzsche recorre a esse *paradigma retórico* para criticar a ciência e a linguagem não o faz cobrando dessas dimensões do fazer humano uma suposta pureza (formal, racional, lógica e *apolínea*); mas, sim, convocando-nos a refletir sobre *onde habita a beleza de cada das construções* que essas foram capazes de engendrar. Se toda forma de expressão humana é figurativa e retórica (e isso obviamente inclui a filosofia e a ciência), logo também deveríamos nos preocupar com a beleza das construções que cada uma dela propõe:

Ao mostrar que toda linguagem é figurativa por natureza, Nietzsche não pretende apenas inverter a visão tradicional da primazia do literal e do status derivado do figurado. Antes, sua tentativa de revelar a distinção literal/figurativo como uma ilusão é direcionada a abalar a segurança dos fundamentos linguísticos sobre os quais a filosofia desde a sua criação foi construída<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> SCHRIFT, 2009, p. 131, tradução minha.

A metáfora do construtor de casas é extremamente importante para compreendermos como Nietzsche, na terceira dissertação do *Genealogia da Moral*, concebe a crítica da ciência, de seu *constructo teórico*, a partir de algumas metáforas arquitetônicas: a colmeia; a torre, o bastião e a fortaleza; a pirâmide egípcia e o columbário romano; e a teia de aranha. Para ele, cada uma dessas construções representam a forma como o conhecimento científico moderno é concebido e devem ser avaliadas em termos de sua beleza. Mas, de um ponto de vista perspectivista nietzscheano, mesmo a beleza deve ser considerada como uma definição relativa. Ora, o que é de fato ser belo? E quem define o que é ou não beleza? Na próxima seção, apresentamos como Nietzsche concebe seu critério estético como fundamentalmente ligado à vitalidade, e discutimos qual julgamento resulta quando o aplicamos às referidas construções da ciência moderna.

## **Seção 2.4. O valor da Verdade – beleza e vitalidade nas construções da modernidade**

### *Vontade e autoridade – a morte de Deus e retorno da responsabilidade*

Onde está Deus? ele [o louco] chorou; 'Vou lhes contar! Nós o matamos - você e eu! Nós somos todos os assassinos dele. Mas como fizemos isso? [...] O que estávamos fazendo quando desacorrentamos esta terra do seu sol? Para onde estamos indo agora? Para onde estamos indo? Longe de todos os sóis? [...] que jogos sagrados teremos que inventar para nós mesmos?

(Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, 2008 [1870], p. 119-120).

A “morte de Deus” é um elemento central para a compreensão da crítica nietzscheana em toda sua potência. A conotação extremamente polêmica da expressão, ainda mais polêmica em sua época de escrita, pode fazer com que passe despercebido que Deus, nesse caso, não se refere a uma determinada imagem teológica cristã ou a qualquer outra deidade específica, mas à própria figura da autoridade reguladora, da normatividade transcendental, que atua na organização da sociedade ocidental. Deus, para Nietzsche, é a manifestação de um mecanismo de evasão da responsabilidade utilizado por indivíduos que querem exercer sua vontade, manifestar sua força, mas que não querem ser responsáveis pelos seus atos e suas consequências decorrentes – assim, Deus poderia ser substituído, sem perda semântica, por termos como Verdade, Alma, Virtude, Pecado, o Além, Vida Eterna, etc.<sup>301</sup>

A fixação de um termo denota uma estratégia retórica onde o esquecimento de sua origem atua como elemento persuasivo para a sua plena aceitação – o indivíduo que aceita

---

<sup>301</sup> NIETZSCHE, 2006b.

o termo final diria: “eu não acredito nisso porque escolhi acreditar, porque esse tipo de crença me serve, eu acredito nisso porque é assim que as coisas são e, portanto, não posso escolher o contrário e nem você”<sup>302</sup>. Toda forma que se afirma como um fim em si mesma, que se apresenta sempre como uma Forma com a primeira letra maiúscula, busca tornar-se uma essência incondicional, isto é, passar por essencialmente natural e pré-estabelecida, capaz de se apresentar como base estável de referência, de autoridade, e como depósito de toda responsabilidade dos atos realizados em seu nome.

Como mostramos ao longo do capítulo, os processos de metaforização e metonimização, responsáveis por fazer com que uma determinada forma apareça como transcendente e essencialista, são fundamentalmente relacionados a um jogo de forças, a uma disputa sobre a manifestação hegemônica de um determinado interesse e de uma perspectiva particular. Toda cristalização se endereça, assim, à promoção de um certo *tipo de vida* e sucede por uma supressão das demais formas de viver, perceber e conceber o mundo – representa essa “tendência ao incondicional, para a noção de que o que é bom para um é bom para todos, [e] que Nietzsche identifica como o coração de todas as *moralidades*”<sup>303</sup>. A anticatexa dos elementos genealógicos de cada forma fornece as bases para a articulação de uma perspectiva que se amplia e se estabelece como norma, permitindo, simultaneamente, a promoção de um *tipo* de vida e a destruição de outros.

Quando investigamos os elementos genealógicos que constituem o elemento final, as forças em atuação na *construção* de uma forma particular de valoração, vemos uma intencionalidade, uma *vontade* expressa de determinada força que se manifesta neste. Em *Genealogia da Moral*, por exemplo, Nietzsche mostrou como uma determinada força reativa *cria* a Moral, a partir da linguagem, para que esta apareça como determinada em si mesma – ser bom é *essencialmente* agir com humildade, levar uma vida simples, servil, não ser egoísta e ganancioso; em contrapartida, a força ativa, que se expressa justamente pelos meios opostos, passa, agora, a ser considerada essencialmente ruim e é progressivamente destruída. O apagamento/esquecimento da origem e das transformações ocorridas no uso dos termos bom, ruim e mal fazem com que estes apareçam como verdades *incondicionais*, autodeterminadas e essenciais: se tornam uma norma supostamente natural em favor dos tipos de vida do sacerdote e do servo. É nesse sentido que, para Nietzsche, a

---

<sup>302</sup> GEMES, 1992, p. 50, tradução minha.

<sup>303</sup> *Ibid*, p. 55, grifo meu.

incondicionalidade é “o pior dos gostos”<sup>304</sup>. Ao passar por incondicional – i.e. essencial –, o objeto que se fixa mascara a atuação das forças e das perspectiva particulares que estão por detrás de sua origem, fazendo com que certos tipos de vida adotem justamente perspectivas que ameaçam a sua continuidade.

A crítica de Nietzsche evidencia a necessidade de reconstruir os elementos genealógicos por detrás de cada Forma para que possamos *escolher* qual delas devemos aceitar, qual delas promovem o *nosso* tipo de vida, a vida que desejamos. Toda Forma sempre representa uma determinada perspectiva, um determinado interesse, que deve ser explicitado para que possamos compreender quais forças ganham e quais forças perdem pela sua consolidação – e, mais, para que possamos assumir a responsabilidade por essa escolha. Assim, quando o Zarathustra de Nietzsche nos fala “torna-te quem você é”, não o faz referindo-se apenas a uma jornada de autodescobrimento, mas, sim, em nome de uma revelação dos interesses, das perspectivas, das forças em jogo, para que possamos escolher ativamente e assumir os riscos e resultados de cada escolha de determinada perspectiva particular – “o ponto é que, dadas as nossas crenças, podemos optar por torná-las nossas, e até aceitar que elas são condicionadas por vários fatores causais, podemos optar por assumir a responsabilidade de aceitá-las”<sup>305</sup>.

Nietzsche rechaça Sócrates e toda a ciência posterior que se funda sobre seu legado exatamente por destruírem a manifestação de uma forma de conhecimento que não escondia seu conteúdo interpretativo e intuitivo (a Arte), em favor de uma outra forma (a Ciência) que mascara sua verdadeira vontade através de uma Forma incondicional – a Verdade. Antes mesmo de criticar o que a ciência devidamente *deseja*, sua *vontade*, Nietzsche critica os próprios meios pelos quais essa aparece como a legítima e única forma de conhecer a Verdade: um conjunto de ataques, desqualificações e deslegitimações que se endereçam a todas as outras formas de conhecer que não se pautam na fé da Razão. Ao esconder os elementos genealógicos da Verdade, a ciência é capaz de dissimular que esta atua pelos mesmos meios que qualquer outra forma de conhecimento (pela intuição e interpretação) e que expressa um determinado desejo – qual seja, o da correção do mundo.

---

<sup>304</sup> NIETZSCHE, 2002, p. 31, tradução minha.

<sup>305</sup> GEMES, 1992, p. 51, tradução minha.



Como vimos anteriormente no capítulo, quando a ciência se estabelece, pela Razão, como uma busca desinteressada pela Verdade, ela firma o seu compromisso com a destruição desse mundo em favor de outro. Para ela, o mundo das aparências, o mundo em que vivemos, é um mundo repleto de ilusão e de erros e que demanda um reparo que só pode ser feito pelas mãos do cientista e pelos seus instrumentos particulares. Mas para Nietzsche, quando a ciência garante que a Verdade é algo a ser descoberto, e não algo *criado* pela própria natureza humana, o indivíduo “escapa à responsabilidade da autoria e abre caminho para a aceitação passiva das opiniões recebidas”<sup>306</sup>. Dessa forma, o cientista pode agir livremente, propor um *típo* particular de vida como norma e subjugar todas as demais formas de conhecimento como incapazes de alcançar o além-mundo que ele mesmo projeta e promove.

O desejo ativo por um outro mundo que não este representa a mesma fé metafísica presente na religião em um Deus e, portanto, da mesma forma como este foi usado para justificar os mais diversos interesses, mascarar suas verdadeiras intencionalidades, a Verdade também se apresenta como possível justificativa para os interesses mais escusos. Como mostra Nietzsche, o desejo de escapar da ilusão, do suposto erro do mundo, é um desejo de escapar da própria vida, fundamentado em um ideal ascético<sup>307</sup>:

O homem veraz, naquele ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse “outro mundo”, como? Ele não deve assim negar o seu oposto, este mundo, *nosso mundo?*... É ainda uma *fé metafísica*, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*...<sup>308</sup>.

A vontade de verdade, manifesta na ciência, é uma vontade de poder que não se reconhece como tal e que prefere “se esconder com uma pretensão de objetividade desinteressada e passiva”<sup>309</sup>.

A proposição de Nietzsche de rejeitar o status incondicional de qualquer coisa é em si uma proposição condicional. O filósofo não esconde que sua crítica faz parte de um

---

<sup>306</sup> GEMES, 1992, p. 52, tradução minha.

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 130, grifos do autor.

<sup>309</sup> GEMES, 1992, p. 52.

projeto pessoal, de um empreendimento filosófico que representa uma visão particular do mundo e das coisas, a *sua* visão. Assim, o que se critica primeiro não é a plausibilidade ou não de uma opinião, mas a sua capacidade de fazer explícita aquilo que esta promove – “mais apropriadamente, seu trabalho foi concebido como uma ferramenta para a libertação. Quanto aos libertados, cabe a eles criar sua própria individualidade” (*ibid*, p. 59, tradução nossa). A individualidade corresponde a essa capacidade de assumir o risco por detrás da afirmação de cada coisa, sem buscar mecanismos de escape ou formas incondicionais que impeçam a plena expressão da vontade de poder.

Dado que sempre nos aproximamos do *mundo* mediados por nossos sentidos, perspectivas, emoções e intuições, não devemos classificar o mundo como uma mentira, mas aceitar que esta é uma “condição da vida”<sup>310</sup>. A tentativa de isolar o conteúdo supostamente ilusório da vida, a *vontade de potência* que se dissimula como *vontade de verdade*, são sintomas típicos da vingança e do ressentimento, manifestações do *niilismo*; ela rouba da existência a “maravilhosa incerteza e rica ambiguidade” que permitem a produção de novas *interpretações*<sup>311</sup>. Nossa preocupação central deveria se voltar para qual fim determinada mentira é contada? Qual “propósito que a mentira deve servir”?<sup>312</sup>

Sem esconder que seu programa é um combate ao niilismo e aos ideais ascéticos, isto é, a toda forma de negação da vida e de supressão da potência de cada força, Nietzsche diz que *seu* critério para decidir qual mentira vale ou não a pena ser aceita é “até que ponto o julgamento promove e preserva a vida”<sup>313</sup>. A beleza, como vimos em Tácito, é um sinal de saúde, de vitalidade e de vigor – dessa forma, para Nietzsche, a beleza de uma construção teórica, de um *modo de perceber*, deveria vir de sua robustez vital, de sua capacidade de aceitar e afirmar a vida em toda sua ilusão, seu conteúdo *trágico*: “o *valor para a vida* é fundamentalmente decisivo”<sup>314</sup>.

Analisar quais constructos teóricos a Ciência Moderna produziu é uma tentativa de encontrar em seu interior quais propósitos, quais perspectivas e quais forças estas

---

<sup>310</sup> NIETZSCHE, 2002, p. 07, tradução minha.

<sup>311</sup> NIETZSCHE, 2008 *apud* GEMES, p. 155, tradução minha.

<sup>312</sup> NIETZSCHE, 2006a, p. 56, tradução minha.

<sup>313</sup> NIETZSCHE, 2002, p. 07.

<sup>314</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 272, tradução minha.

promovem ou impedem de se manifestar; onde se encontra a beleza dessas construções? Elas afirmam ou negam a vida? São sinais de vitalidade, de saúde ou de decadência? Nietzsche substitui o critério da verdade, utilizado como avaliação da ciência, por um critério retórico e estético: qualquer interpretação do mundo deve ter seu valor julgado como arte, isto é, deve ser julgada pela sua *beleza e grandiosidade*<sup>315</sup>. Por fim, se esta preserva um certo tipo de vida, restaria perguntar, “é esse o tipo de vida que desejamos promover?”<sup>316</sup>.

### *Interpretando as arquiteturas do pensamento moderno*

A partir da teoria interpretativa/perspectivista nietzscheana, dos conceitos de metáfora e de metonímia, e da constatação da natureza retórica da linguagem e de todo conhecimento que sobre ela se funda, Nietzsche utiliza da metáfora do construtor para refletir de forma estético-vitalista sobre os constructos produzidos pela modernidade. Nietzsche faz uso de metáforas arquitetônicas recorrentes na tradição filosófica para “descrever o hierarquizado sistema de conceitos encontrado na linguagem ordinária e na ciência”. Essa (re)interpretação parte da genealogia como possibilidade de “decifrar cada uma dessas arquiteturas fantásticas como sintomas da saúde ou da doença de seus construtores” – isto é, quais forças atuam em sua origem e qual tipo de vida elas promovem<sup>317</sup>.

Cada constructo teórico demonstra a manifestação dos instintos e dos impulsos primordiais, dos seus elementos genealógicos – sua concatenação e/ou conflito com os demais impulsos que resulta em uma determinada perspectiva que é manifesta na figura final. A arquitetura e suas construções denotam “um tipo de retórica do poder”, elas são “a manifestação visível do orgulho, da vitória sobre a gravidade, da vontade de potência”<sup>318</sup>. Assim, o uso e a interpretação das metáforas arquitetônicas – da colmeia; da torre, do bastião e da fortaleza; da pirâmide egípcia e do columbário romano; e da teia de aranha –

---

<sup>315</sup> SCHRIFT, 2009.

<sup>316</sup> GEMES, 1992, p. 54, tradução minha.

<sup>317</sup> KOFMAN, 1993, p. 60-61, tradução minha.

<sup>318</sup> NIETZSCHE, 2006d, p. 197, tradução minha.

remetem a essa tentativa de revelar, pelas construções finais, o *gosto*, a *saúde* e a *vitalidade* de seus construtores<sup>319</sup>. Começamos, então, pela metáfora da colmeia.

A colmeia é um símbolo particularmente interessante quando pensamos na atuação do instinto em sua construção. A abelha instintivamente recolhe material da natureza para produzir a cera utilizada na construção da colmeia e na fabricação do mel a ser armazenado. Toda colmeia apresenta uma magnífica formação e organização geométricas: as células sempre apresentam formato hexagonal, uma inclinação angular específica para que o mel não escorra, uma distribuição padrão dos elementos constitutivos (o mel no topo, seguido do pólen, das larvas e dos ovos, e, por fim, os zangões), um controle minucioso da temperatura interna, etc. – tudo isso fruto de uma atividade instintiva. Ao relacionar a atividade científica com o trabalho das abelhas, Nietzsche busca “deletar a oposição entre o especulativo e o prático, mente e instinto: conceitos são o produto da atividade metafórica instintiva assim como na construção das células de mel pelas abelhas”<sup>320</sup>.

Diante do devir do mundo, da ausência de essências incondicionais e transcendentais que poderiam oferecer uma base fixa, o indivíduo do conhecimento deve construir um edifício que seja, ao mesmo tempo, leve e resistente – o suficiente para comportar o movimento do mundo e não ser destruído pela ação desse movimento. Assim como nas abelhas, a beleza dessa construção habita na sua extrema organização baseada no instinto, isto é, na *necessidade*:

a ‘beleza’ do edifício não é desinteressada, mas é sintomática da necessidade inicial, o motor de toda a construção, que ao mesmo tempo é mascarada. Essa carência explica a natureza agitada do trabalho, sua necessidade: assim como a abelha constrói células para sobreviver e as enche com o mel que coletou lá fora, a ciência constrói uma arquitetura formal vazia e faz o mundo inteiro se encaixar dentro dela<sup>321</sup>.

O conhecimento permite que o ser humano controle e se estabeleça no mundo, faça contratos entre si, se fortaleça e se consolide como espécie – dessa forma, procede como

---

<sup>319</sup> Essa seção utiliza principalmente da elaboração de Kofman (1993) para se referir às metáforas arquitetônicas nietzscheanas. Todas as referidas metáforas aparecem ao longo do pequeno texto de Nietzsche *Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral*.

<sup>320</sup> KOFMAN, 1993, p. 62, tradução minha.

<sup>321</sup> *Ibid.*

um coletor de mel, que sempre retorna à colmeia buscando preencher as células construídas com o conhecimento sobre o mundo

*nosso* tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo “para casa”<sup>322</sup>.

A grande diferença entre o trabalho das abelhas e o trabalho do intelecto humano, no entanto, se encontra na *natureza* do material que cada um coleta – enquanto a abelha faz o mel do material extraído das flores e das plantas, o ser humano o “constrói a partir do material muito mais delicado dos conceitos, que ele deve fabricar a partir de si mesmo”<sup>323</sup>. Não contendo na natureza nada que possa ser apreendido sem a mediação das metáforas, dos instintos, dos impulsos e dos sentidos, a única forma pela qual o indivíduo pode permanecer como um coletor é pelo esquecimento ou pelo apagamento da origem antropomórfica de todo conhecimento, isto é, de todo mel coletado para compor sua arquitetura de conceitos.

Ao mesmo tempo em que Nietzsche elogia a beleza dessa construção, sua arquitetura fundamentalmente elaborada pelo instinto e pela necessidade, ele a critica:

O edifício científico, cheio de esplendor, é comparado ao do miserável inseto, com células tão pequenas, a fim de ridicularizar a pretensão da ciência de reduzir o mundo ao seu tamanho, uma presunção que toma metáforas por essências<sup>324</sup>.

A continuidade da atividade de coleta só pode acontecer se cada vez mais o indivíduo esconde de si mesmo que quem *cria* o mundo, o gênio criativo por detrás deste, é ele mesmo. Assim, da atividade de coleta e da construção da colmeia deriva a necessidade de que se construa uma *fortaleza* para que a ciência se distancie cada vez mais das demais formas de conhecimento – para se diferenciar do senso comum, das artes, da retórica, é preciso que o conteúdo antropomórfico esteja tão bem escondido que seja quase impossível para o indivíduo reconhecer sua marca de criação em cada coisa.

Nietzsche recorre, então, às metáforas da *torre*, do *bastião* e da *fortaleza* para mostrar i) que a continuidade desse empreendimento é constantemente ameaçada pela vida e pela própria natureza da atividade conceitual; e ii) que a construção do edifício

---

<sup>322</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 07, grifo do autor.

<sup>323</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 251, tradução minha.

<sup>324</sup> KOFMAN, 1993, p. 62, tradução minha.

conceitual expressa uma força, uma *vontade de potência*. No que diz respeito ao primeiro ponto, o filósofo mostra que a atividade de coleta do ‘mel do espírito’ é constantemente ameaçada pela arte, pelo mito e pela ‘mentira’, isto é, por

todos estes que abertamente proclamam o culto da aparência, da superfície, da ficção, que ousam admitir suas perspectivas como tal: eles podem chamar atenção para o fato de que as verdades científicas são também expressões de uma medida humana, demasiado humana, que a ‘realidade’, o ‘mundo real’ é simplesmente um sonho e uma ficção<sup>325</sup>.

A atividade conceitual deve ser defendida da percepção de que sua atividade é, também, fundamentalmente antropomórfica. Nesse sentido, a colmeia por si só é insuficiente para demonstrar a força com a qual a ciência se defende da vida – é preciso estabelecer uma distância deste mundo, colocar barricadas e construir um refúgio para o pensamento que não se reconhece como parte da vida.

A relação entre a ciência e as demais formas de conhecimento, isto é, entre a forma conceitual e as formas instintivas de se aproximar da existência, expressa “um conflito entre forças opostas, uma buscando afirmar a vida e a outra nega-la”<sup>326</sup>. Assim, a grandiosidade e a beleza expressas na arquitetura monstruosa da torre do conhecimento, nada mais é do que uma “grandiosidade empobrecida”, “puramente ficcional”, “projetada para assustar e enganar”<sup>327</sup>. O edifício conceitual expressa uma força que não se reconhece como tal, que nega a vida para afirmar uma outra-vida sem assumir a responsabilidade desse empreendimento – a de que para construir um outro-mundo “novo, regular e rígido” é preciso “dividir os homens um do outro” e “separa-los do mundo e da vida”<sup>328</sup>.

Ao separar a atividade conceitual da vida, isto é, ao *negar* a vida, a torre se converte em uma *pirâmide* egípcia – ela representa justamente a passagem da vida terrena para uma outra vida, a simbologia de um outro-mundo, e se torna o meio pelo qual a vida é mantida, mas em uma forma *mumificada*<sup>329</sup>. Na mumificação, “a face da pessoa morta permanece

---

<sup>325</sup> KOFMAN, 1993, p. 64, tradução minha.

<sup>326</sup> *Ibid*, p. 65.

<sup>327</sup> “A altura e a largura da torre da ciência tornaram-se monstruosas” (NIETZSCHE, 2002, p. 95, tradução minha).

<sup>328</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>329</sup> Nietzsche toma essa metáfora emprestada de Hegel, que a utiliza para se referir à separação entre significado (corpo) e significante (alma). O signo, resultante da interpelação mútua dessas dimensões, se torna uma espécie de tumba, um local onde é possível, simultaneamente, preservar

perceptível”, assim, através da pirâmide, a ciência consegue manter a aparência da atividade metafórica que perpassa a atividade conceitual; ainda se relaciona de alguma forma com o mundo ‘lá fora’, “mesmo que de uma forma empobrecida”<sup>330</sup>: suas impressões aparecem, agora, como “conceitos menos coloridos e mais frios”<sup>331</sup>.

Mas, justamente por ainda se assemelhar, de alguma maneira, à vida, por referir-se à vida que deseja precisamente negar, é que o sistema de conceitos deve também se tornar um *columbário*. Como mostra Kofman<sup>332</sup>:

O *columbário romano* preserva não mais do que as cinzas do falecido, assim como o conceito é simplesmente um ‘resíduo’ das metáforas. As cinzas significam que qualquer efígie tenha sido completamente apagada, qualquer singularidade volatilizada.

Esse esquecimento da origem metafórica permite que, no lugar da intuição, o conceito assuma a forma da verdade incondicional – o *Conceito*. Como toda forma incondicional, torna-se uma norma pela qual toda a vida passa, agora, a ser julgada:

Pois no reino desse tipo de esquema, é possível algo que nunca tenha sucedido sob as primeiras impressões intuídas: construir uma ordem piramidal de acordo com castas e classes, um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, determinação de limites, que agora se opõe ao outro, mundo concreto das impressões primárias, como o mais sólido, mais universal, mais familiar, mais humano e, portanto, como o mundo regulatório e imperativo<sup>333</sup>.

Assim, visto de fora, a semelhança do conceito com a vida, com a atividade instintiva, é dissolvida. Não existe mais referência, direta ou indireta, mas apenas negação e oposição. A ‘vida’, preservada e mumificada no interior da pirâmide e do columbário, em nada se assemelha à *vida*; é, na verdade, o símbolo da morte desta última.

Se interpretarmos a pirâmide e o columbário em termos de sua vitalidade e da representação da saúde de seu construtor, percebemos que, da mesma forma que esta

---

a *imagem* da atividade significativa, a alma, e anunciar o seu fim, sua morte (Cf. DERRIDA, 1982 - ‘*The Pit and The Pyramid*’). Kofman (1993, p. 167, tradução minha, grifos da autora), no entanto, mostra que Nietzsche utiliza essa metáfora justamente como forma de negar essa separação: é impossível preservar um suposto *sentido próprio* da vida, uma vez que todo sentido e todo signo já são metáforas desde o princípio – “nenhuma metáfora poderia ser o signo-em-si do signo, o signo *apropriado* para o signo”.

<sup>330</sup> *Ibid*, p. 67, tradução nossa.

<sup>331</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 250, tradução minha.

<sup>332</sup> KOFMAN, 1993, p. 67, grifos da autora.

<sup>333</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 250.

representa a morte da intuição e da vida, representa, também, a morte de seu construtor. Aquilo que começa primeiro, na colmeia, como uma *necessidade* – conhecer a vida a fim de preservar a espécie humana – se manifesta agora como o próprio veneno para o indivíduo do conhecimento: ela “dá ao forte uma má consciência”, tomada pela vingança, pelo ressentimento e pelo niilismo. O Conceito, que tanto se esforçou para criar, torna-se, agora, senhor da vida, um fim em si mesmo: “o que é o ponto culminante de todo um processo, chegado ao fim, é colocado no início”<sup>334</sup>. Sob uma forma incondicional, o Conceito subjuga o cientista, seu construtor, e a vida, torna-se independente destes, e expressa uma pulsão moralizante que separa a força ativa de sua potência, a constringe daquilo que ela pode.

No entanto, a rigidez e a estabilidade que essas construções expressam são, na verdade, fictícias e ilusórias. O mundo, como argumenta Nietzsche, não é estável, ele está em constante transformação, em um devir trágico incessante – assim, o Conceito precisa ter ainda alguma dinamicidade, alguma capacidade de adaptação, visto que, apesar de tentar esconder e dissimular esse fato, é fundado sobre a mesma atividade interpretativa e metafórica do mundo (em movimento). É nesse sentido que Nietzsche nos fala que os conceitos possuem a forma de um cubo e são rotáveis assim como um dado, eles estabelecem uma espécie de *jogo* entre o conceito e o devir: nesse jogo de dados<sup>335</sup> dos conceitos, “*verdade*” significa usar cada dado como designado, contar seus lados com precisão, formando os rótulos corretos e nunca violando o sistema de castas e a sequência de classificações”<sup>336</sup>. A suposta rigidez do conceito, que faz com que este aparente negar o devir, esconde o fato mais fundamental de que este “repousa sobre ele, e, assim como o devir, consiste em um jogo de azar”<sup>337</sup>.

Diante desse jogo, a suposta certeza e a incondicionalidade do sistema de conceitos só poderiam vir da abolição do acaso, do resultado inesperado do lance de dados e da incerteza inerente ao devir. Para isso, o edifício conceitual deve transformar-se em uma

---

<sup>334</sup> KOFMAN, 1993, p. 67, tradução minha.

<sup>335</sup> Como vimos em Deleuze (2018, p. 40), “saber afirmar o acaso é saber jogar”, isso define o bom jogador – a afirmação trágica do acaso no lance dos dados consiste em afirmar de antemão o próprio lance e não apenas o resultado esperado. O cientista que se refugia na pirâmide é um mau jogador porque joga os dados com tal cautela que espera sempre reproduzir o resultado esperado e só o afirma nesse caso.

<sup>336</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 251, tradução e grifo meus.

<sup>337</sup> KOFMAN, 1993, p. 68.



“presumível *aranha* de propósito e moralidade”<sup>338</sup> que tece e estende sobre o mundo uma teia, um domínio, que permite abolir o acaso, “prendendo-o na pinça da causalidade e da finalidade”<sup>339</sup>. A regularidade dessa teia, sua capacidade de ‘explicar’ qualquer *diferença* que emane da vida em termos causais, dá ao homem do conhecimento “a garantia ilusória de que o mundo que ele criou para si é *objetivo*”<sup>340</sup> – “na verdade, a pessoa acordada está certa de que está acordada apenas por causa da teia rígida e regular dos conceitos”<sup>341</sup>.

As simbologias da aranha e da teia representam ainda que o homem, assim como a aranha, estende ao mundo um sistema de conceitos feito a partir do seu próprio material. O sistema conceitual surge das impressões e sensações já consolidadas pela experimentação antropomórfica das coisas e do mundo – assim, explicar o mundo é retornar a ele a própria relação metafórica estabelecida em um primeiro momento:

Se alguém esconde um objeto atrás de um arbusto, [e] então o procura e o encontra ali, essa busca não é muito louvável: mas é assim que acontece com a busca e o achado da "verdade" dentro da esfera racional. Se eu defino o mamífero e, depois de examinar um camelo, declaro: "Veja, um mamífero", uma verdade é trazida à luz, mas esta é de valor limitado. Quero dizer, é completamente antropomórfica e não contém um único ponto que seria "verdadeiro em si", real e universalmente válido, à parte do homem<sup>342</sup>.

A beleza e a engenhosidade desse edifício se encontram justamente na complexidade do material utilizado para sua construção – os conceitos. O indivíduo do conhecimento fornece sua própria experiência com a vida, sua aproximação intuitiva e metafórica com o mundo, com os materiais que fundamentam o constructo da ciência. Dessa forma, “como um gênio da arquitetura, o homem supera a abelha; pois esta constrói a partir da cera que recolhe da natureza, enquanto o homem constrói a partir do material muito mais delicado dos conceitos, que ele deve fabricar a partir de si mesmo”<sup>343</sup>.

---

<sup>338</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 95, grifo meu.

<sup>339</sup> DELEUZE, 2018, p. 40. A causalidade e a finalidade seriam ficções similares à ficção do sujeito, discutida na seção 2.1. Essa relação não seria própria das coisas e do mundo, mas o resultado da interpretação da dinâmica de forças presente no mundo (sua dispersão e aglutinação).

<sup>340</sup> KOFMAN, 1993, p. 70, tradução e grifo meus.

<sup>341</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 254, tradução minha.

<sup>342</sup> *Ibid*, p. 251.

<sup>343</sup> *Ibid*.

Nietzsche mostra, no entanto, o risco que essa construção representa para a saúde de seu construtor – sua beleza se funda essencialmente na dependência da morte deste último. A relação estabelecida entre o conceito e o mundo, entre a aranha e sua presa, é uma relação de vampirismo: “a aranha suga o sangue dos mosquitos que atraiu para as redes, assim como o conceito desfigura a vida, a torna pálida, triste e feia porque é voraz e se alimenta dela”<sup>344</sup>. Para se estabelecer, o conceito precisa da relação do indivíduo com a vida, precisa se nutrir dos elementos antropomórficos resultantes da interação instintiva com o mundo, mas que resultam na morte deste último. Assim, ainda que a beleza desse constructo seja fruto de uma *necessidade instintiva*, ela não demonstra um sinal de saúde, mas uma pulsão de morte.

Ao utilizar desse conjunto de metáforas, Nietzsche buscou evidenciar o lado oculto do constructo científico. Se, como em Tácito, a beleza e a grandiosidade são mesmo critérios importantes para avaliar a qualidade de uma retórica e a saúde e a vitalidade de seus oradores, Nietzsche encontra na ciência e no sistema de conceitos uma *má retórica*. A ciência esconde o que deseja, sua *vontade*, dissimula sua capacidade de persuasão, utilizando da grandiosidade dos edifícios construídos como sinal de sua beleza. Um exame genealógico dessa empreitada revela não só que essa é uma beleza fictícia, visto que ao invés de se preocupar com a ornamentação, o edifício teórico busca assustar quem se aproxima pela sua ‘monstruosidade’, como, também, que não existe nenhuma relação entre a beleza e a saúde/vitalidade – o sistema de conceitos é a manifestação de um ideal ascético, do desejo por uma outra vida que se faz às custas dessa, e que resulta no envenenamento e na morte de seus construtores.

---

<sup>344</sup> KOFMAN, 1993, p. 70, tradução minha.

## Conclusão

E talvez o tempo esteja muito perto, quando perceberemos repetidamente o que realmente serviu como a pedra angular daqueles sublimes e incondicionais edifícios filosóficos que os dogmáticos costumavam construir – algum pedaço de superstição popular desde tempos imemoriais (como a superstição da alma que ainda causa problemas, como a superstição do sujeito ou do Eu), algum jogo de palavras talvez, uma sedução gramatical ou a generalização excessivamente ansiosa de fatos que são realmente muito locais, muito pessoais, humanos-demasiado-humanos.

(Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 2002 [1886], p. 03).

A genealogia nietzscheana é um modo de interpretação capaz de religar a hipótese da vontade de potência às imagens finais construídas pelo intelecto. Toda forma, todo conceito e toda palavra é, antes de tudo, o resultado da manifestação de um tipo de força que interpreta e que busca, através dessa mesma interpretação, promover o seu tipo de vida particular. A fixação de alguma dessas formas sob o rótulo da *Verdade* manifesta uma “vontade de criar ou de manter criações anteriores” que reforçam um certo tipo de vida, mas sem que se reconheça essa vontade – a Verdade mascara a relação entre vontade e interpretação, mascara o próprio fato de que a interpretação é a base da atividade do intelecto, para se apresentar como “uma tentativa de descrever fenômenos independentes existentes anteriormente”, isto é, uma descrição supostamente ‘objetiva’<sup>345</sup>.

Nietzsche nos fala, então, que o papel do genealogista é o de retornar a palavra, a forma ou conceito à sua origem, ao seu texto original<sup>346</sup> – ‘*homo natura*’ – e o de evidenciar que toda objetividade é, na verdade, *subjetiva*. Isso não significa que o filósofo assume uma posição metafísica, onde o papel do genealogista seria o de ‘desvendar’ uma verdade ontológica por detrás das máscaras de cada coisa, mas, sim, uma posição perspectivista capaz de revelar que cada metáfora e interpretação e cada forma resultante destas são produtos de uma vontade de potência:

significa não ler mais as 'letras' do texto, mas seu 'espírito', isto é, seu 'corpo', vendo-o como uma reinscrição falsificada e distorcida da escrita instintiva da vontade de poder. Significa fazer a figura reaparecer por detrás da desfiguração<sup>347</sup>.

---

<sup>345</sup> GEMES, 1992, p. 52, tradução nossa

<sup>346</sup> O texto original é o da vontade de potência (KOFMAN, 1993, p. 93, tradução nossa).

<sup>347</sup> KOFMAN, 1993, p. 92, tradução minha.

É preciso revelar o conteúdo escondido em cada coisa, a vontade de seu criador, para que se possa avaliar qual tipo de vida esta forma avança, qual tipo de vida ela promove e qual ela nega. A tarefa dos genealogistas e dos filósofos do futuro é a de:

Traduzir a humanidade de volta à natureza; ganhar o controle de muitas interpretações vãs e fantasiosas e significados incidentais que foram rabiscados e desenhados sobre o eterno texto básico do ‘*homo natura*’ até agora;

[...] Esta pode ser uma tarefa estranha e insana, mas é uma *tarefa*<sup>348</sup>.

A objetividade, assim, não deve ser entendida como a possibilidade de abolir o todas as perspectivas existentes em favor de uma única supostamente desinteressada e capaz de alcançar a verdade. A verdadeira objetividade, ancorada fundamentalmente e explicitamente na subjetividade, é resultado de uma “*multiplicação de perspectivas*” que permite “ver ‘o mundo’ como o maior número possível de ‘olhos’, construindo e desconstruindo mundos como um artista”<sup>349</sup>. O genealogista e o filósofo ressoam a verdade pluralista trágica, uma vez que afirmam a *diferença* intrínseca ao devir, as diferentes formas de se aproximar e enxergar a existência e entendem que apenas assim é possível um verdadeiro conhecimento interpretativo sobre a natureza caótica deste mundo.

Nietzsche nos apresenta uma noção pluralística da verdade baseada em uma concepção agonística da atividade do conhecimento – não existe algo como ‘*a Verdade*’, mas apenas uma série de interpretações e perspectivas em constante disputa pela apropriação-explicação do mundo. Isso não implica dizer que tudo e qualquer coisa possa ser verdade, mas que os critérios tradicionais para o estabelecimento do que é verdade ou não – um critério essencialmente moral – devem ser alterados; não deveríamos assumir uma perspectiva sem antes confrontá-la com as demais provindas das diversas áreas e modos de conhecimento:

Isso não significa que a verdade se perca, apenas que ela terá que ser convertida dos critérios tradicionais, a fim de incluir condições de conflito e seus vários movimentos, condições que não são menos reais ou reveladoras se atendermos a diferenças concorrentes dentro de perspectivas particulares como as da arte, ética, religião e até da ciência. Também são relevantes as diferenças de tensão entre as perspectivas, especialmente quando temos que atravessar orientações que tendem a se repelir de certas maneiras<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> NIETZSCHE, 2002, p. 123, tradução minha, grifo do autor.

<sup>349</sup> KOFMAN, 1993, p. 102, tradução e grifos meus.

<sup>350</sup> HATAB, 2008, p. 139, tradução minha.

Uma concepção múltipla da verdade depende de que enxerguemos de forma diferente, a partir de uma visão multiplicada que permita levar cada perspectiva a sério, isto é, reconhecendo que cada uma destas são mesmo perspectivas e que, portanto, devem ser avaliadas como tais:

Ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas<sup>351</sup>.

Como vimos, Nietzsche propõe que cada coisa (forma, imagem, conceito ou palavra) seja avaliada pelo seu *valor para a vida* – isto é, em que medida cada uma *afirma* ou *nega* esta vida, a única vida que temos. Mais uma vez, esse não é um critério objetivo – no sentido negado acima –, mas um critério subjetivo, uma certa perspectiva possível de avaliação das forças que Nietzsche acredita servir para sua empreitada de transvaloração de todos os valores: o combate ao niilismo. Assim, o filósofo não critica a ciência e o sistema de conceitos modernos a fim de propor uma ‘nova verdade’, mas, sim, para apresentar uma outra forma possível de interpretação, uma forma que desvele as vontades e os valores implicados em cada forma e que nos permite refletir a respeito de sua relação com a vida.

Ao desvelar esses elementos, a genealogia nos permite focar em uma outra pergunta, mais importante do que a da verdade ou não de cada coisa: “quais tipos de vida nós queremos promover?”<sup>352</sup>; ou ainda, qual tipo de vida essa forma de valor promove? Essa pergunta é de suma importância porque amplia o escopo de atuação das forças, não mais tendo que se separar daquilo que pode, mas compreendendo como cada forma se aproxima ou se distancia de seu tipo de vida. Para Nietzsche, é preciso que “um tipo excepcional [de vida] faça guerra contra a regra – ao invés de entender que a existência continuada da regra é a pré-condição para o valor da exceção”<sup>353</sup>. A condição de existência de cada força é a afirmação da multiplicidade e da diferença e não sua supressão.

---

<sup>351</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 100, grifos do autor. Schrift (2009) chama essa estratégia nietzscheana de “experimentalismo óptico” – “ser capaz de enxergar com centenas de olhos, de várias pessoas”.

<sup>352</sup> GEMES, 1992, p. 65 tradução nossa

<sup>353</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 476, tradução minha.

Por fim, cabe dizer, junto a Nietzsche, que “somente como criadores é que podemos destruir”<sup>354</sup>. Da crítica dos valores e dos tipos de vida reforçados por detrás de cada coisa chegamos à filosofia a marteladas – a possibilidade de criar e transvalorar os valores vigentes em prol de uma outra forma de aproximação da vida, uma forma afirmativa, trágica e agonística do mundo. A crítica da ciência e do sistema de conceitos, a morte de Deus, nos deixa um *vácuo* que pode ser preenchido por um novo projeto. É preciso pensar qual o papel das artes, do senso comum, do Eros e de tantas outras formas de conhecimento na (re)construção de um novo edifício do conhecimento; quais tipos de vida e qual relação com a existência buscamos promover?

---

<sup>354</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 70, tradução minha.

### 3 | Cotidiano e transformação na modernidade

“O homem será um ser cotidiano ou ele nada será”.

(Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 2014 [1961], p. 272, tradução minha)

O tema da cultura facilmente poderia ser tomado como fio condutor para uma possível costura de sentido entre as obras de Nietzsche. Para o filósofo, a cultura deveria ser entendida a partir da ideia goethiana de “multiplicidade harmoniosa ou [da] unidade na diversidade”<sup>355</sup>. Essa noção de *unidade* não representa uma suposta ausência de conflitos, mas, pelo contrário, aponta para uma “unidade orgânica *cultivada* no próprio solo da discórdia e [da] diferença”<sup>356</sup>. A unidade cultural compreendida desta forma é resultado de uma “concepção de cultura como uma nova e aperfeiçoada *physis*, sem interior e exterior, sem dissimulação e convenção, a cultura como unanimidade de vida, pensamento, aparência e vontade”<sup>357</sup>.

O resgate da noção grega de *physis* mostra que, para Nietzsche, a cultura deveria ser tomada como simultaneamente movimento e unidade – isto é, a manifestação de uma forma orgânica de unidade que não estrangula o movimento criativo, mas que o nutre ao mesmo tempo em que o coaduna à concepção prévia de *todo*. Dessa forma, todas as manifestações que aparecem sobre o grande guarda-chuva da cultura são capazes de expressar precisamente esse sentido de união não encontrado nas concepções modernas marcadas por uma cisão entre arte, cultura, filosofia, política, entre outras. Os produtos da cultura são, antes tudo, elementos que replicam essa unidade, que manifestam essa unidade em suas particularidades. A partir dessa concepção de cultura, Nietzsche determina duas pré-condições para o estabelecimento desta unidade: i) o *domínio* de um indivíduo ou de uma classe sobre o todo; e ii) a unidade artística manifesta no *estilo*.

No que diz respeito à pré-condição de domínio, a existência de “hierarquia, obediência, subordinação e subjugação”<sup>358</sup> é fato fundamental para que essa unidade seja possível. Através do que Nietzsche chama de *pathos da distância*<sup>359</sup>, um grupo ou um indivíduo dominante se sente no direito de definir e de legislar sobre aquilo que merece ter sua grandeza reconhecida, e, a partir daí, opera no sentido de unir e de canalizar os

---

<sup>355</sup> BREAZEALE, 1992, p. xxiii, tradução minha.

<sup>356</sup> *Ibid*, grifo do autor.

<sup>357</sup> NIETZSCHE, 2007c, p. 123, tradução minha.

<sup>358</sup> BREAZEALE, 1992, p. xxiv, tradução minha.

<sup>359</sup> Ver capítulo 2.



instintos e as pulsões de um povo para esse ponto<sup>360</sup>. Este domínio, que nem sempre se manifesta como opressão física, diz respeito à capacidade daquele que unifica o povo de *determinar* e de *conferir forma e sentido* a uma cultura. Nos escritos do início de sua carreira acadêmica, Nietzsche aponta para o papel central que os filósofos pré-socráticos e os dramaturgos antigos tiveram na unificação da cultura grega através do sentido do *trágico*; e nos capítulos finais de seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo defende a importância da música de Richard Wagner no renascimento da cultura alemã e europeia.

Quanto a pré-condição de unidade de estilo, Nietzsche demonstra a profunda semelhança existente entre a concepção de cultura e a de obra de arte. Para ele, a obra de arte é capaz de manifestar exatamente o tipo de unidade pluralística e diversa que seria a marca de uma cultura legítima. Essa unidade, que não se manifesta apenas na forma dos produtos culturais, mas numa imbricação fundamental entre forma e conteúdo, é resultante de um estilo próprio organicamente desenvolvido e que se manifesta através da cultura de determinado povo – “[a] cultura é, acima de tudo, [a] unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida”<sup>361</sup>. É nesse sentido que o trágico enquanto *estilo* na obra de Nietzsche não se restringe à descrever o gênero artístico do drama que nasce na antiguidade Grega, mas, sim, toda uma visão de mundo ou uma cosmovisão [*Weltanschauungen*] que entrecorta e que fundamenta a própria cultura helênica em seu conjunto de manifestações<sup>362</sup>.

A partir da noção de estilo apresentada acima, chegamos a uma outra concepção igualmente importante para Nietzsche: a inseparabilidade do conhecimento e da arte na cultura helênica. Justamente por ser fundamentada em uma cosmovisão unificadora dos modos de fazer, a cultura grega não tecia distinções hierarquizantes entre arte e ciência, entre mito e razão. Como mostra Nietzsche<sup>363</sup>, tanto a arte quanto a filosofia eram praticadas como parte de um impulso instintivo dos gregos frente ao mundo – ambas eram vistas como modos igualmente importantes de se aproximar da experiência humana, e

---

<sup>360</sup> “A cultura de um povo é manifesta no domínio unificador de seus impulsos” (NIETZSCHE, 1992, p. 16).

<sup>361</sup> NIETZSCHE, 2007a, p. 05, tradução minha.

<sup>362</sup> Ver Capítulo 1.

<sup>363</sup> NIETZSCHE, 1998.

ambas eram orientadas pelo mesmo conjunto de valores que era expresso na concepção unitária do *trágico*.

