

Lefebvre leitor de Nietzsche: tragédia e alienação na produção do espaço e na crítica da vida cotidiana

Lefebvre reader of Nietzsche: tragedy and alienation in the production of space and in the critique of everyday life

Bruno Siqueira Fernandes
IGC-UFGM
brunosiqfer@gmail.com

Resumo

O presente artigo explora a influência da filosofia de Friedrich Nietzsche sobre algumas das obras de Henri Lefebvre. Embora a influência de outros autores, como Hegel e Marx, seja reconhecida pela maior parte da literatura especializada, um balanço crítico da herança nietzschiana sobre as teorias do filósofo francês ainda demanda maior elaboração. Alguns trabalhos recentes revelaram parte dessa influência, focalizando, em particular, as similaridades nos tratamentos dados pelos dois filósofos às temáticas relativas ao Estado, ao Logos, à filosofia, à arte e à linguagem. Neste trabalho, pretendemos explorar, através de um método comparativo, algumas das relações ainda pouco documentadas pela literatura, expondo a centralidade de alguns conceitos nietzschianos para a elaboração da teoria da produção do espaço e da crítica da vida cotidiana, como os de *tragédia*, *metáfora* e *metonímia*. Ao final, espera-se demonstrar que parte da centralidade atribuída a *festa* e ao *corpo* nas obras de Henri Lefebvre é tributária de uma perspectiva propriamente nietzschiana.

Palavras-chave: Henri Lefebvre; Friedrich Nietzsche; produção do espaço.

Abstract

This article explores the influence of Friedrich Nietzsche's philosophy on some of the works of Henri Lefebvre. Although the influence of other authors, such as Hegel and Marx, is recognized by most of the specialized literature, a critical assessment of the Nietzschean heritage on the theories of the French philosopher still requires further elaboration. Some recent works have revealed part of this influence, focusing, in particular, on the similarities in the treatments given by the two philosophers to themes related to the State, Logos, philosophy, art and language. In this work, we intend to explore, by a comparative method, some of the relationships still little documented in the literature, exposing the centrality of some Nietzschean concepts for the elaboration of the theory of the production of space and the critic of everyday life, such as tragedy, metaphor and metonymy. In the end, it is expected to be demonstrate that part of the centrality attributed to the festival and the body in the works of Henri Lefebvre is tributary of a properly Nietzschean perspective.

Keywords: Henri Lefebvre; Friedrich Nietzsche; the production of space.

Introdução

Publicada em 1974, traduzida para o inglês apenas em 1991 e ainda sem tradução para o português, a obra *A Produção do Espaço*, de Henri Lefebvre, permanece entre os

textos mais importantes do campo dos estudos geográficos, urbanos e regionais. Apesar da vasta influência dessa obra nos mais diversos campos do conhecimento, e, em particular, na geografia, uma série de questões que concernem à construção das teorias de Henri Lefebvre permanecem em aberto. Uma dessas questões, que pretendemos explorar no presente artigo, diz respeito à herança intelectual e filosófica que permitiu a elaboração da teoria da produção do espaço e da crítica da vida cotidiana. Embora a influência constante de Hegel, Marx e Nietzsche nas obras do autor seja reconhecida pela maioria dos estudiosos do tema, grande parte dos trabalhos desenvolvidos até agora se concentram nas relações entre a obra de Lefebvre e os dois primeiros filósofos, enquanto a influência de Friedrich Nietzsche permanece sendo tratada de forma mais ou menos marginal.

Christian Schmid (2012) e Andy Merrifield (1995) sugerem que há uma herança inegável da filosofia de Nietzsche na obra de Henri Lefebvre, em particular no que diz respeito à elaboração de uma teoria da linguagem a partir de Nietzsche, que irá informar a dialética triádica ou ternária lefebvriana, e à similaridade entre o tratamento dado nos dois corpos teóricos às temáticas relativas ao Estado, ao Logos, ao Eros, à filosofia e à arte. Stuart Elden (2004), outro autor que se debruçou sobre a biografia intelectual do filósofo francês, sugere ainda que essa influência também pode ser percebida na forma como Lefebvre compreende as categorias de tempo, espaço e história. Neste trabalho, pretendemos explorar um conjunto de relações ainda pouco documentadas pela literatura especializada e expor a centralidade de alguns conceitos nietzscheanos para a elaboração da teoria da produção do espaço. Assim, o artigo se divide, para além desta introdução e das considerações finais, em duas seções: na primeira, abordamos o conceito de *tragédia* na obra de Nietzsche e sua relação com a centralidade da festa na obra de Henri Lefebvre; na segunda, apresentamos os conceitos de metáfora e metonímia, desenvolvidos em *Verdade e Mentira em um Sentido extra-moral* (1989 [1873]), e sua importância para a concepção da teoria da produção do espaço (ver Lefebvre, 1991 [1974], p. 139). Nas considerações finais, apresento algumas implicações importantes que decorrem da reconstrução dessa relação intelectual, bem como novas questões que surgem à medida em que os dois corpos teóricos são postos lado a lado.