Assim, a centralidade da noção de *valor* na filosofia de Nietzsche também poderia ser retrçada às suas elaborações sobre a cultura. O filósofo foi responsável por descobrir o papel central que a unidade tem na definição da cultura, bem como a função dos *valores* estabelecidos sobre a manutenção ou decadência desta. No caso da cultura helênica, a ideia do trágico marcava uma relação de aceitação para com a natureza caótica e contraditória da vida – aceitava-se a infalibilidade do destino em promover reviravoltas, ora prazerosas, ora dolorosas. O destino e a vida eram dotados de uma inocência essencial, e não se buscava culpar a existência pelos momentos de dor, afinal, estes eram parte fundamental do andamento das coisas. Os valores cultivados por essa sociedade e que eram atribuídos à existência se mostravam intimamente conectados à apreciação trágica da experiência humana.

O diagnóstico que Nietzsche faz sobre a cultura moderna – o de uma anunciada decadência – se torna cada vez mais claro diante dessas considerações. Seguindo as pré-condições apresentadas anteriormente, e tendo em vista a noção nietzscheana de valor, podemos retomar a crítica do filósofo à modernidade e compreender porque o *niilismo* se apresenta como horizonte da cultura ocidental. Para Nietzsche, a modernidade rompe com as condições necessárias para o estabelecimento de uma cultura legítima quando se rende aos sentimentos de ressentimento, de vingança e de culpa.

Como mostramos no segundo capítulo deste trabalho, a vitória das forças reativas implicou em um devir-negativo das forças ativas<sup>364</sup>. No *Genealogia*, o estabelecimento da moral de fato corresponde a um fim da opressão física da aristocracia para com os servos, mas, com efeito, não resulta em uma liberação dos servos da condição de escravidão – em suma, agora tanto os nobres quanto os servos passam a se comportar como escravos, isto é, passam a reprimir aquilo que antes era *sentido e praticado instintivamente*, como expressão de suas respectivas forças. Esse movimento, parte do estabelecimento de uma forma ilegítima de compreender o que é a cultura<sup>365</sup>, como instrumento de amansamento do homem, de amestramento do “animal de rapina “homem” e como forma de reduzi-lo

---

<sup>364</sup> DELEUZE, 2018.

<sup>365</sup> Ver o conceito de cultura filistina em NIETZSCHE, 2007a.

“a um animal manso e civilizado”<sup>366</sup>. A partir daí, o estilo desaparece junto com o temor e a admiração:

Esses “instrumentos da cultura” são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário a “cultura”! Pode-se ter completa razão, ao guardar temor e se manter em guarda contra a besta louca que há no fundo de toda raça nobre: mas quem não preferiria mil vezes temer, podendo ao mesmo tempo admirar, a *não* temer, mas não mais poder se livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados? E não é esse *nosso* destino? O que constitui hoje nossa aversão ao “homem”? - *Não* o temor; mas sim que não tenhamos mais o que temer no homem; que o verme “homem” ocupe o primeiro plano e se multiplique; que o “homem manso”, o incuravelmente medíocre e insosso, já tenha aprendido a se perceber como apogeu e meta [...] <sup>367</sup>.

Esse processo pelo qual o homem deixa de ser temido corresponde exatamente ao efeito da consolidação dos sentimentos de ressentimento, vingança e culpa: o *ideal ascético*.

Dois pontos são particularmente importantes para compreender como Lefebvre adere à essa concepção de cultura presente na obra de Friedrich Nietzsche. Primeiramente, o impacto desse movimento reativo sobre o sentido do trágico. Se na antiguidade, os gregos sentiam e apreendiam a experiência humana a partir de uma atitude artístico-instintiva para com a vida, de aceitação e vislumbre, e que era manifesta em uma visão de unidade cultural, agora, com a predominância do ideal ascético, o indivíduo passa a negar a vida, a desejar uma outra vida para além dessa. Por um lado, isso se manifesta como núcleo central das religiões de matriz judaico-cristã, que oferecem simultaneamente a possibilidade de vingança por meio do *juízo final* - destinado àqueles que em vida oprimiram e violentaram os mais fracos - e a promessa de uma outra vida onde se realizaria tudo aquilo que em vida o indivíduo fora privado. Isso promove ao mesmo tempo uma redução da potência dos indivíduos, a supressão de sua capacidade artística e criativa, sujeitados agora ao medo e a culpa, e uma passividade diante das condições hostis que perpassam seus corpos e suas vidas.

Por outro lado, a ciência também passa a reproduzir esse núcleo de ressentimento que constituiu a religião. A racionalidade se sobrepõe a tudo aquilo que era sentido de forma instintiva, e subjuga toda forma que não se expressa nos termos em que esta se estabelece - a arte, a filosofia, o drama, o mito, todos são colocados em uma posição hierárquica inferior de importância em relação à razão e à ciência. A noção de Verdade

---

<sup>366</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 30.

<sup>367</sup> *Ibid*, p. 31.

passa a requerer uma atitude de negação frente ao mundo, isto é, o mundo da experiência humana precisa aparecer como erro para que o cientista possa corrigi-lo, consertá-lo. Em suma, o resultado deste processo é o desaparecimento dessa união inicial que marcava o sentido do trágico na antiguidade e o fim da expressão de um estilo que fora produto desta unidade. A ciência renuncia ao estilo em favor de uma coerência interna que remete à razão, e à razão apenas.

Pode soar contraintuitivo vincular o pensamento de um filósofo marxista às considerações nietzscheanas apresentadas acima. Reconhecer o sentido da cultura como intimamente conectado às situações de opressão física e repressão direta de grupos sociais menos abastados não parece constituir um elemento possível de um projeto revolucionário. No entanto, é exatamente esse “paradoxo da história” que Lefebvre tem em mente quando se coloca a investigar a problemática da vida cotidiana. O paradoxo consiste no seguinte:

[Que] no seio da pobreza e da opressão (direta) havia *estilo*; antigamente eram produzidas *obras de destreza*, ao passo que hoje temos (comercializado) *produtos* e a exploração substituiu a opressão violenta. O estilo dava significado ao menor objeto, às ações e atividades, aos gestos; era um significado concreto, não uma abstração tomada aos poucos de um sistema de símbolos. Havia um estilo da crueldade, um estilo do poder, um estilo da sabedoria; crueldade e poder (os Astecas, Roma) produziram grandes estilos e grandes civilizações, mas o mesmo aconteceu com a sabedoria aristocrática do Egito e da Índia. Com a ascensão das massas (que não eram menos que exploradas) e com a democracia (as massas ainda eram exploradas), grandes estilos, símbolos e mitos desapareceram junto com as obras coletivas como catedrais, monumentos e festivais<sup>368</sup>.

Para Lefebvre, assim como para Nietzsche, existiriam evidências que comprovam essa situação paradoxal - de que com a redução da opressão violenta e direta, que com a sublimação da *dominação* na vida social, desapareceu também a *cultura* e o *estilo* como manifestação da unidade cultural. Em Nietzsche, como vimos nos primeiros capítulos, essa evidência é o niilismo, a negação da vida, o aparecimento de valores anti-vitalistas e do ideal ascético. Já em Lefebvre, a evidência parece ser apreendida no nível da “transformação da vida cotidiana”<sup>369</sup>.

Como irei mostrar ao longo deste capítulo, a forma como Lefebvre narra o movimento histórico que leva das sociedades agropastoris à sociedade industrial-urbana tem como elemento crucial a investigação sobre a perda dessa noção de unidade com a

---

<sup>368</sup> LEFEBVRE, 1971, p. 38, tradução minha, grifos do autor.

<sup>369</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 427.

natureza, do elemento propriamente dionisíaco da relação humana com a Terra e com os ciclos cósmicos. Essa unidade fazia com que o cotidiano das sociedades agrárias fosse apreendido em uma dimensão completamente amalgamada às práticas sociais (espaciais), e não como uma dimensão desconexa como se apresenta na modernidade<sup>370</sup>. Dessa forma, a centralidade que a problemática do cotidiano assume na obra lefebvriana não parece ser fruto de uma escolha aleatória de um tema deixado de lado pelo marxismo ortodoxo, mas, sim, como uma escolha assertiva que resulta da compreensão do cotidiano como esse lugar onde a modernidade e o trágico se encontram - o lugar onde “tudo é calculado”, mas que não se permite exaurir em números. O lugar onde o cálculo é “confrontado com algo que não pode compreender”, um resíduo. Esse resíduo é o trágico, “tudo é trágico”<sup>371</sup>.

No presente capítulo, busco apresentar os pontos centrais dessa costura centrada na problemática do cotidiano, ao mesmo tempo em que articulo os elementos fundantes desta narrativa com a filosofia de Friedrich Nietzsche. Em última instância, trata-se de mostrar: i) que a forma como Lefebvre vê a transformação do cotidiano pela modernidade é intrinsecamente ligada às noções de tragédia, cultura e estilo presentes na filosofia de Nietzsche, principalmente nas obras apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho, *O Nascimento da Tragédia e Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, e em suas duas primeiras meditações extemporâneas<sup>372</sup>; e ii) que a perspectiva revolucionária em Lefebvre é amplamente fundamentada na criação de uma unidade cultural e de estilo a serem manifestos na *vida cotidiana urbana*.

Assim, na primeira seção apresento como Lefebvre parece partir das noções do trágico e do dionisíaco para explicar a relação entre as chamadas “sociedades não-acumulativas” e os ciclos cósmicos. Na segunda seção, mostro como Lefebvre expande o escopo da teoria da alienação, entendendo-o como um processo multifacetado e que não se resume apenas ao estranhamento trabalhador-produto do trabalho. Na terceira, apresento as implicações desse movimento duplo de abstração-alienação sobre o campo semântico e sobre a manifestação da cultura e do estilo na modernidade. E, por fim, apresento a utopia revolucionária lefebvriana proposta em seu projeto ritmanalítico.

---

<sup>370</sup> Ver LEFEBVRE, 2014b, p. 38.

<sup>371</sup> LEFEBVRE, 1971, p. 20-21.

<sup>372</sup> NIETZSCHE, 2007a; 2007c.

### Seção 3.1. A cultura e o sentido do trágico em Henri Lefebvre

#### *Temporalidades e ciclos cósmicos nas sociedades não-acumulativas*

Lefebvre emprega as noções de tempo e de ciclo para analisar as sociedades antigas em que predominavam dinâmicas sociais de reprodução simples, isto é, que não se orientavam por uma visão de progresso e para a acumulação material (*sociedades não-acumulativas*). Para ele, no entanto, a reprodução simples não deveria ser compreendida apenas como um processo de *(re)produção de coisas* do ponto de vista do consumo, mas como um imperativo fundamental de cada sociedade que faz com as relações sociais que as estruturam permaneçam relativamente estáveis ao longo do tempo. Por trás da aparente estaticidade de cada formação socioeconômica antiga estaria uma rica dinâmica de substituição e reposição de indivíduos e de elementos que organizam a totalidade do processo social<sup>373</sup>.

Nas sociedades agrárias, as dinâmicas socioeconômicas eram marcadas por um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas, predominavam a agricultura e os trabalhos manuais como parte central do metabolismo social, o consumo quase não produzia excedente econômico ou era completamente consumido e o comércio ainda era intersticial e subordinado às outras esferas da atividade humana. Nesse cenário, as relações de reprodução tinham como referencial prático e simbólico a união entre sociedade e natureza que se manifestava como sentido mesmo da cultura - todos os “processos fundamentais são cíclicos” e esses ciclos permaneciam “muito próximos dos ciclos cósmicos e dos ritmos que vêm da natureza”<sup>374</sup>. Essa forma de reprodução, capaz de recriar as relações que conferem coesão e estrutura a essas sociedades, se orientava a partir das dinâmicas temporais e cíclicas que emergem de uma temporalidade cósmica: o nascer e o pôr-do-sol, as fases lunares, as estações do ano, os nascimentos e as mortes dos membros da comunidade, e o processo de envelhecimento.

Esses povos apresentavam uma economia política própria, onde a dinâmica econômica aparece de forma espontânea, “quase automática”, orientada principalmente para a “distribuição de tarefas e produtos” entre seus membros<sup>375</sup>. A noção de classe

---

<sup>373</sup> LEFEBVRE, 2014b.

<sup>374</sup> *Ibid*, p. 420, tradução minha.

<sup>375</sup> *Ibid*, 2014b, p. 421.

dominante, como consequência, não aparecia em sua forma moderna-burguesa, como aquele grupo que detém e que captura a maior parte do excedente econômico produzido. Geralmente os indivíduos ascendiam a uma posição de dominação por algum motivo simbólico ou de prestígio social e, a partir daí, assumiam tarefas específicas dentro dessas sociedades voltadas para a organização das esferas sociais, culturais e da vida em grupo.

De forma similar, as noções de *indivíduo* e de *propriedade* não se inscreviam na ordem social em uma dimensão privada. Nas sociedades não-acumulativas, esses elementos eram reconhecidos e assimilados como parte integrante da unidade cultural, e não eram circunscritos em uma dinâmica ideológica de (re)produção da individualidade. É nesse sentido que a comunidade era diretamente responsável pela segurança dos indivíduos e de seu território, bem como pela decisão de suas mais variadas disposições – mortes, julgamentos e sacrifícios; parcelamentos, anexações e titularidades.

A noção de riqueza também aparece subsumida nessa unidade com a natureza. Apesar da existência de grupos que arrecadavam e reuniam a riqueza social, com frequência esta era transformada em riqueza “morta”. Como forma de expressão apoteótica dessa riqueza, esses grupos financiavam a construção de monumentos repletos de simbolismos e a produção de obras de arte, realizavam cerimônias de sacrifício e festivais em que o excedente produzido era imediatamente consumido pela comunidade. Os grupos que se situavam no poder “justificavam sua existência e sua predominância não pelo uso de representações e ideologias, mas através dos símbolos que eram corporificados fisicamente em uma multiplicidade de obras”<sup>376</sup>. Esses símbolos se baseavam justamente na sobreposição entre as práticas sociais desses grupos e os elementos naturais organizativos da vida cotidiana – “o Sol, a Casa, [a] Água, [a] Terra, [o] Ar, [o] Fogo, [o] Coração” entre tantos outros<sup>377</sup>.

Tudo isso aparece como resultado de um amalgama de conhecimento instintivo e intuitivo presente nessas sociedades. Os costumes herdados das gerações passadas se fundiam aos modos de fazer e aos modos de conhecer e orientavam uma visão de mundo coletiva sobre a relação sociedade-natureza. Dessa forma, é possível falar de uma *cultura* e de um *estilo* autênticos, no sentido nietzscheano apresentado anteriormente, na medida

---

<sup>376</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 421, tradução minha.

<sup>377</sup> *Ibid*, p. 431.

em que cada produto da cultura expressava exatamente a unidade primordial entre o tempo social e o tempo natural que perpassava a própria constituição e fundamentação desses grupos.

É nesse sentido que podemos compreender porque Lefebvre nos fala que nessas sociedades os ciclos e os ritmos predominavam “como fator organizador”, o que fazia com que os indivíduos fossem informados através do “tempo mais do que no espaço”<sup>378</sup>. Espaço e tempo definitivamente não poderiam ser apreendidos por representações contingentes, visto que toda forma de representação simbólica era fruto e expressão da unidade que balizava a experiência social. Referenciado na natureza, o espaço aparecia como meio de consolidação e de expressão das temporalidades e dos ciclos que eram ao mesmo tempo sociais e cósmicos. O espaço era produzido como *obra de arte* na medida em que, assim como os demais produtos da cultura, manifestava os elementos do todo e só podia ser apreendido através da visão de mundo expressa na totalidade. O cotidiano, de maneira similar, não aparecia como resíduo ou como nível inferior, porque é nele em que esses processos socionaturais prático-simbólicos eram vividos pelos membros de determinada cultura.

#### *Ápice e ruína do Festival - um diagnóstico da modernidade*

O que mais nos chama atenção na forma como Lefebvre descreve as sociedades não-acumulativas é sua íntima relação com a concepção nietzscheana do *trágico*. Como mostramos no primeiro capítulo, Nietzsche via na sociedade grega a prevalência de um sentido de unidade que era manifesta nas figuras de Apolo e Dioniso. Se por um lado o apolíneo representava uma certa *coerência formal*, manifesta nas formas arquitetônicas, nas obras de arte, nas leis e nos costumes, por outro, e de maneira inseparável, o dionisíaco representava o *excesso*, a transgressão, a pulsão e o vigor dessa cultura. Dessas pulsões surge o trágico como visão de mundo afirmadora da vida, capaz de reconciliar esses dois instintos em uma unidade de estilo expressa pela cultura helênica.

O trágico representava também essa íntima relação dos gregos com a natureza e com os ciclos cósmicos. Os simbolismos e os elementos naturais, expressos na concepção grega de *arché*, exerciam influência direta sobre a cultura helênica, e se manifestavam em uma infinidade de práticas humanas - a filosofia, a arte, a ciência, o mito. Essa unidade

---

<sup>378</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 420, tradução minha.



cultural em torno do trágico fazia com que conhecimento e intuição, cultura e natureza, arte e ciência, aparecessem igualmente em unidade e expressem em comunhão um estilo próprio, um fundo comum.

As festividades tinham como referência esse universo simbólico constituído na imbricação entre humanidade e natureza. Os rituais e as cerimônias eram oferecidos a deuses que assemelhavam-se em forma corporal aos humanos, mas que representavam, em última instância, os ciclos e os ritmos cósmicos. O agradecimento de uma boa safra ou de uma vitória em campo de batalha, a chegada de uma ou outra estação própria para o plantio ou para a colheita, os nascimentos, casamentos e mortes, eram realizados em homenagem a uma complexa multiplicidade de deidades. Para além de um simples tributo, as festas cumpriam um papel importante na manutenção da unidade cultural e na reunião dos mais diversos membros da sociedade.

A forma como Nietzsche constrói esse quadro da cultura helênica informa a centralidade que o conceito de Festival assume na obra de Henri Lefebvre. No primeiro tomo da *Crítica da Vida Cotidiana*, o filósofo propõe um esforço imaginativo de regressar às “origens da nossa civilização”, em particular às sociedades que aparecem no “amanhecer da civilização Grega”<sup>379</sup>, a partir das similaridades reminiscentes que ainda podem ser encontradas nas comunidades rurais da contemporaneidade. Lefebvre constata que o Festival em sua forma antiga desaparece com a chegada da modernidade, e esse elemento que *a priori* pode parecer um objeto excêntrico de estudo é, na verdade, fundamental para compreender a problemática cotidiana como esta se apresenta na era moderna.

Lefebvre se inspira na descrição nietzscheana das festividades gregas para caracterizar as funções sociais e culturais desempenhadas pelo Festival. Assim como Nietzsche, o filósofo afirma o papel central dos festivais no estabelecimento e na manutenção dos laços sociais entre as comunidades, ao mesmo tempo em que se apresenta como momento de canalização e realização dos desejos retidos em nome da “disciplina coletiva e das necessidades do trabalho cotidiano”<sup>380</sup>. O Festival deve ser compreendido como parte fundamental da reprodução coletiva, visto que, ao reforçar o papel construtivo

---

<sup>379</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 156, tradução minha.

<sup>380</sup> *Ibid.*

desempenhado pelas práticas cotidianas na conformação do momento festivo, confere precisamente o sentido de continuidade da unidade cultural.

De maneira similar à forma como Nietzsche associa o trágico ao rompimento do princípio de individuação, Lefebvre associa o Festival ao momento em que “cada membro da comunidade ia [para] além de si mesmo”<sup>381</sup>. Os indivíduos se encontravam em um momento capaz de reconectá-los a sua comunidade, e de reconectar a própria comunidade à natureza. As danças que reuniam diversas gerações, o teatro que reencenava mitos e histórias que se confundiam com a memória coletiva, as fantasias e as máscaras que momentaneamente rompiam as diferenças entre os sexos e entre os humanos e os animais – em suma, uma infinidade de manifestações do êxtase coletivo que reforçavam a unidade cultural entre os indivíduos.

A unidade com a natureza não se consolidava de maneira simples. A natureza era repleta de mistérios, um misto de violência e de dádiva, imprevisível e, portanto, trágica. Desastres naturais, catástrofes, chuvas intensas ou mesmo as secas prolongadas podiam ameaçar a subsistência e a continuidade dessas comunidades. É nesse sentido que os festivais figuram como um “risco, uma aposta no futuro”. Todos os eventos naturais apareciam em sua íntima conexão com a natureza humana – as secas eram vistas como castigo, ira ou mesmo como vingança contra alguma ação do grupo; da mesma forma como os períodos de maior fertilidade eram recebidos como um presente, um reconhecimento do trabalho árduo e da dedicação dos indivíduos: “ao celebrar, a comunidade estava acolhendo a Natureza e se regozijando em seus presentes; mais que isso, estava associando a Natureza com a comunidade humana, conectando-os”<sup>382</sup>.

A participação nos festivais era tida quase como uma obrigação entre os membros de uma comunidade. Não uma obrigação no sentido jurídico ou impositivo, mas como necessidade simbólica; a não participação poderia implicar em uma retaliação da natureza, e não necessariamente da comunidade. Assim, o ponto central dos festivais se encontra na relação intrínseca que é feita entre os processos e as dinâmicas sociais e os processos prático-simbólicos que dão significado e sentido ao conjunto das atividades humanas. Como mostra Lefebvre, a palavra Grega para “símbolo” significava, inicialmente, “pagar a

---

<sup>381</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 156, tradução minha.

<sup>382</sup> *Ibid*, p. 157.

sua parte”<sup>383</sup>, o que refletia a obrigação desses indivíduos em participar dos rituais e das místicas da comunidade oferecendo parte do esforço do seu trabalho cotidiano.

As práticas eram (de)codificadas a partir dessa concepção ritualística, da associação mística e simbólica do homem com a terra. Tanto o trabalho quanto a natureza eram apreendidas em conjunto nesse processo:

Assim, originalmente a ordem humana e a ordem natural pareciam entrelaçadas, unidas por um elo ‘misterioso’ (mas que para aqueles simples camponeses parecia a coisa mais imediata, a mais natural em seu mundo). Se a tradição camponesa era rígida ao ponto da rotina, era apenas porque todas as mudanças ameaçavam a “ordem”. Além disso, a atividade humana tende a se tornar uma prática codificada, de modo que os festivais, e mesmo os gestos e a fala da vida cotidiana, tornam-se ritualizados. Talvez isso resuma como a magia se desenvolveu, ou mesmo como nasceu, e como os gestos solenes e sagrados se generalizaram, retirando os seus elementos do cotidiano, mas os transpondo ao nível de uma eficácia imaginária<sup>384</sup>

É precisamente a centralidade dessas práticas simbólicas que Lefebvre quer explorar ao retomar a problemática do desaparecimento do Festival. Nas comunidades agrárias, bem como na Grécia antiga, cada gesto, cada palavra, cada atividade e manifestação humanas eram repletas de significação. Esses significados não apareciam em referência a um sistema abstrato – a razão, a ciência, a tecnocracia, a burocracia –, mas antes em referência às relações estabelecidas entre a experiência humana e a natureza através cultura.

O “festival diferia da vida cotidiana apenas na explosão de forças que foram vagarosamente acumuladas na e via vida cotidiana mesma”<sup>385</sup>. Dessa forma, assim como Nietzsche observou entre os Gregos antigos, as práticas cotidianas desses povos só assumiam uma plenitude de significado quando observadas em consonância com a expressão unitária de sua cultura através do *estilo*. Como mostra Lefebvre, os ciclos cósmicos e as temporalidades que emergiam da natureza confluíam de tal forma com as práticas socioespaciais que todos os produtos da cultura pareciam expressar em seu estilo exatamente essa fusão primordial – os monumentos, as casas, os espaços coletivos. Os festivais se tornam momentos de suma importância para a comunidade na medida em que associam o “trabalho real” dos camponeses e trabalhadores da comunidade com a “eficácia

---

<sup>383</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 158, tradução minha.

<sup>384</sup> *Ibid.*

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 157.

(fictícia)”<sup>386</sup> de seus rituais e símbolos cósmicos; uma eficácia que é, antes de tudo, *sentida intuitivamente*, não de forma abstrata ou racional.

Partindo desse quadro de referência, o desaparecimento do Festival serve como uma espécie de diagnóstico para a modernidade. Lefebvre argumenta que esse desaparecimento não se dá de forma espontânea, sendo resultado de uma série de mudanças que podem ser percebidas tanto nas relações sociais entre os indivíduos dessas comunidades quanto na própria relação entre cultura e natureza. No que diz respeito a primeira, Lefebvre mostra como a crescente diferenciação social entre indivíduos e o acirramento das desigualdades aponta para o fim do sentimento de unidade. Os grupos dominantes que no início ascendiam ao patamar de prestígio por meio dos mesmos simbolismos e rituais que permitiam a manutenção da cultura, passam a se servir destes como forma de permanência nas posições de poder. O acúmulo de terras e de riquezas que antes aconteciam de forma orgânica passam a ter suas continuidades justificadas através de um apelo aos símbolos, mitos e memórias coletivas. O passado é esvaziado de sentido simbólico e dá lugar a um dogmatismo ideológico que visa apenas a manutenção da dominação social<sup>387</sup>.

Do ponto de vista da relação entre cultura e natureza, o filósofo mostra uma efetiva pauperização da riqueza simbólica dos rituais e das festividades. Se em um primeiro momento essas práticas tendiam para um contínuo intercâmbio de investimento simbólico entre cultura e natureza, em um momento posterior os ritos, os gestos e as místicas são reduzidos à simples repetições abstratas. Apesar dos riscos e das incertezas inerentes à natureza, os Festivais eram o símbolo da afirmação da vida e do sentido do trágico – o consumo excessivo da produção acumulada ao longo do tempo era uma forma de agradecimento do que fora conquistado até ali, e uma aposta sobre a prosperidade futura. Pouco a pouco essa postura trágica dá lugar ao medo das incertezas e à necessidade de se preparar para o futuro – as festividades “não eram mais ritualizadas e executadas para manter e celebrar a vida”, “o prazer Dionisíaco deu lugar ao terror”<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 159.

<sup>387</sup> “E as famílias ricas e proprietárias de terras, que eram um fardo para a comunidade, sempre tentaram se justificar apelando ao passado – ancestrais reais ou fictícios, heróis, matadores de dragões, fundadores ou pseudo-fundadores de cidades, inventores de novas técnicas” (*Ibid*, p. 160).

<sup>388</sup> *Ibid*, p. 160.

A partir dessa narrativa Lefebvre expressa de maneira complexa uma interconexão entre as leituras de Marx, Hegel e Nietzsche. O filósofo reconhece, assim como Marx, o papel central que o aparecimento e a multiplicação da propriedade privada, do progresso técnico e da concentração de renda tiveram sobre o desmantelamento do complexo sistema simbólico das sociedades agrárias. O capitalismo do século XIX era gestado através de uma metamorfose das relações sociais dessas sociedades, servindo-se dos elementos de dominação social já presentes nas formas simbólicas da cultura, mas transpondo-os em um quadro de referência onde a riqueza material apareceria progressivamente como meta e objetivo das dinâmicas de (re)produção.

O cristianismo, através da Igreja Católica, acaba se assentando de forma similar sobre esse conjunto de simbolismos, ora proibindo e banindo certas manifestações ritualísticas, ora ressignificando simbolismos anteriores, abstraindo-os de sua relação inicial com a natureza. Como mostra Lefebvre,

A princípio, os rituais evocavam os confusos “poderes” da natureza, o “lado oculto” das coisas e dos seres humanos, depois os heróis míticos, deuses cada vez mais elaborados; mais tarde, no entanto, eles passaram a se concentrar em um poder “espiritual”, ou seja, uma *abstração realizada*, o Deus das religiões universais<sup>389</sup>.

Além disso, o sentimento trágico que predominava em relação à natureza, o misto de temor e alegria que orientava a vida cotidiana dessas sociedades, é substituído por um crescente medo da natureza e do futuro. Os rituais são substituídos pelas penitências, pelas privações corporais e pela castração do gozo coletivo como forma de garantia de uma vida mais tranquila. O futuro que antes aparecia como um *jogo*, uma aposta prazerosa com a natureza, é transformado pelas noções de salvação e de vida eterna. Assim, toda essa cultura que antes era fortemente enraizada na Terra, isto é, com os elementos naturais e sua forma confusa de manifestação, é abalada pela introdução de um após-vida no Céu.

O Estado se consolida através do mesmo processo, na medida em que os poderes das classes dominantes são, cada vez mais, abstraídos das condições prático-simbólicas que os deram origem, ainda assim retendo sua elevada capacidade de interferência na vida social e cotidiana. A *política* que antes aparecia como mais uma manifestação dessa unidade entre indivíduos e dos indivíduos com a natureza, pouco a pouco se consolida como fim em si mesma, uma simples forma dos grupos dominantes se manterem no poder.

---

<sup>389</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 161, tradução e grifo meus.

A burocracia também tem seus traços principais gestados nesse momento, visto que, a partir daí, o Estado também se torna “uma *abstração realizada*, dotado de um poder efetivo cada vez mais real”<sup>390</sup>.

Lefebvre argumenta que esse movimento geral de abstração é simultaneamente reforçado e manifesto na forma que a prática científica se consolida ao longo do tempo. A abstração das condições materiais e simbólicas concretas da vida cotidiana foi elemento crucial para o estabelecimento da lógica abstrata e dos desenvolvimentos posteriores que marcam a ciência moderna: a desconfiança nos sentidos humanos; o cartesianismo e a separação entre sujeito e objeto, entre sociedade e natureza, entre mente e corpo; e o positivismo. Toda essa herança científica pode ser remontada à esse momento em que a abstração se instala como fato social<sup>391</sup>.

O Festival aparece então como elemento central da narrativa lefebvriana que dá ênfase ao *poder da abstração* na transformação e destruição das culturas antigas<sup>392</sup>. Nas sociedades não-acumulativas, a significação dos processos e das dinâmicas sociais se dava na forma imbrincada *cultura-natureza*. A cultura enquanto unidade de um povo e manifestação unívoca de um estilo é destruída na medida em que o centro de referência simbólica deixa de ser o universo das práticas cotidianas, a *ordem próxima*, e se situa cada vez mais na *ordem distante*. A abstração se realiza de tal forma que “o processo social está agora mascarado por suas próprias condições”<sup>393</sup>.

É esse caráter contraditório fundamental do progresso humano que Lefebvre identifica como o enigma da modernidade. Ao observar o curso da história, a ideia de progresso se faz amplamente dependente da função social da abstração: i) abstraindo os seres humanos de sua condição animal e os elevando à esfera social onde os símbolos e os significados ainda aparecem de forma mais ou menos referenciadas nessa condição primária (os ciclos biológicos, cósmicos e naturais; ii) abstraindo das condições simbólicas que ainda se amparam na natureza, favorecendo a emergência dos ciclos lineares, da

---

<sup>390</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 161, grifo do autor.

<sup>391</sup> Nietzsche, de forma similar, enxerga na abstração o movimento fundamental da razão ocidental e que demarca a entrada da modernidade no horizonte do niilismo.

<sup>392</sup> Essa mesma temática aparece ao longo da obra de Henri Lefebvre e tem como centro uma série de outras manifestações humanas, como é o caso da Filosofia no quarto capítulo de *O Direito à Cidade* (LEFEBVRE, 2011).

<sup>393</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 161, tradução minha.

própria ideia de progresso, e o surgimento de instituições que concentram o poder, organizam e dinamizam a dinâmica social; iii) abstraindo a participação dos indivíduos nos processos simbólicos, fazendo com que várias metanarrativas construídas ao longo da história apareçam como dotadas de realidade e autonomia em si mesmas (o Estado, Deus, a Razão, o Espaço). Como mostra Lefebvre,

[...] a vida social melhorou, mas mudou sua estrutura no processo; de estar em um nível horizontal, por assim dizer, no nível da vida natural e do "mundo", tornou-se piramidal, com chefes, reis, um Estado, ideias, abstrações, como seu ápice<sup>394</sup>.

Em suma, as condições concretas que faziam com que as práticas cotidianas aparecessem repletas de significado foram abstraídas – a “vida humana foi dilacerada enquanto embarcava em sua jornada dura e inevitável para a *alienação*”<sup>395</sup>. A alienação se consolida como condição fundamental do indivíduo moderno, que, separado e isolado em sua vida cotidiana do investimento simbólico que dá forma às grandes “estruturas”, aparece agora em uma relação de submissão. O Estado, o Capital, a Razão, entre tantas outras metanarrativas da modernidade, se tornam em termos prático-sensíveis realidades em si mesmas, isto é, como se a continuidade destas não dependesse da reprodução da atuação dos indivíduos, mas precisamente o contrário<sup>396</sup>.

O efeito desse movimento é sentido de forma mais intensa sobre a vida cotidiana. Por um lado, esta permanece como a última fronteira onde a abstração não se pode realizar de forma absoluta – os indivíduos ainda estão imersos em uma certa prática simbólica da vida cotidiana, dos ciclos cósmicos e biológicos, visto que experimentam todas as estruturas da modernidade através do *corpo*. Daí o caráter residual da vida cotidiana. Por outro, o cotidiano aparece em uma forma completamente diferente das sociedades antigas, uma vez que atravessado por essas mesmas estruturas que o condicionam e o moldam, o programam e codificam, como *produto* do empreendimento moderno. A vida cotidiana “ainda está aí, não inalterada, mas antes degradada, [e] humilhada” pela “religião, pela abstração, pela vida do ‘pensamento’ e pela distante e ‘misteriosa’ vida política”<sup>397</sup>.

---

<sup>394</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 161, tradução minha.

<sup>395</sup> *Ibid*, p. 160.

<sup>396</sup> Deleuze e Guattari (2010) apresentam esse ponto de forma mais elaborada na seção I.2.4 “A segunda síntese: síntese disjuntiva ou produção de registro. Ou... Ou...” d’*O Anti-Édipo*, também inspirados na filosofia de Friedrich Nietzsche.

<sup>397</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 162, tradução minha.

### Seção 3.2. Abstração e alienação na modernidade

A centralidade assumida pelo conceito de abstração na obra de Henri Lefebvre já foi amplamente discutida pela literatura especializada. De um modo geral, tendeu-se a relacionar o uso do conceito à tradição filosófica que remonta a Hegel e à apropriação crítica feita por Marx que se desenvolve posteriormente nos conceitos de fetichismo e de reificação. Na presente seção, busco mostrar que, para além dessas relações, existe um elemento propriamente nietzscheano na forma como Lefebvre concebe o movimento de abstração, sua intrínseca relação com a noção de alienação, e na crítica que o filósofo faz a persistência de um dogmatismo neohegeliano em algumas manifestações do marxismo.

Em suma, trata-se de mostrar que Lefebvre mobiliza o tema da alienação simultaneamente para: i) apresentar a alienação como *lei* do progresso humano, isto é, como resultado de uma *vontade de totalidade* presente em toda manifestação social que direciona a representação da atividade humana a uma generalização abstrata e universal que passa a governar a própria organização humana; e ii) criticar a forma abstrata na qual o conceito aparece dentro de algumas filosofias da história – mascarando o fato de que a superação da alienação como fim e meta da história humana é na verdade a manifestação dessa mesma *vontade* daquele que mobiliza o conceito. Como irei argumentar, nenhuma dessas duas entradas do tema da abstração na obra de Henri Lefebvre podem ser devidamente apreendidas sem que se tenha em mente a noção nietzscheana de *vontade de potência*.

*O que é a vontade de totalidade?*

No segundo tomo do *Crítica da Vida Cotidiana*<sup>398</sup>, Lefebvre destina um capítulo para apresentar as categorias específicas que irão compor sua análise do cotidiano. Em uma das seções do capítulo, o filósofo discute a centralidade e o risco envolvidos no emprego da noção de *totalidade*. Para ele, esse caráter duplo advém do fato de que i) fora de uma concepção clara de totalidade, os processos e as dinâmicas humanas correm o risco de se apresentarem de forma fragmentária, não demonstrando, de fato, sua coesão e estruturação internas; mas que, ii) ao fazer uso desta categoria, implicitamente correríamos o risco de

---

<sup>398</sup> Capítulo 3 “As categorias específicas”, LEFEBVRE, 2014b, p. 328, tradução nossa.



reduzir o potencial crítico e negativo de determinados elementos que compõem a realidade analisada pela suposta aparência de uma coerência fechada que resulta desta concepção.

Mesmo diante desses riscos, não seria possível prosseguir com sua análise sem a noção de totalidade, visto que ela definiria uma lei fundamental do progresso humano e social, a de que “uma vez que tenha assumido uma forma definida na prática social, cada atividade humana deseja o universal. Ela aspira à universalidade. Ela quer ser total”<sup>399</sup>. Lefebvre nomeia essa tendência de *vontade de totalidade*<sup>400</sup>.

Apesar da noção de vontade de totalidade não estar presente nas obras de Nietzsche, argumento que a construção dessa concepção em Lefebvre é resultado de uma profunda reflexão teórica que se ampara em uma série de escritos de Nietzsche do início da década de 1870<sup>401</sup>. Dentre os vários temas abordados nessa coletânea de fragmentos, chama atenção, em particular, a definição de uma espécie de caminho que leva dos instintos [*drives*] de um povo até a consolidação de uma visão de mundo que guarda a marca dessa unidade cultural. Esse movimento pelo qual um instinto é *dominado* e elevado à *totalidade* pode ser expresso, em uma forma mais simplificada, a partir do seguinte esquema:

impulsos [*drives*] → atividades humanas → cultura → visão de mundo

Como vimos anteriormente, Nietzsche entende a cultura como sendo essa dimensão capaz de unir diferentes formas de expressão de um povo dentro de um estilo, seu objetivo central é “a produção de grandes obras”<sup>402</sup>. Esse objetivo seria alcançado através de um movimento que aperfeiçoa e domina os instintos de um povo, as expressões de sua vontade de potência, e os canaliza para certas atividades humanas. Em um primeiro momento, a arte, a filosofia, o drama, entre outras formas de expressão da cultura, não apareceriam com contornos muito claros, remetendo muito mais a uma série de pulsões irracionais e instintivas. Assim, antes da arte enquanto forma consolidada de expressão humana teríamos um instinto que se dirige a elaboração de *formas* e ao sentimento de

---

<sup>399</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 329, tradução minha.

<sup>400</sup> Também entendida por outros autores como “vontade de abstração”, ver GOONEWARDENA, 2008, p. 128.

<sup>401</sup> NIETZSCHE, 1992.

<sup>402</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 16, tradução minha.

êxtase frente à beleza<sup>403</sup>; antes da filosofia, um instinto de conhecer; antes do amor enquanto instituição social, um instinto erótico e afetivo; e assim por diante<sup>404</sup>.

Na transição entre as manifestações instintivas e a consolidação de uma atividade humana com forma definida, ocorre um processo de *dominação* de um instinto sobre os demais. Pouco a pouco os indivíduos vão moldando e aperfeiçoando essas pulsões transformando-as em modos de fazer distintos. Toda atividade humana é resultado de uma mistura entre os diversos instintos, e só adquirem uma determinada forma e uma coerência interna na medida em que a manifestação de um instinto passa a *dominar* a manifestação dos outros. Dessa forma, na filosofia, por exemplo, não é que o instinto artístico fora suprimido, mas, antes, subordinado ao instinto de conhecimento; de forma similar, o instinto de conhecimento também estaria presente na arte, mas subordinado ao instinto de criação de formas e da beleza – assim, dentro de uma cultura, o filósofo e o artista desempenham funções distintas, mas complementares: “o filósofo deve *reconhecer o que é necessário*, e o artista deve *criá-lo*”<sup>405</sup>.

O que determina a forma como cada um dos instintos irá se consolidar sobre os demais em cada uma das atividades é, em última instância, a *cultura*. “Em todas as pulsões dos gregos se manifesta *uma unidade de domínio*”, Nietzsche chama essa unidade de *vontade helênica*<sup>406</sup>. É a vontade de um povo que organiza as diferentes pulsões instintivas em tipos da atividade humana mais ou menos distintas. Ao contrário do que se observa na modernidade, esses tipos não demarcam limites estritos entre os modos de fazer, mas um conjunto de fronteiras móveis<sup>407</sup>.

Dada sua natureza instintiva e seu fundamento na vontade de potência, cada um desses impulsos tem a tendência de buscar “existir para a eternidade”<sup>408</sup>, isto é, de procurar meios para prolongar a sua manifestação e de dominar a totalidade da experiência humana.

---

<sup>403</sup> No segundo capítulo vimos como Nietzsche associa esse instinto ao funcionamento da visão.

<sup>404</sup> Embora essa concepção de instinto se encontre em uma linha muito tênue com uma interpretação metafísica da atividade humana, o que Nietzsche elaborava neste momento de sua obra era uma crítica à finitude da razão, argumento que todas as formas de manifestação da cultura humana são, de uma forma ou de outra, prolongamentos de instintos naturais e biológicos.

<sup>405</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 08, tradução minha.

<sup>406</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>407</sup> HISSA, 2017.

<sup>408</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 16, tradução minha.

Qualquer impulso que se manifeste de maneira indiscriminada e incontrolada representa um risco para a organização da cultura e é o resultado de uma vida e de uma cultura empobrecidas. A hierarquia de um instinto sobre o outro representa justamente o potencial presente na cultura de dar sentido e significado para as pulsões que emergem de seu povo e de unificá-los em um *estilo* próprio. Um impulso que não se submete a essa unidade de domínio ameaça a coerência interna, visto que tende a uma dominação destrutiva, aspirando instintivamente à universalidade ao mesmo tempo em que aniquila as demais formas de expressão.

Assim, a cultura, para além de garantir uma unidade entre seus membros, deve ser capaz de canalizar as diversas pulsões e os diversos saberes presentes em um povo em torno de uma visão de mundo. Como mostramos no primeiro capítulo, Nietzsche via na cultura Grega a expressão legítima da função da cultura justamente porque estes foram capazes de organizar a arte, a filosofia, a mitologia, o drama e as demais formas de saber em torno da visão de mundo do *trágico*. O sentido do trágico passa, em retrospecto, a manter a aparência de estabilidade entre as pulsões, na medida em que coaduna as formas de expressão da cultura em uma mesma visão de mundo. Por isso, para Nietzsche, apesar do trágico, inicialmente, ser uma modalidade do drama grego, era possível caracterizá-lo como uma visão de mundo que demarcou uma “era”, responsável por influenciar profundamente os filósofos pré-socráticos.

Do ponto de vista do perspectivismo nietzscheano, a criação de uma visão de mundo não é apenas um procedimento mental ou ideológico, mas, sim, um processo pelo qual de forma prático-sensível um verdadeiro *mundo* é construído para os indivíduos através de um processo de *valorização*. A intrínseca relação da emergência dessa visão com as práticas da *polis* apontam para uma organicidade simbólica entre aquilo que representa a cultura e aquilo que é vivido cotidianamente pelo seu povo. Como mostra Nietzsche, antes de Sócrates, “os grandes filósofos antigos faziam parte da vida helênica geral”, e é nesse espaço, “a partir dessas pulsões”, que o filósofo “constrói seu *mundo*”<sup>409</sup>.

No entanto, a partir de Sócrates esse quadro muda. Sócrates representa uma inflexão na cultura Grega na medida em que demarca o exato ponto onde a filosofia começa a se distanciar da vida e da visão de mundo trágica. A insistência na superioridade

---

<sup>409</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 08-09; p. 16, tradução minha, grifo do autor.

da racionalidade como única forma de expressão do saber humano condena em conjunto a vida e as outras atividades humanas à opressão. A arte, o drama, o mito e a própria arte de governar são subjugadas à razão e perdem sua autonomia e coerência internas. O racionalismo extremo presente na empreitada socrática se dirige, pouco a pouco, à totalidade, varrendo do cenário a visão de mundo trágica e reprimindo violentamente a manifestação de outras formas de conhecimento agora classificadas como irracionais.

Nietzsche nos diz que essa é uma das formas pela qual o niilismo enquanto um estado psicológico é alcançado:

[...] *quando se postula uma totalidade*, uma sistematização, na verdade qualquer [forma de organização] em todos os eventos, e por detrás de todos os eventos, e uma alma que anseia por admirar e reverenciar, mergulha na ideia de alguma forma suprema de dominação e administração (se a alma for a de um lógico [*Logician*], a consistência completa e a dialética real são suficientes para reconciliá-la [a sistematização] com todas as coisas). Algum tipo de unidade, alguma forma de “monismo”: esta fé é suficiente para dar ao homem um profundo sentimento de estar no contexto de, e ser dependente de, algum todo que é infinitamente superior a ele [...]. No fundo, o homem perdeu a fé em seu próprio valor quando a construção de nenhum todo infinitamente valioso passa por ele [...]<sup>410</sup>.

A medida em que a *vontade de totalidade* presente no instinto de conhecimento deixa de ser mediada pela visão de mundo presente na cultura, no caso da Grécia antiga pelo sentido do trágico, a filosofia se converte em um instrumento de *alienação* do indivíduo. Como mostra Nietzsche, o indivíduo deixa de perceber o seu papel na construção da cultura e na manutenção da coerência interna que é conferida aos impulsos. A filosofia depois de Sócrates não apenas rompe com a relação do instinto do conhecimento com os demais impulsos, o artístico, por exemplo, como também endereça uma nova visão de mundo onde a razão impera como único caminho para alcançar a Verdade. Os indivíduos não se enxergam mais como parte da elaboração dos valores da cultura, mas como engrenagens que precisam obedecer diretamente ao crivo da razão.

É nesse sentido que podemos antever uma espécie de teoria da alienação em Nietzsche. Para o filósofo, o desenraizamento da filosofia da visão de mundo trágica representou a substituição do domínio orgânico que a cultura tinha sobre os instintos por uma dominação artificial. Os *valores* cultivados por essa nova “cultura” apontavam para uma subordinação do indivíduo e um apequenamento do homem, não mais direcionando a cultura para a criação de grandes obras, mas a uma sensação de estagnação e

---

<sup>410</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 12, tradução e grifo meus.

subordinação frente ao império da razão. A beleza e a grandiosidade do trabalho humano enquanto obra de arte deixam de ser a forma principal de valoração e dão lugar à noção de que a beleza era um atributo somente daquilo que era inteligível. Para Nietzsche é nesse ponto que “o ponto de vista do “valor” é inadmissível”, quando no “*processo de totalidade*” o trabalho do homem não tenha mais importância”, isto é, quando o indivíduo não participa mais da criação da totalidade, “porque um processo total (considerado enquanto sistema) não existe de fato”<sup>411</sup>.