O sentido do trágico nas sociedades não-acumulativas

Como bem nota Lefebvre (2020 [1975], p. 145, tradução e grifo do autor), a tragédia não é o resultado de um processo histórico que poderia ser reconstruído levando em conta

causas e efeitos, sínteses dialéticas ou qualquer tipo de resolução processual – ao contrário, “para Nietzsche, a tragédia *nasce*”. O nascimento da tragédia é a expressão de um conflito sem resolução, de uma relação agonística permanente entre dois impulsos predominantes entre os gregos: o apolíneo e o dionisíaco. Apolo e Dioniso, além de deuses da mitologia grega, são tomados por Nietzsche como representantes das formas pulsionais que se manifestam e influenciam as produções artísticas da antiguidade clássica e que constituem, assim, uma visão de mundo [*Weltanschauungen*].

Apolo era considerado entre os gregos o deus da luz e, por isso, o apolíneo era associado à capacidade de revelar o contorno das formas, de apresentar seus limites e, assim, formar identidades. As formas por ele reveladas passavam a obedecer aos princípios da razão (não-contradição, terceiro excluído e identidade), bem como a uma certa exigência da métrica e da “bela aparência”. Para Nietzsche (2017 [1872], p. 24), o apolíneo era, por excelência, a “arte do figurador plástico” [*Bildner*], representando um impulso fundamentalmente formal que opera principalmente a partir de um princípio de individuação [*principium individuationis*]. Em sua parábola sobre o barqueiro no mar furioso, Schopenhauer nos fornece uma imagem que ajuda na compreensão desse princípio (Schopenhauer, 1969 [1818], p. 352-353, tradução do autor *apud* Nietzsche, 2017 [1872], p. 27):

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 *principium individuationis* [princípio de individuação]¹.

O bote representa a ação do impulso apolíneo: diante do caos de impressões do mundo (o mar enfurecido), o apolíneo forja uma representação/aparência (a embarcação) que nos permite ordenar racionalmente essas impressões e produzir uma sensação de tranquilidade e de segurança para o indivíduo (o barqueiro). A individuação é capaz de amenizar a insegurança diante da existência, representando uma “aptidão divinatória [...], mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida” (Nietzsche, 2017 [1872], p. 26).

¹ A parábola reproduzida aqui é uma paráfrase feita por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*.

Ao contrário, o dionisíaco representa o fim das formas, da métrica, das divisões e um retorno ao momento pré-indivuação. Sua capacidade de interromper, ainda que momentaneamente, o “princípio da razão” e o “*principium individuationis*” (Nietzsche, 2017 [1872], p. 27), fazia com que Nietzsche associasse o dionisíaco à “arte não-figurada” [*unbildlichen*] (Nietzsche, 2017 [1872], p. 24). Na mitologia grega, Dioniso é o deus da fecundidade, do vinho, das festas e da intoxicação, e era suposto poder encontrá-lo vagando pela natureza, tocando sua flauta e sendo seguido por uma horda de animais e foliões encantados pela sua música. A música dionisíaca seria capaz de espalhar uma aura de loucura que dissolvia as noções de individualidade, propriedade e o próprio *ser* (ver Daniels, 2014). Daí segue que a imagem de Dioniso seja associada ao perigo, ao caos e ao terror: a dissolução “das formas cognitivas da aparência fenomenal [apolínea]” está associada à própria dissolução do “princípio da razão, [que] em alguma de suas configurações, parece sofrer uma exceção” (Nietzsche, 2017 [1872], p. 27). Como nos diz Lefebvre (2020 [1975], p. 146, tradução e grifos do autor), “o reino de Dioniso é [a] intoxicação, onde os indivíduos perdem seus limites, rompendo o frágil ‘*principium individuationis*’, [e] como resultado, a subjetividade se desvanece em dança, orgia, crueldade, volúpia”.