Na subseção seguinte, busco mostrar como Lefebvre mobiliza a ideia de uma *vontade de totalidade* para criticar o uso abstrato do conceito de alienação como manifestação da continuidade desse impulso à universalidade presente nos sistemas filosóficos e suas teleologias resultantes. Além disso, apresento como o filósofo se ampara fortemente na concepção de *processo de totalidade* para substituir o uso do conceito de *totalidade* pelo de *totalização* e de *fenômeno humano total*.

#### *Abstração, alienação e vontade de totalidade*

Se não houver insistência na [ideia de] totalidade, a teoria e a prática aceitam o “real” como ele é e as “coisas” como são: fragmentadas, divididas e desconectadas. As atividades e, portanto, os indivíduos, tornam-se “reificados” como coisas e, assim como as coisas, são separados uns dos outros.

(Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life Volume II*, 2014 [1961], p. 329, tradução minha).

A insistência de Lefebvre na utilização da ideia de totalidade não deve ser compreendida como um apelo à ontologização desta noção, mas como um movimento estratégico e programático que busca reabilitar uma compreensão transformadora das práticas da vida cotidiana. Sem essa noção, estaríamos exatamente confirmando a legitimidade da divisão do trabalho e o modo de percepção das ciências modernas que insiste em segmentar as atividades humanas e retirar das práticas cotidianas a capacidade de se proporem totais, contribuindo para uma espécie de imobilismo crônico das práticas ou mesmo para uma noção de estabilidade inercial do cotidiano. No entanto, quando voltamos a postular a totalidade de forma crítica, do ponto de vista da vontade de totalidade e dos processos de totalização, cada prática aparece dotada de um sentido potencial e virtual próprio, que aspira à transformação do mundo e se projeta como totalidade.

---

<sup>411</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 378, tradução e grifo meus.

Lefebvre reconhece a íntima relação entre conhecimento e poder, mas se recusa a conceber esse poder como essencialmente próprio daqueles que atualmente dominam o conhecimento enquanto atividade institucional (Estado, Igreja, Ciência, etc.). Esse movimento de incorporação crítica da ideia de totalidade reflete uma estratégia que busca “desenvolver [o conceito de] conhecimento como um elemento da práxis”<sup>412</sup>. Se toda prática humana que ganha uma forma mais ou menos definida durante seu desenvolvimento cotidiano se projeta ao nível total, caberia interrogar o que é que impede que essas práticas, que não apontam para atividades já constituídas em termos hegemônicos (burocracia, tecnocracia, racionalismo, etc.), se constituam também enquanto *totalidade*.

Como mostra Lefebvre, a vontade de potência é um poder real que de fato pertencera às sociedades não-acumulativas. No curso da modernidade, à medida em que essas comunidades são atomizadas e deslocam seu centro de referência para a concepção de indivíduo, a vontade de potência se converte em um “poder sobre os humanos”, ao invés de permanecer enquanto “poder sobre as coisas”. Essa operação com contornos claramente violentos permite que esse poder humano, a vontade capaz de criar valores e de unificar as manifestações humanas em torno desses valores, fosse concentrado nas mãos de “poucos homens que controlam o poder”. O poder é arrancado do seio da vida cotidiana e situado fora dela, transposto “ao nível do controle Estatal”, isto é, “alienado”<sup>413</sup>. Assim, a alienação não apenas corresponde à perda do controle sobre a vontade de potência pela comunidade, mas, também, a consolidação e permanência de uma série de estruturas de poder que se voltam contra a vida, fazendo com que esta apareça como resíduo e não como atividade central.

Para Lefebvre, assim como para Nietzsche, esse movimento se origina na filosofia, e é empregado por Hegel na tentativa de vincular a sua filosofia efetivamente ao movimento histórico real que culminaria na instauração do Estado. Cada filosofia aparece, então, como uma tentativa “por parte dos filósofos de levar uma representação (ou seja, algo que era tanto uma interpretação do ‘mundo’ quanto da vida real da humanidade) ao absoluto”. Essas filosofias partem de certas práticas reais, de alguns elementos que se apresentam na vida cotidiana de forma concreta, para projetá-las à totalidade, “mundializando”

---

<sup>412</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 333, tradução minha.

<sup>413</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 177, tradução minha.

arbitrariamente determinadas práticas em detrimento de outras, propondo uma “semi-utopia”, “semi-fictícia”, “semi-real”<sup>414</sup>.

No sistema filosófico hegeliano, a alienação é tomada enquanto fato central de uma existência que só é posta em movimento pelo processo de descensão da Ideia - “em seu sistema a alienação é a inicial e absoluta condição para o desenvolvimento”<sup>415</sup>. À medida em que a atividade humana se desenvolve e alcança estágios superiores de desenvolvimento, que nos leva da relação imediata com a natureza a uma relação cada vez mais mediatizada pelo conhecimento, a Ideia volta a um movimento de ascensão, criando sua autoconsciência ao mesmo tempo em que cria os elementos que a mantêm alienada durante os estágios desse movimento. O processo todo poderia ser descrito como um *continuum* ‘alienação-desalienação-nova alienação’, passando por diversos estágios fenomenológicos da consciência individual e coletiva e das atividades humanas que se reúnem ao fim do processo em harmonia com a Ideia.

Ao fazer da alienação o elemento fundamental de seu sistema, a contradição aparece como simples resultado do processo de descensão da Ideia, o que significa que com o fim da primeira, toda contradição encontraria também seu fim. É nesse sentido que Lefebvre nos diz que Hegel fora enganado pelo seu próprio sistema filosófico, pois ao postular o Estado como meta do processo de desenvolvimento, supõe que seu surgimento implicaria o fim das contradições humanas e, portanto, o fim da história. No entanto, e para Lefebvre esse é o risco de se postular uma noção abstrata de alienação, isso não se verifica no curso real tomado pela história, e resultou, ao contrário do previsto, em um aumento da alienação política real dos indivíduos pelo poder estatal.

A partir desse ponto é que Lefebvre diz compreender a famosa assertiva de que Marx haveria colocado a dialética hegeliana de ponta-cabeça. Como Marx observa, a alienação é mesmo um fato fundamental da existência humana, mas antes de ser a causa da contradição, o contrário é que se sucede. Isto é, é precisamente porque o devir apresenta um aspecto dialético contraditório que a alienação aparece como elemento constante da realidade humana. Assim, é impossível pensar na superação das condições alienantes de um ponto de vista transcendental e idealista, visto que a alienação se apresenta de forma

---

<sup>414</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 331, tradução minha.

<sup>415</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 67, tradução minha.

material e concreta no curso do desenvolvimento humano, e só pode ser compreendida em relação aos elementos que constituem uma determinada totalidade histórica<sup>416</sup>. A questão, portanto, não é como superar a contradição, e sim como superar a alienação que insiste em aparecer em formas variadas no curso contraditório da experiência humana.

Para Lefebvre, Marx foi responsável por desvendar um importante aspecto da alienação real no capitalismo, o *fetichismo*. No prefácio à segunda edição do primeiro tomo do *Crítica da Vida Cotidiana*<sup>417</sup>, após uma longa citação do que para ele é um dos textos mais importantes de Marx sobre o tema<sup>418</sup>, Lefebvre sumariza as diversas formas de manifestação da alienação no capitalismo: a) do trabalhador enquanto objeto; b) da atividade produtiva dos trabalhadores, a partir da divisão do trabalho; c) da condição humana enquanto membro de uma espécie; e d) do homem enquanto ser da natureza<sup>419</sup>.

Existem no mínimo quatro implicações mais centrais dessa forma de compreender o processo de alienação. Primeiro, como mostra Lefebvre, chama atenção a centralidade do *trabalho* enquanto essência do humano, isto é, do trabalho enquanto atividade criadora que media a relação metabólica entre sociedade e natureza. Segundo, a forma como a teoria da alienação implica necessariamente em uma teoria do empobrecimento – tanto do ponto de vista material, da perda dos meios de produção e da autonomia sobre os processos produtivos, quanto do ponto de vista simbólico, na medida em que a criatividade do trabalhador é alienada e substituída pelo ímpeto a produção repetitiva de mercadorias. Terceiro, a relação entre a alienação econômica e a alienação política pelo Estado, demonstrando a íntima conexão entre burocracia e burguesia na constituição da alienação. E, por fim, o entendimento da divisão do trabalho como *causa* da alienação.

Nesse sentido, a noção marxista de alienação enquanto transformação da relação entre os homens em uma relação entre objetos, o fetichismo, implicaria, em última instância, na constituição de uma agenda política de superação da divisão do trabalho como fato social – e isso irá se manifestar de diversas formas dentro do marxismo: na proposta de superação do Estado, na retomada dos meios de produção, na retomada da criatividade

---

<sup>416</sup> LEFEBVRE, 2014a.

<sup>417</sup> *Ibid.*

<sup>418</sup> MARX, 2008.

<sup>419</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 62-63, tradução minha.



como elemento central do trabalho e na ressignificação da relação entre sociedade e natureza. Assim, para Lefebvre, é apenas particularizando e historicizando o conceito de alienação e compreendendo sua relação com o movimento de totalização das atividades humanas é que podemos antever uma estratégia política para sua superação<sup>420</sup>.

Dessa forma, ao insistir no conceito de totalidade, Lefebvre busca, na realidade, mostrar a necessidade de compreender o processo concreto de *totalização* pelo qual toda atividade humana passa em seu processo de consolidação hegemônica. A expressão da vontade de totalidade é que faz com que no decurso de seu estabelecimento como totalidade, cada atividade entre em confronto com as demais e mostre exatamente o seu limite e esgotamento:

Em sua busca pela totalidade, [cada atividade] tenta torná-las [as demais em] suas subordinadas. Inventa táticas e estratégias. Torna-se real por meio de obras, e cada obra é o resultado de uma totalização momentânea pelo domínio de uma determinada atividade [...] e conseqüentemente de uma determinada representação ou tendência. Portanto, durante esta luta amarga, cada atividade atinge uma totalização da qual é o núcleo gerado e seu elemento eficaz. É precisamente assim que ela se mostra parcial. Os limites tornam-se aparentes. O momento em que se totaliza é também o momento em que se revela a sua falha imanente<sup>421</sup>.

Isso ocorre porque a alienação não é uma teoria, mas o resultado do movimento pelo qual cada teoria, ideia ou um conjunto de abstrações induzem o indivíduo a “obliterar sua existência viva em favor da verdade absoluta, e definir-se por essa teoria ou reduzir-se às abstrações”<sup>422</sup>.

As “totalidades fragmentárias”<sup>423</sup> que aparecem ao longo da experiência histórica humana é que permitem tornar concreto e analisar as implicações do conceito de alienação. Em suma, somente através da expressão de sua vontade de totalidade no movimento rumo ao estabelecimento total é que essas atividades abrem espaço para o papel crítico e efetivo da negatividade dialética – ou seja, é precisamente por se proporem totais que podemos transformar os resíduos, deixados de lado durante o processo de sua constituição, em ferramentas de crítica da própria totalidade fragmentária. É nesse sentido que Lefebvre diz

---

<sup>420</sup> Ver LEFEBVRE, 2014b, p. 346.

<sup>421</sup> *Ibid*, p. 329, tradução minha.

<sup>422</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 132, tradução minha.

<sup>423</sup> Ver LEFEBVRE, 2014b, p. 330.

que “existem mais coisas no *Capital* do que apenas economia política”<sup>424</sup>; se Marx transforma no curso de sua elaboração teórica o conceito de alienação em fetichismo, é porque naquele momento o interessava analisar a economia política enquanto totalidade fragmentária e a alienação concreta decorrente desse processo. Mas a alienação está sempre trocando de roupagem, “ora aparecendo como as leis objetivas da economia política, ora como destino dos políticos, ora como Estado, ora como mercado, como fatalidade histórica, [ou] enquanto ideologias”<sup>425</sup>, o que implica a necessidade de expandir a discussão da alienação para suas formas concretas na vida cotidiana moderna.

As tentativas de totalização são, portanto, momentos importantes para a elaboração crítica, que deve buscar evidenciar o conteúdo alienante dessas construções sociais e seu caráter fragmentário e incompleto, “antes que o depósito residual irreduzível – o *cotidiano* – possa reivindicar suas demandas, [...] antes de podermos considerar elevá-lo ao nível da totalidade”<sup>426</sup>. Para Lefebvre, isso só será possível por uma filosofia testada pela vida, isto é, que não se constitui enquanto ordem distante e oposta à vida cotidiana, mas que se volta para a construção do momento de crítica em favor do florescimento da vida cotidiana mesma. A superação da alienação é condição de uma revolução centrada na arte de viver – e isso “pressupõe que os seres humanos vejam sua própria vida – o desenvolvimento e a intensificação de sua vida – não como um meio para [alcançar] ‘outro’ fim, mas como fim em si mesma”<sup>427</sup>.

### **Seção 3.3. Abstração e alienação na vida cotidiana**

Na presente seção, busco apresentar como Lefebvre leva adiante sua proposta de compreensão da alienação como resultado do movimento histórico real. Para isso, o autor se debruça, ao longo de seus trabalhos, sobre uma série de temas que demarcam o problema da alienação na vida cotidiana no mundo moderno. Dentre diversas entradas possíveis, optei por duas: a problemática da linguagem e do campo semântico; e a relação entre Estado e vida cotidiana. Essa escolha ficará mais clara no capítulo 4 deste trabalho, quando iremos poder observar como esses dois temas ganham robustez e uma elaboração

---

<sup>424</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 75, tradução minha.

<sup>425</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>426</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 329, tradução e grifo meus.

<sup>427</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 155, tradução minha.

teórica mais profunda à medida em que Lefebvre avança para a escrita da Produção do Espaço.

### *Linguagem e alienação*

A linguagem é uma obra, o trabalho de uma sociedade

(Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Volume II, 2014 [1961], p. 379, tradução minha).

A centralidade da problemática linguística na obra de Henri Lefebvre consiste ainda em uma espécie de lacuna nos estudos de sua evolução intelectual. Schmid argumenta que seria possível identificar uma teoria da linguagem propriamente lefebvriana, inspirada na filosofia de Friedrich Nietzsche, que serviu como base para a elaboração da teoria da produção do espaço<sup>428</sup>. A tríade linguística desenvolvida em *Linguagem e Sociedade*<sup>429</sup> – as dimensões sintagmática, paradigmática e simbólica – corresponderiam e teriam dado corpo à tríade espacial da Produção do Espaço (prática espacial, representação do espaço, e espaços de representação). Embora essa ligação aponte de fato para um aspecto central da obra de Henri Lefebvre, argumentamos que também seria possível antever o desenvolvimento de uma perspectiva nietzscheana na obra desse filósofo no tratamento dado à problemática da linguagem na vida cotidiana e sua íntima relação com a alienação. Para além da elaboração de uma tríade linguística, o contato de Lefebvre com o texto *Verdade e Mentira em um sentido extra-moral*<sup>430</sup> teria permitido esclarecer a forma empobrecida com a qual a linguagem subsiste na vida cotidiana.

No referido texto de Nietzsche, amplamente discutido no segundo capítulo deste trabalho, o filósofo salienta o papel poético e metafórico da linguagem e, conseqüentemente, da verdade. Em um primeiro momento, a linguagem emerge de um instinto artístico de criação de formas e, ao mesmo tempo, de sobrevivência que busca conferir uma base comum a um determinado grupo frente a experimentação cotidiana do mundo. Dessa forma, os elementos que são captados pelos sentidos passariam por um duplo processo de metaforização, primeiro substituindo o estímulo externo por uma *imagem* – a transformação dos raios de luz em uma forma com contornos definidos, por exemplo –, segundo substituindo esta imagem por uma representação sonora, a palavra.

---

<sup>428</sup> SCHMID, 2012.

<sup>429</sup> LEFEBVRE, 1967.

<sup>430</sup> NIETZSCHE, 1989c.

Para além desses dois processos de metaforização, existira um terceiro procedimento associado a função metonímica da palavra, que, uma vez fixa entre um determinado grupo, passa a substituir e descrever os estímulos em função desta. Assim, esse processo não precisaria se dar de forma conscientemente contínua, visto que o que aparece à consciência a todo momento é justamente a cristalização desse movimento inconsciente em uma palavra que exprime de forma mais ou menos precisa para o grupo suas relações sociais entre si e para com o objeto designado<sup>431</sup>. A *verdade*, portanto, diz respeito a um conjunto de metáforas e metonímias socialmente aceitas ou impostas ao grupo, e reforçadas nos usos retóricos, poéticos e cotidianos da linguagem nessa comunidade.

Essa forma de conceber a linguagem fornece a Lefebvre um arsenal crítico para expor os limites da concepção estruturalista da linguagem. Para Lefebvre, seria impossível encontrar um processo de significação absoluto que se apresente como fundo comum das diversas línguas, porque a linguagem sempre aparece situada em um determinado contexto social, i.e. fortemente ligada às relações sociais dos indivíduos entre si e para com o mundo. O filósofo cita a função denotativa/referencial da linguagem, argumentando que mesmo em um conjunto de sentenças que preveem apenas um sentido semântico, o processo completo de significação ainda é em parte exterior aos significantes empregados. Na frase “eu comprei esta cadeira no bairro Santo Antônio”, por exemplo, apesar do conceito de cadeira ser “perfeitamente isolado”, uma “espécie de absoluto formal”, a plena significação do enunciado requer um contexto<sup>432</sup>. Esse contexto jamais poderia ser apenas linguístico, uma vez que a própria concepção de cadeira só adquire pleno significado quando posta lado a lado ao contexto social em que se encontra inserida – as relações sociais, práticas e simbólicas, que envolvem o seu uso; e as relações históricas que entrecortam sua existência social. Assim, para Lefebvre, a linguagem escapa ao esquema formal da significação na medida em que a criação de um *sentido* para as palavras e para os enunciados cotidianos transborda em direção a uma dimensão externa à lógica formal do discurso, a da *expressividade*.

Na significação, o processo de criação do sentido é empobrecido, uma vez que “fixa, presa ao signo, estabelecida, repetida, [e] codificada”, excessivamente formal e rígida, fazendo com que a dimensão criativa da linguagem seja esquecida. Os sentidos dos

---

<sup>431</sup> Ver o exemplo da árvore no capítulo 2.

<sup>432</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 121, tradução minha.

enunciados aparecem como dados e a linguagem situa-se em uma relação externa ao indivíduo, enquanto sistema, dando pouca margem para a criação e a inovação na vida cotidiana. A expressividade, no entanto, aponta para a função poética da linguagem mencionada por Nietzsche, permitindo que dos discursos mais banais e corriqueiros exista sempre a possibilidade de emergir algo novo, um sentido outro e radicalmente diferente da função formal pré-estabelecida. A expressividade é “muito mais criativa, e cria de uma maneira diferente. Ela dá vida à voz, nós diríamos, e aos gestos, e à face”<sup>433</sup>. Assim, a linguagem oscila em um movimento dialético entre a platitude – a fixidez dos sentidos e do próprio processo de significação que cria cada palavra como única e bem definida – e a arte da retórica – que permite uma maior “elasticidade” semântica, e que reabilita o sentido criativo e artístico da discursividade.

A redução e a identificação do processo de criação do sentido na linguagem ao processo de significação é, para Lefebvre, um sintoma de uma das transformações mais radicais que ocorre no cotidiano com o advento da modernidade. A compreensão dos processos linguísticos passa por um duplo fetichismo: i) um fetichismo com a linguagem em si, entendida não como mediação, mas como essência irreduzível, ontológica e metafísica relacionada à constituição do Ser; e ii) um fetichismo da significação, que sistematiza excessivamente a constituição de sentido na linguagem, deixando de lado o papel central dos não-significantes (da emoção, dos sentimentos e do trágico). Para Lefebvre, o resultado disso é uma confusão conceitual que distorce e faz convergir erroneamente uma miríade de elementos que compõem o campo semântico<sup>434</sup> (o símbolo, o signo e o sinal), escondendo o próprio movimento histórico que leva a essa confusão. Assim, antes de mostrar a forma como se consolidam esses dois fetichismos, faz-se necessário desfazer essa confusão, dando precisão ao uso dos termos que compõem o campo semântico.

A elaboração que Lefebvre faz de cada um desses termos é amplamente fundamentada no mesmo movimento descrito no início desse capítulo que leva das sociedades não-acumulativas até a dissolução da unidade cultural. Assim, apresentamos na sequência o símbolo, como forma semântica fundamental das sociedade não-acumulativas,

---

<sup>433</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 403, tradução minha.

<sup>434</sup> Para Lefebvre (*ibid*, p. 302), o campo semântico é um nível da experiência humana total, que media as relações entre os indivíduos e o campo total através dos elementos linguísticos.

o signo, como uma espécie de compromisso entre a riqueza simbólica esfacelada e fragmentada no curso do desenvolvimento e a emergente formalização dos discursos e dos processos de significação, e, por último, o sinal, como elemento central e virtual de uma sociabilidade controlada e direcionada pelos imperativos da industrialização e da produção de mercadorias.

Os símbolos tem uma origem distante e remontam primordialmente às relações entre as sociedades primitivas e as comunidades agrárias da antiguidade com os ciclos cósmicos da natureza e da vida cotidiana. Nessas comunidades, os simbolismos cumpriam um papel central na manutenção das tradições e dos rituais que garantiam a continuidade e organicidade das práticas sociais cotidianas. Estes não apareciam de forma isolada, mas sempre em constelações que se coadunavam a outros conjuntos de representações coletivas - como a própria relação entre sociedade e natureza, entendida do ponto de vista do trágico, ou mesmo do ponto de vista dos ritos religiosos. Objetos que em um primeiro momento são colocados em relações imediatas com as práticas comunitárias, pouco a pouco têm seus significados multiplicados por meio dos simbolismos, passando a manifestar uma infinidade de relações mais ou menos conscientes e quase-instintivas que se sobrepõem aos usos sociais do objeto. Lefebvre traz como exemplo o Sol, que passa de um simples astro visível sobre a superfície da terra à simbologia da vitalidade, dos ciclos cotidianos e da força; e a figura do Pai, que simultaneamente abarca os sentidos da autoridade, do controle, mas também do afeto, e que posteriormente se endereça à própria definição do Deus cristão.

Os símbolos podem manifestar, nas sociedades não-acumulativas, “ordens ou proibições” de natureza complexa e que só assumem seu sentido total quando se observa as *concepções do mundo e da vida* compartilhadas dentro de uma mesma comunidade<sup>435</sup>. É nesse sentido que, para Lefebvre, a significação desempenha um papel menor do que o da expressividade nesse estágio, visto que, de fora, os gestos e os rituais de um determinado grupo parecem se referir a um sistema externo de representação, mas internamente, do ponto de vista da experiência vivida do indivíduo e do grupo, existiria um certo transbordamento simbólico inacessível à lógica formal. O gesto ou o ritual “tem menos realidade e valor do que seu conteúdo simbólico”<sup>436</sup>. Para Lefebvre, é exatamente por isso

---

<sup>435</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 397, tradução minha.

<sup>436</sup> *Ibid*, p. 398.

que antropólogos e etnógrafos ficam estarecidos frente às sociedades primitivas, porque apesar da riqueza simbólica apreendida na relação comunitária, o homem primitivo “sabia perfeitamente bem quando estava lidando com uma fonte ou montanha como poderes sagrados e quando estava lidando com eles como parte da vida prática e secular”<sup>437</sup>.

Não se deve pensar, no entanto, que os símbolos tem uma natureza transcendental ou mesmo que apresentam um conjunto de valores atemporais. Como argumenta Lefebvre, assim como os demais elementos das práticas humanas, eles são formulados ao longo da dinâmica social da comunidade. Os símbolos “são o resultado de um deslocamento inicial, um alargamento inicial do campo semântico”, que busca conectar de forma prático-sensível as experiências de um povo em torno de uma noção de unidade. Eles são “ligados aos ritmos fundamentais e aos núcleos afetivos que constituem o imediatismo da vida cotidiana”, isto é, o passar dos dias, o nascer e o envelhecimento, a morte, entre outros. Assim, “antes que o Pai pudesse aparecer como a encarnação de Deus ou do Estado (da autoridade e da lei), a religião e o Estado tinham que ser constituídos” – dessa forma, os simbolismos são, ao mesmo tempo, resultado da prática social concreta de uma comunidade e parte de sua condição de reprodução<sup>438</sup>.

Os signos começam a ter mais evidência na dinâmica social em relação ao símbolos na medida em que o processo de concentração humana nas cidades, o advento da escrita e de atividades fortemente ancoradas na linguagem (escrita e falada) são levados a cabo. A filosofia, tanto com os sofistas quanto com os filósofos oficiais (Platão, Aristóteles), mas também a retórica e a gramática são tributárias e responsáveis por esse movimento. Os mitos antigos que se faziam sentir reais por meio dos simbolismos são pouco a pouco ressignificados e perdem sua potência expressiva, tornando-se apenas parte dos recursos linguísticos e dos temas empregados nos discursos. A ascensão do Logos (significação) frente à expressividade faz com que a entrada dos signos na vida cotidiana da *polis* represente uma ameaça à continuidade dos símbolos antigos.

A palavra, talvez o modelo mais bem acabado de signo, situa-se exatamente no limiar dessa transformação. Por um lado, esta precisa garantir uma determinada rigidez dos processos de significação, isto é, cada palavra deve evocar um significado mais ou menos

---

<sup>437</sup> *Ibid*, p. 409.

<sup>438</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 408, tradução minha.

contingente, evitando confusões e possíveis má interpretações em seus usos cotidianos variados. Daí resulta um imperativo formal e lógico que submete o signo (falado e escrito) à várias pré-condições de uso, ordenamentos e rearranjos. A palavra é cindida, entre o *fonema* (a menor unidade linguística das palavras, que separada carece de sentido) e o *morfema* (a unidade menor associada à significação), e separada de seu contexto prático-sensível cotidiano, restando apenas uma abstração: “a linguagem como sistema verbal”<sup>439</sup>. Por outro, a expressividade subsiste, visto que um sistema que adquirisse uma formalidade absoluta estaria, ao mesmo tempo, fadado à repetição vazia, a platitudo. Assim, “a ordem formal dos signos deixa espaço para o imprevisível ([a] aleatoriedade) e, embora suas combinações sejam altamente estruturadas, visto que são formalmente estruturadas, fornecem constantemente algo novo” – ou seja, a repetição das palavras, mesmo que do ponto de vista formal que aponta para um fechamento do sentido, possa ser convertida através da língua na vida cotidiana em uma potencial abertura.

Dessa forma, mesmo que os simbolismos tenham perdido força frente à constituição de um nível do campo semântico extremamente formal e lógico, a expressividade, por meio da emotividade e dos elementos afetivos, subsiste enquanto um nível inferior e igualmente participante do campo total. O símbolo reafirma sua efetividade prático-sensível cotidiana na medida em que permanece, mesmo que de forma diluída, por meio da arte e do conhecimento, informando determinadas visões de mundo e perspectivas artísticas, e orientando as práticas éticas e políticas da cidade nascente – “enquanto os signos intervêm no nível das representações, os símbolos são ativos em um outro nível da existência e da consciência: afetividade, espontaneidade (se ainda restou alguma) e emotividade”<sup>440</sup>.

Esse quadro é transformado radicalmente com o processo de industrialização e a consequente introdução do *sinhal* como terceiro elemento e novo nível no campo semântico. O exemplo perfeito para compreender o sentido e o funcionamento deste elemento na vida cotidiana se encontra nos sinais de trânsito. Como mostra Lefebvre, um sinal perfeito é marcado pela ausência de espaço para a interpretação, sem termos intermediários ou possíveis ambiguidades – devendo ser capazes de induzir um “reflexo [de] ação” e um “condicionamento” por repetição. Assim, quando vemos um sinal verde,

---

<sup>439</sup> *Ibid*, p. 395.

<sup>440</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 410, tradução minha.



por exemplo, somos condicionados de tal forma que apenas seguimos em frente; quando vemos um sinal vermelho, paramos. A eficácia do sistema é ameaçada por qualquer introdução de um elemento que seja subjetivo, como a luz amarela, que demanda do condutor uma interpretação da situação e abre margem para o erro<sup>441</sup>.

Os sinais sempre existiram, mesmo entre as comunidades antigas, mas nunca de forma separada e puramente formal. Em uma batalha, por exemplo, o toque de um berrante ou de algum instrumento de guerra trazia consigo um condicionamento de preparação para o perigo, mas, mesmo nesses casos, os próprios instrumentos de guerra e os sons produzidos eram revestidos de múltiplos significados, muitas vezes tomados da natureza ou das divindades cultuadas por um determinado povo. É apenas na modernidade e na chamada sociedade industrial que o sinal se torna perfeitamente racional e perfeitamente sem significado. Seu processo de significação adquire um tal grau de formalidade e abstração que o sinal passa a coincidir com o *objeto* de suporte: no caso dos sinais de trânsito, a relação entre as cores e os condicionamentos da mobilidade; no caso dos despertadores, a associação entre um sinal sonoro e a necessidade de acordar; entre outros.

Simultaneamente à esse processo de introdução dos sinais na vida cotidiana, vemos ocorrer uma dilaceração progressiva dos simbolismos e dos próprios signos que subsistiam até então. As palavras, os gestos, os simbolismos naturais e cósmicos perdem sua referência na relação entre comunidade e natureza e tornam-se significantes vazios e flutuantes, podendo ser mobilizados para qualquer fim. É nesse sentido que as propagandas e a comunicação de massa parecem intervir e se apropriar dessa massa de significantes atribuindo este ou aquele significado de acordo com sua intenção. No lugar da expressividade, os símbolos e os signos passam a endereçar uma certa funcionalidade da vida cotidiana, em particular privilegiando a dimensão do consumo de massa e, portanto, a continuidade da produção de mercadorias. O estilo, antes marca integral da unidade da cultura, também é dilacerado, sendo agora mais um dos meios para justificar uma série de circuitos de consumo – de móveis, imóveis, roupas, etc. Essa mudança, como argumenta Lefebvre, representa “a sujeição dos sentidos às compulsões e um condicionamento geral da vida cotidiana”<sup>442</sup>.

---

<sup>441</sup> *Ibid*, p. 393.

<sup>442</sup> LEFEBVRE, 1971, p. 62, tradução minha.

No entanto, esse processo não ocorre de forma homogênea no espaço social, sendo possível identificar uma nova relação centro-periferia na distribuição espacial dos suportes simbólicos e significantes – na cidade “os símbolos perderam sua ubiquidade”, tornando-se “localizados e condensados”<sup>443</sup>. Frequentemente apenas os centros das cidades são repletos de monumentos, de edifícios e de elementos históricos que carregam consigo a marca dos simbolismos antigos, das culturas passadas e do próprio processo de concentração do poder. De forma similar, a natureza, ou pelo menos o que resta dela enquanto simulacro, é apropriada como elemento de valor pela burguesia e pelas classes com maior acesso à renda – bairros onde foi possível preservar uma certa densidade arbórea ou mesmo condomínios que capturam e privatizam porções naturais em nome de um estilo de vida. Em contrapartida, nos bairros e nas periferias onde se concentram a classe trabalhadora, os “símbolos” desapareceram, as marcas da cultura e da natureza se tornam invisibilizadas, e tudo se torna potencialmente um sinal: “o sinal para começar a trabalhar, os gestos durante o trabalho, os gestos que mantêm a força de trabalho”<sup>444</sup>.

Dessa forma, o nosso condicionamento ao consumo e a determinados desejos que emergem no capitalismo não são a expressão de um fundo racional que perpassa os indivíduos – o indivíduo racional e utilitarista da microeconomia *mainstream* –, mas o resultado de uma diferença entre níveis da vida cotidiana que distribuem de forma desigual o acesso aos elementos fragmentados da cultura. Às classes médias e altas é reservado o acesso à alta cultura, ou o que se imagina que isso represente (obras de arte antigas, museus, teatros e arquitetura), enquanto às classes baixas se endereça cotidianamente o consumo de massa (pequenas revoluções tecnológicas, como a televisão ou mesmo o acesso ao celular; e o condicionamento de um circuito inferior que mimetiza os hábitos de consumo dos circuitos superiores e acirra as contradições sociais<sup>445</sup>). Essa diferença é “programada e organizada para que a *estrutura piramidal* da sociedade moderna se assente sobre a ampla base da vida cotidiana que é o nível mais baixo”<sup>446</sup>.

Todo esse movimento que leva dos símbolos ao estabelecimento do sinal é muito similar à forma como Nietzsche descreve o processo de instauração do *conceito* e da

---

<sup>443</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 413, tradução minha.

<sup>444</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 413, tradução minha.

<sup>445</sup> Ver FURTADO, 2008; SANTOS, 2008.

<sup>446</sup> LEFEBVRE, 1971, p. 57, tradução e grifo meus.

*verdade* como normas da vida social<sup>447</sup>. Como mostramos no segundo capítulo, os processos de metaforização e de metonimização ocorrem de forma violenta e dependem de um despojamento da autonomia dos indivíduos para com a língua e com a vida em comunidade. Se em um primeiro momento os instintos humanos organizam de forma artístico-instintiva a constituição das palavras, em um segundo, quando a palavra se converte em conceito e este se transfigura em verdade, os indivíduos são sujeitados a um conjunto de normas que regulam o uso da língua e as próprias práticas sociais. O conceito estabelece uma *ordem piramidal* precisamente porque perde seu contato com a vida que o nutre, isto é, com as práticas que o constituíram – tornando-se uma espécie de involucro mumificado da vida mesma – e, assim, passa a designar e normalizar todo um conjunto de divisões, castas e hierarquias na vida social<sup>448</sup>.

No *Genealogia da Moral*, Nietzsche utiliza de um exemplo histórico hipotético para mostrar como a revolução escrava da moral precisou apagar e fazer esquecer o significado primeiro das palavras bom e mau para que a moral enquanto sistema de organização se estabelecesse. Assim, foi preciso recalcar todos os simbolismos e signos vigentes até então, que informavam os modos de vida e de ser dos nobres e dos servos, para que ocorresse uma inversão absoluta dos valores – como vimos, o que antes era designado como bom se transforma efetivamente em seu oposto, o mau, impelindo os indivíduos a interromperem seus modos de vida iniciais e a romperem com a expressão de suas vontades de potência. A *moral* enquanto sistema adquire mais realidade frente à dinâmica social total do que a expressão concreta dos modos de vida dos indivíduos.

Em Lefebvre observamos um movimento similar que aponta para um desdobramento da função conceitual elaborada por Nietzsche. Se no último os conceitos se afastam da vida, ganhando uma autonomia abstrata e um poder legislativo sobre a experiência sensível do mundo, mas ainda mantêm seus referências nesta, no primeiro o sinal seria um passo adiante, na medida em que, para além de controlar e orientar o curso e o sentido das atividades humanas, abstrai e corrói os próprios referenciais que antes serviam de suporte para o conceito. O sinal tem como horizonte virtual um processo de abstração absoluto que evapora a participação dos sentidos no processo de significação e liga o objeto prático-sensível ao condicionamento da ação de forma direta, não precisando

---

<sup>447</sup> NIETZSCHE, 1989c.

<sup>448</sup> Ver Seção 2 deste trabalho.

passar por nenhum tipo de (re)interpretação subjetiva – a luz verde ou vermelha do sinal é *em si mesma* o comando, e não se referencia em nenhum tipo de relação simbólica a não ser no própria sistema formal e abstrato de trânsito que estas auxiliam a construir. Assim, o mesmo movimento descrito no segundo capítulo pelo qual os conceitos adquirem mais realidade do que os sentidos e a experimentação concreta do mundo é encontrado no estabelecimento dos sinais por meio da industrialização. O ponto central que Lefebvre busca retomar da discussão nietzscheana é exatamente a capacidade da abstração, enquanto elemento próprio das práticas humanas que, por meio da vontade de potência (ou de totalidade), tendem a se apresentar e se estabelecer enquanto totais, de criar uma situação tal que *o objeto ou a coisa que resulta desse processo adquire mais realidade do que as práticas concretas que a deu origem*.

Como mostra Lefebvre, “cada revolução destrói um conjunto de símbolos” para se estabelecer e, nesse processo, acaba por destruir modos de vida autênticos e visões de mundo diferentes em favor de uma homogeneidade imposta pela totalidade – “foi nesse espaço social nu e vazio, despojado de símbolos, que a vida cotidiana da burguesia se estabeleceria”<sup>449</sup>. A industrialização enquanto prática social se propõe total de tal forma que abstrai das condições que a tornaram possível e se volta contra o cotidiano – os sinais colonizam a vida cotidiana e a submetem a imperativos cada vez mais desenraizados das dinâmicas coletivas e afastados dos ritmos e dos ciclos cósmicos que no início da civilização ocidental orientavam as práticas cotidianas. Em suma, através da dilapidação do campo semântico e da linguagem na vida cotidiana por meio da abstração é possível perceber um processo *concreto* de crescente alienação imposto pela dinâmica burguesa e pela prática industrial na modernidade com a infusão de novos *valores* diametralmente opostos aos valores simbólicos antigos.

---

<sup>449</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 411.

*O mais frio dos monstros – Estado e alienação da vida cotidiana*

Estado? O que é isso? Pois bem, dê-me seus ouvidos agora, pois direi minhas palavras sobre a morte dos povos.

Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. Ele até mesmo mente friamente, e esta mentira rasteja para fora de sua boca: “Eu, o estado, sou o povo”

(Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 2006c [1885], p. 34, tradução minha).

O estado está se consolidando em escala mundial. É um peso para a sociedade ([para] todas as sociedades) com força total; [...] [Ele] impõe uma lógica que põe fim aos conflitos e às contradições. Ele neutraliza tudo o que resiste por castração ou esmagamento. É isto [a] entropia social? Ou uma excrescência monstruosa transformada em normalidade?

(Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1991 [1974], p. 23, tradução minha).

Como sugere Andy Merrifield<sup>450</sup> em um dos poucos textos da literatura anglo-saxã que trata diretamente sobre este tema, as visões de Henri Lefebvre a respeito do Estado na modernidade se assemelham muito às posições desenvolvidas por Nietzsche ao longo de sua obra e trajetória intelectual. Ambos veem no estado uma espécie de “monstro” que paira de forma abstrata sobre a sociedade, ditando o curso da ação humana e submetendo a existência dos indivíduos enquanto cidadãos ao seu crivo. Outros autores, como Elden e Brenner<sup>451</sup>, já salientaram a importância das contribuições lefebvrianas para a compreensão das relações entre Estado e território, mas ainda pouco foi dito sobre essa conexão apontada por Merrifield. Na presente seção, argumento que a leitura que Lefebvre faz sobre o processo de emergência e de consolidação do Estado na modernidade reflete, em parte, os mesmos desenvolvimentos teóricos apresentados na seção e nos capítulos anteriores. O Estado seria o resultado de mais um dos vários processos de totalização que podem ser encontrados no curso do estabelecimento da modernidade, e, conseqüentemente, aponta para mais uma forma de alienação do cotidiano por meio do escamoteamento da dimensão do vivido [*le vécu*]. A seguir, retraço o curso de desenvolvimento dessa temática nos três tomos da *Crítica da Vida Cotidiana* interpondo a argumentação com alguns cotejamentos de textos posteriores à *Produção do Espaço* que

---

<sup>450</sup> Merrifield, 1995.

<sup>451</sup> Elden, 2004; Brenner 1997a; 1997b; 2004; Elden e Brenner, 2009.

apresentam de forma mais clara a centralidade da problemática do Estado na obra de Henri Lefebvre.

Ainda no início de *Hegel, Marx, Nietzsche*, Lefebvre critica a concepção tradicional que se tem sobre o desenvolvimento das ciências na Europa. Algumas narrativas históricas epistemológicas tendem a abstrair o contexto social de elaboração das descobertas científicas e acabam por situar os sucessivos desenvolvimentos da ciência em uma linha contínua que torna impossível retratar com precisão o status subversivo do conhecimento racional na alvorada da sociedade ocidental. No início do século XVI, ainda preponderava uma divisão estrita das “classes” sociais e das atribuições de cada um: a nobreza sacerdotal detinha o conhecimento; os nobres aristocratas eram responsáveis pela guerra, pelos espólios e pelas festas; e ao “terceiro estado” era reservado as atividades produtivas como a agricultura e a artesanaria. Nesse cenário, qualquer tentativa de contrapor o conhecimento oficial da igreja era tido como um ataque à instituição e a manifestação de inclinações heréticas. É nesse contexto social que Lefebvre sugere que nos detenhamos para compreender como havia uma cisão entre as modalidades do conhecimento na Europa, uma que se identificava e situava-se no âmbito do poder e outra mais radical, desafiadora e contra-hegemônica<sup>452</sup>.

Figuras como Galileu, Descartes, Bacon, Kepler e Pascal eram constantemente perseguidos pela Igreja e precisavam desenvolver suas pesquisas e a divulgação de seus avanços de forma mais ou menos marginal. As sociedades científicas funcionavam quase como entidades secretas, por meio de cartas, códigos e mensagens que se interceptadas poderiam ocasionar um julgamento de morte de seus integrantes. A Igreja não sabia bem o que fazer com o conhecimento nascente – se até então todo novo conhecimento era integrado aos ditames da instituição e sancionado pelas leis morais e divinas como verdade, o que fazer com aquele conjunto de conhecimentos que questionava precisamente o fundamento das concepções eclesiásticas e colocava em xeque a legitimidade do conhecimento acumulado sob a égide da Igreja? Assim, essa massa de conhecimento não-oficial foi rotulada de herética, ideológica e, como consequência, passível de ser expurgada da vida social europeia. Entre as variadas formas de repressão dessas figuras e dos conhecimentos nascentes, como a morte, a prisão e o exílio, se encontra a curiosa figura do *Index Librorum Prohibitorum*, uma lista de livros e autores proibidos da qual a maioria

---

<sup>452</sup> LEFEBVRE, 2020.

dos grandes inventores, cientistas, filósofos e pesquisadores que surgiram entre meados do século XVI e a década de 50 do século XX se encontram<sup>453</sup>.

No entanto, a partir do século XVIII, a burguesia nascente, também em conflito com os ideais e o domínio da Igreja sobre o Estado, desenvolve uma íntima relação com vários intelectuais dos círculos científicos. A crescente massa de excedente econômico advindo do comércio e da concentração de renda na mão desses grupos permitiu que as grandes cidades europeias se tornassem verdadeiros laboratórios para o desenvolvimento das ideias. A burguesia financiava diretamente as invenções e as descobertas científicas, tanto para contrapor o conhecimento religioso sintetizado na figura do Estado e de suas intervenções quanto para aprimorar o próprio processo produtivo, com a invenção de máquinas e novos mecanismos que propiciaram a erupção da revolução industrial e o aprofundamento do processo de acumulo e concentração de renda. O sentimento anticlerical que predominava entre a burguesia e as sociedades científicas do iluminismo francês fez com que diversas figuras do conhecimento tivessem um papel decisivo na ruptura com o domínio eclesiástico e na elaboração dos ideais que iriam se manifestar pouco tempo depois na Revolução Francesa.

Assim, até pouco antes da Revolução, uma cisão predominava entre um conhecimento articulado à Igreja e ao Estado, isto é, ao *poder*, e um conhecimento contra-hegemônico racional e orientado à crítica das instituições vigentes. Com a entrada da burguesia como financiadora principal desse contra-movimento e a velocidade das descobertas científicas subsequentes, de fato se consolidou um rompimento entre os poderes políticos estatais e os poderes religiosos, no entanto, isso não significou um rompimento mais geral da relação entre conhecimento e poder, pelo contrário, como argumenta Lefebvre, a revolução acabou por determinar o curso do status social do conhecimento científico na Europa e a íntima conexão que se estabeleceria entre o “conhecimento, [a] burguesia e [o] estado-nação”<sup>454</sup>.

Hegel aparece na história da filosofia com um lugar central na teorização desse processo. Ao observar as dinâmicas levadas a cabo na Revolução Francesa, tinha a certeza de que via diante de si a manifestação verdadeira do Espírito Absoluto, abrindo espaço no

---

<sup>453</sup> A última edição do índice foi publicada em 1948 e contava com grandes nomes da filosofia francesa como Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir (WOLF, 2006).

<sup>454</sup> LEFEBVRE, 2020, p. 51, tradução minha.

contexto histórico e social europeu para sua consolidação e varrendo as mentiras, as farsas e as limitações até então impostas à consciência e ao conhecimento racional e científico – “o bem e o mal, [a] fé em Deus e sua providência, o poder da riqueza e o poder dos direitos divinos ou naturais, [os] deveres e [a] submissão aos imperativos externos ao conhecimento”<sup>455</sup>. A Revolução era precisamente o resultado do trabalho negativo do conceito em seu movimento rumo ao fim da história: a confluência entre conhecimento racional e poder estatal. Hegel se colocou a tarefa de elaborar a linguagem do conceito, erigindo um sistema filosófico que descrevia e decodificava os acontecimentos históricos recentes ao mesmo tempo em conferia sentido e uma meta deste movimento rumo a uma nova unidade. Nesse caminho, reconheceu o papel da consciência individual e dos avanços científicos como parte do movimento fenomenológico da Ideia que se endereçava à totalidade, e apresentou uma verdadeira possibilidade de redenção das atividades humanas pelas mãos daquilo que poria fim à todos os conflitos, o Estado.