A partir da simbologia e do significado atribuídos a cada um desses impulsos, apolíneo e dionisíaco, Nietzsche propõe uma reinterpretação da história da arte e da filosofia gregas². Para o filósofo, a relação conflitiva entre os dois instintos, manifesta na conciliação provisória da tragédia, deu aos gregos a possibilidade de representar através do apolíneo – i.e. do formal e do racional – o fundo irracional e dionisíaco que entrecorta a existência. O trágico, como *forma cultural* que se desenvolve nessa época (Daniels, 2014), marca uma nova visão de mundo que irá orientar as produções culturais (arte, filosofia, produção de conhecimento, etc.) dos gregos antigos. A chamada Era Trágica denomina, portanto, o período onde o conflito permanente entre os dois impulsos, isto é, entre “a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não figurada da música, a de Dioniso [*unbildlichen*]” (Nietzsche, 2017 [1872], p. 24), atinge sua expressão máxima:

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

² Não está no escopo do presente artigo uma abordagem mais detalhada desse procedimento. Para uma leitura mais aprofundada sobre o movimento do apolíneo e do dionisíaco na arte grega, ver Nietzsche, 2017; na filosofia da Era Trágica, ver Nietzsche, 1998.

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 (Deleuze, 2018 [1962], p. 22).

As produções filosóficas do período refletem essa reconciliação provisória. Como argumenta Nietzsche (1998)³, em sua leitura dos ‘filósofos da Era Trágica’ (Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras, Tales e Parmênides), a produção de conhecimento entre os filósofos gregos era fortemente orientada por essa intuição da instabilidade das formas. O “impulso irrestrito pelo conhecimento” (Nietzsche, 1998, p. 05, tradução do autor), marca predominante da modernidade, aparece condicionado, aqui, pela própria incapacidade de produzir formas racionais que resistam de maneira fixa ao movimento do devir. Em todas essas filosofias, o racional ainda dava um certo lugar ao mito como expressão central do conhecimento, em particular o mito trágico⁴, que reconhecia a tensão constante que o devir, o fundo dionisíaco e caótico da existência, impõe sobre as estruturas da razão e da individuação. Para Nietzsche (1992 [1870]; 2017 [1872]), o trágico expressa, assim, simultaneamente i) uma visão de mundo que reconhece a individuação como caráter provisório e precário da experiência humana; ii) uma relação instintiva entre conhecimento e natureza, mediada pela instância do mito; iii) a inseparabilidade entre cultura e natureza, mediada pelas obras de arte como expressão dessa unidade; e iv) a possibilidade de desestruturação do peso da racionalidade por meio de uma apoteose da existência coletiva.

Lefebvre se inspira na descrição nietzschiana do trágico para pensar a festa como elemento central das comunidades antigas, mas também das comunidades rurais ainda existentes na contemporaneidade. Para Nietzsche (2013 [1928], p. 31, tradução do autor), “os festivais de Dioniso não apenas forjavam uma união entre os homens, como reconciliava homem e natureza”. A individuação apolínea quebrada pela música dionisíaca, os cantos e as danças realizadas em nome de Dioniso faziam com que os homens se sentissem membros de uma “comunidade maior, mais ideal” (Nietzsche, 2013 [1928], p. 31, tradução do autor). Assim como Nietzsche, Lefebvre quer reafirmar o papel central da festa na reprodução coletiva, i.e., no estabelecimento e na manutenção dos laços sociais entre os indivíduos de uma comunidade. A festa era o momento onde ocorria uma canalização e a realização dos

³ Os textos agrupados no livro “Philosophy in the Tragic Age of the Greeks” se originam de anotações reunidas nas coleções “Nietzsche’s Werke” (1894) e “Werke in drei Bänden” (1954).

⁴ Sobre o mito trágico, ver Lefebvre, 1940, p. 24-25.

desejos retidos em nome da “disciplina coletiva e das necessidades do trabalho cotidiano” (Lefebvre, 2014a [1947], p. 156, tradução do autor). Além disso, Lefebvre também associa a festa a um momento onde “cada membro da comunidade ia [para] além de si mesmo” (Lefebvre, 2014a [1947], p. 156, tradução do autor) – 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 humanos e animais.