O estado-nação, essa forma política teorizada por Hegel, cumpria a um só tempo o objetivo da burguesia de romper as relações entre religião e repressão política e o objetivo das classes intelectuais de alçar um lugar privilegiado do conhecimento científico e racional nas sociedades europeias. O conhecimento passa a se situar no centro do edifício estatal, se apresentando simultaneamente como fundamento e prática do novo modo de organização social. Junto a ele se observa a emergência e a consolidação de uma classe política que ocupa o topo desse edifício, responsável por empregar o conhecimento acumulado na manutenção da estabilidade e da coesão internas do sistema.

A partir desse movimento e da elaboração teórica hegeliana, a *totalidade* enquanto problemática passa a ocupar um lugar central nas ciências sociais até a contemporaneidade:

Como é possível que uma multidão de atividades frequentemente rivais e não conscientes umas das outras, ou que competem entre si, ainda assim constituam um conjunto [*ensemble*]? Como é que depois de perturbações, revoluções ou guerras, esse conjunto se reconstitui? Por que não se desfaz em pedaços e fragmentos? O que o impede que se atomize em indivíduos ou grupos? O que faz de um povo um povo, uma nação uma nação, uma classe uma classe ...?<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup> LEFEBVRE, 2020, p. 52, tradução minha.

<sup>456</sup> *Ibid*, p. 61.



Para esse questionamento, Hegel apresentaria uma resposta claramente tautológica: “existe um todo porque é um tudo”<sup>457</sup>. Ora, se o conhecimento se distribui no mundo material pela descensão da Ideia e seu movimento fenomenológico aponta para sua (re)condensação, sendo o Estado a culminação do processo, nada mais óbvio do que reconhecer neste a totalidade acabada. É nesta forma política que a Ideia reencontra sua unidade, o que por si só seria capaz de explicar sua estabilidade – nenhuma contradição ou ilusão perdura frente à retomada da unidade.

Mas, para Lefebvre, a tautologia hegeliana mascara a verdadeira resposta para a pergunta e o ponto onde reside a sua força: “existe um todo porque existe uma razão totalizante”<sup>458</sup>. Na medida em que a realidade se confunde, por meio deste processo, com o cognoscível, isto é, “o real, o que nós conhecemos, define o conhecimento e o conhecimento define o real”<sup>459</sup>, tudo aquilo que não corresponde ao sistema pré-definido é tido como aparente e portanto passageiro. É assim que, pouco a pouco, a experiência vivida e a vida cotidiana, o ‘*vecu*’, perde importância frente a massa de conhecimento adquirido – o caráter cumulativo do conhecimento racional e científico se opõe ao reconhecimento do papel da memória, do imaginário e do simbólico na constituição da experiência cotidiana. A razão se endereça à totalidade por um processo contínuo de dominação e, junto ao Estado, passa a legislar de forma epistemológica sobre o estatuto ontológico das coisas.

O sistema hegeliano impõe um tratamento particular à questão da diferença. Por um lado, o Estado funcionava bem com diferenças que lhe eram internas – entre classes políticas, órgãos e instituições que distribuíam de forma mais ou menos pré-estabelecida as funções elementares do Estado; por outro, qualquer diferença externa deveria ser imediatamente transfigurada e submetida ao controle estatal. Na *Filosofia do Direito*, Hegel, por exemplo, demonstra esse tipo de procedimento ao argumentar que o *amor* em sua forma natural e imediata deveria se transformar e se anexar à forma estatal por meio da incorporação à família e, portanto, à sociedade civil:

Assim, a vida ética é a unidade da vontade em seu conceito e a vontade do indivíduo [*des Einzelnen*], ou seja, do sujeito. Sua existência inicial [Dasein] é novamente algo natural, na forma de amor e sentimento [*Empfindung*] – a família;

---

<sup>457</sup> LEFEBVRE, 2020, p. 61, tradução minha.

<sup>458</sup> *Ibid.*

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 54.

aqui, o indivíduo [*das Individuum*] superou [*aufgehoben*] sua indiferença pessoal e encontra a si mesmo e sua consciência dentro de um todo<sup>460</sup>

De forma similar, o corpo, essa primeira presença imediata no mundo, situado no limiar da racionalidade e marcado ainda pelo instinto deveria ser subsumido, uma vez que sua irracionalidade imanente representava uma faceta da alienação da Ideia.

Esse movimento, como mostramos ao longo dos capítulos anteriores, não se realiza de forma simples e natural, mas é, antes de tudo, o resultado de um longo processo de opressão ativa. O Estado manifesta em toda sua potência a vontade de totalidade, uma vez que apresenta um “um movimento geral, ‘da base ao topo’, que pressiona o conjunto [*ensemble*] em direção à abstração”<sup>461</sup>. O poder estatal só se consolida de forma concreta na medida em que achata a experiência cotidiana, reduz a diversidade por meio do conhecimento racional e submete as diferenças externas a uma estrutura piramidal de diferenças internas – cada diferença é assim abstraída de seu contexto e situada dentro do esquema de poder, tornando-se um “assunto” e um “alvo” para um área específica da administração burocrática. Como argumenta Lefebvre, ao estabelecer-se como mais-realidade, isto é, ao obter mais realidade do que aquilo que é mais palpável para os sujeitos da vida cotidiana, o Estado se torna condição última de afirmação desse sujeito que agora só pode aparecer sob a imagem do *cidadão*: “onde quer que haja um Estado, é no Estado que o homem individual encontrará sua generalidade, sua existência genérica como homem, e isso ele o faz tornando-se membro imaginário de uma comunidade fictícia”<sup>462</sup>.

É nesse sentido que, tanto Nietzsche quanto Lefebvre, referem-se ao Estado como ‘o mais frio dos monstros’. Sua existência depende do sucesso de uma “armadilha”; o Estado, “o novo ídolo”, tudo promete àquele que o idolatra, mas quando sucede em seu propósito, apenas “engole, mastiga e ruma” as massas<sup>463</sup>. O indivíduo diante dessa enorme estrutura se vê “como sombra”, “ele se torna para si mesmo uma aparência irreal”, ao mesmo tempo em que, “por uma contradição absoluta, a ficção política sanciona o homem privado, enquanto indivíduo egoísta com interesses pessoais, como realidade

---

<sup>460</sup> HEGEL, 2012, p. 70, parágrafo 33.

<sup>461</sup> LEFEBVRE, 2020, p. 75, tradução minha.

<sup>462</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 82, tradução minha.

<sup>463</sup> NIETZSCHE, 2006c, p. 34, tradução minha.

suprema”<sup>464</sup>. O Estado como o fim e o sentido da história universal humana “achata as esferas social e cultural”, reduzindo toda a diversidade da vida cotidiana a um mero resíduo<sup>465</sup>.

Para os dois filósofos a superação do Estado é a condição fundamental para o renascimento do ser humano em toda sua potencialidade, retomando as rédeas da vontade de potência e tornando-se criativamente autônomo, ‘tornando-se aquilo que ele é’. Como nos afirma Nietzsche, apenas onde o Estado acaba é que “começa o ser humano que não é supérfluo”<sup>466</sup>. De forma similar, para Lefebvre,

O desaparecimento do Estado ou a possibilidade prática deste [desaparecimento] é uma pré-condição objetiva para a resolução e superação do fosso entre a vida privada e a vida política (entre a consciência [individual] e a consciência política). [...] O privado só chegará ao nível do público quando o público deixar de se colocar em reinos inacessíveis e misteriosos e voltar ao privado para se fundir no cotidiano mais uma vez<sup>467</sup>.

Ainda para Lefebvre, qualquer crítica que não comece pela crítica do Estado existente e das formas de alienação resultantes desse exorbitante poder político está fadada a operar dentro do paradigma da realidade existente e, portanto, ao fracasso<sup>468</sup>. A revolução democrática, ou melhor, a democracia propriamente dita não deve ser compreendida como um estágio permanente que, uma vez alcançado, mantém-se garantido e “dado” aos indivíduos de determinada sociedade. Se as forças sociais e cotidianas se estagnam, “o Estado permanece como um bloco”, “um aparente bloco monolítico”<sup>469</sup>.

A transformação desse movimento requer um entendimento da democracia enquanto prática e processo contínuo. Enquanto luta permanente pela retomada da autonomia social cotidiana, a prática democrática deve se recusar a reconhecer qualquer forma de autoridade (ou autoritária) que almeja estabilizar e neutralizar a potencialidade contida no devir das práticas. Em última instância, trata-se de uma crítica da forma Estatal enquanto abstração e da alienação resultante desse processo de totalização que se faz às

---

<sup>464</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 82.

<sup>465</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 23, tradução minha.

<sup>466</sup> NIETZSCHE, 2006c, p. 36, tradução minha.

<sup>467</sup> LEFEBVRE, 2014a, p. 255, tradução minha.

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> LEFEBVRE, 2009, p. 60, tradução minha.

custas das diferenças externas – “não há democracia sem [a] luta contra o próprio Estado democrático”<sup>470</sup>. Seria preciso revogar a legitimidade da manifestação dessa vontade de totalidade estatal, e projetar as práticas cotidianas mesmas à totalidade.

### Seção 3.4. O projeto ritmanalítico

O homem moderno (o homem que se regozija com a modernidade) é o homem da transição, situando-se entre a morte do estilo e seu renascimento. É por isso que devemos contrastar estilo e cultura, para mostrar o caráter fragmentário desta última, sua falta de unidade, e porque temos razão em formular um plano revolucionário para recriar um estilo, ressuscitar o Festival e reunir os fragmentos dispersos da cultura para uma transfiguração da vida cotidiana.

(Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, 1971, p. 38, tradução minha).

Até aqui, vimos como Lefebvre articula o par abstração/alienação para abarcar a tendência inerente contida em cada atividade humana de se consolidar como totalidade fragmentária e abstrata e, conseqüentemente, de engendrar um momento de alienação. Mostramos também como esse processo se desenrola em duas formas marcantes da modernidade e da sociedade industrial, a forma-estado e a forma-sinal. Na presente seção, busco argumentar que o *projeto ritmanalítico* deve ser compreendido como uma proposta de reverter o quadro geral da alienação que se consolida na modernidade através de uma recentramento da *análise crítica e dialética* nos ritmos da vida cotidiana. Em última instância, trata-se de mostrar que, para Lefebvre, “a crítica da coisa e do processo de *coisificação* (de *reificação*)”<sup>471</sup> deve partir daquilo que é mais concreto na experiência do vivido, os ritmos.

Nesse momento, poderíamos tentar sugerir que a conexão entre as obras de Lefebvre e de Nietzsche se faz através da problemática da música. Como vimos no primeiro capítulo, a literatura especializada sobre a filosofia de Nietzsche aponta para uma adesão, no começo de seu trajeto intelectual, a uma certa *metalísica do artista*, herança de Schopenhauer, que fazia com que a música aparecesse de maneira privilegiada nas obras do filósofo, como *expressão* da vontade (de potência). No entanto, como argumento a seguir, a forma como Lefebvre mobiliza o ritmo e a teoria musical em seu *Ritmanálise* parece endereçar uma outra problemática, que também perpassa a obra de Friedrich

---

<sup>470</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>471</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 03, tradução minha.

Nietzsche, com raízes na filosofia de Spinoza – “o que pode o *corpo*”?<sup>472</sup>. Assim, o projeto ritmanalítico consiste em um primeiro ensaio rumo a “fundação de uma ciência”<sup>473</sup>, de uma “teoria dos ritmos” que se consolida a partir da “experiência e do conhecimento do corpo”<sup>474</sup>.

*Querer ver assim diferente - uma grande disciplina do intelecto*

A pergunta fundamental que parece orientar a análise dos ritmos de Henri Lefebvre poderia ser sintetizada da seguinte forma: *como algo que não pode ser propriamente definido (abstração) opera de forma concreta na organização das práticas cotidianas humanas?* Ou ainda, como o Estado e o Capital, formas abstratas que se consolidam na modernidade, mantêm continuamente sua capacidade de ingerência nas práticas humanas mesmo que não saibamos delimitar com clareza sua localização na vida cotidiana? Antes de discorrer sobre o tratamento dado a essas questões na obra de Lefebvre, cabe fazer um breve intercurso sobre a similaridade com que essa problemática aparece nos escritos nietzscheanos.

Como mostramos ao longo do segundo capítulo, Nietzsche se debruçou pelo menos sobre dois temas que apresentam forte semelhança com o esquema descrito acima. Primeiro, o filósofo buscou explicar, ainda nos primeiros escritos de juventude, a relação entre a fixação dos conceitos e o *esquecimento* da função metafórica da linguagem. E, segundo, mostrou como a Moral prescindia de um movimento similar, visto que a identificação quase-transcendental entre a bondade e a ação altruísta era fruto de um processo de *esquecimento* das designações iniciais das palavras bom e mal, ou seja, de um apagamento da etimologia dessas palavras. Em suma, Nietzsche tratava exatamente da capacidade de certas formas abstratas, isto é, formas que para seu efetivo funcionamento *dependem* da abstração das suas condições de origem, transformarem a relação real entre indivíduos – como se possuíssem uma realidade *em si*, e não relacional à própria experiência humana que as deram origem.

Sarah Kofman, em seu livro sobre a relação entre Nietzsche e a noção de metáfora, chama atenção para a maneira como o filósofo associa essa dinâmica de abstração a um

---

<sup>472</sup> SPINOZA, 2018, p. 97, tradução e grifo meus.

<sup>473</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 03, tradução minha.

<sup>474</sup> *Ibid*, p. 67.

processo de natureza química: a *sublimação*<sup>475</sup>. No caso da transição da metáfora ao conceito, por exemplo, a fixação do último termo se faz às custas da sublimação do processo de gênese, uma volatilização das condições que o deram origem, enquanto o resultado mesmo permanece preservado. Dessa forma, esquece-se que o conceito é resultante de um longo processo de interação estética entre o sujeito e o mundo, onde o que é cristalizado na forma conceitual é apenas o resultado arbitrário desse processo, sua calcificação em um *tropo* mais ou menos estável. Em última instância, a sublimação implica também em uma *inversão* da situação inicial, visto que é preciso estabelecer a primazia ontológica do elemento final frente às condições de origem que agora precisam aparecer com *menos realidade*. Esse processo permite que a realidade da forma final seja apreendida simultaneamente em um aspecto diferencial e disjuntivo com relação aos elementos de sua origem. No paradigma socrático científico, Nietzsche mostra como os conceitos possuem *mais realidade* do que aquilo que descrevem, como se o real, ou mesmo a relação sujeito-mundo, que permitiu suas origens fosse aquilo de mais ilusório da experiência humana. Já na revolução escrava da moral, a fixação dos conceitos de bom e mal adquirem *mais realidade* do que as práticas históricas concretas que marcaram o início do emprego dessas palavras<sup>476</sup>.

Mas, para Nietzsche, “não existe ação altruísta ou contemplação totalmente desinteressada”, “ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado”<sup>477</sup> – esse procedimento químico é o que marca o cerne do empreendimento moderno e seu contínuo processo de abstração-alienação que Lefebvre buscou retomar. No entanto, é essa mesma volatilização que impede que se formule uma explicação consistente sobre a persistência que se observa no reaparecimento do conteúdo suprimido na superfície do social. Ora, como explicar que é precisamente do racional, ou do racionalismo, que emerge o irracional? Ou do lógico, o ilógico? Ou ainda, como separar o sujeito desinteressado da persistência do desejo como causa do movimento? Para Nietzsche, o que a resposta da filosofia metafísica para esses impasses permitiu, até agora, foi a superação dessas dicotomias pela negação da “gênese de um a partir do outro” e pela postulação de uma “origem miraculosa” para aquilo que se pretende preservar no “âmago

---

<sup>475</sup> KOFMAN, 1993, p. 46.

<sup>476</sup> “Boas ações são más ações sublimadas” (NIETZSCHE, 2007b, p. 77).

<sup>477</sup> *Ibid*, p. 15.

e [na] essência da “coisa em si”, enquanto se descarta a importância do segundo termo<sup>478</sup>. Assim, o mesmo movimento que permite a fixação e a representação de determinadas formas como *realidades em si mesmas* (abstração/sublimação) é que engendra um processo contínuo de alienação da condição humana, rebaixando aquilo “que é experimentado de modo mais seguro como verdadeiro, como real”, a uma ilusão, um erro: o corpo<sup>479</sup>.

A transfiguração do corpo na modernidade e sua perda de importância frente ao conhecimento racional se deve, em grande parte, ao que Lefebvre chamou de uma *lógica da visualização*<sup>480</sup>. A imposição dessa lógica permitiu que a razão operasse de duas formas: i) pela predominância da visualização sobre os demais sentidos (a escuta, o gosto, o cheiro), com um consequente favorecimento de modos de organização social que dependem fortemente do *visual*, como o capitalismo; ii) pelo esvaziamento da riqueza visual e sua capacidade interpretativa pela produção e introdução da ficção de um sujeito desinteressado do conhecimento.

No primeiro momento, já identificado por Nietzsche nos processos de metaforização e metonimização, “a predominância da visualização [...] serviu para dissimular a repetitividade”<sup>481</sup> – a imagem evoca uma suposta diversidade mesmo diante de uma infinidade de repetições vazias e consegue conformar um *presente* que se postula como o *real* da prática social em uma ilusão de transparência. Na modernidade capitalista, os planos, os mapas e as representações visuais do espaço ganham predominância em relação a dimensão concreta da vida cotidiana na atividade de urbanistas, planejadores e burocratas; de forma similar, o estímulo ao consumo também se apoia sobre a *hipervisualização*, com os comerciais, as propagandas e as inovações em termos de design que exploram unicamente o aspecto visual como causa do desejo dos consumidores.

Nietzsche enfatiza o aspecto visual predominante nas metáforas e metonímias que constituem o pensamento abstrato: ideia, visão, clareza, iluminação e obscuridade, o véu, perspectiva, o olho da mente, escrutínio mental, o ‘sol da inteligibilidade’ e assim por diante. Esta é uma das grandes descobertas de Nietzsche (para usar outra metáfora visual). Ele ressalta como, ao longo da história, o visual tem cada vez mais precedido sobre os elementos de pensamento e ação derivados de outros sentidos

---

<sup>478</sup> *Ibid.*

<sup>479</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 100.

<sup>480</sup> LEFEBVRE, 1991.

<sup>481</sup> *Ibid*, p. 75, tradução minha.

(a faculdade de ouvir e o ato de ouvir, por exemplo, ou a mão e os atos voluntários de ‘agarrar’, ‘segurar’ e assim por diante). Essa tendência foi tão longe que os sentidos do olfato, paladar e tato foram quase completamente anexados e absorvidos pela visão<sup>482</sup>.

No segundo momento, o corpo sofre outro desfalque, visto que aprisionado à visão, o último dos sentidos ainda preservados na modernidade, passa agora por um processo de esvaziamento da capacidade interpretativa visual. No segundo capítulo mostramos como para Nietzsche a interpretação é parte fundamental do processo de conhecimento, uma vez que o *olho* funciona como uma espécie de órgão-artista, *criando* formas e conferindo uma certa coerência para o caos de impressões presente no mundo. No fundo, a visão nada mais é do que uma interpretação criativa que se faz dos estímulos externos endereçados ao olho, demarcando o caráter perspectivista do conhecimento em sua lida diária com a experiência humana. Com a introdução da ideia de um sujeito desinteressado do conhecimento, isto é, de um sujeito que se cobra uma visão *objetiva* sobre as coisas, “pede que se imagine um olho que não pode ser absolutamente imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes”<sup>483</sup>.

Assim, na modernidade a hipervisualização favorece uma forma de relação alienada entre sujeito e objeto, ou entre sujeito e imagem. A volatilização dos sentidos e da própria visão permite que as imagens apareçam como realidades em si mesmas, incondicionais e que supostamente representam exatamente aquilo que são. Nesse processo, o presente é projetado como presença pela sua capacidade de evocar uma concretude imaginária – ao lidar com as mercadorias, o sujeito não percebe a repetição cotidiana em que está inserido, isto é, o ato de comprar como consumo de mercadorias, de valores de troca e sua consequente inserção em um circuito global que alimenta o centro de comando do capital, mas, sim, a realização de um desejo pessoal. É exatamente esse tipo de disjunção cognitiva que permite explicar porque o capitalismo persiste mesmo diante da crescente constatação popular de que “o dinheiro não é tudo”. As imagens favorecem a fragmentação da experiência cotidiana, permitindo que diversos objetos que *encarnam* determinadas funções sociais dentro da estrutura do modo de produção possam ser desvinculados da própria estrutura diante da sua imediaticidade cotidiana. Os objetos aparecem, como

---

<sup>482</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>483</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 101.



argumentou Nietzsche para os casos da moral e do conceito, com *mais realidade* do que aquilo que os permitiu existir e do que aquilo que estes representam.

A reversão desse quadro depende de uma longa preparação do intelecto que precisa “querer ver assim diferente”, reabilitando a perspicácia do olhar e possibilitando uma nova noção enriquecida de “objetividade”. É exatamente pelo fato de todo conhecimento ser fundamentado em uma elaboração perspectiva que o processo inverso deveria ocorrer caso almejemos a objetividade – “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito”<sup>484</sup>. Essa nova potência do olhar requer a reabilitação não apenas da visão, mas do próprio corpo e da interrelação dos sentidos humanos na produção da perspectiva e do *significado*, um resgate dos elementos volatilizados para uma reconstrução dos objetos finais pela solidificação dos seus elementos genealógicos:

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão<sup>485</sup>.

Como argumenta Lefebvre, “o olhar e o intelecto ainda podem compreender [grasp] diretamente alguns aspectos da nossa realidade que são ricos em significado: notadamente o cotidiano e os ritmos”<sup>486</sup>. Para isso, seria preciso reabilitar os sentidos do corpo, isto é, o *próprio* corpo, para que possamos acessar um novo olhar, capaz de se agarrar ao momento<sup>487</sup> [Augenblink] em que, num piscar de olhos, passado e futuro colidem e uma enorme potência do olhar ressurge, permitindo desvelar os elementos genealógicos apagados na constituição do tempo presente:

---

<sup>484</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 101, grifos do autor.

<sup>485</sup> NIETZSCHE, 2007b, p. 15.

<sup>486</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 15, tradução minha.

<sup>487</sup> Lefebvre utiliza-se desse conceito apresentado por Nietzsche em Assim falou Zaratustra para se referir a uma espécie de visão reveladora que poderia surgir da observação atenta dos objetos na vida cotidiana. Em sua experiência pessoal esse momento teria ocorrido quando o filósofo, ainda em sua juventude, lança o olhar para o *sol crucificado*, uma sobreposição imagética, vista em uma de suas caminhadas, do Sol entrecortado por uma cruz no topo de uma igreja – para ele, esse momento se torna um divisor de águas; o momento onde teria finalmente compreendido a força opressiva da tradição judaico-cristã sobre sua vida e seu corpo. Ver ELDEN, 2007, p. 10; LEFEBVRE, 1995, p. 95; NIETZSCHE, 2006c, p. 125.

Deixe seu olhar ser penetrante, não deixe que ele se limite a refletir e espelhar. Que transgrida um pouco seus limites. Você imediatamente irá perceber que cada planta, cada árvore tem seu ritmo. Até mesmo vários ritmos. Folhas, flores, frutos e sementes. Nesta cerejeira nascem flores na primavera com folhas que sobreviverão aos frutos e que cairão no outono, embora não todas de uma vez. Doravante, você compreenderá cada ser, cada entidade e cada corpo, tanto vivo como não-vivo, “sinfonicamente” ou “polirritmicamente”<sup>488</sup>.

Assim como para Nietzsche, Lefebvre não vê nos olhos, nos ouvidos e nas mãos “instrumentos passivos” capazes “apenas de registrar”<sup>489</sup>, mas verdadeiras junções entre corpo-mundo que permitem retomar a riqueza da experiência sensível e um reinvestimento simbólico na vida cotidiana.

*Para uma crítica do objeto – do presente à presença*

O objetivo de Lefebvre ao concentrar seus esforços na análise dos ritmos não diz respeito apenas a uma retomada do corpo, mas também a uma crítica das coisas, dos objetos, que povoam a vida cotidiana. Os objetos, principalmente os inanimados, tendem a evocar uma certa noção de estabilidade e passam ao largo da concepção de ritmo – frequentemente se associa ritmo à movimento, e, mais precisamente, ao movimento atual e presente das coisas, o que faz com que estas sejam apreendidas sempre em uma relação estanque com o processo de devir. Isso corrobora para uma persistência imagética da estaticidade, fazendo com que uma série de objetos da natureza, como as árvores, as rochas e as paisagens de um modo geral, mas também os objetos sociais, como os monumentos e as construções, sejam vistos como meros suportes de movimento e não como parte integral do movimento mesmo. Essa tendência é a marca principal da era moderna, uma vez que se atribuiu no pensamento humano uma certa primazia rítmica à processos cada vez mais mecânicos – a produção de mercadorias por meio da indústria ou a infusão contínua de objetos tecnológicos na vida cotidiana.

No entanto, para Lefebvre, seria preciso evidenciar que os ritmos se situam exatamente no ponto de contato entre o mecânico e o orgânico, e que o que o caracteriza não é necessariamente o movimento aparente, mas a capacidade de procedermos a uma medida relacional dos ritmos. Em última instância, trata-se de mostrar que não existe nada em repouso, mas apenas imobilidades relacionais, isto é, ritmos lentos em comparação

---

<sup>488</sup> LEFEBVRE, 2007b, p. 80, tradução minha.

<sup>489</sup> *Ibid*, p. 83.

com ritmos rápidos. Nesse novo quadro referencial, não apenas os objetos inanimados poderiam ser submetidos à análise dos ritmos – os ritmos de uma árvore ou de um monumento –, mas o próprio corpo humano apareceria em seu aspecto, normalmente apagado, maquínico.

Este *objeto* não é inerte; o tempo não é deixado de lado para o *sujeito*. Só é lento em relação ao nosso tempo, ao nosso corpo, a medida dos ritmos. Um *objeto* aparentemente imóvel, a floresta, se move de várias maneiras: os movimentos combinados do solo, da terra, do sol. Ou os movimentos das moléculas e átomos que o compõem (o objeto, a floresta). O objeto resiste a mil agressões, mas se desfaz na umidade ou nas condições de vitalidade, a profusão da vida minúscula. Para o ouvido atento, [o objeto] faz barulho como uma concha<sup>490</sup>.

O papel do ritmanalista, agora se servindo de um olhar mais aguçado e de uma escuta mais penetrante, é o de desvelar as dinâmicas imbuídas em cada coisa que são escamoteadas na conformação de uma imagem estática. Sendo o corpo essa máquina orgânica, povoado de ritmos diversos – a respiração, a ingestão, a excreção –, seria sempre possível apreender as dinâmicas do mundo em um caráter relacional aos ritmos do corpo, e é precisamente daí que vem a potência da ritmanálise. “Onde quer que exista um ritmo, existe medida”<sup>491</sup>, e, portanto, a possibilidade de se empreender uma análise de ordens de grandeza e de velocidade diferencial<sup>492</sup>.

Apesar disso, os ritmos não devem ser apreciados apenas em sua dimensão quantitativa, visto que, antes de tudo, estes são *sentidos* e possuem forte relação com as noções de melodia e harmonia. A todo momento somos confrontados com relações de ritmos e entre ritmos: a repetição e a emergência da diferença; os ritmos mecânicos e orgânicos; as relações cíclicas ou lineares; as continuidades e discontinuidades que podem ser observadas. Os ritmos podem se “superpor”, inclusive entre ritmos de natureza diferente – os ritmos da produção com os ritmos do corpo, os ritmos naturais com os ritmos da sociedade ou ainda os ritmos cósmicos com os ritmos (e ritos) comunitários, como visto no caso das sociedades acumulativas. Nessa superposição, ritmos diferentes se encontram, podendo colidir em uma relação destrutiva ou somar-se numa grande produção musical<sup>493</sup>. É nesse sentido que Lefebvre mobiliza conceitos do campo musical

---

<sup>490</sup> LEFEBVRE, 2007b, p. 21, tradução minha, grifos do autor.

<sup>491</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 08, tradução minha.

<sup>492</sup> O corpo serve ao ritmanalista como um “metrônomo” (*Ibid*, p. 19).

<sup>493</sup> *Ibid*, p. 09.

para analisar o campo rítmico da vida cotidiana. Ao ouvir atentamente, o ritmanalista poderia encontrar diversos ritmos em *polirritmia*, como, por exemplo, em um centro urbano atravessado pelos barulhos dos carros, das falas, dos passos e dos gestos; em eurritmia, quando a diversidade de ritmos entra em um equilíbrio *harmônico*, como no caso do funcionamento dos órgãos de um corpo saudável; ou mesmo em arritmia, demarcando um estado de crise, um sintoma de que algo está errado, como nos casos de um coração parando de bater ou de um pulmão em uma parada respiratória<sup>494</sup>.

As transições históricas também poderiam ser sujeitas à análises desse tipo. Como vimos ao longo desse capítulo, a transição das sociedades não-acumulativas para as acumulativas se deu por um processo de *sobreposição* de ritmos. No lugar dos ritmos ritualísticos, das ligações diretas entre ciclos sociais e ciclos cósmicos e naturais, vemos surgir ritmos lineares, voltados especificamente para a acumulação, para o desenvolvimento e para o progresso. Toda crise é marcada então por uma arritmia profunda, um descompasso entre os ritmos velhos e os ritmos emergentes – no caso especificado, pelo rompimento com os ciclos cósmicos e o surgimentos dos ritmos e dos ciclos de acumulação.

As mudanças históricas e sociais dependem de um “grupo social” dominante capaz de implodir os ritmos atuais enquanto simultaneamente imprimem um novo ritmo sobre a experiência coletiva<sup>495</sup>. Com a revolução industrial e a progressiva dominação do modo de produção capitalista, por exemplo, vemos um processo similar, onde os ritmos industriais e os ritmos da produção se sobrepõem aos ritmos da reprodução. As mercadorias passam a prevalecer como forma-social de organização, ligando a um só tempo a esfera produtiva cindida pela divisão do trabalho – isto é, organizando os ritmos dos corpos em torno do trabalho socialmente necessário – e a esfera da circulação de mercadorias onde o trabalho se converte em abstração e passa a ser *medido* em função de ritmos cada vez mais descolados da vida cotidiana do trabalhador individual. O espaço social e o tempo social, antes imersos nos ritmos cósmicos, se tornam “o tempo e o espaço dos mercados”, e, portanto, organizados pelos próprios ritmos de mercado<sup>496</sup>.

---

<sup>494</sup> *Ibid*, p. 19.

<sup>495</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 14, tradução minha.

<sup>496</sup> *Ibid*, p. 06.

A dominação de um grupo social sobre os corpos e os ritmos que marcam determinada comunidade depende de um longo “treinamento” que Lefebvre chamou de *dressage*. Nesse processo, as classes dominantes impõem culturalmente, mas também de forma opressiva, uma espécie de “roupagem” sobre os corpos, fazendo com que os indivíduos progressivamente incorporem determinadas repetições e circularidades inerentes ao processo produtivo em sua vida pessoal – no limite, a repetição se confunde com um certo “automatismo”, transformando os corpos em um amontoado de gestos memorizados e repetições vazias que dão o tom da *realidade* compartilhada. O modelo familiar privado favorece a consolidação desse processo, uma vez que os ritmos reprodutivos, ainda ligados aos ciclos cósmicos e naturais (alimentação, higiene e cuidado), são relegados a esfera privada e oculta do lar, majoritariamente designados aos corpos femininos<sup>497</sup>, enquanto na esfera pública, a esfera do mercado e da realização dos ritmos da produção e da troca, impera uma massa de ritmos lineares automáticos.

Esse treinamento implica em uma invasão dos corpos humanos em um procedimento que Lefebvre encontra uma profunda semelhança com a invasão dos corpos animais e sua transformação em *objetos*:

Durante sua invasão, os animais trabalham. Claro, eles não produzem um objeto, seja com uma máquina, uma técnica ou com seus membros. Sob a direção imperiosa do criador ou do treinador, *eles produzem seus corpos*, que são inseridos na prática social, isto é, humana. Os corpos de animais invadidos têm um valor de uso. Seus corpos se modificam, são alterados. *Como nos humanos, onde os odores dão lugar ao visual*<sup>498</sup>.

Durante o treinamento, o que o animal *produz* é precisamente seu corpo amestrado, isto é, um valor de uso capaz de ser incorporado nas dinâmicas sociais sob um determinado prisma produtivo. De forma similar, o ser humano em forma “bruta”, um ser humano alheio aos ritmos de um modo de produção, precisa ser *treinado* e *invadido* para que seu próprio corpo seja transformado em ferramenta e *objeto*. Esse processo só se torna possível mediante esse movimento que descrevemos na seção anterior onde o visual ganha primazia sobre os demais sentidos do corpo, e a imagem estática impera em relação a multiplicidade de ritmos que atravessam esse corpo. Um processo de treinamento mal sucedido permitiria ao indivíduo ver o profundo descompasso, a arritmia, existente entre os ciclos rítmicos do seu próprio corpo e os ritmos que lhe são impostos pela sociabilidade. Dessa forma, apenas

---

<sup>497</sup> Ver FEDERICI, 2012.

<sup>498</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 40, tradução e grifos meus.

pelo apagamento da dimensão rítmica, em sua multiplicidade de manifestações no corpo humano (os odores, o tato e a escuta), é que se torna possível transformar as relações humanas em uma relação entre imagética entre objetos (fetichismo).

Como podemos observar em Marx, ao invés de um estranhamento do descompasso entre os ritmos próprios do trabalho concreto, do “dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos”, e os ritmos impostos pelo processo de produção e circulação de mercadorias, a tradução desses ritmos em um “conteúdo das determinações de valor”, o indivíduo estranha precisamente o objeto resultado de sua submissão já efetivada ao movimento de produção. Com a volatilização dos processos pelo qual um objeto é produzido antes de se tornar mercadoria, isto é, o apagamento dos ritmos do trabalho concreto, a comparação entre os produtos do trabalho no mercado se dá como comparação entre *coisas* que carregam de forma supostamente objetiva e natural as características que, na verdade, dizem respeito aos trabalhos concretos. Em suma, o objeto final, a *forma mercadoria*, assume *mais realidade* do que os ritmos do trabalho real que o deu origem – refletindo “a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, à margem dos produtores”<sup>499</sup>.

É importante chamar atenção para a forma como Marx também compreende o desenrolar desse processo em uma dimensão imagética que irá perpassar a relação entre os trabalhadores e as mercadorias:

*A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para ele, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas*<sup>500</sup>.

Esse movimento especular corresponde ao mesmo processo, descrito no segundo capítulo, de metaforização e metonimização. A partir da metaforização do caráter concreto do trabalho, isto é, de uma abstração dos ritmos corporais que envolvem a produção da mercadoria, engendra-se um produto final capaz de metonimizar, ou seja, volatilizar e

---

<sup>499</sup> MARX, 2013, p. 146-147.

<sup>500</sup> MARX, 2013, p. 147, grifos meus.

substituir, os elementos que conformam a sua própria origem. A *imagem* final, a forma mercadoria, se oferece como *realidade objetiva* mesmo sendo apenas uma forma fantasmagórica, o resultado de um processo que se volta *contra* o processo mesmo.

Para Lefebvre, assim como em Nietzsche, a raiz desse problema não deve ser buscada apenas no modo de produção capitalista, mas em um longo movimento que marca a fundação da cultura ocidental: a rejeição do caráter concreto e real da experiência humana *sensível*. Para que os produtos da atividade social humana possam aparecer com mais realidade que a própria realidade humana é preciso destituir o corpo da multiplicidade dos ritmos e dos sentidos:

Nossas sensações e percepções, em aparência completas e contínuas, contêm [as] figuras repetitivas, ocultando-as. Assim, sons, luzes, cores e *objetos*. Nós *contemos* nós mesmos ocultando a diversidade dos nosso ritmos: para nós mesmos, corpo e carne, *nós* somos *quase objetos*<sup>501</sup>.

Ou seja, é apenas pela objetificação do próprio corpo que as relações sociais na modernidade podem aparecer como uma relação entre coisas que se apresentam à *visão*, o único dos sentidos preservados, porém enfraquecido e fragmentado, enquanto realidades externas.

A partir daí, como bem observa Lefebvre, o sujeito passa a experimentar uma espécie de paradoxo na vida cotidiana no mundo moderno, onde acontecimentos, objetos e instituições podem participar da construção do tempo *presente* sem necessariamente se manifestarem enquanto *presença*. Se em um primeiro momento os sentidos nos ajudam a delimitar com clareza o que está acontecendo ao nosso redor, o *aquí* e o *agora*, com essa transformação qualquer coisa pode ser veiculada como presente, visto que a imagem sozinha torna-se suficiente para evocar um sentido de realidade – ela atua como “uma espécie de simulador (dissimulador) do presente”<sup>502</sup>. Esse descolamento entre presente e presença é que explica em grande parte o delírio coletivo que impera entre os corpos na modernidade capitalista. A todo instante os sujeitos são interpelados pelos meios de comunicação em massa com notícias ‘muito importantes’ sobre uma série de coisas que ocorrem em diferentes lugares do mundo, e frequentemente se enganam quando reúnem todos fragmentos de ‘realidade’ que lhes foi transmitido em uma imagem de todo que

---

<sup>501</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 10, tradução minha, grifos do autor.

<sup>502</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 22, tradução minha.

supostamente designaria o *tempo presente*<sup>503</sup>. De forma similar, como também observa Lefebvre, olhando pela janela de nossas casas para uma determinada rua é quase impossível perceber a *presença* do Estado e do Capital, mesmo que claramente estes sejam parte fundamental do nosso cotidiano e do nosso *presente*:

A sucessão das alternâncias, das repetições diferenciais, sugere que há em algum lugar neste presente *uma ordem que vem de outro lugar*. Que se revelam. Onde? Nos monumentos, nos palácios, dos Arquivos ao Banco da França, meteoritos de outro planeta que caíram no centro popular [...]. Portanto, *ao lado do presente*, uma espécie de *presença-ausência*, mal localizada e forte: *o Estado, que não se vê da janela, mas que paira sobre este presente*, o Estado onipresente<sup>504</sup>.

Assim, a *crítica do objeto* proposta pela ritmanálise lefebvriana consegue religar dois problemas fundamentais da modernidade a um mesmo procedimento que ocorre ao longo da história. É somente através de uma ampla volatilização (o apagamento e o esquecimento) da dimensão rítmica que perpassa todas as coisas, objetos e corpos, que uma certa ilusão da estaticidade pode emergir – um *modo de presença abstrato*. O mesmo movimento que faz com que o corpo seja transformado em objeto-parte da produção, pela sobreposição dos ritmos sociais aos ritmos biológicos, é que faz com que os objetos que povoam a experiência cotidiana dos indivíduos sejam apreendidos em uma imagem vazia dos ritmos do devir que permitiram sua própria emergência. Os corpos dos seres vivos e os corpos dos objetos são simultaneamente e continuamente esvaziados do conteúdo rítmico para que se produza uma ilusão, uma certa redução das diferenças rítmicas a uma aparência pictórica fundamentada numa sensação imaginária e simulada do *aquí e agora*.

### *Conclusão*

No presente capítulo buscamos evidenciar a forma como Lefebvre, em seu *Crítica da Vida Cotidiana*, parece ensaiar e amadurecer a hipótese de uma *teoria geral da alienação*. Apesar de fortemente inspirada em Marx, com os retornos aos textos de juventude sobre alienação e os textos tardios sobre fetichismo, e em Hegel, também com retornos à fenomenologia do espírito e à filosofia do direito, vimos que a argumentação lefebvriana de que todas as atividades humanas, quando adquirem uma certa coerência e estruturação internas, *tendem e almejam* à totalidade só pode ser devidamente compreendida à partir da hipótese da vontade de potência, denominada, em sua obra, de *vontade de totalidade*. Como

---

<sup>503</sup> Ver por exemplo a crescente e preocupante disseminação em massa de *Fake News*, que definitivamente mostram o grande desafio de combater a dissolução da presença na vida cotidiana.

<sup>504</sup> LEFEBVRE, 2007a, p. 32.



argumentamos anteriormente, Lefebvre retira da vontade de potência sua característica aristocrática ao dizer que esta é, na verdade, um poder que emana do povo e da comunidade, mas que é usurpado no curso do desenvolvimento histórico por determinadas atividades que adquiriram, de fato, uma dimensão totalizante – como o Estado, a Razão e o Capital. Assim, para Lefebvre, a alienação não se resume apenas ao fetichismo, se apresentando como um processo contínuo, marca fundamental do progresso humano, pelo qual uma determinada atividade se desloca do nível da vida cotidiana e parece dominar, de forma abstrata, a organização social concreta.

A alienação aparece, então, como esse momento onde determinadas *totalidades abstratas* impõem e governam o tempo *presente* sem que se oferecem enquanto *presença* na vida cotidiana – “quando se aceita a ausência e o “sujeito” se define pelo vazio e pela defesa contra o vazio”<sup>505</sup>. A persistência do sujeito alienado depende de uma

[...] simulação infiel e confiável de “presença” [que] prevalece, especialmente na política. O substancial é minado pelo uso de representações; que permite “apresentar” o político, o económico, o tecnológico, etc., como verdades, como absolutos. A consistência [do processo] obtém-se pelos meios publicitários e de propaganda, na expectativa geral e na procura de uma “substancialidade”. A verdade funciona plenamente como representação, ideologia, mito e mistificação<sup>506</sup>.

Nesse sentido, o projeto ritmanalítico deve ser compreendido como uma espécie de extensão dessa primeira constatação de que o processo de totalização fragmentária não apenas abstrai as condições concretas de sua emergência, mas, também, da experiência *sensível* do sujeito, mascarando e ocultando os ritmos que são impostos na vida cotidiana. O sujeito cotidiano é aprisionado em uma forma alienada de representação onde a organização de suas atividades (dos ritmos e dos ciclos do qual participa) parece vir de uma *ordem distante* não identificada mais com as necessidades e os desejos que brotam da vida cotidiana mesma.

Dois movimentos de totalização são abordados com mais profundidade ao longo do *Crítica*: i) o esvaziamento do potencial expressivo da linguagem com a instauração dos sinais como novo suporte linguístico da modernidade industrial; ii) a persistência do Estado como abstração concreta e seu desenvolvimento e sua incidência históricas sobre as

---

<sup>505</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 258, tradução minha.

<sup>506</sup> *Ibid.*

sociedades não-acumulativas. Lefebvre parece empregar aqui, mesmo sem referência explícita, a ideia nietzscheana de volatilização, metaforização e metonimização – nos dois casos se observa uma forte semelhança com a narrativa que Nietzsche constrói em seu *Verdade e Mentira* e no *Genealogia*, mostrando que os sinais e o Estado só podem se *(re)presentar* como totais na medida em que *apagam* e *substituem* as atividades concretas que permitiram sua consolidação por uma aparência transcendental e metafísica, objetiva e supostamente natural/divina. No capítulo seguinte, busco mostrar como essa mesma forma de elaboração intelectual perpassa o constructo teórico da *Produção do Espaço*, porém, agora, com referências explícitas aos processos de metaforização e metonimização, inclusive citando o trabalho de uma importante filósofa francesa sobre a relação entre Nietzsche e a metáfora, publicado no mesmo período de escrita da *Produção*<sup>507</sup>.

O tema central dos três tomos da *Crítica da Vida Cotidiana* é a possibilidade de elaboração de uma perspectiva crítica e radical pela constatação da “persistência de escalas de tempo rítmicas dentro do tempo linear da sociedade industrial moderna”<sup>508</sup>. Lefebvre conclui que os ritmos cósmicos e biológicos só persistem na era moderna através de formas enfraquecidas e ocultas que se encontram no âmago da vida cotidiana, relegados à dimensão do indivíduo, da consciência privada e do lar, enquanto resíduos de uma totalização fragmentária e incompleta. Assim, seria possível antever, nessas obras, a construção de um programa de *liberação* e de *metamorfose* da vida cotidiana que aposta na capacidade da elaboração crítica de expor precisamente a incompletude dessas formas aparentemente totais e seu eminente colapso:

A totalização impõe dúvida, colapso e desintegração. Cada tentativa deve ser realizada, cada hipótese deve ser posta em risco, cada tentativa de totalização deve ser posta à prova antes que o depósito residual irreduzível – o cotidiano – possa reivindicar suas demandas, seu status e sua dignidade, antes que possamos pensar em elevá-lo ao nível da totalidade, através de um processo de metamorfose consciente<sup>509</sup>

Portanto, a mesma hipótese da vontade de totalidade parece informar a perspectiva de transformação radical lefebvriana – isto é, apenas pela elaboração de uma teoria crítica das formas de abstração que se apresentam como (falsas) totalidades é que seria possível recolocar legitimamente a vontade de totalidade nas mãos dos sujeitos que se encontram

---

<sup>507</sup> *Nietzsche and Metaphor*, Sarah Kofman, 1993.

<sup>508</sup> LEFEBVRE, 2014b, p. 239, tradução minha.

<sup>509</sup> *Ibid*, p. 329.

no centro do cotidiano e, assim, elevar a vida cotidiana mesma ao posto de (única) totalidade.

Nas próximas páginas, argumento que esse mesmo quadro teórico é que informa a leitura que Lefebvre faz do estabelecimento do Espaço na modernidade enquanto forma total e abstrata. Em última instância, trata-se de mostrar que a ideia de *produção do espaço* não se refere apenas a uma tentativa de elaboração histórica da produção material do espaço físico, isto é, do uso material que o capitalismo e a burguesia fazem do espaço, mas a uma espécie de *genealogia* que tenta reconstruir o movimento pelo qual uma determinada *prática espacial* concreta, a capitalista-burguesa, aspirou e conquistou uma representação total, porém fragmentária. É nesse contexto que devemos buscar os significados dos conceitos de espaço abstrato e de espaço diferencial, uma vez que apontam para os mesmos conflitos já investigados na *Crítica da Vida Cotidiana* entre as práticas concretas do sujeito cotidiano e as práticas representativas e subjetivas daquilo que se impõe como total, nesse caso um Espaço com E maiúsculo.

## 4 | Produção ou Genealogia do Espaço?

“O projeto que estou delineando, no entanto, não visa produzir um (ou o) discurso sobre o espaço, mas sim expor a produção real do espaço ao reunir os vários tipos de espaço e suas modalidades de gênese em uma única teoria”

(Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1991 [1974], p. 16, tradução minha)

A proposta de uma leitura da produção do espaço como ‘genealogia’ pode soar estranha. A noção de produção invocou, ao longo do tempo, exatamente o oposto da “universalidade abstrata” que o filósofo francês buscava ao fazer uso do termo<sup>510</sup>. Talvez pela forma com a qual o conceito de produção ainda é associado ao modo de produção capitalista, a produção do espaço parece ter sido compreendida fundamentalmente como uma espécie de crítica da economia política do espaço – isto é, uma extensão crítica do arsenal teórico marxiano em direção a um tema “novo”, ainda não abordado em sua devida profundidade n’*O Capital* – orientada à descoberta da forma funcional assumida pelo espaço nos processos e nos circuitos de valorização do capital ou ainda à construção de uma suposta similaridade entre a forma espaço e a forma mercadoria<sup>511</sup>. Mesmo as abordagens que tentaram fugir dessa acepção, como o caso da segunda onda de engajamento com a obra de Henri Lefebvre, associada aos estudos culturais e com um foco maior na interseção das problemáticas da subjetividade e da diferença<sup>512</sup>, perderam de vista a mobilização deste conceito no interior d’*A Produção do Espaço*, igualmente dissociando-o de seu caráter multifacetado e plurideterminado.

Nas páginas que seguem, argumento que, ao empregar o conceito de produção, Lefebvre aspirava a mobilização de sua conotação prático-sensível, *o ato de produzir*, ao mesmo tempo em que o fazia na tentativa de retomar e reconstruir o processo genealógico de constituição do espaço. Como vimos nos capítulos anteriores, a investigação genealógica nietzscheana intenta esmiuçar como uma determinada vontade (de potência) engendra um processo produtivo que, ao final, com a constituição de uma ‘forma’, um produto, implica invariavelmente no apagamento/esquecimento do próprio movimento generativo. No curso deste processo, o produto final é revestido de uma suposta realidade em si, aparecendo como natural e transcendental, mas não por isso menos estranho (alheio) aos indivíduos que, mesmo sem consciência, fazem parte de sua criação. Essa forma de ler o empreendimento genealógico permite que não só Nietzsche, mas também Marx e Lefebvre possam ser vistos como potenciais genealogistas. Em Marx, a forma mercadoria aparece como esse produto final estranhado pelo trabalhador, apagando sua participação efetiva,

---

<sup>510</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 15, tradução minha.

<sup>511</sup> O prejuízo deste tipo de leitura é grande, visto que esvazia todo o potencial inovador da obra lefebvrina e reduz a própria significância desta descoberta que excede qualquer tentativa de explicar o modo de produção capitalista.

<sup>512</sup> GOONEWARDENA *et al*, 2008.

por meio do trabalho concreto, em sua criação. Em Lefebvre, o espaço abstrato aparece como essa entidade dotada de uma suposta realidade superior aos sujeitos que produzem efetivamente o espaço na vida cotidiana. Essas duas analogias se tornarão mais claras ao longo do capítulo.

O procedimento genealógico tem uma segunda implicação importante para a proposta aqui apresentada. No seu *Genealogia da Moral*, Nietzsche não só narra os sucessivos movimentos que permitiram uma inversão dos valores atribuídos aos conceitos de bom e mal, como também encontra um ponto inicial, uma imagem de origem prévia à consolidação da moral, onde essas mesmas palavras tinham seu monopólio de uso pela classe aristocrática sobre a qual estas agora se voltam de forma negativa. De forma similar, poderíamos argumentar que Marx também realiza esse movimento, visto que não apenas desdobra as consequências práticas da forma mercadoria como também desvela o ponto de partida da constituição desta forma, a abstração do trabalho concreto sobre a qual esta também se volta de forma negativa. Restaria demonstrar como em Lefebvre um procedimento similar parece tomar forma – se o que o interessa é reconstruir “a história do espaço, de sua produção *como* ‘realidade’”<sup>513</sup>, qual seria, aqui, a imagem de origem? Ou ainda, sobre o que o espaço abstrato se volta de forma negativa? O que ele apaga ou faz esquecer? Para nós, a resposta a esta pergunta estaria no *corpo*, levado em conta como “princípio generativo” ou genealógico<sup>514</sup>.

Todavia, cabe dizer que a justificativa para essa proposta de leitura d’*A Produção do Espaço* como genealogia não se encontra em uma escolha arbitrária ou em semelhanças levantadas ao acaso entre as obras de Nietzsche e Lefebvre. Neste capítulo buscamos mostrar como Lefebvre mobiliza efetivamente os conceitos e as noções nietzscheanas em torno da problemática espacial, o que implica uma marcada presença do filósofo alemão no texto da *Produção*. Tanto a problemática do corpo quanto a ideia de uma lógica da visualização não podem ser devidamente compreendidas sem que se faça referência às concepções nietzscheanas de metáfora e metonímia, aqui empregadas como processos de *metaforização* e *metonimização*. Ao final, deve se tornar claro ao leitor ou à leitora que, mais do que apenas uma proposta, nossa leitura toca em um elemento crucial da obra lefebvrina e evidencia diversos pontos de contato entre os dois constructos teóricos,

---

<sup>513</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 39, tradução minha.

<sup>514</sup> *Ibid*, p. 185.

possibilitando uma reabilitação do potencial crítico da teoria da produção do espaço e apontando para uma possível superação da dicotomia estrutura/agência, economia política/estudos culturais, que ainda atravessa o campo dos estudos urbanos.

#### 4.1. Do espaço do corpo ao corpo-no-espaço – uma genealogia

No início d'*A Produção do Espaço*, Lefebvre discute as diversas formas sob as quais o espaço fora tratado até o momento de sua escrita. É importante notar que apesar de serem apresentadas quase em perspectiva histórica, cada uma dessas acepções implica uma permanência no tratamento atualmente dado ao espaço, e, portanto, uma coexistência e um povoamento simultâneo e cumulativo do imaginário espacial no tempo presente. Do espaço aristotélico, oscilando entre simples categoria empírica de qualificação dos sentidos humanos e uma generalidade superior à subjetividade mesma, ao espaço cartesiano, que consolida a separação corpo e mente, ou ainda do espaço absoluto da matemática, essencialmente mental e abstrato, ao espaço categorial kantiano, transcendental e inalcançável, o que é evidenciado é a capacidade desse grupo de representações de influenciar de forma efetiva um conjunto de práticas subjetivo-materiais concretas. A reconstrução desse movimento histórico de constituição de um 'pensamento espacial' mostra como a fetichização de certas categorias espaciais criadas pela filosofia, pelas ciências e pelo campo epistemológico mais amplo permitiu ao espaço mental (das abstrações e representações do pensamento) “envolver os [espaços] sociais e físicos”<sup>515</sup>.

O problema com esse tipo de operação, para Lefebvre, se encontra no fato de que essas *perspectivas* acabam por replicar, as vezes inconscientemente, uma estratégia de separação própria das classes hegemônicas ao seguir uma “lógica de separação”<sup>516</sup>. Quando reivindicam para si o direito de definir o que *é* o espaço, cada um desses corpos de pensamento ‘saltam’, sem nenhum tipo de encadeamento explícito, do mental ao físico, do mental ao social. Um espaço definido como recipiente, isto é, vazio por natureza, implica necessariamente uma concepção estanque da dinâmica espacial – o espaço e o seu conteúdo (social) não se relacionam, ou se relacionam de forma limitada (ora como eixo de localização, ora como simples palco e materialidade que permite o acontecimento da vida). Com efeito, obtêm-se um triplo resultado catastrófico desse tipo de empreendimento

---

<sup>515</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 05, tradução minha.

<sup>516</sup> *Ibid*, p. 170.

intelectual: i) permanece a impressão de que as classes dominantes estão abertas a uma investigação que encontre e desvele, de fato, uma ‘verdade’ sobre o espaço; ii) a separação de pequenos efeitos e eventos identificáveis em cada um desses possíveis recortes (o espaço literário, o espaço social, o espaço geográfico, o espaço econômico, etc.) implica uma miopia epistêmica, onde o indivíduo tende a focar naquilo que há de mais específico e de menor escala, ao invés de buscar suas concatenações, seus entrelaçamentos e suas nuances mais gerais (totalidade); e iii) reduz a capacidade prática de transformação, uma vez que “esse espaço mental se torna o lócus da ‘prática teórica’ que é separada da prática social”, e permite que uma simples transformação de um determinado campo do conhecimento seja vista como uma transformação do próprio real da prática social<sup>517</sup>.

A necessidade de construir uma “teoria unitária do espaço”, capaz de “descobrir ou construir uma unidade teórica entre ‘campos’ que são apreendidos separadamente”<sup>518</sup> (o físico, o mental e o social), corresponde, portanto, a uma crítica à forma abstrata com a qual o espaço vem sendo tratado. Primeiramente, isso resulta na enunciação da íntima relação entre conhecimento e poder, visto que, para Lefebvre, a hegemonia das classes dominantes se consolida não apenas pelo uso da força e dos meios físicos, mas pela própria dominação epistêmica que é garantida por formas de conhecimento que prolongam e fortalecem as estratégias de separação típicas das classes dominantes (a divisão sexual do trabalho, a divisão intelectual, entre outras). Segundo, resulta na exposição do caráter “ativo”, “operacional e instrumental”<sup>519</sup>, do espaço no atual modo de produção – tanto enquanto forma material de apropriação de riqueza e mais-valor quanto forma concreta de alienação da vida cotidiana.

O ponto que aqui nos parece central trata da insistência do caráter prático-sensível das representações na vida cotidiana. Lefebvre em nenhum momento diz que essas formas de apresentar o espaço, mencionadas anteriormente, eram equivocadas, mesmo que frequentemente tenha reduzido o potencial destas a uma mera capacidade de inventariar aquilo que há no espaço<sup>520</sup>. O fato é que todas essas representações nos dizem algo sobre o espaço, no entanto sem demonstrar com clareza como cada uma dessas manifestações

---

<sup>517</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 06, tradução minha.

<sup>518</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>519</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>520</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 104.



mentais são transpostas ao nível da prática social. O erro, portanto, consiste na incapacidade de reconhecer onde ocorre a *mediação* entre aquilo que pertence à ordem distante (às representações do espaço) e aquilo que pertence à ordem próxima (à vida cotidiana). Dessa forma, a teoria da produção do espaço busca não só reconstruir as múltiplas transformações que ocorrem no termo mediador (o percebido), como, também, reconstruir o movimento histórico de separação entre as representações mais gerais (o concebido) e a concretude da prática social na vida cotidiana (o vivido). Em última instância, seria preciso compreender como algo que se origina no nível do *corpo* e que diz respeito à constituição do *corpo-no-mundo* se direciona e se volta contra o próprio corpo, apresentando-se agora como força alheia, isto é, como alienação.

Na obra lefebvriana seria possível antever o mesmo tipo de compreensão da dinâmica social que entrecorta a filosofia de Friedrich Nietzsche. As representações, ou ainda as *perspectivas*, tem um peso real, ainda que imaginárias, sobre a vida cotidiana. Isso não implica alguma conotação idealista da realidade, mas o reconhecimento de que as representações emergem de práticas materiais concretas e que aspiram à totalidade assim como as demais práticas humanas. Como vimos anteriormente no capítulo 2, uma perspectiva se origina a partir da atividade de uma determinada força, manifestando sua vontade (de potência), e intenta subjugar as demais forças em favor de sua própria consolidação, permanência e manutenção. Lefebvre também percebe esse movimento ocorrer de forma similar quando analisa, no *Crítica da Vida Cotidiana*, a constituição da forma Estado e a predominância da forma sinal da linguagem no mundo moderno. Na *Produção*, o filósofo francês evidencia como também o espaço (abstrato) manifesta uma perspectiva específica, a das classes dominantes, e como essa perspectiva engendra, de forma concreta e real, um efeito prático-sensível sobre a vida cotidiana.

Assim, é preciso celebrar e reconhecer o marxismo aberto de Henri Lefebvre por conseguir, a um só tempo, lidar com a problemática do corpo e da vida cotidiana sem perder de vista as determinações mais gerais que atravessam a dinâmica social. Para isso, é necessário retomar o tratamento dado pelo autor à problemática do corpo como princípio genealógico e compreender as transformações que ocorrem nas relações entre representação, prática e vida cotidiana em um contexto onde o termo mediador tem como horizonte virtual a forma *urbana*.

*O corpo como princípio genético/genealógico do espaço*

A mudança, tão difícil de apreender, do espaço do corpo para o corpo-no-espaço, da opacidade (quente) para a translucidez (fria), de alguma forma facilita o desaparecimento ou [a] escotomização do corpo.

(Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1991 [1974], p. 201, tradução minha).

No capítulo 3 da *Produção* é onde se encontra o momento da obra lefebvriana onde a problemática do corpo é tratada com maior profundidade. Ao retomar a discussão, apresentada anteriormente no *plano da obra*, das abordagens filosóficas e matemáticas do espaço, Lefebvre volta um olhar mais atento a concepção leibniziana de espaço. Para Leibniz, o espaço não pode ser devidamente qualificado como “nada”, mas, nem por isso, como “alguma coisa”. O espaço seria fundamentalmente o “indiscernível”, isto é, ao espaço careceria os elementos necessários para que fosse discernível por si só. A possibilidade de discernir o espaço só ocorre na medida em que são introduzidas determinadas formas de medição e de localização: pontos de origem, coordenadas espaciais, seccionamentos e simetrias, as ideias de altura e profundidade, e assim por diante. Isso não significa que, para Leibniz, haja algum tipo de dimensão relacional e subjetivista do conhecimento espacial, onde a presença de um sujeito do conhecimento introduz formas de medição, mas que a discernibilidade do espaço é tributária de sua *ocupação* efetiva. Essa ocupação diz respeito a uma presença corporal nesse espaço, capaz de situar-se dentro dele e assim demarcar, com o próprio corpo, relações qualitativas.

O espaço é um *absoluto relativo*, pois “dotado tanto de uma qualidade perfeitamente *abstrata* que leva o pensamento matemático a tratá-lo como primordial [...], quanto de um caráter *concreto*”<sup>521</sup>. A qualidade abstrata do espaço vem dessa capacidade de separá-lo por uma operação analítica daquilo que se encontra nele. Mesmo que para ser discernível o espaço precise ser ocupado, após o discernimento uma série de operações, matemáticas e mentais, possíveis podem ser levadas à cabo sem que se leve em consideração o que devidamente ocupa este espaço (as topologias, por exemplo). Isso permite não só ignorar, por muitas vezes, os efeitos concretos daquilo que se encontra no espaço sobre o espaço mesmo, como também permite tratar o próprio espaço como algo dotado de transcendência, ou mesmo como algo que prescinde à existência daquilo que o ocupa. A qualidade concreta, no entanto, advém justamente do sentido oposto, o espaço

---

<sup>521</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 170, tradução e grifos meus.

passa a ser discernível sem necessidade de recorrer a uma forma analítica, visto que aquilo que o ocupa fornece as condições de orientação de forma *empírica*: o *corpo*. Os corpos que ocupam o espaço permitem o discernimento porque carregam em si atributos que podem ser propriamente localizados/localizadores no/do espaço. Um corpo poderia ser rotacionado, ou mesmo seccionado analiticamente conferindo uma distinção entre direita e esquerda. Gestos podem definir um sentido de direção, bem como orientar a localização da ocupação desse espaço.

Mas, para Lefebvre, seria preciso ir além e negar o caráter absoluto e abstrato do espaço. Nessa visão de um espaço recipiente, qualquer objeto ou qualquer corpo poderia estar localizado em qualquer lugar, sem uma relação clara entre aquilo que supostamente contém e o que é contido. O espaço ‘aceitaria’ qualquer coisa, uma vez que como continente não ofereceria qualquer tipo de resistência ao que quer que seja que pudesse ser contido. No entanto, se passarmos a utilizar uma concepção abstrata de espaço para compreender certos grupos de fenômenos físicos e materiais concretos ou mesmo a disposição espacial de elementos que respondem à alguns efeitos sociais e políticos do ato de ocupar, percebe-se, no limite, que o “espaço considerado de forma isolada é uma abstração vazia”<sup>522</sup>. Esse tipo de leitura impede que se ultrapasse um procedimento descritivo daquilo que há no espaço, uma vez que desconsidera qualquer tipo de relação que possa ocorrer entre espaço e sujeito ou entre espaço e objeto. Nesse sentido, um tratamento abstrato do espaço não fornece qualquer tipo de explicação sobre a forma efetiva com a qual este é ocupado ou sobre sua relação com aquilo que o ocupa.

Dessa forma, Lefebvre mantém a ideia leibniziana da ocupação, mas propõe e passa a pensar em uma outra hipótese para a relação entre corpo e espaço: a de que o corpo, “com sua capacidade para a ação, e suas várias energias, poderia “criar espaço”<sup>523</sup>. Essa hipótese se liga à citação mencionada no início desta seção. O corpo não cria espaço apenas por produzir efeitos práticos e concretos *sobre* a materialidade espacial ou porque surge, se nutre e se reproduz *no* espaço. Antes de tudo isso, “cada corpo vivo *é* espaço e *tem* seu espaço”<sup>524</sup>, o *espaço do corpo*, que qualifica sua relação enquanto *corpo-no-espaço*.

---

<sup>522</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 12, tradução minha.

<sup>523</sup> *Ibid*, p. 170.

<sup>524</sup> *Ibid*.

Tomando exemplos da embriologia, seria possível argumentar que cada ser vivo se constitui primeiramente como um “espaço interno”:

Muito cedo, tanto na filogênese como na gênese do organismo individual, forma-se uma endentação na massa celular. Uma cavidade gradualmente toma forma, simples no início, depois mais complexa, que é preenchida por fluidos. Esses fluidos também são relativamente simples no começo, mas se diversificam pouco a pouco. As células adjacentes à cavidade formam uma tela ou membrana que serve como um limite cujo grau de permeabilidade pode variar. De agora em diante, o espaço externo se oporá a um espaço ou meio [*milieu*] interno: aqui está a diferenciação primária e mais decisiva na história do ser biológico. O meio interno desempenhará um papel cada vez maior; e o espaço assim produzido acabará por assumir as mais variadas formas, estruturas e funções, começando por um estágio inicial com a forma do que os embriologistas chamam de ‘gástrula’<sup>525</sup>.

O organismo vivo que surge a partir desse processo estabelece um tipo de relação inteiramente nova entre natureza e espaço. A constituição da cesura desses organismos, a transformação do arquêntero, antes fechado, em uma membrana permeável, implica um processo que mescla elementos e processos repetitivos, mas crescentemente diferentes. A separação entre o meio interior e o exterior longe de implicar qualquer forma de rompimento absoluto com o meio externo, passa a ser exatamente o motor de um incessante intercâmbio de energia. Pela diferenciação do meio interno, o que ocorre é a multiplicação de processos *repetitivos* contínuos – as trocas dos mais variados fluxos, o recebimento de impulsos sensíveis externos – que gradualmente implicam uma *diferenciação* do tipo de material que passa a ser intercambiado (nutrição, excreção e secreção). Nessa relação de troca, o organismo vivo criando o espaço do seu corpo *cria* uma nova relação com o meio circundante e necessariamente diferencia este meio através de processos repetitivos.

Não é apenas o corpo que se cria pelo estabelecimento de um espaço interior, mas é o próprio exterior enquanto dimensão espacial que passa a ser qualificável no momento em que esta cesura assume a forma de ponto de contato entre dois meios [*milieu*] diferentes. Isso significa que existe, para Lefebvre, uma importante passagem que leva da constituição do espaço do corpo aos corpos no espaço. Um espaço sem corpos é uma abstração, enquanto que com a criação de um espaço do corpo o que se cria por consequência é exatamente um espaço-outro-que-o-corpo, onde não só o organismo se constitui como interioridade em oposição a um lado exterior, um meio circundante diferencial, como também esse próprio meio exterior aparece de forma simétrica ao corpo

---

<sup>525</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 173, tradução minha.

constituído como interioridade, um *outro* que se apresenta ao corpo como outro corpo: “um corpo face a outro corpo”<sup>526</sup>. Duas exterioridades, duas interioridades. Para Lefebvre, essa é uma das relações mais extraordinárias – cada corpo vivo, com suas próprias energias, “cria e produz seu próprio espaço”, enquanto que, de forma recíproca, esse mesmo espaço, com suas “leis”, “governam o corpo vivo e o desdobramento de suas energias”<sup>527</sup>.

As leis do espaço, que também são as leis da natureza, emergem em consonância com a ocupação efetiva deste espaço por um corpo. Assim, não se deve atribuir qualquer tipo de telos imanente à constituição dessa relação. O organismo vivo e o espaço se criam mutuamente, na medida em que a ocupação efetiva do espaço por um corpo dotado de qualidades espaciais implica a qualificação de um espaço que age sobre esse corpo. Nesse sentido, seria impreciso identificar e atribuir uma conotação originária a um desses termos em separado, visto que, como dupla origem, espaço e corpo aparecem como faces de um processo que se constitui de forma simultânea. De tal modo que as leis de ocupação do espaço – que garantem a observância de simetrias/assimetrias, pontos de partida e de chegada, dimensões e larguras, profundidades e alturas – não existem à parte dos corpos que efetivamente as qualificam, da mesma forma que um corpo não se efetiva sem o estabelecimento de formas específicas de concentração e dispêndio de energia que correspondem a algum tipo de regularidade espacial.

Um exemplo interessante que Lefebvre utiliza para pensar essa relação é o da aranha. Embora não seja o caso de dizer que a tessitura da teia é um *trabalho*, no sentido social da palavra, a teia fornece um *meio* de ocupação efetiva do espaço pela aranha. Essa ocupação é realizada por meio de funções de seu próprio corpo – a aranha secreta a teia e utiliza dos seus membros para encadear uma estrutura espacial que corresponde à uma forma simétrica do dispêndio de energia no espaço: “pontos de ancoragem, redes, [relações] centro/periferia”<sup>528</sup>. O resultado desse processo convida o pensamento racional a proceder de forma analítica para com a criação da aranha, tentando antever algum tipo de racionalidade que precedeu a atividade de tessitura, mas, como chama atenção Lefebvre, seria impreciso dizer que a aranha *pensa* como nós humanos ao realizar efetivamente sua teia. A produção da teia se assemelha a qualquer outro tipo de simetria

---

<sup>526</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 174, tradução minha.

<sup>527</sup> *Ibid*, p. 170.

<sup>528</sup> *Ibid*, p. 169.

natural presente na forma de ocupação e disposição espacial de diferentes seres vivos, como as das flores, das colmeias de abelhas ou das conchas de invertebrados. Mesmo que não correspondam a uma racionalidade propriamente antropomórfica, todas essas formas de ocupação efetivam um tipo específico de intelecto, “uma inteligência do corpo”<sup>529</sup>.

A aranha, assim como nós humanos, é dotada, como todo organismo vivo, desta inteligência corporal, isto é, de um tipo de relação mais imediata entre energia corporal (sua concentração e dispêndio) e espaço. A teia não é assim o resultado de um gênio criativo misterioso ou superior, um deus calculista ou uma razão transcendental, mas a própria manifestação de um dispêndio energético que pressupõe algum tipo de relação de demarcação entre corpo e espaço:

Podemos dizer, então, que para qualquer corpo vivo, assim como para aranhas, crustáceos e assim por diante, os lugares e indicadores espaciais mais básicos são, em primeiro lugar, *qualificados* por esse corpo. O ‘outro’ está presente, voltado [*facing*] para o ego: um corpo voltado [*facing*] para outro corpo. O ‘outro’ é impenetrável, salvo pela violência total, ou pelo amor, como objeto de dispêndio de energia, de agressão ou de desejo. Aqui externo também é interno, na medida em que o “outro” é outro corpo, uma carne vulnerável, *uma simetria acessível*. Só mais tarde, no desenvolvimento da espécie humana, os indicadores espaciais foram quantificados. Direita e esquerda, alto e baixo, centro e periferia (nomeados ou não) *derivaram do corpo em ação*<sup>530</sup>.

Muito antes do advento do Logos, os seres vivos, em sua experiência vivida, já dispunham de alguma racionalidade interna ligada ao Topos – uma capacidade ubíqua daquilo que ocupa o espaço de marcar, tracejar e deixar rastros sobre o meio [*milieu*] ocupado. Assim, as relações de simetria não devem ser pensadas como um *a priori* do modo de atuação orgânico, porque na verdade apontam para a indissociabilidade entre a produção do corpo e a produção do espaço. No caso da aranha, “a produção do espaço, começando pela produção do corpo, se estende para secreção produtiva de uma ‘residência’”. A localização, a disposição e outros elementos espacialmente estruturantes dessa residência não advêm de uma inteligência racional, mas de uma capacidade, também presente entre os humanos, “de demarcar [o] espaço e se orientar com base em ângulos”<sup>531</sup>. A aranha projeta assim, para fora de seu corpo, exatamente o tipo de dualidade e de simetria que ‘sente’ na constituição do seu próprio corpo e que acaba por constituir a si

---

<sup>529</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 174, tradução minha.

<sup>530</sup> *Ibid*, p. 174, grifos meus.

<sup>531</sup> *Ibid*, p. 173.

mesma enquanto animal frente a um mundo de outras entidades orgânicas que também manifestam disposições energéticas (ocupações efetivas) em formas correspondentes a sua inteligência corporal.

Aqui Lefebvre parece beber diretamente da discussão nietzscheana apresentada em *Verdade e Mentira em um sentido extra-moral*. Para Nietzsche, tentar definir qualquer tipo de lei da natureza como apriorística à definitiva ocupação da natureza é, na verdade, uma fantasia. Se pudéssemos alternar nossa forma de ver ou de sentir, ora sentindo e ‘vendo’ como um planta, ora como um pássaro, ou mesmo se pudéssemos perceber com clareza que cada um enxerga a mesma cor de maneira variada, dificilmente insistiríamos no argumento de que exista algum tipo de “regularidade da natureza”. Se de fato existe algo como uma lei da natureza esta só pode ser altamente “subjativa”<sup>532</sup>, uma vez que dela só apreendemos os *efeitos*. Tudo o que sabemos sobre essas leis diz respeito àquilo que adicionamos a elas, um investimento pessoal e particular – “tempo, espaço, portanto relações de sucessão e números”:

Tudo de maravilhoso que admiramos nas leis da natureza e que promove nossa explicação e pode nos induzir a um idealismo desconfiado, consiste exclusivamente no rigor matemático e na inviolabilidade das percepções de tempo - e espaço. *Mas [somos nós que] produzimos essas percepções dentro de nós e [para] fora de nós com a mesma necessidade com a qual uma aranha tece sua teia.* Se somos compelidos a apreender todas as coisas apenas sob essas formas, então não é surpreendente que em todas as coisas realmente apreendamos apenas essas formas<sup>533</sup>

O intelecto humano, mesmo quando lida com os problemas orgânicos de origem, imprime sobre outras formas de intelectualidade e de ação o tipo de ficção que lhe convêm. Como argumenta Nietzsche, a maneira como, até então, o átomo vem sendo tratado reflete um tipo de perspectivismo da consciência marcadamente humano e subjetivista<sup>534</sup> e que invariavelmente acaba por se dirigir à outras formas não-humanas de ocupação do espaço (vivas ou não-vivas). O que se esquece, portanto, é que cada corpo, cada “centro de força”, “constrói todo o restante do mundo a partir de seu próprio ponto de vista *i.e.* medidas,

---

<sup>532</sup> Subjetiva em um sentido amplo, não necessariamente relacional ao sujeito (social).

<sup>533</sup> NIETZSCHE, 1989c, p. 253, tradução e grifos meus.

<sup>534</sup> Aqui no sentido de tratar o átomo como sujeito - como quando dizemos que o átomo *exerce* atração/repulsão, atribuindo ao átomo uma fictícia autonomia na manifestação de sua força (vontade de potência), quando, na verdade, atração e repulsão são apenas efeitos dos quais conseguimos criar algum tipo de conhecimento a partir da nossa perspectiva.

sentidos, formas, de acordo com sua própria força”<sup>535</sup>. Nietzsche, aqui, mostra como seu perspectivismo não diz respeito apenas à subjetividade humana, à consciência que se tem de si e do mundo, mas sim à forma como um determinado centro de força, um corpo, com sua concentração e dispêndio de energia vê o mundo à partir de sua própria vontade de potência. É porque quer *dominar* o mundo, excedendo assim o limite da mera sobrevivência (armazenamento de energia), alcançando o nível dinâmico da vida mesma (o dispêndio de um excesso de energia), que cada corpo, cada organismo, projeta para fora de seu corpo a sua *interpretação* do mundo, sua *perspectiva*, no sentido de ‘penetrar’ um corpo-outro, um espaço-outro-que-o-corpo, que, como nos diz Lefebvre, só pode ser acessado “pela violência total, ou pelo amor, como objeto de dispêndio de energia, de agressão ou de desejo”<sup>536</sup>.

Perspectivismo é apenas uma forma complexa de especificidade. Minha ideia é que cada corpo específico se esforça para se tornar o mestre de todo o espaço e estender sua força (- sua vontade de poder:) e empurrar para trás tudo o que resiste à sua extensão. Mas encontra continuamente esforços similares por parte de outros corpos e termina por chegar a um arranjo [*arrangement*] (“união”) com aqueles que são suficientemente relacionados à ele: assim, eles então conspiram juntos pelo poder”<sup>537</sup>.

Podemos pensar em pelo menos três implicações importantes para a teoria da produção do espaço lefebvriana a partir do que apresentamos até agora. Primeiro, vemos, no capítulo 3 da *Produção*, Lefebvre adotar essa ‘perspectiva energética’ nietzscheana, o que implica uma necessária reconfiguração dos pares caos/equilíbrio. Cada organismo vivo “poderia ser definido como um aparato que, por meios variados, captura energia ativa em sua vizinhança”, formando um “excedente de energia disponível”, que o permite obter “uma medida de liberdade para tomar iniciativas”<sup>538</sup>. Esse excedente é o que separa e distingue a sobrevivência e a vida. Como argumenta Lefebvre, seguindo aqui uma linhagem filosófica que leva de Spinoza à Nietzsche, “está na natureza da energia que [esta] seja dispendida” de forma produtiva, “mesmo quando a ‘produção’ envolvida é meramente a do jogo ou a da violência gratuita”<sup>539</sup>. Os resultados sobre o meio circundante, sobre o outro

---

<sup>535</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 349, tradução minha.

<sup>536</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 174, tradução minha.

<sup>537</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 340.

<sup>538</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 176.

<sup>539</sup> *Ibid*, p. 177.



do corpo, são efeitos, danos e mudanças promovidas pelo dispêndio energético de um determinado centro de força.

Lefebvre reproduz, nesta passagem, não apenas a forma nietzscheana de interpretar essa dinâmica entre forças (vontade de potência) que povoam e moldam o real, como também crítica uma interpretação biológica do ‘princípio de economia’ de energia. Esse princípio

[...] que tantas vezes tem sido apresentado por um tipo particular de racionalismo ou funcionalismo bruto é biologicamente e ‘biomorficamente’ inadequado. É um princípio de baixo nível aplicado apenas à situações onde um fornecimento curto de energia exige restrições ao dispêndio. Isso se aplica, em outras palavras, apenas ao nível da sobrevivência.

O que se verifica, na prática, é exatamente o oposto. A existência e a vida são marcadas precisamente por um “lado Dionisíaco”, esse do “excesso, [da] intoxicação, [dos] riscos (mesmo mortais)”<sup>540</sup>. Todo corpo vivo excede qualquer tipo de relação estável de acúmulo de energia - “um ser vivo deseja, acima de tudo, descarregar sua força: [a] “preservação” é apenas uma consequência” da manifestação de sua força<sup>541</sup>. Para Lefebvre, “a distinção nietzscheana entre o Apolíneo e o Dionisíaco ecoa o aspecto dual *do ser vivo em relação ao espaço*”:

Não é suficiente, entretanto, dizer do organismo vivo apenas que ele captura energia e a usa de uma maneira “econômica”: ele não captura qualquer energia, nem a gasta de forma arbitrária. Ele tem sua própria presa, ambiente e predadores específicos - em uma palavra, seu próprio *espaço*. Ele vive *naquele* espaço e é uma parte componente *dele*.

É preciso ter essa relação energética em mente para pensar a centralidade do festival na obra de Henri Lefebvre. O festival aparece rigorosamente como um momento de explosão das energias acumuladas na vida cotidiana. Assim, a festa, o jogo, a obra, são as expressões de uma relação energética de cada corpo com *seu* espaço - um momento de reconexão com a ligação fundamental entre vida e espaço: “o organismo vivo e o corpo total contam neles mesmos o potencial para o jogo, [a] violência, [o] festival e [o] amor”<sup>542</sup>.

Uma segunda implicação importante para a teoria da produção do espaço diz respeito ao descarte da ideia da *socialização do espaço*. Pensar em um espaço pré-social

---

<sup>540</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 178, tradução minha.

<sup>541</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 344, tradução minha.

<sup>542</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 178.

ou um espaço ainda não tornado social que, ao longo do tempo, é socializado por um sujeito (social) é, para Lefebvre, apenas a manifestação de uma ideologia sustentada por uma representação do espaço como inicialmente vazio. Qualquer prática orgânica (seja ela social ou não) surge de um meio já transformado, e, portanto, utiliza para sua constituição materiais que derivam de uma outra prática de ocupação efetiva do espaço. Para Lefebvre, o mais correto aqui seria dizer que o espaço desempenha um papel “socializante”, uma vez que é pelo intercâmbio incessante entre vida e espaço que surgem as condições necessárias para qualquer prática social<sup>543</sup>. É nesse sentido que podemos interpretar a frase lefebvriana de que Nietzsche é o único que “manteve a primordialidade do espaço”. O espaço, para Nietzsche, é o “substrato da força”, e, esta última, é quem “limita e forma” esse espaço. Essa relação dual, sem origem definida, implica necessariamente uma incapacidade de situar uma origem em um dos termos em separado. Como nos diz Lefebvre,

Assim que aquela atividade (embora essencial) que discerne e marca distinções é removida do quadro [o corpo/a força], ‘o interrompido e o sucessivo são concordantes’. Uma energia ou força só pode ser identificada por meio de seus efeitos no espaço, mesmo que as forças “em si” sejam distintas de seus efeitos (e como pode qualquer “realidade” – energia, espaço ou tempo ser apreendida “em si” pela análise intelectual?)<sup>544</sup>.

A partir daí, chegamos na terceira implicação fundamental, e, talvez, a mais central para compreender a formulação triádica da produção do espaço lefebvriana: o espaço sempre se consolida, para um corpo ou centro de força, em *perspectiva*. Para ambos os filósofos, Nietzsche e Lefebvre, isso diz respeito à condição essencialmente metafórica com a qual cada centro de força (vontade de potência) se relaciona com o meio [*milieu*] circundante. É no querer dominar que cada força projeta sobre o mundo de forma simétrica a única coisa que ‘conhece’, isto é, aquilo que consiste e que fundamenta o espaço de seu corpo em sua conexão com seu corpo no espaço. Assim, o que conecta “a história do corpo e a história do espaço”<sup>545</sup> parece situar-se precisamente nesse tipo de procedimento metafórico que permite ao corpo ser “transportado para fora de si mesmo”<sup>546</sup>. A metáfora, como vimos no capítulo 2 deste trabalho, é o procedimento de base da relação entre corpo/força e mundo, é a tentativa de apreender o mundo à partir

---

<sup>543</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 190-191.

<sup>544</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>545</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>546</sup> *Ibid*, p. 98.

dos *efeitos* intercambiáveis do corpo sobre o mundo e do mundo sobre o corpo – esse “apetite primevo pela aparência”<sup>547</sup>. Isso explica como mesmo em um mundo que só se justifica como “*fenômeno estético*”<sup>548</sup>, os efeitos não deixam de ser reais/materiais, concretos, mas não por isso menos subjetivos.

Se nos for permitido dispor os termos da discussão até agora apresentada desta forma, diríamos que Lefebvre constrói aqui uma *imagem de origem*, um momento inicial onde, em um plano de imanência, um plano genealógico, diversas forças, corpos e centros de força, se relacionam, cada uma projetando sobre o mundo sua perspectiva. O ponto central que pretendemos explorar na seção seguinte diz respeito à *inversão* desta imagem: qual é o momento em que o investimento corpóreo no mundo não parece mais ser o que efetivamente consolida o meio circundante? Ou, em outras palavras, quando uma determinada perspectiva espacial individual assume o caráter de *representação* dominante, fazendo com que o espaço possa ser situado para além de sua ocupação efetiva pelo corpo? Seguindo a discussão energética nietzscheana, as perspectivas, e, por consequência, as representações, deixam de ser atributos ideais, assumindo um caráter eminentemente *material*, visto que emergem do contato corpo-mundo e fundamentam a continuidade desse contato. Encaminhar uma leitura da tríade espacial lefebvriana nesses termos permite não só compreender a transição entre os diversos modos de existência do espaço, como, também, a própria efetividade das representações (do espaço e dos espaços de representação) sobre esse movimento.

### *O efeito especular*

Ainda no capítulo 3 da *Produção*, Lefebvre prolonga a discussão perspectivista apresentada anteriormente no sentido de incorporar uma outra proposição nietzscheana, a de que: “todas as formas [*shape*] pertencem ao sujeito. Elas são a apreensão da superfície por meio de espelhos”<sup>549</sup>. Como vimos até agora, tanto Lefebvre quanto Nietzsche entendem a relação entre diferentes corpos como um jogo de perspectivas, isto é, cada centro de força, por querer dominar o espaço, estende ao mundo uma relação de simetria que constitui seu próprio corpo e que o ajuda a penetrar esse outro que o corpo. Essa relação simétrica, como bem argumenta Lefebvre, implica uma dupla aparência, ou ainda, uma dupla

---

<sup>547</sup> NIETZSCHE, 2017, p. 36.

<sup>548</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>549</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 42, tradução minha. Ver também LEFEBVRE, 1991, p. 181.

superfície, marcada por uma igualmente dupla relação de reflexão e refração. Cada corpo serve, portanto, como uma espécie de superfície especular, um espelho, que pela refração de sua própria relação consigo mesmo, a transição de um meio interno para um meio externo, projeta sobre o mundo sua forma simétrica interna e recebe de volta, por reflexão, a forma do mundo em sua superfície. No fundo, do par reflexão/refração o que ocorre é uma duplicação simétrica por repetição – cada corpo, sendo ele mesmo um espelho para outro corpo, aparece simultaneamente como aquilo que é refratado e refletido, no limite fazendo com que toda relação entre corpos seja uma relação ocasionada por um movimento especular em ação. A simetria, aqui, é, na verdade, uma aparência, uma vez que, mesmo que repetida, implica uma diferença radical, visto que a imagem do corpo no espelho é invertida, igualmente refratada pela superfície de incidência. É essa diferença que emerge de um movimento especular repetitivo que é “constitutiva de um espaço”<sup>550</sup>.

O uso de um objeto real para descrever a dinâmica especular da ocupação efetiva do espaço pode gerar algum tipo de confusão. Existe uma diferença fundamental entre o espelho enquanto objeto e o efeito especular que emerge da relação corpo-espaço:

Quando o espelho é ‘real’, como constantemente é o caso no reino dos objetos, o espaço no espelho é imaginário – e [é] o lócus da imaginação do ‘Ego’. Em um corpo vivo, por outro lado, onde o espelho da reflexão é imaginário, o *efeito* é real [...] <sup>551</sup>.

Do ponto de vista das implicações dessa relação especular sobre o espaço social, Lefebvre identifica uma dupla ‘natureza’ e uma dupla ‘existência’ geral do espaço. Por um lado, cada corpo interpreta a si mesmo como centro de um determinado espaço, apreendendo-o a todo momento como aquilo que há de mais *imediat*o em sua relação essencialmente *subjetiva* enquanto corpo *no* espaço. Por outro, essa mesma imediatividade é que parece, agora, *mediar* uma infinidade de outras ‘presenças’ que afetam esse corpo e esse espaço e que se dão *através* do mesmo espaço em que este se situa como centro, mostrando precisamente seu aspecto outro que o corpo. Assim, se primeiramente o espaço aparece para o sujeito como objetividade, justamente porque este projeta sobre ele as relações que emergem da interpretação de seu corpo como centro, em um segundo momento, o espaço aparece de forma subjetiva, visto que é ele quem concatena e encadeia as diversas perspectivas de cada centro de força em um meio que as *media*. O espaço “transcende a

---

<sup>550</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 182, tradução minha.

<sup>551</sup> *Ibid*, grifo do autor.

antiga distinção filosófica entre objetividade e subjetividade”, uma vez que, na prática e na experiência efetiva de sua ocupação pelos corpos vivos, cada corpo experimenta de forma indissociada e simultânea seu duplo caráter subjetivo-objetivo<sup>552</sup>.

Nos corpos vivos, esse espelho da relação corpo-mundo ou corpo-outro corpo, ainda que a projeção de sua perspectiva sobre o mundo seja *imaginária*, isto é, subjetiva, o efeito dessa projeção, e das demais projeções dos outros corpos sobre uns aos outros e sobre o espaço, é *real*, objetivo. Assim,

tem-se realmente a impressão de que cada forma no espaço, cada plano espacial, constitui um espelho e produz um efeito de *miragem*; que dentro de cada corpo o resto do mundo é refletido, e referido de volta, em um vai e vem sempre renovado de reflexão recíproca, uma interação de cores, luzes e formas mutáveis<sup>553</sup>.

Cada espelho apresenta ao Ego, o sujeito, sua própria “presença material” através de sua contraparte, “sua ausência – e ao mesmo tempo sua inerência – nesse ‘outro’ espaço”<sup>554</sup>. É porque ausente nesse espaço outro que o corpo que o Ego projeta sobre ele sua presença de forma simétrica, mas, ao fazê-lo, mascara para si mesmo esse procedimento, essa ‘presença’, que agora se apresenta como presença outra, um além-do-corpo dotado de agência<sup>555</sup>.

É nesse sentido que devemos compreender o corpo como princípio genealógico/genético do espaço. Na medida em que se cria o espaço do corpo, cria-se um outro, um espaço para além do corpo. Nesse espaço, o corpo se projeta a partir de um conjunto de relações que permitem a continuidade de sua própria existência enquanto corpo no espaço. Outros corpos também projetam o mesmo tipo de relação sobre o espaço, fazendo com que o meio circundante não possa mais ser classificado unicamente como subjetivo ou objetivo. Ao tentar manifestar sua força de dominação, utilizando exatamente sua capacidade subjetiva de projetar sobre o espaço suas relações perspectivistas, cada corpo descobre objetivamente uma resistência, que emerge

---

<sup>552</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 183, tradução minha.

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>555</sup> Lefebvre sugere em uma nota de rodapé uma semelhança entre sua abordagem e a de Jacques Lacan. Apesar das diferenças fundamentais, um tratamento mais apurado dessa relação é extremamente importante para compreender até que ponto Lefebvre reproduz a análise lacaniana e até que ponto a crítica e subverte. Para uma discussão mais aprofundada deste ponto, ver GREGORY, 1995.

precisamente do *encontro* proporcionado pela ocupação efetiva do espaço com o espaço mesmo e com os outros corpos. Dessa forma,

o organismo vivo não tem sentido nem existência quando considerado isoladamente de suas extensões, do espaço que alcança e produz (ou seja, seu ‘meio’ [*milieu*] – para usar um termo da moda que tende a reduzir a atividade ao nível de mera inserção passiva em um reino material natural). Cada um desses organismos é refletido e refratado nas mudanças que provoca em seu ‘meio’ ou ‘ambiente’ – em outras palavras, *em seu espaço*<sup>556</sup>.

Cada organismo vivo é um “corpo espacial”, porque é produzido simultaneamente à produção do espaço, do qual torna-se imediatamente parte e sujeito às regras de sua ocupação: “simetrias, interações e ações recíprocas, coordenadas e planos, centros e periferias, e oposições (espaço-temporais) concretas”<sup>557</sup>.

Ao afirmar que é essa relação especular entre um “corpo” e sua “contraparte”, um “outro”, que constitui o espaço, o que Lefebvre tem em mente é exatamente a relação entre o dionisíaco e o apolíneo, isto é, a relação entre movimentos de intoxicação e violência e uma aparente estabilidade. O espaço “não é o contexto do qual eu constituo a ‘textualidade’”, mas “a intersecção incerta entre aquilo que toca, penetra, ameaça ou beneficia meu corpo de um lado, e todos os outros corpos do outro”<sup>558</sup>. Essa colocação tem duas implicações centrais para compreender a forma como Lefebvre concebe o espaço e sua transformação na modernidade. Primeiro, uma infinidade de relações frequentemente consideradas psíquicas ou racionais (simetrias, miragens, linguagem, consciência ou a relação espaço-tempo) tem suas prefigurações em um momento muito anterior à constituição da modernidade; um momento onde toda relação entre corpo e espaço se dá de forma efetivamente material, mas não por isso menos subjetiva – porque “surtem da conexão [subjetiva] do corpo/sujeito (material)” com o “espelho/objeto (material)”. As marcas, os gestos, os tracejados deixados no espaço, as orientações através de ângulos, são resultados do encontro de um corpo que se encontra com o espaço e com outros corpos e, portanto, a todo instante ameaçado ou compelido a retirar destes uma vantagem para si.

Assim, antes de qualquer conotação essencialmente racional ou idealista, a atividade prática do corpo no espaço surge de uma interação irracional, instintiva e intuitiva

---

<sup>556</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 196, tradução minha.