A participação nesses 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 da festa 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 em sua relação com o meio. Como mostra Lefebvre, a palavra Grega para “símbolo” significava, inicialmente, “pagar a sua parte” (Lefebvre, 2014a, [1947], p. 158, tradução do autor), 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 e 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 as festas, 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 (Lefebvre, 2014a [1947], p. 158, tradução do autor).

É precisamente a centralidade dessas práticas simbólicas que Lefebvre quer explorar ao retomar a problemática do desaparecimento da festa. 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 das práticas cotidianas. As festas 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 (fictícia)” (Lefebvre, 2014a [1947], p. 159, tradução do autor) de seus rituais e símbolos cósmicos; uma eficácia que é, antes de tudo, *sentida intuitivamente*.

Partindo desse quadro de referência, o desaparecimento da festa serve como uma espécie de *diagnóstico* para a decadência do cotidiano na 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 à 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 passam a se servir dos mesmos simbolismos e rituais que permitiram a manutenção da cultura no passado como forma de permanência nas posições de poder. O acúmulo de terras e de riquezas passaram a ser justificados 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 (Lefebvre, 2014a [1947], p. 160, tradução do autor).

Do ponto de vista da relação entre cultura e natureza, Lefebvre 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 a simples repetições abstratas. Apesar dos riscos e das incertezas inerentes à natureza, as festas eram o símbolo da afirmação da vida e do sentido do trágico, da transitoriedade das formas e da abertura ao devir – 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” e “o prazer Dionisíaco deu lugar ao terror” (Lefebvre, 2014a [1947], 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 e da formamercadoria, 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 valorização do valor apareceria progressivamente como meta e objetivo das dinâmicas de (re)produção.

Para Lefebvre, outras abstrações modernas também podem ser mapeadas sobre esse momento inicial de desmantelamento da festa. O cristianismo, assim como o capitalismo, 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 (Lefebvre, 2014a [1947], p. 161, tradução e grifos do autor).

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 trágica com a natureza, é transformado pelas noções de salvação e de vida eterna.

Também a formação do Estado pode ser entrevista no mesmo processo, na medida em que os poderes das classes dominantes são forjados no despojamento dos aspectos simbólicos da organização coletiva em favor da manutenção dos grupos dominantes no poder. A burocracia guarda traços centrais gestados nesse período, visto que, a partir de uma projeção para além da comunidade e da vida cotidiana, o Estado também se torna “uma *abstração realizada*, dotada de um poder efetivo cada vez mais real (Lefebvre, 2014a [1947], p. 161, tradução e grifos do autor).

A festa aparece então como elemento central da narrativa lefebvriana que dá ênfase ao poder da abstração na transformação e destruição das culturas antigas. Nas sociedades

não-acumulativas, a significação dos processos e das dinâmicas sociais se dava na forma imbricada 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” (Lefebvre, 2014a [1947], p. 161, tradução do autor).

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*” (Lefebvre, 2014a [1947], p. 160, tradução e grifo do autor). 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.

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 completamente diferente da forma em que aparecia nas sociedades antigas, uma vez que atravessado por essas mesmas estruturas que o condiciona e molda, o programa e codifica, 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” (Lefebvre, 2014a [1947], p. 162, tradução do autor).

Ainda no primeiro tomo da *Crítica da Vida Cotidiana*, Lefebvre (2014a [1947], p. 156, tradução do autor) propõe um esforço imaginativo de regressar as “origens da nossa civilização”, em particular as sociedades que aparecem no “amanhecer da civilização Grega”. Esse esforço se expressa no resgate das similaridades reminiscentes que podem ser

encontradas entre essas civilizações e as comunidades rurais ainda existentes na contemporaneidade. Entre essas similaridades, a relação entre o trágico e a festa se encontra no centro da distinção entre sociedades acumulativas e não-acumulativas. As sociedades acumulativas são aquelas onde o setor produtivo se desloca, ainda que parcialmente, do setor reprodutivo e se orienta para uma lógica linear de progresso e de acumulação. As sociedades não-acumulativas, ao contrário, se orientam por uma temporalidade cíclica, manifestando uma maior proximidade entre o metabolismo social e a natureza propriamente dita. Nestas sociedades, todos os “processos fundamentais são cíclicos” e esses ciclos permanecem “muito próximos dos ciclos cósmicos e dos ritmos que vêm da natureza” (Lefebvre, 2014b [1961], p. 420, tradução do autor). Cada uma dessas expressões temporais, isto é, as temporalidades lineares e acumulativas e as temporalidades cíclicas e não-acumulativas, são associadas a um dos impulsos descritos anteriormente, apolíneo e dionisíaco, respectivamente (ver Lefebvre, 1991 [1974], p. 178; 2014a [1947], p. 157).

Nas sociedades agrárias, o trágico se expressava da mesma forma descrita por Nietzsche, isto é, numa subordinação das formas apolíneas e racionais à significação e expressão do dionisíaco e do instintivo. Assim, as noções de *indivíduo* e de *propriedade* não se inscrevem livremente na ordem social e não representam uma dimensão puramente privada. Da mesma forma, a riqueza de modo geral era subsumida à riqueza social coletiva e frequentemente transformada em riqueza morta por meio do dispêndio improdutivo de qualquer acúmulo de bens. A noção de riqueza aparece assim subsumida nessa unidade com a natureza. 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 festas em que o excedente produzido era imediatamente consumido pela comunidade (Lefebvre, 2014b [1961]). 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” (Lefebvre, 2014b [1961], p. 421, tradução do autor). 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 (Lefebvre, 2014b [1961], p. 431, tradução do autor).

Nas sociedades modernas, o trágico e a festa perdem significância na mesma medida em que as práticas sociais se distanciam da relação com a natureza. A abstração das relações sociais e da participação efetiva dos membros de uma determinada comunidade nos processos e formas mais gerais de sociabilidade implica a produção de uma esfera social afastada do nível da vida cotidiana. A festa deixa de oferecer um momento de reconexão e de celebração dessa reconexão fundamental com a natureza e não expressa mais uma apoteose da vida cotidiana. Ao contrário, em uma sociedade marcada pela dilapidação da vida cotidiana, os resíduos da festa só podem se expressar numa forma degradada de experiência subordinada ao Estado e ao Capital – tendência observada por Lefebvre também no fenômeno do lazer (ver Lefebvre, 2014a [1947]).

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) uma abstração dos seres humanos de sua condição animal, que os eleva a uma 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) das condições simbólicas que ainda se amparam na natureza, favorecendo a emergência dos ciclos lineares, da própria ideia de progresso e o surgimento de instituições que concentram o poder, organizam e dominam a dinâmica social; iii) da 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 (Lefebvre, 2014a [1947], p. 161, tradução do autor).

O fim do trágico e da festa localizam, assim, o início de uma jornada de abstração que é a marca fundamental da modernidade. Por outro lado, é na festa que Lefebvre irá buscar as sementes de uma sociabilidade renovada, de uma legitimidade restaurada da vida cotidiana e um novo núcleo de produção de sentido qualitativo contra as abstrações homogeneizadoras e quantitativas do Capital. Nesse sentido, a posição de Lefebvre se aproxima de uma perspectiva nietzschiana, ao reconhecer na relação trágica o ponto de apoio

para um diagnóstico da crise da modernidade e em sua retomada uma nova práxis capaz de transformar a condição humana e cotidiana.

Uma ordem piramidal: metaforização, metonimização e a eliminação do corpo

[O] espaço abstrato é aquele espaço onde a tendência à homogeneização exerce sua pressão e sua repressão com os meios à sua disposição: um vazio semântico abole os significados anteriores (...). Tanto a vasta *metaforização* que ocorre à medida em que a história prossegue, e a *metonimização* que se dá em virtude do processo de acumulação, e que transporta o corpo para fora de si numa espécie paradoxal de alienação, conduz igualmente a esse mesmo espaço abstrato. Esse imenso processo parte da verdade física (a presença do corpo) e impõe a primazia da palavra escrita, dos ‘planos’, do reino visual e de uma tendência ao achatamento [...] (Lefebvre, 1991 [1974], p. 307-308, tradução e grifos do autor).

As menções às concepções linguísticas de metáfora e metonímia, ou aos processos de metaforização e metonimização, povoam grande parte da obra lefebvriana *A Produção do Espaço*. Juntas, as menções a esses termos ou aos processos associados somam cerca de 82 aparições ao longo do texto. A indicação para a origem desses termos, no entanto, aparece brevemente na nota de rodapé de número 28 da edição inglesa, que menciona o livro *La métaphore nietzschéenne* da filósofa francesa Sarah Kofman, publicado em 1972. No trecho que acompanha esta nota, Lefebvre sugere uma pequena correção na argumentação de Kofman, dizendo que metáfora e metonímia não parecem operar apenas no nível do conceito, mas que estariam na base da constituição de uma “ordem piramidal” no próprio espaço – “a sociedade é um espaço e uma arquitetura de conceitos, formas e leis cuja verdade abstrata é imposta sobre a realidade dos sentidos, dos corpos, dos desejos e vontades” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 139), tradução do autor). Como entender, portanto, essas afirmações e quais são as relações possíveis destas com a obra nietzschiana?