<sup>557</sup> *Ibid*, p. 195.

<sup>558</sup> *Ibid*, p. 184.

com o meio material. Uma extensão do próprio corpo sobre os outros corpos e sobre o espaço que se liga à dimensão fundamental da vontade de potência. Embora Lefebvre não faça uso explícito aqui desta noção, fica evidente a dificuldade de escapar desta hipótese quando se mobiliza quase a totalidade da discussão nietzscheana. As projeções para fora do corpo das relações *percebidas* por esse corpo, sua perspectiva, são resultado de uma vontade ativa de dominar, um querer continuar existindo apesar do mesmo esforço por parte de outros corpos e dos conflitos e relações que daí emergem (predação, mutualismo, parasitismo, comensalismo e competição).

A segunda implicação desse engajamento de Lefebvre com Nietzsche para a compreensão das mudanças sofridas pelo conceito e pela prática espacial na modernidade diz respeito à própria transformação da relação entre corpo e Ego, ou ainda, entre corpo e consciência. Para Lefebvre, é exatamente desta atividade incessante de “decifração” do espaço, simultaneamente objetiva e subjetiva, que aos poucos se torna “perspicaz” à medida em que aos espaços são atribuídos propriedades simbólicas (tabus, sagrado/profano), é que se “*gera [a] consciência*”. A consciência, aqui, é uma extensão dessa atividade espacial primordial de cada centro de energia, isto é, uma relação de defesa de um Ego que “*aspira à invulnerabilidade*”<sup>559</sup>, sua permanência. Lefebvre, neste momento, parte da mesma forma de interpretação que Nietzsche tem da consciência:

[...] toda a evolução do espírito é uma questão do corpo; é a história do desenvolvimento de um corpo superior que emerge em nossa sensibilidade. O orgânico está subindo para níveis ainda mais elevados. Nossa ânsia por conhecimento da natureza é um meio pelo qual o corpo deseja se aperfeiçoar. Ou melhor: centenas de milhares de experimentos são feitos para mudar a nutrição, o modo de vida e de morada do corpo<sup>560</sup>.

O corpo, ao longo do estabelecimento da cultura ocidental, passa, então, por uma cisão, que gera um interstício ou um intervalo entre a experiência vivida e a consciência dessa experiência que agora a *comanda* - “entre o Ego-buscando-constituir-a-si-mesmo e seu corpo”<sup>561</sup>.

É nesse momento que Lefebvre identifica a emergência de um espaço ‘misto’, ainda *natural*, porque diz respeito ao corpo vivido, mas já *produzido*, porque engendrado pela

---

<sup>559</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 183-184, tradução minha, grifo do autor.

<sup>560</sup> NIETZSCHE, 1968, p. 358, tradução minha.

<sup>561</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 203.

relação com um outro: um *espaço de representação*. Nesse espaço, a linguagem, as palavras, os signos, os símbolos e as abstrações passam a desempenhar um papel cada vez mais importante e perigoso. Se de um lado todos esses ‘aparatos’ surgem em consonância com uma necessidade prática do corpo *no* espaço, por outro são elas mesmas que se voltam contra o corpo na medida em que ganham mais importância do que este. A linguagem e as palavras facilitam a “metaforização” – isto é, “o transporte, por assim dizer, do corpo físico para fora de si mesmo”<sup>562</sup> e seu conseqüente esvaziamento na modernidade.

A partir desse momento vemos um fenômeno interessante ocorrer entre os corpos e sua relação no/com o espaço. A constituição desse espaço misto favorece a emergência de uma comunalidade gestual. Os indivíduos passam a reconhecer entre seus corpos uma espécie de simetria rítmica, para além de imagética, que favorece a constituição de simbologias e de modos de ocupação do espaço comuns:

Gestos organizados, isto é, gestos ritualizados e codificados, não são simplesmente executados no espaço “físico”, no espaço dos corpos. Os próprios corpos geram espaços, que são produzidos por e para seus gestos. A vinculação de gestos corresponde à articulação e vinculação de segmentos espaciais bem definidos, segmentos que se repetem, mas cuja repetição dá origem à novidade<sup>563</sup>.

Os corpos são aquilo que consegue unir “o cíclico e o linear”, organizado através dos “gestos, [das] perambulações, [da] compreensão e [da] manipulação [comuns] das coisas”<sup>564</sup>. Quando efetivamente se consegue uma articulação persistente entre uma repetição contínua de determinados gestos e uma concepção compartilhada do mundo, uma perspectiva ou um sistema simbólico comuns, o que se origina é um espaço mental, uma *representação do espaço* – uma forma de apreensão e de projeção comum dos corpos no espaço que dizem respeito tanto à organização real e efetiva dos corpos no espaço (suas disposições e arranjos) quanto à inserção imaginária, mas não menos real, do corpo enquanto dimensão vivida.

Daí é que se torna mais claro o que Lefebvre entende por *espaço percebido* ou por *prática espacial*. O espaço percebido não é nem uma representação do espaço, nem um espaço de representação – mas é, ao mesmo tempo, ambos, uma vez que sua existência implica simultaneamente os corpos em sua dimensão vivida, os espaços de representação

---

<sup>562</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 203, tradução minha.

<sup>563</sup> *Ibid*, p. 216.

<sup>564</sup> *Ibid*, p. 203.



desta prática, e esse *outro* que o corpo, uma dimensão compartilhada que excede o corpo mesmo e que organiza sua unidade. Nessa dimensão do espaço, os “corpos são capazes de passar de um espaço ‘real’, imediatamente experimentado [...], para um espaço percebido”, “ao mesmo tempo fictício e real”<sup>565</sup>.

Antes de prosseguirmos, resta-nos tecer algumas considerações importantes sobre a relação entre corpo e espaço na filosofia de Henri Lefebvre. A importância de retomar essas considerações apresentadas até então consiste na necessidade de compreender que, em Lefebvre, as representações, tanto na dimensão do corpo vivido quanto na das representações do espaço, tem *efeitos reais e materiais concretos*. Apenas retomando o duplo processo pelo qual corpo e espaço são produzidos simultaneamente é que podemos apreender a “rota do abstrato ao concreto” ou ainda o caminho que nos leva “do mental ao social”<sup>566</sup> sem incorrer no reforço das ideologias dominantes. É impossível pensar um espaço vazio ou um espaço pré-social, ou mesmo pensar a existência primeira de um espaço mental que engendra um espaço social. O espaço que é o substrato dos corpos e das práticas desses corpos emerge de forma conjunta *com* esses corpos, da mesma forma como as representações desse espaço já se encontram prefiguradas nas formas efetivas de ocupação desse espaço por seres e organismos dotados de alguma inteligência corporal. A projeção para fora do corpo de relações simétricas percebidas no nível do corpo é uma atividade inicialmente instintiva e que só depois adquire coerência e racionalidade (consciência) internas. Dessa forma, qualquer teoria, filosofia ou demonstração epistemológica que salte de um nível ao outro, do mental ao físico, do mental ao social, está essencialmente ligada a uma dimensão ideológica de negação do corpo como princípio genealógico do espaço, a separação da produção do corpo da produção do espaço.

Essas relações, do corpo no espaço e das representações de suas disposições e ocupações efetivas, são sujeitas a diversas possíveis alterações ao longo do tempo. Isso significa que não só os meios de ocupação efetiva serão alterados, como, também, as próprias representações que as fundamentam também serão. Nesse sentido, a obra *A Produção do Espaço* adquire uma dimensão genealógica, uma vez que busca não apenas compreender o papel estratégico do espaço no capitalismo (as relações entre prática e representação), mas, também, as diversas alterações históricas da relação entre corpo e

---

<sup>565</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 188, tradução minha.

<sup>566</sup> *Ibid*, p. 171.

espaço que configuraram diferentes “tipos de espaço e suas modalidades de gênese”<sup>567</sup>. O elemento genealógico apagado no processo de constituição do espaço em sua forma moderna é precisamente o corpo, que em sua transição “do espaço do corpo para o corpo-no-espaço”, de sua “opacidade (quente)”, sua constituição interna, para sua “translucidez (fria)”<sup>568</sup>, sua mediação pelo espaço, desaparece e é escotomizado, dificultando o retorno ao seu papel primordial na produção do espaço<sup>569</sup>.

Na seção seguinte, retomo a discussão das três dimensões do espaço (prática espacial, espaços de representação e representação do espaço) articulando às outras tríades que aparecem ao longo da obra de Henri Lefebvre. Busco salientar como o autor compreende a passagem desse momento inicial onde o corpo se reconhecia como parte crucial da criação do espaço para um outro onde o espaço aparece de forma autônoma e até mesmo contrária ao corpo, “o reino das sombras”<sup>570</sup>. Na exposição desse movimento, esperamos que se torne claro ao leitor ou à leitora o papel fundamental de três momentos históricos na constituição do espaço abstrato: a primazia da linguagem, a matriz judaico-cristã e o capitalismo.

## 4.2. As tríades lefebvrianas

### *A dialética germânica e o reino das sombras*

Três estrelas, mas uma constelação. Às vezes, a luz de cada uma é sobreposta, às vezes uma oculta ou eclipsa a outra. Elas interferem. O brilho de cada uma aumenta ou empalidece. Elas sobem ou descem até o horizonte, afastam-se umas das outras ou convergem. Às vezes, uma parece dominante, às vezes outra.

(Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche: or the Realm of Shadows*, 2020 [1975], p. 04, tradução minha).

Uma série de tríades conceituais animam as diversas obras de Henri Lefebvre. Em alguns momentos, o autor chega a fornecer listas extensas de tríades possíveis e imagináveis, cobrindo uma vasta área teórico-conceitual e epistemológica que vai da filosofia até a música. Leituras desatentas sobre esse traço marcante de sua obra poderiam levar a uma

---

<sup>567</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 16, tradução minha.

<sup>568</sup> *Ibid*, p. 201.

<sup>569</sup> “Nunca é fácil voltar do objeto (produto ou trabalho) para a atividade que o produziu e/ou criou” (*Ibid*, p. 113, tradução minha).

<sup>570</sup> *Ibid*, p. 187.

série de confusões – como a tentativa de desvincular um dos três termos dos demais, ou mesmo de conferir, em um dado momento, mais importância a um dos termos do que aos outros. Para nós, seguindo a proposta de Schmid<sup>571</sup>, seria impossível encontrar respaldo para esse tipo de operação disjuntiva no interior da obra lefebvriana, e, portanto, torna-se necessário insistir no caráter triádico da dialética de Henri Lefebvre, retrazando essa operação conceitual à tríade central da obra do filósofo: Hegel, Marx, Nietzsche.

Propomos, no entanto, uma leitura diferente dessa tríade, partindo de três formas distintas e complementares de interpretação que acreditamos expandir o potencial de compreensão de sua mobilização no interior da obra de Henri Lefebvre. A primeira interpretação que propomos diz respeito a algo que Lefebvre mesmo já sinalizava em suas obras: que a tríade representa a articulação de três leituras que efetivamente ‘previram’ o desenrolar e a constituição do mundo moderno. A segunda é de que a tríade revela três formas centrais de invasão e de dominação do *corpo* que igualmente se efetivam no curso da história. E a terceira é a de que cada um desses termos designa um nível da ‘experiência espacial’ no mundo moderno. Dessa forma, para além de prever elementos formantes da realidade contemporânea, a tríade Hegel, Marx e Nietzsche ilumina o próprio curso de consolidação da modernidade, sem perder de vista a relação entre corpo e espaço.

No início de seu livro que carrega o mesmo nome da tríade, Lefebvre ressalta exatamente esse caráter previsional das três ‘doutrinas’. Para o filósofo, o mundo moderno é simultaneamente hegeliano, marxista e nietzscheano. Hegeliano porque, como vimos anteriormente, a ‘profecia’ de Hegel a respeito da constituição da forma política do Estado se consolidou efetivamente na modernidade. O Estado passa a dominar a prática social, se associando ao conhecimento racional, científico e tecnológico (*Logos*), bem como todos os espaços de terra do globo sob a forma da soberania territorial. Como mostra Lefebvre, mesmo que, com a ascensão e o acirramento do programa neoliberal, o Estado muitas vezes se mostre apenas como “fachada” para os fluxos e para as dinâmicas do mercado internacional de capitais, de forma concreta, isto é, na vida cotidiana, seu efeito prático-sensível ainda é sentido com toda força. A forma-estado continua organizando as relações sociais, seja por um controle direto ou indireto do conhecimento, seja pelo

---

<sup>571</sup> SCHMID, 2012.

constrangimento e pela opressão direta dos corpos e das práticas dos sujeitos subsumidos na ideia de “sociedade civil”<sup>572</sup>.

O mundo moderno é marxista, no sentido em que este também expressa uma das previsões de Marx: a de que a prática industrial mudaria profundamente não apenas a esfera econômica, mas o próprio campo social. Na modernidade capitalista, o plano econômico ganha demasiada importância e acaba por alterar a própria relação entre conhecimento, trabalho e poder. A introdução dessa nova potência, o capitalismo, que se consolida com força total a partir da revolução industrial, implica uma ressubordinação do trabalho e do conhecimento (científico e tecnológico) aos imperativos da acumulação. A esfera econômica entra em conflito tanto com o Estado, ainda que em um sentido meramente ideológico, quanto com a vida cotidiana. Em última instância, quando nos voltamos a pensar o neoliberalismo, vemos a captura do Estado e da classe trabalhadora pelos interesses do capital, o que resulta na subordinação dos aparelhos estatais de controle aos imperativos produtivos, simultaneamente à submissão do trabalho e mesmo da autonomia dos trabalhadores<sup>573</sup>.

Por fim, o mundo moderno também é nietzscheano. Em meio às múltiplas formas de dominação do corpo, vemos crescer e se multiplicar os protestos e as demandas em torno da dimensão do vivido [*le vécu*]. O sujeito cotidiano busca formas de escape da máquina estatal e capitalista – as manifestações nas ruas, nas fábricas; novas formas de organização no nível local; novas formas de produção e de circulação de produtos com pouca ou nenhuma integração com o mercado capitalista; as manifestações artísticas, poéticas e musicais; e a redescoberta da centralidade da reprodução e sua mobilização enquanto pauta política emancipatória. Tudo isso aponta para um reconhecimento da problemática do corpo e sua tentativa de resgate que encontra convergências por todos os lados da vida cotidiana<sup>574</sup>.

Cada um desses momentos ou formantes da modernidade acaba por enfatizar uma preocupação específica que entrecorta o tempo presente: no formante hegeliano, o Estado e a manutenção de sua soberania territorial e política; no marxista, o capitalismo como

---

<sup>572</sup> LEFEBVRE, 2020.

<sup>573</sup> *Ibid.*

<sup>574</sup> *Ibid.*

forma de controle da esfera social e da própria sociedade pós-revolução industrial; no nietzscheano, uma tentativa desde baixo de transformar (transvalorar) os valores impostos sobre os corpos, e, portanto, a proposta de um projeto civilizatório alternativo. Tomados separadamente, cada um destes nos informam uma *verdade* sobre a modernidade, eles refletem e agarram [*grasp*] algo do *real*. No entanto, quando colocados lado a lado, quando “afirmados juntos, há algo insuportavelmente paradoxal sobre eles. Como pode este mundo moderno ser ao mesmo tempo uma coisa e outra? Como pode pertencer a doutrinas diversas, opostas em mais de um ponto, até incompatíveis?”<sup>575</sup>.

Como argumenta Lefebvre, essa *contradição* não deve ser reduzida a uma simples oposição de doutrinas, ou mesmo tratada como simples disposição de certas ideologias contrárias que pairam sobre o social e sobre as práticas concretas da vida cotidiana. Primeiro porque cada uma delas compreendeu algo de verdadeiro sobre a modernidade, e não obstante participaram, de alguma forma, na construção do quadro previsto – seja informando práticas revolucionárias que agiram *contra* as tendências previstas; seja pela subversão ou pelo ‘mau uso’ dos conteúdos das doutrinas e o consequente surgimento de projetos totalizantes que as carregavam adiante (o Estado moderno, o Stalinismo e o Nazifascismo Alemão). Segundo porque, historicamente, cada um desses formantes também aponta para formas de dominação que incidiram sobre o corpo na vida cotidiana – e aqui se encontra nossa segunda proposta de interpretação.

No hegelianismo, a associação entre forma política e Logos permitiu a dominação dos símbolos, dos signos e dos sinais provenientes do Estado sobre a prática social e sobre o corpo. Em suma, trata-se da constituição de uma *língua* da ordem distante que incide e organiza a ordem próxima (a vida cotidiana, o espaço do corpo) a partir de planos, cartografias, planejamentos e outros elementos próprios que marcam a relação entre burocracia e conhecimento. Mesmo diante da subordinação do Estado ao capital, esse permanece, de uma forma ou de outra, como elemento central do planejamento e da gestão dos corpos em torno da reprodução e manutenção das relações sociais de produção. No formante marxista, vemos se concretizar, igualmente, a dominação dos imperativos de acumulação sobre o corpo com a efetivação da abstração do trabalho e as novas técnicas modernas de sua divisão. De fato, o trabalhador não se reconhece mais no produto final, a mercadoria, mas, agora, isso não decorre apenas da relação fantasmagórica que emerge

---

<sup>575</sup> *Ibid*, p. 03, tradução minha.

do processo de troca no mercado, sendo, também, o resultado de uma série de inovações técnicas e produtivas que dilapidam e fragmentam o próprio corpo na linha de produção (fordismo/taylorismo, divisão intelectual do trabalho, etc.). Por fim, no formante nietzscheano, vemos a permanente influência da matriz judaico-cristã no tratamento negativo dado ao corpo. Se por um lado, a constituição da modernidade de fato demarca ‘a morte de Deus’, como previu Nietzsche, o ideal ascético estaria longe de acabar junto dele. Novas formas de dominação e amestramento do corpo, associadas à novas práticas de negação da vida, surgem com efeito na vida cotidiana, muitas vezes associadas ao capital e ao Estado.

Em última instância, cada um desses formantes acaba por definir níveis da experiência social que dizem respeito simultaneamente ao espaço e ao corpo – aqui, nossa terceira proposta interpretativa. A matriz judaico-cristã atuando, desde muito cedo, na fragmentação e negação do corpo, na fabricação de um pecado inerente à carne e que só poderia ser expiado por um desejo ativo por um além-vida, fora do mundo material, implica em uma relação do Ego<sup>576</sup> com seu corpo extremamente problemática. O Ego passa não só a comandar o corpo, mas a limitar e dominar o corpo mesmo, impondo novas cesuras que demarcam com clareza os limites entre Logos e Eros: a castidade, a desconfiança nos sentidos, os pecados capitais, a sobrevalorização de uma vida mental/espiritual. Não obstante, esse *espaço de representação* encontra respaldo em uma *representação do espaço* cada vez mais distante, mental/espiritual, mais além do corpo – o Estado e sua racionalidade. O corpo perde sua importância na medida em que só encontra seu significado e sentido em uma forma política de ‘coletividade’ que subsume a corporeidade à *sociedade civil*. O encontro desse corpo, dominado pelo Ego, fragmentado e despedaçado pelo ideal ascético, com um Outro que confirma e legitima sua fragmentação como resultado necessário de um processo de ‘ascensão’ implica um espaço percebido e uma *prática espacial* da qual o corpo não se reconhece mais como parte, mas, apenas, como resultado. O espaço ganha tão mais realidade do que os corpos que o ocupam que esse aparece, ao indivíduo, como um absoluto, isto é, algo essencialmente independente de sua existência. Assim, se efetivam, também de forma triádica, as previsões da modernidade: um tempo estanque e domado pela efetivação de uma forma política de dominação espacial (o fim da história com o Estado), um espaço esvaziado e

---

<sup>576</sup> O Ego aqui é tomado sem referência a qualquer conotação psicanalítica e se refere ao tratamento dado por Henri Lefebvre ao conceito, já amplamente discutido na seção anterior.

consequentemente seccionável, parcelável e transformado em *commodity* por uma forma social de alienação (forma-mercadoria) e um corpo amestrado, amansado e esquecido/escotomizado porque desvalorizado por uma forma moral (a matriz judaico-cristã - “a inimiga do corpo”<sup>577</sup>).

Como devemos compreender então o *reino das sombras*?<sup>9</sup> Parte do título da obra que tratamos aqui, mas também uma espécie de epígrafe aos três corpos teóricos em questão (Hegel, Marx e Nietzsche), o reino das sombras se refere a uma tripla determinação da relação abstração/alienação em diferentes níveis/dimensões da prática social. As sombras são justamente as formas abstratas que passam a dominar a experiência humana nos três níveis mencionados acima - os espaços de representação, as representações do espaço e a prática (social) espacial. Esse que “é o *leitmotiv* que percorre toda a obra de Lefebvre”<sup>578</sup>, a problemática da alienação, é redescoberto à luz dessa constelação. Nesse sentido, qualquer tentativa de retomar uma perspectiva revolucionária no interior da obra de Lefebvre deve ter em mente que não se trata apenas da superação de uma das previsões em particular ou mesmo de estabelecer um etapismo revolucionário que comece por qualquer um dos formantes. A superação do quadro alienante que se estabelece com a consolidação da abstração na modernidade passa pela própria superação desses três elementos de dominação que se endereçam a três diferentes momentos: ao corpo, às representações e às práticas. Na modernidade, a revolução deve ser pensada a partir da “contradição entre pensamento social [representação] e ação social [prática], suplementada pelo terceiro fator do ato criativo e poético [corpo]”<sup>579</sup>. Essa nova forma de pensar a revolução informa toda a obra de Henri Lefebvre e irá ser tratada com maior profundidade na quarta e última seção deste capítulo.

### *O aspecto revolucionário do pensamento triádico*

Um dos aspectos mais importantes e recorrentes na obra de Henri Lefebvre diz respeito à disposição triádica de determinados conceitos e proposições. N’*A Produção do Espaço*, dois pares de tríades, que se conectam ao longo da exposição do argumento, assumem uma certa centralidade: concebido-percebido-vivido; representações do espaço-prática espacial-

---

<sup>577</sup> LEFEBVRE, 2020, p. 135, tradução minha.

<sup>578</sup> SCHMID, 2012, p. 07.

<sup>579</sup> *Ibid.*

espaços de representação. Outras tantas tríades também são mobilizadas ao longo de seus escritos, como é o caso da própria tríade Hegel-Marx-Nietzsche discutida na subseção anterior. Para nós, a compreensão desse ‘movimento’ é de crucial importância por dois motivos: i) as tríades dizem respeito a uma proposição utópica e revolucionária amparada em uma leitura diacrônica que projeta no horizonte da história sua superação não teleológica; e ii) as tríades também dizem respeito a um dispositivo metodológico de exposição e análise que separa em níveis sincrônicos e não necessariamente hierárquicos os termos mobilizados. Esse duplo papel das tríades, ao nosso ver, implica que os elementos não devem ser tomados em separado, visto que a aplicação de um implica, no interior da obra lefebvriana, a formulação e a insistência do outro. Como buscamos mostrar a seguir, a grande inovação de Henri Lefebvre, nesse caso, fora empregar uma proposta que mescla simultaneamente uma dimensão analítica da história (o tempo diacrônico e sincrônico) com a prospecção de um horizonte revolucionário que se projeta como *virtualidade* a partir do *atual*. Para começarmos a discutir esse aspecto triádico, faz-se necessário retornar a um texto fundamental onde Lefebvre não só apresenta inúmeras tríades possíveis como também explicita a origem desse movimento no pensamento ocidental - *A presença e a ausência*<sup>580</sup>.

Assim como Nietzsche, Lefebvre retoma o momento de transição do mito para a filosofia na Grécia antiga como marco da própria transição de uma relação imediata entre sujeito e natureza para uma relação mediada pelas abstrações e representações. Enquanto o mito ainda era mantido como elemento central da relação sociedade e natureza, a representação desta para os humanos e a localização destes no universo natural (Cosmos) se dava de forma mais ou menos direta. Os deuses mitológicos “exaltavam a vivência”, isto é, o homem cotidiano, e “elevava as potências da vida ao mais alto grau, o do esplendor”<sup>581</sup>. Na mitologia, não apenas a natureza ganhava vida frente aos homens, e, portanto, significação, como os próprios homens encontravam uma legitimação de seu modo de vida em um movimento apoteótico de exteriorização de seus atributos particulares. As divindades não eram perfeitas, assim como os homens em sua cotidianidade também não o eram - os deuses encarnavam o próprio sentimento do trágico, “sem desaprovar as paixões nem as violências” que atravessam a existência humana. A mitologia, assim, desempenha papel crucial ao elevar “a relação com a natureza, com o espaço, portanto,

---

<sup>580</sup> LEFEBVRE, 1983.

<sup>581</sup> *Ibid*, p. 116, tradução minha.



com o corpo, [e] com as atividades diversas”, sem separação ou cisão entre esses elementos, a uma relação mais imediata entre vida e pensamento<sup>582</sup>.

No entanto, essa própria mitologia é quem dá as condições para o surgimento de uma tendência oposta. Se por um lado, a mitologia se apresentava como ‘obra’ do povo, sua representação e vontade, por outro essa mesma cosmologia preparava terreno para uma força que limitaria os excessos do mito – o *concebido*. Os pré-socráticos são os primeiros a manifestarem essa transformação, na medida em que a filosofia da natureza prefigurou, de forma paradoxal, como primeiro passo em direção a um certo distanciamento da natureza mesma. Ainda que, como vimos no capítulo 1, entre os pré-socráticos a concepção do trágico permaneça como visão de mundo, vinculada a uma concepção unitária de natureza e sociedade, pouco a pouco, em suas elaborações e constructos filosóficos, as representações abstratas parecem ganhar lugar em detrimento da relação imediata dos mitos. Em Tales, por exemplo, se manifesta a busca por uma substância que se encontra por detrás da aparência dos seres e das coisas: a água. A água como fonte primordial da existência substituiu, a um só tempo, o mito originário da mãe-terra (Gaia) e a crença instintiva e imediata na multiplicidade aparente. Por detrás de toda diferença, havia, por fim, uma unidade primordial – “a umidade está em todas as partes”, o que varia é sua disposição. De forma similar, outros pré-socráticos já partiam de uma nova concepção do cosmos que concedia “privilégio ontológico” a um dos quatro elementos naturais, terra, água, fogo e ar<sup>583</sup>.

A filosofia nascente nos introduz simultaneamente:

- a) A uma concepção que prescindiu dos deuses e dos mitos;
- b) Às representações que uma sociedade faz do universo e de sua inserção neste universo;
- c) Ao tratamento das representações ingênuas [mitologia] para substituí-las por representações elaboradas que se aproximam do *concebido* e se afastam do *vivido*<sup>584</sup>.

Aqui Lefebvre já identifica como as funções metafóricas e metonímicas que Nietzsche menciona em seu *Verdade e Mentira* começam a operar desde cedo na cultura ocidental. Por um lado, vemos a substituição de um conjunto de metáforas anteriores que compunham a mitologia por um outro conjunto de metáforas naturalistas, fato este que

---

<sup>582</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 116, tradução minha.

<sup>583</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>584</sup> *Ibid*, grifos meus.

concedeu aos pré-socráticos a alcunha de filósofos da *physis* ou da natureza. Por outro, vemos um papel metonímico desempenhado por esses elementos naturais quando “se identifica[m] com a totalidade” e passam a representá-la. Para Lefebvre, é exatamente “a representação de um elemento tomado separadamente, como essência do cosmos” e “a generalização desse elemento representado [que] funda a filosofia”<sup>585</sup>. O Uno primordial de Tales, a água, exemplifica com clareza esse duplo procedimento, afinal mesmo que a água em seus diversos estados seja inconcebível fora do mundo sensível, isto é, de sua imediaticidade aparente, a sua primordialidade está diretamente ligada a abstração e, portanto, à metaforização desse conteúdo sensível. De tal modo que, ao postular uma representação de mundo que transpõe a sensibilidade, necessariamente evoca-se um esforço do pensamento que busca transcender e no limite desmentir o sensível, metonimizando-o. Assim, não é mais a água que, por observação, parece estar presente em todas as coisas, mas, ao contrário, todas as coisas se *presentam* como tais porque nelas se encontram o elemento primordial.

Também é nesse momento que parece despontar o início do discurso científico. Os mesmos filósofos responsáveis por prospectar um ‘mais além do sensível’ são os que fundam a demonstração matemática, os teoremas, que propõem a unidade do conhecimento e que articulam com veemência a filosofia *contra* os demais saberes até então estabelecidos, a saber a arte e o mito. A água, de Tales, ou o Fogo, de Heráclito, abrem caminho para um conhecimento de cunho crítico que corrói as “ambições e pretensões da religião e dos políticos”; o Logos de Anaxágoras estabelece o trajeto para a primazia dos números, para as representações de unidade e de repartição justa. As novas metáforas surgem ao mesmo tempo em que devoram as metáforas míticas antigas<sup>586</sup>. Os primeiros filósofos do ocidente, ainda que mais próximos do que os filósofos posteriores das representações naturais, dão o pontapé inicial para a decadência grega:

A filosofia desmistifica as potências divinas, destrói os encantos; desencantador, destrutor com boa razão de antropomorfismo, o filósofo mata as magníficas ilusões que permitem ver o cosmos como uma obra de arte, decoração divina dos dramas humanos. Seculariza a uma só vez a religião e o mito, fontes (entre os gregos) da imaginação; se afasta da natureza e prepara o caminho de sua dominação<sup>587</sup>

---

<sup>585</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 114, tradução minha.

<sup>586</sup> *Ibid*, p. 116.

<sup>587</sup> *Ibid*.

Assim se apresenta, para Lefebvre, o monumento e o museu da filosofia: um constructo de representações guardado pelos grandes nomes da filosofia antiga – Parmênides e Heráclito. Não é por acaso que, aqui, o filósofo esteja mobilizando o nome dos fundadores da problemática da ontologia para tratar das representações. O problema central gira em torno deste ponto. De um lado, com Parmênides, a identificação entre Ser e Verdade estabelece as condições para que a opinião comum seja rechaçada como representação. O cidadão comum, o não filósofo, se contenta com a diversidade aparente, com a falsa multiplicidade que povoa o mundo das representações, quando, no fundo, o que realmente importa, o Ser e a Verdade, se encontram imóveis, cristalizados. A “ascese filosófica”, isto é, a doutrina e o autocontrole que a mente filosófica deve se impor, se encontra exatamente no fato de que, “apesar da vivência e da opinião enganosa à verdade pensada (concebida)”, o filósofo deve “proclamar a veracidade do concebido”, contra as ilusões “dos sentidos e do intelecto”. Do outro lado, Heráclito postula uma ‘verdade’ inversa à da escola eleática – a crença comum na estabilidade, uma representação enganosa do fluxo caótico do devir, “prova que há uma distância entre o que *é* (presa do devir e portanto do não ser) e a ilusão que pretende ser a verdade daquilo que *é*”<sup>588</sup>.

Essa dicotomia entre “movimento-imobilidade”, “aparência-realidade”<sup>589</sup>, que está à porta da filosofia, mas também da cultura ocidental, encontra uma resolução possível na figura de Aristóteles, embora dúbia com relação à dimensão do *vivido*. As categorias aristotélicas, que se apresentam como centro do procedimento lógico e discursivo do conhecimento, fundamentam a própria forma do saber. As representações ditas enganosas e falsas a respeito dos seres, das coisas e do devir são substituídas e superadas pelo discurso e pela ciência através da *forma-conceito*. O conceito supera o paradigma da representação porque nada representa. Ao contrário, o conceito capta, sujeita e retém a presença do objeto, “sua essência”. O surgimento do conceito como modalidade central de conhecimento demarca exatamente o momento em que definitivamente, na filosofia ocidental hegemônica, “o concebido se separa do vivido” e o “o real se define pelo concebido e o conceito pelo real”. Assim, Aristóteles parece encarnar, para Lefebvre, o mesmo tipo de homem teórico responsável pela decadência grega que Nietzsche identificara. Nele “não há nada de um artista, nem de um poeta”, mas o oposto – com a

---

<sup>588</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 117, tradução e grifos meus.

<sup>589</sup> *Ibid*, p. 118.

centralização do conceito e a coroação do concebido em detrimento do vivido, “a vivência se esfuma singularmente”<sup>590</sup>.

A partir de Aristóteles, o fazer filosófico se orienta pouco a pouco para fora do corpo, ao ‘meta-físico’. A filosofia se rende a um conjunto de metáforas visuais que valorizam sempre aquilo que é *claro*: a luz, a visão, o alto e o elevado. O saber científico e o conceito dominam de tal modo a prática filosófica que esvaziam o *olhar* de seu potencial interpretativo e o substitui por um profundo ideal ascético. A crença em uma verdade para além do que se vê, ou ainda, uma verdade para além do que se apresenta aos sentidos, faz com que se priorize um “lugar elevado, superior à terra e separado dela por uma distância” – este é o “espaço da filosofia”<sup>591</sup>. O filósofo

Se dispensará da vivência, relegando-a junto com o cotidiano à não filosofia. Mentalmente, ele permanecerá na região ambígua das imagens-conceitos, dos símbolos e mitos interpretados racionalmente, em suma, das representações.

Quanto à “presença”, esta oscila entre a imediação da coisa tomada na natureza, e a abstração distante que passou pela mediação (representação)<sup>592</sup>.

A filosofia, ao postular uma dualidade de oposição entre o claro e o escuro, o alto e o baixo, o transcendente e o terreno, ou, ainda, entre o abstrato e o relativo, borra a própria distinção entre presença e ausência, fazendo com que aquilo que há de mais *ausente*, o abstrato, tenha mais *presença* e seja mais *presente* do que as presenças mesmas, reduzidas à mera condição de *aparência*. No cerne dessas oposições se encontra uma vontade de verdade que desvaloriza o vivido, o corpo e sua experiência e que deseja ativamente um outro mundo para além dos sentidos.

É a partir da recusa desse paradigma dominante na filosofia ocidental que uma nova problemática se apresenta: como “conservar a força do conhecimento crítico, [porém] animando-o com o ardor da vivência”<sup>593</sup>? Para Lefebvre, o filósofo enquanto crítico das representações dominantes de uma época desempenha um papel fundamental de contraposição às vontades de totalidade e aos processos de totalização ilegítimos que se opõem à vida cotidiana. A crítica da filosofia aponta para sua realização e superação, no

---

<sup>590</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 119, tradução minha.

<sup>591</sup> *Ibid*, p. 120.

<sup>592</sup> *Ibid*, p. 121.

<sup>593</sup> *Ibid*, p. 107.

sentido de uma reapreciação e reinserção do corpo, isto é, do vivido, no centro da filosofia mesma – esse é o projeto *metafilosófico*. Lefebvre propõe um retorno à história da filosofia, mas um retorno que se distancie dos grandes nomes e dos grandes sistemas que dominam a superfície da prática filosófica. As ditas “correntes subterrâneas”, as heresias, as subversões e as revoluções, dão à história da filosofia um “banho revitalizante”, capaz de mobilizar e colocar “os grandes conceitos da herança filosófica” à prova frente à vida cotidiana. Nesse movimento, “a filosofia seria colocada em seu lugar, ao mesmo tempo como totalidade de representações, como projeto utópico, como balanço conceitual e crítico de tal ou qual época”. Um projeto utópico fundado no corpo. Aqui o pensamento filosófico ocidental “rapidamente assume um aspecto triádico”<sup>594</sup>.

No livro *Presença e Ausência*, ao falar sobre as correntes subterrâneas do pensamento ocidental, Lefebvre retoma uma série de autores e de movimentos filosóficos, artísticos e literários que de alguma forma apontam para uma superação da dicotomia entre absoluto e relativo, entre imobilidade e mobilidade, e que reposicionaram o corpo e a dimensão do vivido no centro de suas preocupações. Chamamos atenção particular para três dessas correntes que parecem ter influência fundamental sobre a forma como Lefebvre interpreta e mobiliza o pensamento triádico em suas obras: i) o paraclitismo, ou a doutrina teológica do Espírito Santo; ii) Marx, em especial os escritos de juventude; e iii) Nietzsche. Apresentamos a seguir cada uma dessas em ordem.

A introdução e o postulado de uma trindade santa no cânone da teologia ocidental possibilitou a um só tempo a superação da representação dominante do Uno transcendente, a importância única atribuída a Deus (Pai), e das representações dualistas que introduziam a figura de Jesus (Filho) em um antagonismo entre absoluto e relativo. O *pneuma*, o sopro divino/Espírito Santo, encontra lugar na nova trindade em um movimento que procura um ponto de superação e de resolução da dicotomia entre “unidade transcendente e a multiplicidade imanente”<sup>595</sup>. Até aquele momento, predominava um caloroso debate sobre a relação entre o mundo transcendente e mundo terreno, fundamentado no mesmo tipo de divisão que marca o início da filosofia. De um lado, entende-se que Deus é o único criador, aquele que fez a terra e os seres humanos como expressão de sua vontade. Por outro, se o Filho, Jesus, deriva do Pai, há algo de

---

<sup>594</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 122, tradução minha.

<sup>595</sup> *Ibid*, p. 125.

divino no meio terrestre, o que dificulta pensar Deus em uma relação absolutamente transcendente com relação ao terreno. Se Deus é essencialmente transcendental, como Jesus teria ‘descido’ ao mundo retendo sua imagem e semelhança? E se todos os humanos são também sua imagem e semelhança, qual o lugar da multiplicidade terrena na teologia da unidade transcendente?

Diversas correntes da teologia ocidental passam então a insistir no caráter trinitário das entidades divinas do cristianismo. O Espírito resolve essas contradições, visto que “procede do Pai mas também é o Espírito do Filho”. Se o Espírito que habita no Pai é também o Espírito do filho, o Espírito mesmo dispõe de uma “simultaneidade absoluta, de tal modo que procede do pai *tão diretamente* como [procede] do Filho”<sup>596</sup>. A fórmula Pai-Filho-Espírito Santo evita “a) o puro idêntico (Deus só é Deus); b) o dualismo (maniqueísta); c) o panteísmo (imanência do divino a todos os seres)”<sup>597</sup>, abolindo, pelo menos em parte, a dicotomia entre uno transcendente e multiplicidade relativa – assim se esboça a “originalidade do Ocidente: a visão triádica ou trinitária”<sup>598</sup>.

Nesse momento, como Lefebvre bem chama atenção, não se trata exatamente de uma proposta revolucionária. Pelo contrário, a teologia da trindade santa aparece em cena como uma resposta dogmática às contradições que predominavam no seio da Igreja enquanto instituição social. Como explicar que entre o transcendente, o Pai, e o relativo, o Filho e a humanidade, poderia existir uma miríade de outras santidades e figuras religiosas que dispunham de um maior ou menor grau de poder frente às demais? Isto é, porque entre o absoluto transcendente e o múltiplo relativo existiam seres que advinham da multiplicidade terrena mas que estavam situados mais próximos do transcendente, como no caso dos papas, dos padres e dos santos canonizados? Assim, o que determinava esse movimento triplo era a necessidade de “*definir as condições de existência da Igreja como instituição*”<sup>599</sup>, capaz não só de substituir o Estado, como também de permanecer enquanto monumento da história mesmo após a derrubada do Império Romano que permitiu sua constituição e consolidação. Com a Igreja e sua ortodoxia trinitária, “a concepção hierárquica do mundo social é acompanhada de uma representação estética e moral” –

---

<sup>596</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 124, tradução minha.

<sup>597</sup> *Ibid*, p. 125.

<sup>598</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>599</sup> *Ibid*, p. 126, grifos do autor.

“seu triadismo suporta ou representa a organização da sociedade civil (a nobreza, o clero, os campesinos e burgueses; os guerreiros, os contemplativos, os produtivos)<sup>600</sup> –, o que acaba por legitimar tanto sua existência quanto sua continuidade.

O Espírito Santo, categoria teológica, só se distancia desta forma dogmática de proposição triádica na medida em que é retomado como crítica da Igreja enquanto instituição de dominação pela corrente subterrânea da teologia do paraclitismo. Joaquim de Fiori (1145-1202), um dos grandes nomes desse movimento, é responsável por propor uma interpretação revolucionária da trindade santa que enxerga no Espírito a possibilidade de superação da Igreja mesma. Para ele, a trindade diz respeito não apenas às figuras imaculadas da Eternidade, como também à diferentes estágios da história humana e terrestre. Dos três momentos da trindade se identificam três períodos: o período da Lei, que corresponde a Deus-pai; o da Fé, correspondente a Jesus-filho; e o período da Alegria, relativo ao advento do Espírito Santo.

No primeiro período, o poder criador, o absoluto, “lança à aventura do ser [os seres múltiplos e multiformes]”. A natureza eterna do criador, sua totalidade infinita, se manifesta em seu potencial criador da Natureza que carrega sua marca. Enquanto expressão de uma infinidade complexa, o Cosmos se multiplica em correspondências e relações causais, conflitos e harmonias, em “múltiplos nexos e interações”. Na natureza, a “Morte aparece junto com a Vida”, enquanto “fim de todas as coisas”, mas, ao mesmo tempo, como *lei* “que rege o devir das energias vitais”, a história da humanidade e que testemunha a “elevada, majestosa e divina potência do criador”. Assim, “a indiferença criadora do Absoluto divino contém e reúne os opostos: vida e morte, bem e mal, ascensão e decadência, brilho e podridão, violência e calma, pureza e mancha”<sup>601</sup>. O período do Pai é o período da Lei porque nele se cumprem as determinações da totalidade infinita, uma lei inocente porque parte da natureza própria do devir, isto é, do desenvolvimento do eterno no terreno, do absoluto no relativo, do infinito no finito.

O segundo período, o da Fé, resulta do primeiro – “o Logos, o Verbo, seu Filho, nasce do Pai”. Da Natureza caótica do cosmos surge um tipo particular de ser, capaz de cultivar a consciência, de articular a linguagem e a razão e de converter o devir divino em

---

<sup>600</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 126, tradução minha.

<sup>601</sup> *Ibid*, p. 128.

história humana. Nesse “redobramento da vitalidade e da consciência”, “o ser reflexivo nasce do ser natural”, porém dele se distanciando. A consciência desenvolvida, o Logos, o ser que se faz Verbo, embora parte da Natureza, se volta contra ela e dela se torna vítima. Nascido do infinito e imagem deste, é posta “em sofrimento, na angústia, na certeza da morte, na agonia sem fim”. O Verbo encarnado no finito representa o sofrimento daquilo que recusa ao fim, isto é, que recusa a *lei* natural do devir. Embora sua existência seja de fato trágica, não abraça esse sentimento e essa visão de mundo, mas a opõe. Erige com o discurso, com a linguagem e com as representações as condições de sua transcendência imaginária; constructos abstratos que supostamente resistiriam ao devir. Nesse movimento, “o mal se torna o Mal, a infelicidade se torna a consciência infeliz, e [...] o Bem se conhece e se proclama como Bom”<sup>602</sup>. A Fé marca e define esse período porque acredita-se na capacidade de superação da Lei divina, na redenção dos seres em devir pela vinda de Jesus Cristo. A Igreja representa, com efeito, o oposto – sua existência enquanto instituição é a prova “da Encarnação do Verbo, de sua tentativa redentora”, mas, ao mesmo tempo, “de seu fracasso”. Afinal, a religião cristã captou “a imagem de Cristo” e a manipulou e desviou em favor de “uma instituição que ganha por conta própria poder e riqueza terrestres”<sup>603</sup>.

O terceiro período, o do Espírito, representa a necessidade de resolução dos conflitos e da recuperação da unidade do ser finito com o absoluto infinito. O Espírito decorre do poder criador, o Pai, assim como o Filho, mas supera ambos na medida em que reconcilia o carnal com o transcendental e os metamorfoseia. No seio da experiência finita, isto é, no seio da morte e do devir, *supera* a morte e o devir porque nelas se apoia e as afirma. O Espírito descende do Pai aos corpos carnis por meio do Verbo, mas transpõe a finitude do Verbo porque não busca salvar a existência da morte terrena, senão afirmar a morte terrena como reencontro com o infinito – é portanto aceitação e não negação da experiência terrena e da lei divina. No entanto, transforma a lei da dor e da morte em júbilo, em alegria genuína. Dessa forma, não só o espírito supera e transcende o Verbo, como também a Igreja, a marca e memória de sua encarnação e falha.

O retorno de Cristo acontecerá no advento do Espírito. Porém, a Igreja terrestre declinará, desaparecerá com sua hierarquia, desaparecerá com sua pompa e suas obras na nova Vida, a do Espírito, *Plena Spiritus Libertas*. A nova vida consiste na

---

<sup>602</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 129, tradução minha.

<sup>603</sup> *Ibid*, p. 130.



contemplação perpétua, em que o *virī spirituales* se desdobra. É o domingo de toda a humanidade. [...] A Igreja? Uma transição<sup>604</sup>.

O paracletismo constata um fato importante e eminentemente trágico que, para Lefebvre, é parte de toda heresia: “o mundo não está a salvo”<sup>605</sup>. A encarnação do Verbo, isto é, a vinda de Jesus à terra, não encerrou, como quer a Igreja, o sofrimento, a dor e a morte. A promessa representada pelo retorno de Cristo só se concretiza *pelo* advento do Espírito, porque é apenas pela aceitação da vida finita e terrena que se procede a sua metamorfose enquanto vida infinita do espírito. A Igreja é, portanto, uma instituição ilegítima e que prescinde de um fim *com* a chegada do Espírito, visto que nega o devir e aspira uma eternidade que é essencialmente terrena. Ao negar o fundamento evanescente do carnal, nega também a vida espiritual. O Espírito representa, portanto, o último estágio do movimento histórico terrestre e humano:

O Pai é a lei em todos os sentidos: Lei do sofrimento e da morte, Lei Moral e política, Lei do Chefe e do Senhor, Lei da guerra e a luta para viver ou sobreviver. O Filho traz a fé: confiança na palavra, na escrita e no conhecimento, no futuro e no resultado dos acontecimentos, fé nas capacidades de organização e na razão, fé no conhecimento explicitado durante as discussões. O Espírito, por sua vez, não traz alegria; [ele] é alegria. Escapando, sem excluir a violência, da Lei da luta e da guerra, pacificando a vida carnal sem destruí-la, mas integrando-a através do amor e da contemplação na vida espiritual, desviando as palavras e os discursos, o Espírito indica e abre o caminho da alegria eterna<sup>606</sup>.