Em um texto de 1873, *Verdade e mentira em um sentido extra-moral*, Nietzsche busca descrever o caminho que percorre o intelecto humano da sua relação com a realidade que o circunda à produção de conceitos. Esse movimento é narrado por meio de duas figuras de linguagem, metáfora e metonímia, mas que assumem nesse processo um papel dinâmico e ativo – metaforização e metonimização. Ao se aproximar do caos do mundo, sua pluralidade e diferenças excessivas, o indivíduo recebe uma série de estímulos nervosos que aguçam e afetam os seus sentidos. Todos esses estímulos são recebidos primeiramente 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 que abarca a construção de uma forma para os estímulos recebidos. Essa imagem permite, ao mesmo tempo, colher na experiência determinadas sensações e deixar de lado certas diferenças em favor da constituição de uma forma comum. Nietzsche usa como exemplo a folha de uma árvore:

Como nenhuma folha é exatamente igual a nenhuma outra, certamente o conceito de “folha” é formada 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 [...] (Nietzsche, 1989 [1873], p. 249, tradução do autor).

Essa é a *primeira metáfora* – visto que precisamos organizar nossa experiência, construir pontos de apoio para a experiência humana, essa imagem representa numa relação metafórica aquilo que aprendemos através dos sentidos. Trata-se, como na definição linguística mesmo, da substituição de um objeto por outro que compartilha com o primeiro uma relação de semelhança. Nesse caso, a ‘folha’ é construída por abstração de diferenças com as ‘folhas’ (multiplicidade, pluralidade) percebidas no mundo.

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 busca 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 segunda relação de semelhança: o som que designa a palavra folha teria uma relação metafórica com a imagem folha⁵.

Nesse sentido, o que seria um conceito? Para Nietzsche, conceitos são metáforas de metáforas, substituições que fazem com que semelhanças sejam passadas por diferentes esferas: imagem, som e escrita. O que há de distinto no caso do conceito, no entanto, é o fato

⁵ Nietzsche explora essa concepção no texto mostrando a relação em diversas línguas entre verbos, animais e movimentos, como no caso da palavra alemã *Schlange* que designa ‘cobra’, ‘serpente’, mas que também se refere ao ‘enrodilhar-se’, ‘contorcer-se’ (ver Nietzsche, 1989 [1973]).

de que, para além de uma nova metáfora, os conceitos permitem um processo de metonimização que está intrinsecamente ligado à consolidação da consciência e da racionalidade. Cada conceito aparece como meio para nomear uma infinidade de casos que apresentam alguma semelhança entre si, mas que são inerentemente diferentes. Como buscamos evidenciar no exemplo anterior da folha, o conceito se origina “da igualação do não igual” (Nietzsche, 1989 [1973], p. 249, tradução do autor). A partir do conceito, 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”, substituindo a diferença e a pluralidade da experiência sensível subsequente pela imagem cristalizada, isto é, pela palavra ou pelo conceito construídos previamente (Kofman, 1993 [1972], p. 33, tradução do autor). A atividade do pensamento consiste, dessa forma, numa espécie de violência, numa vontade de potência que atua no sentido de “incorporar novas “experiências”, classificar novas coisas dentro de classificações antigas” (Nietzsche, 2002 [1886], p. 122, tradução do autor). Como observa Kofman (1993 [1972], p. 35-36, tradução do autor),

[...] 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 desconhecido. Ela traz um transbordamento em todas as imagens que são semelhantes à primeira.

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 da sensação ao conceito – ele “desempenha o papel da força de anticatexe”: um investimento negativo da força para o *recalque* e o *esquecimento* da memória de origem (Kofman, 1993 [1972], p. 35, tradução do autor).

Assim, o conceito, através dos processos de metaforização e metonimização, permite ao pensamento humano esquecer o papel desempenhado pela experiência sensível na

constituição do próprio pensamento. O conceito erige um novo paradigma, um paradigma *racional*, onde a experiência perde a legitimidade frente ao pensamento. Gradativamente, as diferenças, fundamentais para a experiência sensível e para a produção de novas imagens, “são interpretadas como um produto degradado do conceito”, como acidentes do conceito, que aparece ele mesmo agora como um *a priori* (Kofman, 1993 [1972], p. 39, tradução do autor). A primazia do conceito é, por assim dizer, também a primazia da razão e da mente sobre o irracional e o corpo. É o processo de metonimização operado pelo conceito que explica “a transição da percepção sensorial para o *pensamento abstrato*” (Crawford, 1988, p. 48, tradução do autor).

Esse movimento também tem relação importante com a constituição das ideias de verdade e mentira. A produção de uma demarcação estrita entre verdade e mentira é caracterizada pelas mesmas “relações de violência e [de] transformações nas relações de força” que estão na base da constituição do conceito (Kofman, 1993 [1972], p. 43, tradução do autor). Ao esquecimento, que é pressuposto na função de anticatexia metonímica do conceito – o apagamento das diferenças que se encontram na origem –, soma-se uma segunda forma de esquecimento produzida deliberadamente pela repressão de múltiplas perspectivas em favor de uma perspectiva única e dominante. Essa repressão está na base e é constitutiva de uma *memória social* e de um *sistema de equivalências* que passa a dominar a prática social. Dessa forma, transgredir esse sistema de equivalência é o mesmo que perturbar o equilíbrio e, portanto, violar a própria lei, a ordem e as normas vigentes: “[...] 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 têm suas raízes” (Kofman, 1993 [1972], p. 46, tradução do autor).

É nesse sentido que a Verdade, com V maiúsculo, nomeia um processo relacionado à vontade de potência. A Verdade é sempre *criada* e tributária de um processo de violência que metaforiza e metonimiza diferenças em favor de uma unidade que se pretende total:

O que é a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, 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 (Nietzsche, 1989 [1873], p. 250, tradução do autor).

Existem dois pontos centrais que sobressaem deste texto de Nietzsche que parecem ter tido um impacto importante na obra de Henri Lefebvre. O primeiro deles é a compreensão

de que toda relação entre sujeito e natureza implica processos que são fundamentalmente metafóricos e metonímicos. Isto é, a presença do sujeito no mundo pressupõe a fabricação de um espaço que funcione como meio e suporte de uma prática socioespacial. O segundo ponto diz respeito às transformações que ocorrem nesses dois processos a partir do desenvolvimento e da consolidação da abstração.

Inicialmente, metáfora e metonímia são ações relacionadas principalmente à capacidade de cada um dos sentidos de captar de forma metafórica algo da relação do corpo com o mundo e compor, a partir daí, uma forma sob a qual as relações subsequentes irão se amparar. 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 para a elaboração do pensamento. A transformação que ocorre com o desenvolvimento da abstração conceitual se encontra precisamente na superação dessa necessidade. O conceito capta as impressões obtidas primeiramente por meio dos sentidos e as petrifica em uma forma que se coloca acima do próprio corpo. Ou seja, o conceito supera e abstrai quaisquer transformações que possam ocorrer na relação entre corpo-espaço, tornando-se uma metáfora da metáfora. A metonimização a partir do conceito substitui os sentidos e, portanto, o próprio corpo em sua relação com o espaço. Um exemplo interessante utilizado por Lefebvre sintetiza 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” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 110, tradução do autor). 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 se tornava 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” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 110-111, tradução do autor). O espaço produzido dessa maneira era *percebido* pelos membros do grupo como extensão e parte 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*” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 111, tradução e grifos do autor).

Essa mesma tendência já fora apresentada anteriormente quando discutimos a forma como Henri Lefebvre interpreta as sociedades não-acumulativas. 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 – numa relação trágica mediada pela festa. O dia e a noite com a hora de acordar e de dormir, o verão e o inverno com o tempo das festas e o tempo do trabalho 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 a partir do próprio corpo.

Um dos pontos centrais da obra de Henri Lefebvre parece se localizar justamente na ideia de que é preciso “tratar a prática social [espacial] como uma *extensão do corpo*, uma extensão que se torna parte do desenvolvimento do espaço e do tempo” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 249, tradução e grifo do autor). Dessa maneira, metáfora e metonímia não são apenas figuras de linguagens, 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”, sua representação *no* espaço (Lefebvre, 1991 [1974], p. 203, tradução do autor). A metaforização e a metonimização são, portanto, elas mesmas a expressão da produção do espaço em um processo dialético onde a ocupação efetiva do espaço pelo corpo implica a projeção *sobre* o espaço de perspectivas que emergem ao nível do corpo, no vivido. 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 de sua própria relação com o espaço.