A inclusão que Lefebvre faz da doutrina do paracletismo como corrente subterrânea que desemboca no caráter triádico do pensamento revolucionário ocidental diz respeito a três pontos centrais. O primeiro é que com a inserção de um terceiro termo, “a tríade original”, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, “se desenrola no devir”<sup>607</sup>. O terceiro incluído cumpre um papel fundamental na superação das concepções ainda presas à unidade transcendente, à *imobilidade*, e da dualidade aparente, reduzidas a uma *mobilidade* limitada, um fluxo de devir de baixa potência. Dessa forma, com a inserção do terceiro termo não só o abstrato ganha sentido frente ao movimento do relativo, como o devir pode reivindicar sua potência transformadora enquanto expressão própria da multiplicidade e da diferença que compõem a totalidade. O segundo ponto diz respeito ao

---

<sup>604</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 130, tradução minha.

<sup>605</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>606</sup> *Ibid*, p. 131.

<sup>607</sup> *Ibid*, p. 127.

caráter revolucionário do próprio pensamento de Joaquim de Fiori<sup>608</sup> que “com a força de uma energia impulsiva” fez “surgir um novo pensamento que se vale das representações e das palavras antigas” para propor sua própria superação<sup>609</sup>. Lefebvre aqui parece admirar a inventividade do pensamento de Fiori e pensar a possibilidade de sua proposta metafilosófica à partir do mesmo exercício crítico-interpretativo da história da filosofia – seria possível assim, olhar de maneira diferente para toda a história da filosofia e sua herança intelectual, mobilizando de forma crítica os conceitos que retêm algum significado ou importância para o momento histórico atual. A tríade assume um caráter procedimental e experimental crítico na medida em que se unifica à proposta utópica de superação/realização do pensamento filosófico. Por fim, o terceiro ponto diz respeito à reinserção do *corpo* como elemento crucial no pensamento ocidental. O Espírito só realiza e efetiva o horizonte virtual de superação da Lei e da Fé quando aceita o corpo, a carne, e a metamorfoseia. Esse parece ser um traço fundamental que marca o emprego das tríades na obra de Henri Lefebvre – a reivindicação do caráter revolucionário do corpo e da dimensão do vivido.

O paraclitismo, para Lefebvre, não só representou uma virada herética no interior do pensamento cristão como também efetivamente “fecundou o pensamento filosófico”<sup>610</sup>. A divisão do tempo em três períodos, postulada pela teologia do paraclitismo, faz emergir a própria concepção triádica do pensamento ocidental e fornece uma via alternativa para pensar uma história da filosofia que liga diversos corpos filosóficos de cunho revolucionário: Spinoza (e as três ordens do conhecer), Hegel (e as relações triplas entre substância-relação-conceito, natureza-história-espírito absoluto), Marx (Comunismo primitivo-desenvolvimento histórico-comunismo desenvolvido); e Nietzsche (com os três momentos de Zaratustra, o Camelo, o Leão e a Criança). Para Lefebvre, essas são as correntes subterrâneas que pouco a pouco voltaram à superfície do pensamento ocidental e permitiram o florescimento de seu potencial crítico<sup>611</sup>.

---

<sup>608</sup> Lefebvre chama atenção para o papel fundamental desempenhado pela teologia do paraclitismo nas revoltas camponesas do século XVI, como é o caso de Thomas Müntzer e a Guerra dos Camponeses de 1524-1525. Ver LEFEBVRE, 1983, p. 134.

<sup>609</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 128, tradução minha.

<sup>610</sup> *Ibid*, p. 135.

<sup>611</sup> *Ibid*.

Do outro lado, entre as correntes dominantes da filosofia, as relações duais/dicotômicas e a desvalorização do corpo e do vivido seguem ganhando força e efetivamente conseguem construir um “espaço mental e social” cada vez mais distante da experiência cotidiana com Descartes e o desenvolvimento do cartesianismo. As separações epistemológicas, porém práticas, entre sujeito e objeto, entre corpo e espírito e natureza e sociedade fundamentam com veemência “a depredação do vivido frente ao concebido”<sup>612</sup>. Mas, para Lefebvre, é chegado um momento, com a crise da modernidade e do próprio pensamento filosófico, no qual “o cotidiano e o filosófico já não podem ignorar-se e desconhecerem-se permanecendo exteriores um ao outro”<sup>613</sup>. As correntes subterrâneas, em seu movimento de ascensão à superfície do pensamento ocidental, elevaram a vida cotidiana ao nível filosófico, ao nível do conceito – com a práxis (Marx) e com a crítica do homem teórico (Nietzsche). Ainda que não tenha sido resgatado e retomado em toda sua potencialidade, o vivido parece reivindicar cada vez com mais força sua primazia e sua importância – isso é o que estava em jogo para Lefebvre no momento da escrita da *Crítica da Vida Cotidiana*. A importância de Marx e Nietzsche nesse contexto advém tanto da relação crítica desses autores com a filosofia quanto do fundamento dessa crítica na vida cotidiana, no corpo e no vivido – “Marx descobre a gênese das representações”, “Nietzsche, a genealogia dos filósofos”<sup>614</sup>.

Aqui Lefebvre se refere em particular ao jovem Marx dos manuscritos de 1844, momento que, para o filósofo, “Marx declara sua ontologia: as paixões, as emoções, as necessidades, são o fundamento ontológico tanto quanto a base antropológica das sociedades humanas”<sup>615</sup>. Esse fundamento permite antever uma distinção no interior do pensamento marxiano entre as dimensões do vivido e do concebido e que pouco a pouco recebem camadas de complexidade quando abordadas no contexto das sociedades produtoras de mais-valia. Marx é posto como um ‘geneticista’ das representações porque descobre o papel prático e funcional dos produtos do pensamento para a manutenção, continuidade e reforço do intercâmbio de produtos materiais. Ao mesmo tempo que uma sociedade *produz* materialmente as condições de sua existência, produz também para si as

---

<sup>612</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 141, tradução minha.

<sup>613</sup> *Ibid*, p. 107.

<sup>614</sup> *Ibid*, p. 148.

<sup>615</sup> *Ibid*.

condições de representação das suas relações de produção que irão amparar e fundamentar a continuidade de todo processo. Na sociedade burguesa, no entanto, as representações produzidas se voltam contra a materialidade concreta das práticas cotidianas e as mascaram, mistificando tanto o produto do trabalho (mercadoria) quanto as relações de produção – trata-se mais uma vez de um momento onde o *concebido* supera e nega o *vivido*. Assim, Lefebvre recupera em Marx a importância da filosofia e de sua crítica como possibilidade de superação da dicotomia entre o mundo filosófico (concebido) e o não filosófico (vivido).

Historicamente a filosofia se apresentou como uma mistura de ilusão e utopia, dividida entre a crítica das representações dominantes em uma determinada sociedade ou tempo e a criação de novas representações supostamente mais verdadeiras e que projetam um novo futuro. A crítica marxiana supera esse movimento porque emprega o potencial crítico da filosofia à vida, ao mesmo tempo em que critica a filosofia pela vida. Não se trata mais de um novo corpo filosófico, isto é, um corpo de representações abstratas que se endereça como substituto às representações burguesas do passado, mas sim da própria possibilidade de elevar a práxis cotidiana, material e concreta, ao posto de representação última. A filosofia *realizada* nesse sentido implica um olhar diferente ao passado: um tratamento crítico da herança histórica e intelectual do campo filosófico que retém a importância de certos temas, problemáticas e conceitos porque os vê como “testemunho privilegiado sobre a gênese do homem social”<sup>616</sup>. Os conceitos de totalidade, alienação, trabalho, entre outros, permitem não só a compreensão das representações passadas como apontam sua possibilidade de superação quando colocados frente à vida cotidiana. Marx retira da filosofia seu caráter ilusório, mas conserva sua característica de projeção utópica, abrindo caminho para sua revitalização pela reincorporação da dimensão do vivido.

De Nietzsche, Lefebvre aceita um devir radical que supera “não apenas a filosofia, mas o “homem teórico”, o do saber “puro”, [o] filósofo ou sábio”<sup>617</sup>. A crítica nietzscheana à moral e à noção de verdade permitem que a energia vital, o vivido, crie novas representações transgredindo as barreiras do concebido (teórico). A superação da filosofia e do homem filosófico diz respeito à necessidade de criar um novo ser, diferente daquele até então representado pela filosofia ocidental. O homem teórico, “que sacrifica o vivido

---

<sup>616</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 107, tradução minha.

<sup>617</sup> *Ibid.*

ao concebido”<sup>618</sup>, deve desaparecer para que possa dar lugar ao poeta, ao sujeito criador de obras de arte, colocando o vivido como pré-condição de superação da condição humana clássica – a morte de Deus, portanto, é também a morte do homem ocidental.

Nietzsche “aporta uma genealogia das representações”, evidenciando como as metáforas e as metonímias, as abstrações e as representações, “entram na constituição das sociedades”<sup>619</sup>. Nesse movimento de redescoberta das imagens de origem, o filósofo percebe o papel crucial desempenhado pelo ideal ascético e pelo ressentimento na constituição do homem moderno, o que explica a história decadente do ocidente e a sombra do niilismo que paira sobre o horizonte. Enquanto Marx aponta para uma superação da filosofia mais próxima de Hegel [*Aufheben*], que de certa forma supera a filosofia, mas a conserva enquanto prática de representação possível, Nietzsche aponta um outro caminho, radical e destrutivo, uma superação sem conservação [*Überwinden*] que dá a luz a um novo termo, neste caso, um novo sujeito, enquanto *aniquila* o termo anterior, o homem teórico, do qual nasce.

Da junção dessas duas perspectivas, Marx e Nietzsche, o que se origina é i) uma proposta interpretativa do fazer filosófico que tem como pré-condição a crítica de sua herança intelectual e a incorporação do vivido enquanto termo fundamental de qualquer projeto utópico amparado na filosofia; e ii) a superação última da filosofia como representação e o endereçamento do corpo e da vida cotidiana como novas totalidades de um horizonte virtual de transformação que dão origem à metafilosofia.

É nesse sentido que argumentamos que a disposição triádica de determinados termos ao longo da obra lefebvriana encerra uma perspectiva diacrônica e revolucionária da história que prevê um horizonte virtual de realização da *utopia do corpo e da vida cotidiana*. Os três momentos ou períodos da história, a Lei, a Fé e a Alegria, são substituídos ao longo de seus escritos por outros termos correspondentes e que compartilham a ideia de um horizonte de superação e de resolução dos conflitos pelo retorno ao corpo e ao vivido. Assim, poderíamos pensar, sem perda de sentido, nos tempos ou períodos do concebido, do percebido e do vivido; ou das representações do espaço, da prática espacial e dos espaços de representação. Em cada uma dessas tríades o que se

---

<sup>618</sup> LEFEBVRE, 1983, p. 108, tradução minha.

<sup>619</sup> *Ibid*, p. 150.

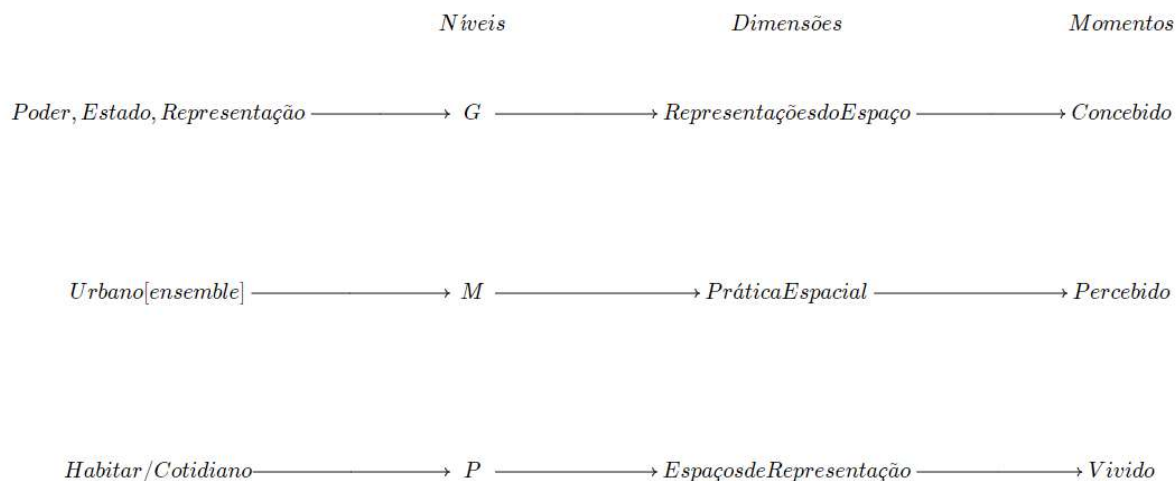
observa é um terceiro termo vinculado ao corpo e à metamorfose do vivido, seu reflorescimento no seio de uma história humana que pouco a pouco foi povoada por representações e valores que se voltam contra o corpo e a vida mesmas. Na próxima seção iremos tratar desse movimento mais de perto quando nos voltarmos à transição do espaço natural ao espaço abstrato. Por ora, cabe dizer que a distinção entre espaço absoluto, espaço abstrato e espaço diferencial também carrega essa perspectiva utópica na medida em que este último anuncia o retorno do vivido como dimensão central da *sociedade urbana*.

Outro ponto a ser tratado antes do fim desta seção e que decorre do argumento desenvolvido até aqui é o de que as tríades lefebvrianas também remetem a um aspecto sincrônico-analítico que pode ser empregado a qualquer fase da história humana no ocidente. O retorno às origens da filosofia se justifica principalmente pela necessidade de demonstrar que a história humana na terra é fundamentalmente uma história da ocupação do espaço pelos corpos baseada na construção de representações para isso. Inicialmente, como no caso das sociedades agropastoris, representações mais próximas do corpo (ritmos, ciclos, símbolos, repetições); mais tarde, nas sociedades modernas, representações mais distantes do corpo (relações lineares, planos, conceitos, instituições). Assim, a tríade concebido-percebido-vivido, por exemplo, não só designa uma periodização histórica, como também nos serve para compreender como cada um desses *formantes* são encadeados e mobilizados no interior de uma determinada totalidade histórica e social. Como o vivido é tratado em determinada época ou em um determinado modo de produção? Como o concebido desponta como centralidade à partir do surgimento do estado e da sociedade burocrática? Como pensar alternativas e projetos utópicos em uma sociabilidade que fragmentou e que rechaçou a experiência cotidiana? Essas são algumas das perguntas que podem ser feitas à partir do dispositivo triádico em uma perspectiva sincrônica.

Tendo em vista essas possíveis conexões entre as diferentes tríades da obra de Henri Lefebvre, proponho a seguir um diagrama que conecta algumas das tríades que acredito serem centrais para a compreensão do argumento a ser desenvolvido na seção seguinte. Em particular, chamo a atenção para as conexões entre três tríades relacionadas ao *fenômeno urbano*: i) a diferenciação em *níveis* do fenômeno urbano: G (Geral), M (Mediador), P (Privado); ii) suas diferentes *dimensões*: as representações do espaço, a

prática espacial e os espaços de representação; e iii) os *momentos* de uma fenomenologia do fenômeno urbano: concebido, percebido e vivido.

Figura 1. Tríades lefebvrianas e suas conexões



Fonte: elaboração própria à partir de Lefebvre (1991; 2003).

O nível G ou geral é o nível onde opera o poder estatal “como vontade e representação”<sup>620</sup>. Como vontade porque nesse nível o poder do estado se concentra na mão dos indivíduos responsáveis pela condução da política enquanto estratégia de manutenção do poder. Como representação porque a partir dessa junção entre poder e estratégia o espaço passa a ser *concebido* de modo a afetar e imprimir sobre os demais níveis da experiência social diferentes lógicas de dominação que garantem a continuidade de uma determinada totalidade social. O nível G se associa duplamente, portanto, com a dimensão das *representações do espaço* e com o momento do *concebido*. As representações do espaço derivam de formas particulares de conceptualização do espaço e que se originam das classes e dos indivíduos que se associam às estratégias propagadas pelo nível G – os planejadores, os tecnocratas, os urbanistas e os cientistas. Para Lefebvre, esse “é o espaço dominante em qualquer sociedade (ou modo de produção)”<sup>621</sup>, visto que a partir da difusão de uma representação dominante do espaço social, isto é, pela disseminação dos elementos que compõem um conjunto de representações, aquilo que é

<sup>620</sup> LEFEBVRE, 2003, p. 78, tradução minha.

<sup>621</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 39, tradução minha.

*concebido* de tal forma torna-se efetivamente parte de um *consenso*<sup>622</sup>. Em última instância, trata-se da própria capacidade de uma ordem distante, mental e abstrata, de definir a disposição efetiva dos seres e dos objetos no espaço, seus limites, seus encadeamentos e seus horizontes de possibilidade.

O nível M, mediador ou intermediário, é o nível do “urbano” enquanto prática espacial<sup>623</sup>. A ideia de um nível mediador nos permite pensar o papel efetivo da *prática espacial* do *percebido* de colocar em contato a ordem distante, o concebido, com a ordem próxima, o vivido. É na materialidade do urbano e da cidade, nas “ruas, praças, avenidas, construções públicas como as prefeituras, igrejas paróquias, escolas”, entre outros elementos, que se encontram a conexão entre o *sítio*, “os arredores imediatos”, e a *situação*, “arredores distantes, condições globais”<sup>624</sup>. Como vimos anteriormente, quando discutimos o conceito de ritmanálise, cada elemento da materialidade percebida nos informa sobre os ritmos de uma determinada totalidade social e implica uma prática espacial (social) efetiva. Os monumentos, os palácios, os locais de mercado e de comércio imprimem um ritmo sobre o espaço percebido, e é nesse espaço onde os corpos e a vida cotidiana se inserem, provocando diversas formas de concatenação (arritmia, polirritmia, eurrítmia, etc.). Assim, existe também uma dialética interna ao nível M, na medida em que a prática espacial faz parte da criação do espaço percebido, mas, de maneira inversa, também é afetada pela materialidade já estabelecida e localizada nesse nível. Como nível mediador, o urbano e a cidade não apenas mediam as relações entre concebido e percebido, como também as atualizam *no* espaço.

Por fim, o nível P ou nível privado é o nível do habitar<sup>625</sup>. O espaço do corpo, da casa, da família, a dimensão do vivido, todos estes estão situados nesse nível. Nas sociedades agropastoris antigas, o nível P, enquanto nível do fenômeno espacial de onde emergem as representações, cumpre papel central no estabelecimento das representações do espaço que se conectam à dimensão do vivido em uma cosmologia própria. As representações dominantes apenas prolongavam e reproduziam aquilo que era *vivido* de

---

<sup>622</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 224.

<sup>623</sup> No diagrama nos referimos entre colchetes ao urbano *ensemble* buscando diferenciar do urbano utopia. O nível M diz respeito ao urbano enquanto materialidade e não como virtualidade (sociedade urbana).

<sup>624</sup> LEFEBVRE, 2003, p. 80, tradução minha.

<sup>625</sup> *Ibid*, p. 80.



maneira efetiva no nível do corpo – as relações entre ritmos circulares do corpo e os ritmos circulares da natureza, entre necessidades fisiológicas e os tempos de colheita, de trabalho e de descanso, entre outras. A grande transformação pela qual passa o conceito e a prática espacial ao longo da história humana diz respeito à redução desta dimensão poética do habitar ao “pseudo-conceito” de *habitat*<sup>626</sup>. Na modernidade, este nível é suprimido de tal forma que surge uma cesura entre os espaços de representação e as representações do espaço que dominam a prática espacial. O espaço do corpo, da casa e da vizinhança é representado pelo nível G como parte do “ambiente construído”<sup>627</sup> e, portanto, passível de manipulação pelos planos e cartografias oficiais. Erroneamente a dimensão do vivido passa a ser tratada como a menos importante, estabelecendo-se como *resíduo* e *produto* do modo de produção dominante – “este é o espaço dominado – e, portanto, passivamente experimentado – que a imaginação procura mudar e se apropriar”<sup>628</sup>.

Tendo em mente as conexões estabelecidas entre as três tríades apresentadas acima, na próxima seção iremos mostrar como estas denotam um *movimento histórico* que leva do Espaço Natural ao Espaço Abstrato e virtualmente ao Espaço Diferencial. É do nível P, do vivido e, portanto, dos espaços de representação, que se projetam as perspectivas diferenciais e revolucionárias capazes de alterar as concepções dominantes do espaço e a prática espacial daí resultante. A todo instante, cabe notar que cada um desses elementos que compõem a tríade se relaciona tanto a uma dimensão sincrônica quanto diacrônica. Assim, a transição de um *modo de existência* do espaço a outro demarca tanto um movimento interno entre os três elementos do fenômeno espacial, movimentos conflitivos e dialéticos, quanto o salto de um destes ao posto de momento dominante da totalidade social, a expressão de uma *vontade de totalidade* que busca subsumir os outros momentos.

---

<sup>626</sup> LEFEBVRE, 2003, p. 81, tradução minha.

<sup>627</sup> *Ibid*, p. 80.

<sup>628</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 39, tradução minha.

### 4.3. História do Corpo/História do Espaço

#### *A descorporificação do espaço*

Qualquer ‘projeto’ revolucionário hoje, seja [ele] utópico ou realista, deve, para evitar a banalidade desesperada, tornar a reapropriação do corpo, em associação com a reapropriação do espaço, uma parte inegociável de sua agenda.

(Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1991 [1974], p. 166-167, tradução minha).

Seria possível interpretar, como argumenta Derek Gregory, que a história (da produção) do espaço no Ocidente, da forma como esta é narrada por Henri Lefebvre, apresenta duas tendências opostas, uma *negativa* e outra *positiva*. A tendência negativa diz respeito ao que o autor chama de ‘descorporificação’ [*de-corporalization*] do espaço *i.e.* a tendência manifesta em cada etapa subsequente da produção do espaço de alcançar um maior grau de abstração e, portanto, uma maior desconexão com o corpo, a dimensão do vivido e os espaços de representação. A tendência positiva, por outro lado, não é o resultado de uma análise propriamente histórica do devir humano, mas sim do esforço lefebvriano de *transdução* que propõe pensar a “sociedade urbana” como horizonte de superação da história mesma<sup>629</sup>. Na presente seção, tratamos com maior profundidade dessa tendência negativa, apresentando como esse processo de descorporificação toma forma à medida em que o espaço transita do natural ao abstrato. O aspecto positivo será reservado para a próxima seção, quando discutiremos as perspectivas e as vias revolucionárias que se apresentam à partir da reconsideração do corpo como categoria central para a problemática espacial e urbana. Para compreendermos a noção de descorporificação do espaço será preciso retomar os conceitos de metáfora e metonímia na forma como Nietzsche os apresenta no texto *Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral*.

No texto em questão, Nietzsche caracteriza a Verdade como um exército móvel de metáforas que só adquirem a rigidez e a regularidade aparentes porque são constantemente reforçadas pelo poder e pelo uso cotidiano dentro de um determinado grupo - estabelecendo uma espécie de *regime de verdade*. A Verdade seria constituída a partir de um longo processo metafórico/metonímico que a engendra como *forma dominante* ao mesmo tempo em que apaga o processo que envolve sua constituição. O que permanece

---

<sup>629</sup> Ver GREGORY, 1994, p. 368.

apagado/esquecido quando a Verdade é estabelecida é o caráter duplamente metafórico e metonímico da relação dos seres humanos com o mundo.

Em um primeiro momento, prévio à linguagem, cada indivíduo só consegue experimentar o mundo da forma como este se apresenta porque *imprime* sobre ele formas de organização que correspondem às capacidades de seus sentidos. Não obstante um processo de metonimização já está em curso neste momento, visto que esse conjunto de formas impressas sobre a realidade são tomadas como a realidade mesma e as substituem. Esse processo é reforçado com o surgimento da linguagem, das palavras e dos conceitos, o que nos leva a uma segunda rodada de metaforização/metonimização. O novo conjunto de simulacros linguísticos petrificam as impressões retiradas do mundo e as erigem como verdades atemporais, formas fixas, que não só correspondem ao mundo, como, também, o substitui. Dessa forma, como vimos no exemplo das folhas de uma árvore, a palavra folha serve como substituto na linguagem e na consciência humanas das folhas efetivamente existentes – com todas suas diferenças e especificidades que as fazem ser o que são. O resultado de todo esse movimento é a constituição de um conjunto de metáforas que abstraem as condições reais de existência de cada coisa no mundo e as metaforiza pelo conceito<sup>630</sup>.

Existem dois pontos centrais nesse texto que parecem terem sido muito bem compreendidos por Henri Lefebvre. O primeiro deles é o de que toda relação entre corpo e natureza [espaço] implica processos que são fundamentalmente metafóricos e metonímicos. Anteriormente apresentamos como Lefebvre compreende a presença do corpo no espaço a partir de uma relação especular ou um jogo de espelhos onde cada corpo imprime sobre o mundo as formas de simetria que são percebidas internamente. As simetrias presentes nas teias de uma aranha ou em uma colmeia de abelhas não são o resultado da atividade racional/intelectual desses animais, mas da projeção que cada um desses faz sobre o mundo das simetrias que incidem sobre o seu próprio corpo – alto, baixo, esquerda e direita, entre outros. Aqui já se fazem presentes as relações metafóricas e metonímicas, visto que cada corpo mantém uma relação com o espaço (meio) circundante que depende de uma projeção sobre este de um conjunto de relações que não pertencem necessariamente ao espaço.

---

<sup>630</sup> Ver Cap. 2.

O segundo ponto, talvez mais importante para pensarmos a teoria da produção do espaço, diz respeito à transformação que ocorre nesses dois processos a partir do desenvolvimento e da consolidação da linguagem. Inicialmente, metáfora e metonímia são atos instintivos relacionados principalmente à capacidade de cada um dos sentidos de captar de forma metafórica algo da relação do corpo com o mundo e compor uma forma aparente que substitui cada uma dessas impressões em separado. Nesse momento, as formas resultantes, mesmo que sirvam como metonímias para os sentidos e para as impressões advindas do mundo, ainda são fundamentalmente ligadas ao corpo e aos sentidos. A constituição das metáforas, nesse caso, depende que constantemente o corpo seja colocado em *contato* com o mundo de onde retira o seu material primário. A transformação que ocorre com o desenvolvimento da linguagem e dos conceitos se encontra precisamente na superação dessa necessidade. O conceito ou a palavra consegue captar as impressões obtidas primeiramente por meio dos sentidos, mas as petrifica em uma forma que se coloca acima do próprio devir<sup>631</sup>. Ou seja, o conceito supera e abstrai as transformações que possam ocorrer na relação entre corpo-espço, tornando-se uma metáfora da metáfora. A metonimização a partir do conceito substitui os sentidos e, portanto, o próprio corpo. Embora essa discussão pareça distante da problemática espacial e urbana, um exemplo interessante utilizado por Henri Lefebvre sintetiza e exemplifica bem esse movimento.

Nos primeiros grupos humanos e nas sociedades antigas, as formas de medição do espaço frequentemente tomavam emprestado partes do corpo para isto: “polegares, larguras, côvados, pés, palmas e assim por diante”<sup>632</sup>. Um processo de metaforização, então, onde o corpo era utilizado para descrever e definir distâncias percebidas no espaço. A partir daí, não só o espaço tornava-se mais acessível à prática socioespacial como também, de forma metonímica, era metamorfoseado para um determinado grupo como “a imagem e a reflexão viva de seus próprios corpos”<sup>633</sup>. Retomando alguns dos termos discutidos na seção anterior, poderíamos dizer que se trata de um momento onde os *espaços de representação* de um determinado grupo, isto é, a dimensão do corpo e do vivido de onde

---

<sup>631</sup> Voltando ao exemplo anterior, após a consolidação do conceito de folha, qualquer objeto encontrado na experiência cotidiana do indivíduo que de alguma forma se assemelhe ao que já se encontra cristalizado nesse conceito será classificado como folha - independente das diferenças existentes entre o tipo encontrado e a ideia cristalizada no conceito.

<sup>632</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 110, tradução minha.

<sup>633</sup> *Ibid*, p. 110-111.

emergiam as representações que iriam informar a prática espacial, estavam em consonância e, no limite, davam origem às *representações do espaço* que refletiam a própria relação corpo-espaço desses grupos. O espaço produzido dessa maneira era *percebido* pelos membros do grupo como a extensão de seus corpos.

A introdução do sistema métrico decimal na França, a partir da década de 1790, representou uma importante transformação dessa relação. A tentativa de estabelecer um novo sistema de medidas que pudesse facilitar as relações comerciais e industriais significou a substituição de um modo de percepção do espaço mais próximo do corpo por um sistema abstrato de percepção onde uma série de abstrações numéricas (milímetros, centímetros, metros e quilômetros) passaram a dominar a prática espacial. Embora não seja o caso de atribuir a essa mudança o status de uma grande inflexão na história da produção do espaço, visto que as medições baseadas no corpo ainda perduram de alguma forma na linguagem e na vida cotidiana, torna-se evidente que “as flutuações no uso das medidas, e portanto nas representações do espaço”, servem como paralelo para a história geral e “indicam a direção que esta tomou” – “sua tendência para o quantitativo, para a homogeneidade e para a *eliminação do corpo*”<sup>634</sup>.

Essa mesma tendência já fora apresentada anteriormente quando discutimos a forma como Henri Lefebvre interpreta as sociedades agropastoris. A relação com o espaço e com o tempo nesses grupos refletia uma perspectiva espaço-temporal amplamente fundamentada no corpo e na imbricação entre os ciclos biológicos e os ciclos cósmicos. O dia e a noite com a hora de acordar e de dormir, o verão e o inverno com o tempo dos festivais e o tempo da produção, as estações do ano e assim por diante. Nesse sentido, também nas sociedades antigas era possível perceber um processo metafórico que imprimia e estendia sobre a natureza traços da sociabilidade que demarcavam uma prática espacial específica. Os espaços de representação aqui, isto é, o corpo e os ciclos biológicos percebido através dele informavam as representações do espaço e davam origem a uma prática espacial que refletia essa consonância – o espaço era percebido *à partir* dos ritmos do corpo.

O surgimento do relógio e conseqüentemente do trabalho medido em horas cumpriu um papel similar ao da substituição das medidas fundamentadas no corpo pelo

---

<sup>634</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 111, tradução e grifos meus.

sistema métrico decimal. Os espaços de representação aparecem agora não como ponto de origem das representações do espaço, mas sim como aquilo que é *sujeitado* a essas representações. A prática espacial pouco a pouco aparecerá como o resultado de um imperativo que recai sobre o corpo, o trabalho, e não como resultado espontâneo da imbricação entre corpo-espaço. O espaço passa a ser percebido como realidade *para além do corpo*, isto é, um produto no qual os corpos envolvidos na sua produção progressivamente não irão se reconhecer mais.

O que precisamos compreender antes de continuar avançando neste argumento da descorporificação do espaço, portanto, é que um dos pontos centrais para Lefebvre consiste em “tratar a prática social [espacial] como uma *extensão do corpo*, uma extensão que se torna parte do desenvolvimento do espaço no tempo” e “parte de uma historicidade ela mesma concebida como produzida”<sup>635</sup>. Dessa forma, metáfora e metonímia não são apenas figuras de linguagem, mas, sim, procedimentos que emergem da relação do corpo com o espaço e que permitem “o transporte, por assim dizer, do corpo físico para fora de si mesmo”<sup>636</sup>, sua representação *no* espaço. A metaforização e a metonimização são, portanto, elas mesmas a expressão da produção do espaço – um processo dialético onde a ocupação efetiva do espaço pelo corpo implica a projeção *sobre* o espaço de perspectivas que só emergem no nível do corpo porque *inserido* no espaço. Ou seja, trata-se de um movimento onde cada corpo produz materialmente o espaço ao mesmo tempo em que esta produção corresponde e se converte em representação para o corpo no espaço. Uma representação que *parte* do corpo permitindo simultaneamente a produção do espaço e a percepção da participação do corpo no resultado final *i.e.* o espaço como *extensão* do corpo.

Partindo dessa interpretação, poderíamos conceber a teoria da produção do espaço como uma proposta investigativa que busca compreender como no curso da história humana pôde surgir um modo hegemônico de existência do espaço que *domina* e *abstrai* do corpo – um espaço produzido “como [*qua*] ‘realidade’”<sup>637</sup>. Realidade aqui é colocado entre aspas justamente porque não se trata de uma investigação sobre o caráter ontológico do espaço (abstrato), mas da tentativa de demonstrar como uma determinada

---

<sup>635</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 249, tradução minha.

<sup>636</sup> *Ibid*, p. 203.

<sup>637</sup> *Ibid*, p. 39.

*representação do espaço*, que concebe o espaço como transcendental, vazio, parcelável e anterior à prática social, passa a dominar e consegue se constituir com *mais realidade* do que os corpos que efetivamente participaram de sua constituição. A descorporificação do espaço deve ser entendida, portanto, como um processo histórico e acumulativo onde os espaços de representação são progressivamente separados e distanciados das representações do espaço e, no limite, dominados por elas. A partir dessa separação, a prática espacial assume uma autonomia fictícia, desvincilhada do corpo, enquanto os corpos que participam de forma alienada de sua produção não se reconhecem mais no resultado final – o espaço produzido. O que está em jogo n’*A Produção do Espaço*, portanto, é a capacidade de construir uma teoria que explique um dos “aspectos primários [...] da história do espaço enquanto este procede da natureza à abstração”<sup>638</sup>: a transição de um *corpo carnal* “concebido como totalidade completa com qualidades espaciais (simetrias, assimetrias) e propriedades energéticas (descargas, economias, desperdício)” para um *corpo abstrato*, “compreendido simplesmente como a mediação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’”<sup>639</sup>.

#### *Do Espaço Natural ao Espaço Histórico*

Cada sociedade é marcada por um conjunto de normas sociais que correspondem a determinados arranjos e representações espaciais. Em uma sociedade onde essas normas são associadas a um poder divino e transcendental, por exemplo, uma série de formas que representam e materializam essas relações irão ocupar o espaço – como no caso das igrejas, dos lugares de sacrifício, dos lugares sagrados ou profanos, entre outros. Os espaços que são produzidos à partir desse processo possuem uma “gênese particular” que poderia ser rastreada a partir desse conjunto de “bases espaciais específicas” que os constituem. Esse procedimento genealógico, empregado por Henri Lefebvre n’*A Produção do Espaço*, tem como objetivo central observar como cada forma espacial (uma igreja, uma praça, um monumento, etc.) carrega em si a marca de um conjunto de práticas e de representações espaciais específicas que caracterizaram uma determinada época e como essas relações são alteradas na medida em que o modo de existência do espaço também se altera no curso da história<sup>640</sup>.

---

<sup>638</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 110, tradução minha.

<sup>639</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>640</sup> Ver *Ibid*, p. 230.

Embora hoje em dia cada uma dessas espacialidades passadas evoquem uma relação diferente das que evocavam no momento de sua concepção e produção, os simbolismos associados a elas permanecem presentes na vida cotidiana e, conseqüentemente, incidindo sobre o corpo em sua relação com o espaço. Isso porque a transição de um modo de existência do espaço ao outro nunca se dá de forma absoluta; “no espaço, o que veio antes continua a sustentar o que se segue”<sup>641</sup>. Essa transição tende a levar adiante os “arranjos espaciais” próprios do período anterior, bem como os “*espaços de representação*” e as imagens e narrativas a este associadas<sup>642</sup>. Assim, para compreender o surgimento e a consolidação de um *espaço abstrato* na modernidade capitalista seria preciso não apenas partir das formas espaciais atuais, como, também, compreender como um conjunto de relações socioespaciais passadas (espaços de representação, representações do espaço e prática espacial) contribuíram para sua efetivação. A seguir retomamos a narrativa lefebvriana que nos leva do espaço natural ao espaço abstrato, prestando atenção particularmente às relações entre espaço e corpo que marcaram cada uma dessas modalidades.

O *espaço natural*, primeiro modo de existência do espaço na narrativa lefebvriana, já fora amplamente discutido no presente capítulo. Trata-se de um momento onde as relações entre o corpo e o espaço são fundamentadas em uma espécie de biomorfismo – o espaço de um determinado grupo aparece a como extensão de seus próprios corpos, como no caso das medições em polegadas e palmos que mencionamos anteriormente. Nesse caso, não seria possível realizar uma divisão precisa entre os espaços de representação e as representações do espaço, visto que a prática espacial desses grupos tem como pré-condição e resultado uma forma de representação analógica e quase imediata do espaço. Às múltiplas rotas e trechos, lugares de caça, coleta e descanso e outras espacialidades que conformam esse espaço são acoplados simbolismos que fazem com que cada um destes apareça, para os membros do grupo, como projeções do seu corpo<sup>643</sup>. Um exemplo interessante deste tipo de relação é dado por Bourdieu ao descrever a organização da casa do povo Kabyle na Algeria:

A parte baixa e escura da casa é... oposta à parte superior, como o feminino do masculino. Não só a divisão do trabalho entre os sexos (baseada no mesmo

---

<sup>641</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 229, tradução minha.

<sup>642</sup> *Ibid*, p. 230.

<sup>643</sup> Ver GREGORY, 1994, p. 383.



princípio da divisão da organização do espaço) dá à mulher a responsabilidade pela maioria dos objetos pertencentes à parte escura da casa, o transporte de água, madeira e esterco, por exemplo; como a oposição entre a parte superior e a parte inferior reproduz, no espaço interno da casa, a oposição entre o interior e o exterior, entre o espaço feminino – a casa e o seu jardim, o lugar *por excelência* do *haram*, i.e. o sagrado e proibido – e o espaço masculino. A parte inferior da casa é o lugar do segredo mais íntimo do mundo da intimidade, ou seja, o lugar de tudo o que diz respeito à sexualidade e à procriação<sup>644</sup>.

Não se trata, portanto, de uma forma abstrata de projeção ou de representação dos espaços externos e do espaço da casa *para* os membros do grupo, mas de uma forma de relação imediata que enxerga no espaço uma extensão *material* das formas de percepção que imperam sobre o corpo.

Para Lefebvre, esse espaço, “que é a princípio biomórfico e antropológico, tende a transcender esse imediatismo”<sup>645</sup> do corpo ao longo da história humana em favor de um conjunto de representações do espaço cada vez mais abstratas e afastadas dos espaços de representação do corpo. Um primeiro movimento nessa direção é a transição do espaço natural para o espaço absoluto.

A consolidação do *espaço absoluto* coincide com a dissolução dessa forma de ‘representação’ analógica do espaço<sup>646</sup>. A concentração de poder político e religioso nas mãos de um pequeno grupo de indivíduos permitiu um deslocamento dos espaços de representação e das representações do espaço. No lugar da horizontalidade que prevalecia nas formas de representação anteriores, passa a operar uma forma vertical de representação. Os novos mestres, senhores de terra, sacerdotes e padres puderam assignar a determinados espaços novos sentidos e significados que se sobrepuseram às relações antigas. Esses significados, embora tomados, assim como no caso das relações anteriores, da natureza, atribuíam aos espaços demarcados desta forma aspectos transcendentais, sagrados e/ou amaldiçoados que favoreciam a extensão e a prática dos poderes políticos e religiosos<sup>647</sup>.

---

<sup>644</sup> BOURDIEU, 1979, p. 137-138 *apud* GREGORY, 1994, p. 384, tradução minha.

<sup>645</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 229.

<sup>646</sup> Embora Lefebvre não designe nenhuma data ou ano específicos para cada uma dessas transições, o período do espaço absoluto parece coincidir com o período imperial romano (27 a.C. – 476 d.C.).

<sup>647</sup> *Ibid*, p. 234.

Um exemplo interessante disto diz respeito à transformação ocorrida na percepção das noções de altura e de profundidade. No contexto do espaço natural, os lugares que se encontravam acima do nível da superfície, mas também os que se encontravam abaixo, eram revestidos de um conjunto de significados e de imagens míticas. Os céus, as montanhas e os picos, ou ainda os vales, as grotas e as cavernas evocavam no imaginário coletivo um misto de respeito e temor – justamente por situarem-se para além do limite do corpo e de suas práticas cotidianas. Os céus eram o lugar dos deuses e das deidades naturais, enquanto o subterrâneo era o espaço dos segredos da terra, do nascimento e da morte. Os espaços naturais, mesmo quando não estavam em contato direto com a prática material de um determinado grupo, eram representados como parte dessa mesma visão de mundo centrada no corpo<sup>648</sup>.

Entretanto, a partir desse movimento de concentração de poder (político e religioso), determinados grupos e classes tornaram-se capazes de redirecionar essas representações para um conjunto de elementos não-naturais. A altitude e a verticalidade tornam-se revestidas de um “significado especial”, um significado absoluto – serviam para demarcar os espaços do conhecimento, de autoridade, do dever e da lei. A horizontalidade, por sua vez, ou os espaços comuns dos trabalhadores, da plebe e dos camponeses, se associa à ideia de submissão. Já os espaços subterrâneos são associados à morte e as forças ocultas que regem a vida, e são representados por passagens, templos e sepulcros subterrâneos<sup>649</sup>. Isso explicaria a localização de uma série de formas espaciais que povoaram os primórdios da civilização ocidental: as prisões, os mausoléus e as criptas subterrâneas; os templos, os oráculos e os altares nos topos das montanhas; as muralhas, os castelos e as torres que se erguiam sobre as cidades; entre outros.

O grande paradoxo para Lefebvre, aqui, consiste no fato de que mesmo que estas formas espaciais não sejam frutos da natureza, elas permanecem sendo *percebidas* a partir da mesma visão de mundo do período anterior. Isso significa que os significados e os sentidos atribuídos a uma torre ou a uma muralha, a uma cripta ou a um cemitério, evocam no corpo um tipo de sensação que emula o encontro com as forças naturais (Cosmos). Assim, esses espaços

---

<sup>648</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 236.

<sup>649</sup> *Ibid.*

[...] continuam a serem percebidos como parte da natureza. Muito mais do que isso, seu mistério e seu caráter sagrado (ou amaldiçoado) são atribuídos às forças da natureza, ainda que seja o exercício do poder político que de fato arrancou a área de seu contexto natural, e mesmo que seu novo significado seja inteiramente baseado nessa ação<sup>650</sup>.

Nesse sentido, a força do espaço absoluto e das relações socioespaciais que são engendradas a partir dele decorre do fato de que suas formas de representação são endereçadas “não ao intelecto, mas ao corpo”<sup>651</sup>. As proibições, as sanções, as coerções e outras formas de dominação que incidem sobre o corpo aparecem como aspectos próprios do espaço, isto é, como uma característica que é percebida de forma quase orgânica pelos membros de um determinado grupo.

O espaço absoluto (religioso e político) é constituído por locais sagrados e amaldiçoados: templos, palácios, monumentos comemorativos ou funerários, locais privilegiados ou distinguidos de uma forma ou de outra. Locais, portanto, governados por muitas proibições. Em casos extremos, tais lugares podem ser apenas indicados, sugeridos ou significados, como por exemplo por uma pedra, ou por um poste cuja verticalidade confere dignidade suprema a um ponto no espaço, ou por um orifício, ou simplesmente por um buraco<sup>652</sup>.

Nesses espaços, os corpos são compelidos a aderir a um tipo de ritmo, a se organizar de uma determinada forma, a produzir uma certa sequência gestual, a participar de um ritual. Nos espaços da igreja, o corpo deve curvar-se, o silêncio deve imperar, as crianças não podem brincar, correr – devem se comportar. Nos espaços funerários, deve-se prestar condolências aos familiares do falecido e demonstrar tristeza e pesar. Nos espaços da autoridade e da lei, predomina uma forma específica de falar, de se vestir e de se portar. E assim por diante.

Por se tratar de um espaço fortemente ligado ao corpo e aos aspectos rítmicos e gestuais, o espaço absoluto torna-se um instrumento eficiente para conectar diferentes lugares, mesmo os que estejam situados longe dos centros de onde partem as representações. Uma igreja, por exemplo, esteja ela localizada em um centro urbano densamente povoado ou em um vilarejo camponês, será capaz de evocar os mesmos ritmos, ritos e rituais. Da mesma forma como um monumento ou um símbolo que represente o poder de um monarca ou senhor de terras serve para lembrar aos membros

---

<sup>650</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 234, tradução minha.

<sup>651</sup> *Ibid*, p. 235.

<sup>652</sup> *Ibid*, p. 240.

de um grupo das leis e das normas que imperam sobre suas práticas – “tudo nas sociedades em consideração é situado, percebido e interpretado em termos destes lugares”<sup>653</sup>. O espaço absoluto acaba por favorecer a extensão do poder político e religioso, na medida em que a expansão das representações do espaço de uma classe ou casta específica também significam a expansão de suas formas de dominação sobre o corpo e, portanto, sobre os espaços de representação.

Um exemplo de um elemento espacial importante para a expansão desse tipo de dominação pode ser encontrado no ‘*mundus cerialis*’. O *mundus* consiste em uma espécie de buraco ou furo no solo que poderia ser encontrado no centro das vilas e cidades italianas e que acreditava-se ligar o submundo ao mundo terreno. De tempos em tempos, o buraco era aberto para vários tipos de rituais e cerimônias: como o ‘descarte’ de filhos bastardos ou indesejados, a oferenda de comida e bebida para espíritos antepassados, rezas e pedidos ou mesmo enterros de entes queridos. Enquanto o *mundus* permanecia aberto, eram proibidos o comércio, a realização de casamentos, entre outras atividades. Trata-se, portanto, de um marco físico endossado por uma representação do espaço que associa o mundo subterrâneo a um misto de esplendor e horror:

como lócus do tempo, de nascimentos e tumbas, vagina da nutridora terra-mãe, corredor escuro emergindo das profundezas, caverna se abrindo para a luz, estuário de forças ocultas e boca do reino das sombras, o *mundus* aterrorizava como também era glorificado. Em sua ambiguidade, abrangia o mais sujo e o mais puro, vida e morte, fertilidade e destruição, horror e fascínio<sup>654</sup>.

Embora hoje seja fácil, para nós, subestimar a importância deste tipo de espacialidade, Lefebvre chama atenção para o fato de como a partir do *mundus* poderíamos reconstruir as representações do espaço e os espaços de representação das cidades e vilas romanas e italianas, e, no limite, compreender como essas diferentes dimensões engendram uma prática espacial que iria lentamente transformar a totalidade do espaço social.

O horror ao mundo subterrâneo e a tentativa de superar e exorcizar suas forças ocultas e míticas levaria a uma série de transformações importantes do ponto de vista da prática espacial nas cidades e vilas romanas. Os imperadores e os dominadores mobilizaram a mesma visão de mundo que atribuía valores opostos à altura e à profundidade para conectar o *mundus* a um ‘princípio feminino’. O submundo é associado

---

<sup>653</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 240, tradução minha.

<sup>654</sup> *Ibid*, p. 242.

à imagem de uma mãe-terra que dá vida, nutre e ampara os homens, mas que a todo tempo os ameaça, os consome e os reabsorve. Assim, a verticalidade e consequentemente os espaços de conhecimento e de poder passam a ser representados por um ‘princípio masculino’, que supostamente seria capaz de domar a instabilidade da mãe-terra e se erguer acima do submundo<sup>655</sup>.

Entretanto, ao associar o submundo com um princípio feminino e a verticalidade com o conhecimento e o poder dos homens sobre a terra, tudo aquilo que se encontrava mais próximo ao nível terreno, próximo do corpo e da vivência comum, torna-se passível de dominação.

Atribuídos à esfera feminina estavam a experiência imediata, a reprodução da vida (que estava, no início, inextricavelmente ligada à produção agrícola), o prazer e a dor, a terra e o abismo abaixo. O poder patriarcal foi inevitavelmente acompanhado pela imposição de uma lei dos signos sobre a natureza por meio da escrita, das inscrições<sup>656</sup>.

Posteriormente, essa lei que incide sobre a natureza desde cima iria se metamorfosear em uma forma jurídica bem definida, a Lei, que não só representa, mas também constitui de forma efetiva um *espaço do poder*<sup>657</sup>. Nesse espaço, qualquer figura ou símbolo que remetesse aos arquétipos masculino e paterno, em qualquer nível, recebem primazia sobre os demais corpos – os imperadores, os soldados, os padres, até mesmo os pais no nível doméstico e familiar.

O ponto central aqui diz respeito a como essa tentativa de superação e dominação do *mundus* acabou por engendrar uma dupla forma de dominação que afetaria as relações de poder entre a cidade e o campo. De um lado, passa a operar uma forma de dominação simbólica, onde o campo e os arredores da cidade são *percebidos* pelos imperadores, do alto de suas torres, muralhas e castelos, como local de efetivação de seu poder sobre a terra.

A cidade-estado, assim, estabelece um centro fixo ao constituir um *hub*, um ponto focal privilegiado, rodeado por áreas periféricas que carregam sua marca. A partir deste momento, a vastidão do espaço pré-existente parece estar sob o domínio de uma ordem divina. Ao mesmo tempo a cidade parece reunir tudo o que a rodeia, incluindo o natural e o divino, e as forças boas e más da terra. Como imagem do universo (*imago mundi*), o espaço urbano se reflete na espaço rural que possui e de fato contém. Para além e acima de seu conteúdo econômico, religioso e político,

---

<sup>655</sup> Ver, por exemplo, o título *pater patriae* (pai da pátria) atribuído a Augusto, primeiro imperador de Roma.

<sup>656</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 243, tradução minha.

<sup>657</sup> *Ibid.*

portanto, esta relação já contém um elemento de simbolismo, de imagem-reflexão: a cidade se percebe no seu duplo, nas suas repercussões ou eco; em autoafirmação, do alto de suas torres, seus portões e seus campanários, contempla-se na paisagem que moldou<sup>658</sup>.

Por outro, também se estabelece uma forma material e prática de dominação, já que a superioridade do princípio masculino (Lei) sobre o feminino (Terra) iria se expressar, dentre outras maneiras, no estabelecimento da noção de propriedade privada. A cidade como ponto central deste processo fica encarregada de definir e garantir uma série de arranjos espaciais, sociais e mentais que favorecem a ocupação, a repartição e a dominação da terra a partir de um princípio jurídico abstrato.

A passagem de um princípio materno (que conservaria sua importância na esfera das relações de parentesco) para a regra da paternidade implicava o estabelecimento de um espaço mental e social específico; com o surgimento da propriedade privada da terra, veio a necessidade de dividi-la de acordo com princípios abstratos que governariam tanto as linhas de propriedade quanto o status dos proprietários<sup>659</sup>.

Na medida em que essas formas de representação do espaço se sobrepuseram e dominaram os espaços de representação do corpo, da terra e da vida, um *espaço histórico*, favorável à acumulação (de conhecimento, de riqueza e de poder), já se apresentava no horizonte. Antes de discutirmos os aspectos centrais dessa nova modalidade de existência do espaço, devemos mostrar como o surgimento das cidades medievais, que iriam se tornar a marca desta nova espacialidade, está associado à transformação das relações com o “espaço subterrâneo”<sup>660</sup> do período anterior, bem como com a consolidação da noção de propriedade privada.

Ainda que o poder político, durante a predominância do espaço absoluto, fosse representado e simbolizado pelas construções e monumentos verticalizados, o poder religioso, bem como o sentido simbólico atribuído à verticalidade mesma, vinha do mundo subterrâneo. O Cristianismo, para Lefebvre, foi antes de tudo uma religião capaz de “codificar a morte”, ao mesmo tempo em que a incorporou em seus rituais, cerimônias e solenidades<sup>661</sup>. Isso explica porque a maioria dos lugares considerados sagrados eram essencialmente críticos – como é o caso do túmulos de São Pedro, de Santiago e da

---

<sup>658</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 235, tradução minha.

<sup>659</sup> *Ibid*, p. 243.

<sup>660</sup> Ver *Ibid*, p. 254).

<sup>661</sup> *Ibid*, p. 253.

Necrópole Vaticana, construída durante o império romano. O que esses espaços subterrâneos nos mostram é que, apesar da tendência a verticalização, o verdadeiro locus do poder absoluto se encontrava na relação entre o mundo social e o submundo. No limite, era o medo e o respeito pelas forças ocultas do mundo subterrâneo que moldavam e caracterizavam o conjunto das práticas espaciais, das representações do espaço e dos espaços de representação.

A queda do Império Romano paralelamente à extensão espacial do princípio da propriedade privada contribuíram para a fragmentação desses espaços de representação subterrâneos. Por um lado, o enfraquecimento das cidades estimulou uma parte da nobreza a se concentrar nos espaços agropastoris, dominando as comunidades que habitavam o entorno das cidades. Munidos do direito de propriedade, esses indivíduos conseguiram a um só tempo acumular terras produtivas, através de um processo de despossessão que se estenderia para o restante da Europa Ocidental, e sujeitar os membros dessas comunidades ao trabalho escravo e/ou servil. A sujeição ao princípio da propriedade não era mais justificada por uma cosmologia que se baseava na oposição ao submundo, mas sim pela “concretização, no espaço agropastoril, de uma prática espacial codificada e regulamentada”. Uma ordem distante se abate, portanto, sobre a ordem próxima da vila, que agora não conserva mais “nenhum traço do sagrado”<sup>662</sup>.

Por outro, e decorrente do ponto anterior, a dominação do campo permitiu uma produção excedente de alimentos e de materiais utilizados nas primeiras manufaturas que iram estimular o fortalecimento de duas classes importantes nos centros urbanos. Com o influxo maciço de materiais como madeira e couro, os primeiros coletivos de trabalhadores foram se organizando, ao mesmo tempo que se estabelecia as bases sobre as quais o trabalho passaria a ser articulado de forma propriamente social – isto é, orientado para as demandas de uma sociedade e ou de uma determinada cidade<sup>663</sup>. Esse mesmo influxo teria papel importante na consolidação do poder das classes burguesas e na entrada dos mercados no centro das cidades. Um conjunto de cidades voltadas para o comércio surgiriam a partir de então, como é o caso das *bastides* no sudoeste da França<sup>664</sup>.

---

<sup>662</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 252, tradução minha.

<sup>663</sup> Ver *Ibid*, p. 256.

<sup>664</sup> As *bastides* são cidades construídas a partir do século XIV e que apresentam uma estrutura e uma forma de planejamento voltadas especificamente ao favorecimento das relações comerciais.

A partir daí é que podemos compreender porque Lefebvre associa o espaço histórico ao surgimento e a consolidação de uma *lógica da visualização*. Inicialmente, o conceito fora utilizado por Panofsky para designar uma espécie de racionalidade por detrás da arquitetura gótica<sup>665</sup>. No entanto, para Lefebvre, limitar o alcance dessa “força criativa a uma ‘composição arquitetônica’” seria resultado de uma hipótese reducionista. A ideia de uma lógica visual manifesta no espaço histórico diz respeito à multiplicação de formas lógicas, formais e contratuais que passam a reger e estruturar as dinâmicas sociais e que retiram de vez a sociedade de sua relação de opressão pela cosmologia do mundo subterrâneo.

Essa era uma sociedade que, se não era totalmente transparente, certamente tinha uma grande limpidez. A esfera econômica estava subordinada às relações de dependência; a própria violência tinha uma clareza soberana; todos sabiam como e por que a morte os atingiu, como e por que sofreram<sup>666</sup>.

O dinheiro, a forma mercadoria, as relações contratuais, a propriedade privada, o direito, entre outras formas que ganham um contorno mais nítido neste período, fazem com que as formas de dominação se tornassem mais transparentes para os membros de um determinado grupo. Se no passado, um príncipe ou imperador podia acumular privilégios às custas dos membros da plebe e ainda assim parecer encarnar um princípio divino que o justificava, agora, pelo escrutínio da razão, seria possível jogar luz sobre essas relações e entender as formas de alienação nelas envolvidas. O que antes era significado de uma “maneira imediata” agora tem seu conteúdo “emocional e mágico” arrancado, passando a ser oferecida ao pensamento apenas como “significante”<sup>667</sup> – “a sociedade como um todo estava emergindo à luz”<sup>668</sup>.

---

Embora mantivessem aspectos do planejamento próprio das cidades dominadas pelo Império Romano, a centralidade, neste caso, não se encontrava na igreja, mas nas praças de comércio. Assim, no centro da cidade se localizavam as praças de comércio, entrecortada por ruas paralelas que levavam aos entornos da cidade, aos locais da produção rural.

<sup>665</sup> A lógica da visualização, nesse caso, se refere às novas relações estruturais que marcaram a arquitetura gótica, como as abóbodas ogivais e os arcobotantes, e que permitiram que as igrejas fossem mais altas, dispusessem de janelas e vitrais maiores e, conseqüentemente, tivesse um interior mais iluminado – ao contrário das criptas e dos espaços subterrâneos do período anterior. Cf. LEFEBVRE, 1991, p. 257-260.

<sup>666</sup> *Ibid*, p. 267.

<sup>667</sup> *Ibid*, p. 264.

<sup>668</sup> *Ibid*, p. 267.



O que até então não se sabia é que o dinheiro e a forma mercadoria, ainda que tenham contribuído de forma significativa no estabelecimento de um conjunto de formas sociais liberadas das restrições do espaço absoluto, seriam os responsáveis por lançar, do seio do espaço histórico, “as relações mais opacas e impenetráveis imagináveis”<sup>669</sup> – as sementes, por assim dizer, de um *espaço abstrato*.

### *O espaço abstrato e seus formantes*

A mudança do espaço histórico para o espaço abstrato seria marcada pela reversão dos pesos atribuídos durante o período medieval ao campo e às franjas da cidade. O desenvolvimento do comércio e a multiplicação de rotas e de canais de circulação de mercadorias por toda Europa, elevaria a atividade mercantil e produtiva ao centro da sociabilidade emergente. As cidades passaram a incorporar uma racionalidade mercantil – “o Logos do mercador”<sup>670</sup> – baseada no cálculo, nos registros numéricos e nas trocas. Assim, a transição entre um espaço medieval, onde predominava formas de relação feudal, para um espaço propriamente capitalista teria como mediação a multiplicação e consolidação de um conjunto de espaços urbanos a partir do século XVI.

Nesse período, duas mudanças importantes ocorrem no que diz respeito à percepção e à representação das cidades. De um lado, a cidade aparece, pela primeira vez, como “sujeito” bem definido, isto é, percebida e representada para os seus membros como uma “entidade unificada”<sup>671</sup>. Nesse sentido, as tecnologias cartográficas desenvolvidas nas viagens marítimas e fluviais iriam, pouco a pouco, serem aplicadas à cidade como forma de representação total de seu espaço e território. Por outro, essa nova capacidade de supostamente enxergar a cidade de cima, como um todo, desembocaria em uma prática arquitetônica preocupada com a noção de organicidade. Como mostra Lefebvre, as cidades renascentistas, por exemplo, perderiam o aspecto de uma ‘narrativa contínua’, onde uma construção, rua ou pavimento seria adicionada como extensão das infraestruturas pré-existentes, para incorporar uma prática de construção marcada por aspectos estéticos e políticos. Pela primeira vez, surge, ainda que de forma inconsciente, a noção de que a alteração em algum ponto do espaço da cidade poderia afetar “o tecido inteiro”<sup>672</sup>. Alguns

---

<sup>669</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 267, tradução minha.

<sup>670</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 269.

<sup>671</sup> *Ibid*, p. 271.

<sup>672</sup> *Ibid*, p. 272.

séculos à frente, essa noção seria desenvolvida de forma consciente e aplicada de maneira intencional por pessoas como Le Corbusier, Lloyd Wright e os membros da Bauhaus<sup>673</sup>.

As transformações mencionadas acima contribuíram para a construção de uma linguagem e de um “código do espaço”<sup>674</sup>. Esse código representava o espaço de forma orgânica, isto é, como se cada elemento presente neste espaço fosse parte de uma unidade superior, semelhante a coerência e a estruturação internas presentes em um corpo orgânico e natural. Mas, como mostra Lefebvre, esse apelo à organicidade já era, neste momento, a expressão de uma cidade e de uma sociedade que não possuíam mais certeza sobre a imagem que tinham de si mesmas.

[...] a ideia de um espaço orgânico é, portanto, invocada apenas por sistemas de conhecimento ou [de] poder que estão em declínio. O apelo ideológico ao organismo é, por extensão, um apelo a uma unidade, e além dessa unidade (ou na falta dela), a uma origem considerada como conhecida com certeza absoluta, identificada além de qualquer dúvida possível – uma origem que legitima e justifica. A noção de um espaço orgânico implica um mito de origem, e sua adução elimina qualquer relato de gênese, qualquer estudo de transformações, em favor de uma imagem de continuidade e de um evolucionismo cauteloso<sup>675</sup>.

A conexão entre esses elementos anteriores – uma cidade representável graficamente, a noção de uma unidade orgânica vinculada a uma expressões espacial e territorial e o desenvolvimento de uma prática espacial orientada por uma estratégia política – seriam os ingredientes necessários para a consolidação de um espaço abstrato, onde o capitalismo e o estado poderiam se consolidar.

As guerras que aconteceriam a partir de então manifestavam a face violenta que deriva da ideia de organicidade expressa num imperativo de soberania que se materializa espacialmente. Veja por exemplo as campanhas de colonização realizadas sobre o comando de Carlos V, o império russo, a expansão napoleônica e a atuação de Otto von Bismarck na unificação alemã. Se até a idade média a violência aparecia de forma desconexa dos imperativos econômicos, as guerras colocariam, pela primeira vez, as condições necessária para que as relações econômicas se tornassem inseparáveis das relações de poder (político)<sup>676</sup>. Em todos os exemplos acima, a dominação, embora

---

<sup>673</sup> Ver STANEK, 2008.

<sup>674</sup> *Ibid*, p. 269.

<sup>675</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 274-275, tradução minha.

<sup>676</sup> Ver *Ibid*, p. 276.

justificada, na maioria dos casos, por um apelo à unificação, não deixaria de manifestar uma série de formas de extração de excedente econômico dos lugares dominados: saques, pilhagens, a imposição de estruturas de servidão e escravidão e o controle de localidades geograficamente privilegiadas para o comércio. Assim, a guerra produziu “o espaço da história, da acumulação, do investimento, e a base do imperialismo, através do qual a esfera econômica iria eventualmente tornar-se autônoma”<sup>677</sup>.

O surgimento e a consolidação do Estado moderno não podem ser, portanto, desvinculados de uma preocupação com uma soberania que é expressa essencialmente de forma espacial. O acúmulo de poder político e econômico nas mãos de uma classe burocrática em algumas cidades da Europa Ocidental permitiu que a organicidade e a unicidade que eram percebidas de maneira interna às cidades fossem projetadas e estendidas sobre o espaço dominado. Assim, a extensão de um conjunto de aspectos internos, como a cultura, a legislação, a linguagem, o conhecimento e a educação, tornam-se os meios pelos quais um espaço político e instrumental pode ser consolidado – “a saber, o espaço de hegemonia da classe dominante sobre seu povo e sobre a nacionalidade que ela arrogou”<sup>678</sup>. O espaço onde a “vocação totalitária” do estado iria tomar forma<sup>679</sup>.

O influxo crescente de materiais, muitas vezes desconhecidos para as sociedades europeias (como as especiarias da  ndia, o a u car e o pau-brasil), bem como de riquezas provenientes dos saques e pilhagens, associados a uma soberania territorial e uma prática política amparada em uma visão estratégica contribuíram para a Revolu o Industrial, levada a cabo a partir da segunda metade do século XVIII. Como argumenta Lefebvre, a partir da Revolu o as condi oes para que o capitalismo se instaurasse, a saber, a trindade “terra-capital-trabalho”, seriam estabelecidas junto   consolida o de um “espaço institucional tri-facetado”: global-fragmentado-hierárquico.

Essas duas triades afetariam profundamente as rela oes do corpo com o espaço e transformariam a própria vida cotidiana. As práticas capitalistas e estatais, ainda que projetadas e orientadas   totalidade – expressoes de uma vontade de totalidade<sup>680</sup> – s  encontram sua efetividade quanto conseguem dominar o corpo. Isso porque, embora o

---

<sup>677</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 277, tradu o minha.

<sup>678</sup> *Ibid*, p. 281.

<sup>679</sup> *Ibid*, p. 279.

<sup>680</sup> Ver Cap. 3.

espaço seja o meio pelo qual afirmem sua soberania e hegemonia, a produção do espaço, como vimos anteriormente, é resultado de uma práxis que se realiza a partir do corpo. Nesse sentido, para que as tríades apresentadas acima, referentes ao capital e ao estado, pudessem ser efetivamente mobilizadas em torno da produção de um espaço abstrato, uma outra tríade seria endereçada ao corpo, ainda que de forma escamoteada. Será preciso mostrar, portanto, como três formantes, que Lefebvre irá qualificar a partir dos termos geométrico, óptico e fático, operam sobre o corpo e sobre o espaço como formas de realização da dominação.

O formante geométrico diz respeito a como uma forma de *representação do espaço* baseada na geometria e no espaço euclidianos passa a dominar o imaginário social. A adoção dessa forma de representação pelas instâncias burocráticas, bem como pelas ciências especializadas, contribuiu para a construção de uma noção do espaço que apaga as diferenças, em favor de uma forma de representação homogênea – a redução de realidades tri-dimensionais à duas dimensões”, como os mapas, os planos, os croquis, etc. Em última instância, essa forma de representação passaria a ser o meio pelo qual o espaço é apresentado como realidade transcendental e abstrata, como espaço mental “neutro, vazio, em branco” que antecede qualquer objeto ou corpo que venha porventura à ocupá-lo<sup>681</sup>. Esse é o primeiro passo para que o corpo, elemento central na produção do espaço, seja apagado do processo constitutivo do espaço, ao mesmo tempo em que o espaço se tornaria uma realidade autônoma.

O formante óptico ou visual se relaciona a uma tendência já manifesta na transição para o espaço histórico, mas que só adquire robustez e atinge um maior grau de complexidade no espaço abstrato. Trata-se da tendência do estabelecimento de uma lógica visual e da preponderância da visualidade sobre os demais sentidos do corpo. No entanto, no espaço abstrato, essa lógica passa a operar duplamente de forma metafórica e metonímica. Aquilo que se encontra escrito, registrado e contabilizado nas estatísticas oficiais passa a metaforizar a totalidade social. Por um procedimento metafórico, esses registros adquirem mais realidade do que as práticas efetivas e concretas que estes representam. Assim, a prática social é reduzida às inscrições que servem unicamente à manutenção e expressão do poder político e econômico. No espaço urbano, a lógica da visualidade também faz com que os indivíduos experimentem sua relação com o espaço

---

<sup>681</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 298, tradução minha.

de forma passiva – tudo aquilo que é visto *no* espaço tem precedência sobre sua prática, o que, no limite, transforma o corpo em um simples objeto impotente que se encontra no espaço<sup>682</sup>. Trata-se, portanto, de um lógica que se endereça à dimensão do *percebido*.

Por fim, o formante fálico corresponde a um *espaço de representação* que se apoia sobre os resultados dos dois outros formantes. Primeiramente o espaço social é transformado em espaço abstrato por um processo que o representa como essencialmente vazio. Segundo, esse espaço já abstraído de suas condições de produção é atravessado por uma lógica que dá precedência a tudo aquilo que se apresenta de maneira visual. O corpo, já reduzido à mera condição de objeto *no* espaço, é apagado e transformado em uma sequência de registros que metaforizam e substituem sua existência. Assim, para que o Estado e o capitalismo possam aparecer como verdadeiros produtores do espaço, à parte das relações do corpo com o espaço, é necessário que estes *ocupem* o lugar do corpo nesse processo e se convertam em um ‘corpo’, em realidade, no único corpo, que pode ser *visto* e *percebido* no espaço – o falo, um fragmento do corpo que simboliza o próprio corpo fragmentado e castrado, que “cumpr[e] a função extra de assegurar que ‘algo’ ocupe este espaço, a saber, um significante que, ao invés de significar um vazio, significa uma abundância de força destrutiva”<sup>683</sup>.

O falo e o princípio masculino se multiplicam no espaço a partir das formas verticais que imperam nas cidades contemporâneas. Os arranha-céus, os monumentos que ocupam os lugares centrais, os edifícios públicos e os locais de concentração do poder político, todos estes manifestam, em si, aspectos de uma forma de dominação que é mascarada em uma transparência visual. Assim, embora abstração frequentemente seja assimilada à ideia de uma “ausência”, sua efetivação no espaço significa, ao contrário, a presença, ainda que de forma dissimulada, de um vasto poder de devastação e destruição<sup>684</sup>. O falo não só representa esse poder de forma imagética como, também, imprime sobre os espaços que ocupa um ritmo – a sobreposição da linearidade sobre a circularidade e os ciclos cósmicos, a substituição da reprodução pela produção (de bens), a destruição das sociedades não-acumulativas e a extensão de um imperativo de acumulação à totalidade do globo terrestre.

---

<sup>682</sup> Ver LEFEBVRE, 1991, p. 286.

<sup>683</sup> *Ibid*, p. 287.

<sup>684</sup> *Ibid*, p. 289.

## Conclusão

No presente capítulo, buscamos mostrar como Nietzsche pode ser entendido como figura central da argumentação teórica que envolve a teoria da produção do espaço. Para isso, retomamos a narrativa lefebvriana que leva do espaço natural ao espaço abstrato, mostrando como a interpretação de Lefebvre sobre cada um desses períodos manifesta uma preocupação contínua com as relações do corpo com o espaço e a crescente participação dos processos de metaforização e metonimização no curso da constituição de um espaço abstrato.

Dessa forma, quando discutimos o espaço natural, mostramos como a relação do corpo com o espaço já dependia de um processo metafórico/metonímico, ainda que mais próximo do corpo e de sua relação imediata com o espaço. A conceituação do espaço natural, bem como os termos mobilizados para qualificar esse momento, remetem a uma ampla discussão presente na obra nietzscheana *Vontade de Potência* sobre o caráter errôneo da ideia de um “espaço vazio”<sup>685</sup>. Para Nietzsche, assim como para Lefebvre, a ideia de um espaço vazio que só depois seria ocupado por um conjunto de corpos e forças prejudica a construção de um entendimento dinâmico das relações entre corpo e o espaço. O espaço deveria ser entendido como sendo simultaneamente resultado e causa de um jogo de forças, tornando incongruente qualquer forma analítica que busque conceder precedência a qualquer um dos dois termos em separado.

Para além disso, vemos como a ideia de princípio genético que Lefebvre atribui ao corpo, como elemento que *produz* espaço, auxilia a própria construção de uma narrativa genealógica que evidencia como o corpo é *apagado* e *esquecido* quando uma forma final, o espaço abstrato, se consolida. Essa estratégia narrativa se assemelha profundamente à forma como Nietzsche desenvolve seu argumento em *Genealogia da Moral*. No referido livro, o filósofo mostra, em particular, como os valores morais atribuídos às noções de Bem e Mal iriam aparecer, ao final de um processo histórico, como formas transcendentais e independentes do próprio processo que os constituiu. Assim, o fato de que Bem e Mal no início eram utilizados de maneira inversa à forma como são utilizados no mundo moderno é esquecido, ao passo que sua conotação final prevalece com mais realidade de que seus usos anteriores. Poderíamos argumentar, portanto, que o movimento que marca a

---

<sup>685</sup> “Sem a concepção errônea de [um] “espaço vazio” certamente não teríamos adquirido a concepção de espaço” (NIETZSCHE, 1968, p. 281, tradução minha).

produção de um espaço abstrato acaba por refletir esse mesmo processo. Se no início a produção do espaço era primordialmente o resultado da extensão do corpo sobre o espaço, agora, no espaço abstrato, o espaço aparece de forma independente do corpo, no limite, com mais realidade que o próprio corpo que o produziu – resultando em um espaço no qual o corpo não mais se reconhece.

Essa semelhança fica ainda mais evidente quando vemos Lefebvre parafrasear um trecho de *Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral* para se referir ao espaço abstrato<sup>686</sup>:

O fato é que uma “ordem piramidal” e, portanto, um mundo de castas e classes, de leis e privilégios, de hierarquias e restrições, se opõe ao mundo das primeiras impressões como ‘o que há de mais firme, mais geral, melhor conhecido, mais humano e, portanto, o que regula e legisla’. Uma sociedade é um espaço e uma arquitetura de conceitos, formas e leis cuja verdade abstrata é imposta sobre à realidade dos sentidos, dos corpos, dos desejos e vontades<sup>687</sup>

Isso significa que, embora o corpo seja mesmo o elemento central e responsável pela produção do espaço, a constituição de um espaço abstrato engendra um conjunto de formas espaciais – representadas pelos formantes apresentados anteriormente – que soterram o corpo e o impedem de perceber sua participação no processo como um todo.

---

<sup>686</sup> Esse trecho se encontra em NIETZSCHE, 1989c, p. 250.

<sup>687</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 139, tradução minha.

## Considerações Finais

“[...] no momento em que o corpo é pressentido como totalidade prático-sensorial, um descentramento e um recentramento do conhecimento acontecem”

(Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1991 [1974], p. 63, tradução minha)



Em sua autobiografia *A Soma e o resto*, Lefebvre dedica um capítulo inteiro para discutir seu engajamento com a filosofia de Nietzsche entre os anos de 1936-1939. Nessa obra, Lefebvre mostra que seu livro de 1939, *Nietzsche*, tinha como objetivo principal reafirmar a importância de três elementos cruciais nas obras de Nietzsche que foram incorporados ao seu marxismo aberto: i) um humanismo; ii) um romantismo cosmológico; e iii) a problemática da morte de Deus. Cada um desses elementos teria ressonância sobre os escritos posteriores do filósofo francês, como iremos mostrar brevemente a seguir.

A ideia de um humanismo nietzscheano diz respeito à tentativa presente em suas obras de resgatar uma série de elementos que marcaram o alvorecer e o esplendor da cultura europeia e ocidental – os impulsos apolíneo e dionisíaco, o sentido do trágico, a centralidade da arte, entre outros. Nietzsche “imaginou a restituição desses elementos de um *humanismo renovado*” e “a cultura europeia reintegrando seus elementos dispersos, degradados pelo cristianismo”<sup>688</sup>. Para isso, montou um ataque à figura do homem teórico, ao socratismo científico e otimista e ao ideal ascético que viria predominar sobre as formas de conhecimento e de vida, postulando uma crítica transvalorativa dos valores morais que dominaram a prática social e a constituição de uma cultura que fosse capaz de reunificar seu estilo e suas obras de arte em torno da afirmação da vida.

Esse humanismo vitalista, marcado por um duplo recentramento na capacidade de realização do potencial humano e no direcionamento desse potencial para a afirmação da vida, influencia profundamente a discussão lefebvrina sobre as comunidades agropastoris. Como vimos ao longo do trabalho, Lefebvre identifica nessas comunidades um conjunto de práticas semelhantes aos elementos que Nietzsche entende constituir a cultura grega antiga – como, por exemplo, a centralidade dos festivais, a predominância de uma cosmologia que orientar as práticas socioespaciais, uma forma de relação mais imediata com a natureza e a importância atribuída às narrativas míticas na construção do imaginário social. Da mesma forma como ocorre na Grécia antiga, Lefebvre observa uma decadência da cultura agrária, com a dissolução desse conjunto de elementos anteriores e a progressiva tendência à abstração das relações sociais, das práticas e das representações. A ideia de utopia em Henri Lefebvre, como buscamos mostrar ao longo deste trabalho, parte da mesma proposta humanista nietzscheana que busca recriar, ainda que de forma

---

<sup>688</sup> LEFEBVRE, 2008, p. 460, tradução e grifo meus.

metamorfoseada, uma relação menos abstrata entre corpo e espaço, entre vida cotidiana e totalidade.

A valorização dessas práticas decorrem do segundo ponto identificado por Lefebvre como central nas obras de Nietzsche, a saber a presença de um *romantismo cosmológico*. Essa manifestação do romantismo explicaria a insistência nas obras de Henri Lefebvre nos ritmos circulares, no ciclos cósmicos e nos processos não-acumulativos e, portanto, não lineares das práticas socioespaciais agrárias. Em cada um desses elementos existe potencialmente uma crítica à vida cotidiana, ao homem teórico e filosófico e aos constructos abstratos (Estado, dinheiro, mercadoria) que passam a operar como centro da sociabilidade moderna. A modernidade, em Henri Lefebvre, compreendida a partir desse quadro de referência, aparece como um momento onde os ritmos lineares próprios dos processos de acumulação de capital são impostos sobre os ritmos cíclicos e biológicos do corpo e da vida, sujeitando a própria reprodução da vida aos imperativos de acumulação. A insistência nesse romantismo, para Lefebvre, é importante para mostrar que mesmo que uma revolução política ocorra, esta “não resolveria todos os problemas da vida individual, do amor, da felicidade”<sup>689</sup> - restaria, ainda, uma revolução do corpo e da vida cotidiana mesmas.

Por fim, o terceiro elemento central na obra de Nietzsche para Henri Lefebvre diz respeito ao tema da morte de Deus e de suas implicações para a sociedade moderna<sup>690</sup>. Ainda que não tenhamos destinado um capítulo ou seção exclusivamente para o tema, poderíamos argumentar que o aspecto central dessa colocação ressoa em Lefebvre como parte de sua crítica da alienação, explorada de maneira ampla no presente trabalho. No capítulo 3, mostramos como a ideia de uma vontade de totalidade auxilia Lefebvre a construir o argumento de que existiria uma tendência intrínseca às atividades humanas de se projetarem ao nível total, isto é, de *querer* ocupar a totalidade. Isso significa que, embora pouco a pouco a sociedade caminhe para a destituição de um dogma teológico e transcendental que absorve o sentido da vida, uma série de outros elementos que postulam à totalidade e, portanto, o posto de um novo Deus (ou Baal) surgem em cena. O dinheiro como abstração, a mercadoria fetiche ou mesmo o Estado nação, todos estes se apresentam da mesma forma - potências totalizantes, abstratas, transcendentais, endossadas por um

---

<sup>689</sup> LEFEBVRE, 2008, p. 460, tradução minha.

<sup>690</sup> Ver *Ibid.*

ideal ascético, um desejo ativo de um mundo além do mundo sensível (o sensível-suprassensível<sup>691</sup>).

O espaço abstrato, portanto, se manifesta como mais uma dessas formas abstratas que se projetam sobre a totalidade social, expressando uma vontade de totalidade própria das classes que dele fazem uso - a burguesia capitalista e a burocracia tecnocrata. Essa forma de abstração busca fazer crer que o espaço é vazio, transcendental e que prescinde das práticas corporais (gestos, ações, repetições) e socioespaciais (trabalho, obra); que o espaço tem precedência sobre o próprio sujeito, reduzido à mera condição de conteúdo, isto é, de objeto que ocupa o espaço de maneira passiva.

A partir daí chegamos à importância de se pensar a teoria da produção do espaço como parte de um esforço genealógico mais amplo. Por um lado, existe a tentativa de mostrar que “todo o espaço (social) procede do corpo”, mesmo que durante este processo o corpo seja metamorfoseado e acabe por esquecer deste fato. Como vimos ao longo do capítulo 4, a relação do corpo como espaço sempre foi uma relação de projeção e extensão, isto é, de uma prática espacial que se define como extensão do próprio corpo no espaço. No entanto, na medida em que se caminha para a consolidação de um espaço abstrato, o corpo é lentamente apagado do processo de produção, em última instância não se reconhecendo mais no espaço que ele mesmo produziu. Uma aproximação genealógica, nesse caso, seria capaz de demonstrar o corpo como princípio generativo/genealógico do espaço social, isto é, o elemento a partir do qual todo o espaço social seria constituído.

Por outro lado, a teoria da produção do espaço mostra que “a gênese de uma ordem distante”, uma ordem que se abate sobre a ordem do corpo e da vida cotidiana, “pode ser explicada apenas com base na ordem que está mais próxima de nós - a saber, a ordem do corpo”<sup>692</sup>. Assim, a história da produção do espaço também poderia ser entendida como uma narrativa genealógica que intenta localizar quais relações afetam o corpo e os espaços de representação em cada uma dos modos de existência espacial, do espaço natural ao espaço abstrato.

No próprio corpo, considerado espacialmente, os níveis sucessivos constituídos pelos sentidos (do olfato à visão, tratados como diferentes dentro de um campo diferenciado) prefiguram as camadas do espaço social e suas interconexões. O

---

<sup>691</sup> Ver STANEK, 2008, p. 63.

<sup>692</sup> LEFEBVRE, 1991, p. 405.

corpo passivo (os sentidos) e o corpo ativo (trabalho) convergem no espaço. A análise dos ritmos deve servir à restauração necessária e inevitável do *corpo total*. É isso que torna a ‘*ritmanálise*’ tão importante<sup>693</sup>.

A análise dos ritmos permitiria compreender quais ritmos estão sendo impressos sobre o corpo, de onde partem esses ritmos e quais tipos de produtos e obras seus momentos repetitivos e diferenciais engendram. Assim, seria possível demonstrar que a tendência a abstração do espaço seria acompanhada por uma transformação dos ritmos, que só se efetiva pela dissolução e dilapidação da relação entre o corpo e o espaço.

A teoria da produção do espaço abre uma nova via possível para pensar uma perspectiva utópica e revolucionária que se baseia em um dupla ruptura: primeiro, uma ruptura socioeconômica objetiva com o modo de produção capitalista e, segundo, uma ruptura subjetiva e poética que recoloca o corpo como centralidade. Esse “projeto de espaço”

implica uma suprasunção (*Überwinden*) na escala mundial, lançando os resultados mortos do tempo histórico na abolição. Contém uma prova concreta, ligada à prática e à totalidade do possível, segundo o pensamento mais radical de Marx, ligada também a toda a *restituição do palpável e do corpo*, segundo a poesia de Nietzsche<sup>694</sup>.

A importância da restituição do poder dos sentidos e do corpo total nos remete a forma como Nietzsche aspira uma nova forma de objetividade, superando a noção de uma suposta “observação desinteressada” em favor da afirmação de uma “diversidade de perspectivas e interpretações afetivas”<sup>695</sup>. Para Nietzsche, a “não-sensualidade da filosofia” foi, até o momento, um dos maiores absurdos da história humana e que devemos desejar o fim deste paradigma filosófico, recolocando a fé nos nossos sentidos e seguindo as consequências dessa escolha até o fim<sup>696</sup>. Em Lefebvre, a *metafilosofia* parece constituir o programa de superação deste paradigma na filosofia.

Ao longo do presente trabalho, esperamos ter conseguido mostrar como a filosofia de Friedrich Nietzsche influencia profundamente as obras de Henri Lefebvre, em particular os três tomos da *Crítica da Vida Cotidiana* e *A Produção do Espaço*. Nosso objetivo, para além de contribuir para uma nova possibilidade de interpretação dessas

---

<sup>693</sup> *Ibid.*

<sup>694</sup> LEFEBVRE, 2020, p. 203, tradução e grifos meus.

<sup>695</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 100.

<sup>696</sup> Ver NIETZSCHE, 1968, p. 538, tradução minha.

obras, consistiu em apontar caminhos para uma reabertura da teoria da produção do espaço a um conjunto de problemáticas subjetivas que se ligam ao corpo e às dinâmicas de reprodução próprias da vida cotidiana. Durante o processo de pesquisa-escrita, muitas respostas foram encontradas para os problemas de pesquisa colocados de início, porém, muitas perguntas e novas linhas de investigação foram surgindo e pavimentando o caminho para a continuidade desta trajetória de pesquisa.

Algumas dessas perguntas compartilho aqui, ao final do trabalho, como convite à reflexão. Quais as relações entre o espaço diferencial e o corpo? Como a repetição de gestos, de ritmos biológicos e de ações produz a diferença? Como a aliança entre poder político (Estado) e poder econômico (mercado) mantêm um controle compartilhado sobre o corpo, mesmo em momentos de uma crise político-institucional generalizada? O que as crises das formas de representação política e as crises de acumulação nos dizem sobre o corpo? Qual a relação entre corpo e revolução no século XXI? E, por fim, quais as conexões entre o corpo, o direito à cidade e a revolução urbana? Essas e outras questões serão endereçadas em outros espaços de escrita.

## Referências Bibliográficas

ADLER, Charles. Nietzsche, sa vie et sa pensée: la pessimisme esthétique de Nietzsche (Vol. III). Paris: Éditions Bossard, 1921.

BARFIELD, Raymond. The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011.

BENNET, Benjamin. Nietzsche's Idea of Myth: The Birth of Tragedy from the Spirit of Eighteenth-Century Aesthetics. In: Modern Language Association, PMLA, v. 94, n. 3, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Algeria 1960. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

BREAZEALE, Daniel. Introduction. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophy and Truth: selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's*. London: Humanities Press International, 1992.

BRENNER, Neil. Global, Fragmented, Hierarchical: Henri Lefebvre's Geographies of Globalization. *Public Culture*, 10(1), 1997a.

BRENNER, Neil. State Territorial Restructuring and the Production of Spatial Scale: Urban and Regional Planning in the Federal Republic of Germany, 1960-1990. *Political Geography*, 16(4), 1997b.

BRENNER, Neil. *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

BRENNER, Neil; ELDEN, Stuart. Henri Lefebvre on State, Space, Territory. *International Political Sociology*, n. 3, 2009.

CRAWFORD, Claudia. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin; Nova York: de Gruyter, 1988.

COWEN, Marianne. Introduction. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Washington: Regnery Publishing, 1998.

GEMES, Ken. Nietzsche's Critique of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 52, n. 1, 1992.

DANIELS, Paul Raimond. *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Nova Iorque: Routledge, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: The Velocities of Thought, lecture 00*. Seminar on Spinoza, Continuous Variation. In: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-00>. Acesso em: 13/04/2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Margins of Philosophy*. Sussex: The Harvester Press Limited, 1982.

ELDEN, Stuart. *Rhythmanalysis: An Introduction*. In: LEFEBVRE, Henri. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London: Continuum, 2007.

ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum, 2004.

EURÍPEDES. *As troianas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FEDERICI, Silvia. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2010.

FURTADO, Celso. *Criatividade e dependência da civilização industrial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

GOONEWARDENA, Kanishka. *Marxism and Everyday Life: On Henri Lefebvre*. Guy Debord, and some others. In: GOONEWARDENA, Kanishka *et al.* *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. New York: Taylor & Francis, 2008.

GREGORY, Derek. Lefebvre, Lacan and the production of space. In: Benko G.B., Strohmayer U. (eds) *Geography, History and Social Sciences*. The GeoJournal Library, vol 27., 1995.

HARAWAY, Donna. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Feminist Studies*, 14, 1988.

HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's on the genealogy of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

HISSA, Cássio. *Saber sentido*. *Conceição/Concept*, Campinas, v. 6, n. 2. 2017.

KELLER, Evelyn Fox. What impact, if any, has feminism had on science?, *Journal of Biosciences*, vol. 29, n. 1, 2004.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and Metaphor*. Londres: The Anthlone Press, 1993.

LEFEBVRE, Henri. *Critique of Everyday Life, Volume I: Introduction*. In: LEFEBVRE, Henri. *Critique of Everyday Life: the one-volume edition*. London: Verso, 2014a [1947].

LEFEBVRE, Henri. *Critique of Everyday Life, Volume II: Foundations for a Sociology of the Everyday*. In: LEFEBVRE, Henri. *Critique of Everyday Life: the one-volume edition*. London: Verso, 2014b [1958].

LEFEBVRE, Henri. *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper Torchbooks, 1971.

LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche: or the realm of shadows*. Londres: Verso Books, 2020.



LEFEBVRE, Henri. *Introduction to Modernity: Twelve Preludes September 1959-May 1961*. London: Verso, 1995.

LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEFEBVRE, Henri. *La Somme et le reste*. 4. Ed. Paris: Economica-Anthropos, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *Lenguaje y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Proteo, 1967.

LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora, 2011.

LEFEBVRE, Henri. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London: Continuum, 2007a.

LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.

LEFEBVRE, Henri. *The State and Society*. In: LEFEBVRE, Henri. *State, Space, World: selected essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

LEFEBVRE, Henri. *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1970].

LEFEBVRE, Henri; RÉGULIER, Catherine. *The Rhythmanalytical Project*. In: LEFEBVRE, Henri. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London: Continuum, 2007b.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

MARX, Karl. *Manuscritos Económico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madrid: M.E. Editores, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, the Confessor and the Writer*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Description of Ancient Rhetoric*. In: Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language. Oxford: Oxford University Press, 1989a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. In: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018 [1887].

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

NIETZSCHE, Friedrich. 'Nachgelassene Fragmente' from the time of Human, All Too Human, notebooks 16-26, in *Kritische Gesamtausgabe IV2*, 1876-1878.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017a.

NIETZSCHE, Friedrich. *On The Origin of Language*. In: Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language. Oxford: Oxford University Press, 1989b.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Uses and Disadvantages of History for Life*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007c.

NIETZSCHE, Friedrich. *On Truth and Lies in an extra-moral sense*. In: Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language. Oxford: Oxford University Press, 1989c.

NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophy and truth: Selections from Nietzsche's Notebooks from the Early 1870's*. Londres: Humanities Press International, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Washington: Regnery Publishing, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe*, in *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli;azzino Montinari, Berlin: de Gruyeter, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. Tentativa de autocrítica. In: *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b [1886].

NIETZSCHE, Friedrich. The Anti-Christ. In: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b.

NIETZSCHE, Friedrich. The Dionysian Worldview. *Journal of Nietzsche Studies*, n. 13, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. The Philosopher: Reflections on the Struggle Between Art and Knowledge. In: *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Londres: Humanities Press International, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006c.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Nova Iorque: Vintage Books, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. Twilight of the Idols. In: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006d.

PLATÃO. *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*. Belém: EDUFPA, 3. Ed. 2000.

REGINSTER, Bernard. Nietzsche on Resentment and Valuation. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 57, n. 2, 1997.

SABATINI, Marcos. O Apolo desmesurado d'O Nascimento da Tragédia contra os intérpretes de Nietzsche. *Philosophos*, v. 20. n.1, 2015.

SANTOS, Milton. *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke*, vol. 1., Abtheilung 2, Estugarda: Cotta, 1856.

SCHMID, Christian. A Teoria da Produção do Espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. *GEOUSP*, v. 16, n. 3, 2012.

SCHRIFT, Alan. *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. Nova York: Routledge, 2009.

SPINOZA, Benedict de. *Ethics: Proved in Geometrical Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

STANEK, Lukasz. Space as concrete abstraction: Hegel, Marx, and modern urbanism in Henri Lefebvre. In: *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, 2008.

TÁCITO. *Dialogue on Orators*. Translation based on Alfred John Church and William Jackson Brodribb, 1876. In: [https://en.wikisource.org/wiki/Dialogue\\_on\\_Orators#XXII](https://en.wikisource.org/wiki/Dialogue_on_Orators#XXII). Acesso em: 15/05/2020.

WAGNER, Richard. *Os mestres cantores de Nuremberg*, ato III, cena 2, 1867.

WOLF, Hubert. *Index: Der Vatikan und die verbotenen Bücher*. Munich: C.H. Beck, 2006.