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* o corpo – um espaço produzido “*qua* [como] ‘realidade’” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 39, tradução do autor). Realidade aparece aqui colocada entre aspas justamente porque não se trata de uma investigação sobre a natureza ontológica do espaço (abstrato), mas de uma tentativa de demonstrar como uma determinada concepção do espaço – como transcendental, vazio, parcelável, anterior à prática social – passa a dominar e consegue se constituir com *mais realidade* do que os corpos que efetivamente participaram de sua produção.

É nesse sentido que a citação de Henri Lefebvre que abre esta seção do texto diz que o espaço abstrato representa uma “tendência à homogeneização” pela imposição da “primazia da palavra escrita” sobre “a presença do corpo” – um processo de “metaforização” e “metonimização” que “transporta o corpo para fora de si numa espécie paradoxal de alienação” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 308, tradução do autor). Nas palavras do geógrafo britânico Derek Gregory (1994, p. 368, tradução do autor), a forma como Lefebvre lê a história do espaço é marcada por uma preocupação com um aspecto profundamente negativo: a “des-corporificação” do espaço no Ocidente”. 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” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 110, tradução do autor): 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’” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 61, tradução do autor). Em termos nietzscheanos, *A Produção do Espaço* poderia ser pensada como uma genealogia que quer não apenas entender a constituição histórica de um ‘conceito’ dominante de espaço (abstrato), mas revelar quais elementos sensíveis (a participação do corpo no espaço) são apagados e esquecidos para que essa perspectiva possa aparecer como dominante.

Considerações finais

O presente artigo buscou evidenciar parte da influência da filosofia de Friedrich Nietzsche sobre alguma das obras e teorias de Henri Lefebvre. Na primeira parte do texto,

mostramos como a centralidade da *feira* nos escritos do filósofo francês pode ser mapeada sobre as preocupações de Nietzsche com a dissolução do trágico e do dionísio na modernidade. Assim como em Nietzsche, a decomposição da visão de mundo trágico – de uma relação mais imediata entre sociedade e natureza, entre os ritmos sociais e os ciclos cósmicos – serve como diagnóstico para a degeneração da cultura em sua jornada rumo a abstração e a vida moderna. A festa aparece como ponto de ancoragem para essa leitura, ao mesmo tempo em que figura como promessa utópica de uma renovação do aspecto qualitativo das relações humanas em uma futura sociedade urbana. Na segunda parte, mostramos como os conceitos de metáfora e metonímia, retirados da leitura de um dos textos seminais de Nietzsche, permite a Lefebvre articular a história da produção do espaço abstrato a um movimento de descorporificação do espaço. Mais uma vez, esse elemento residual e degradado, o corpo, aparece também como ponto a partir do qual uma nova prática urbana deve se ancorar para pensar um movimento de reapropriação do espaço e de desalienação.

Ao revelar esses pontos de contato, torna-se evidente como algumas das elaborações teóricas de Henri Lefebvre são diretamente tributárias da filosofia de Friedrich Nietzsche e nos convoca a repensar alguns aspectos centrais da obra lefebvriana. Em particular, chamamos atenção para como Lefebvre centraliza as duas concepções como parte de sua posição política e utópica do urbano:

Qualquer ‘projeto’ revolucionário hoje, seja utópico ou realista, deve, para evitar a banalidade irremediável, fazer da reapropriação do corpo, associada à reapropriação do espaço, uma parte inegociável de sua agenda” (Lefebvre, 1991 [1974], p. 166-167)

Um projeto para ressuscitar o Festa parece assim justificar-se numa sociedade cujas características são a ausência de pobreza e o crescimento do urbanismo; e uma revolução, violenta ou não violenta, adquire consequentemente o novo significado de uma libertação do cotidiano e da ressurreição da Festa (Lefebvre, 1971 [1968], p. 36).

Pesquisas futuras podem se amparar sobre essas novas conexões reveladas aqui para pensar qual a centralidade da problemática corporal na obra de Henri Lefebvre e como isso o coloca em contato com discussões contemporâneas em torno da necessidade de refundar um saber situado/incorporado. Além disso, cabe interrogar quais são as relações entre o urbano e a festa, ou entre a centralidade e a festa, que parecem estar situadas no centro do pensamento lefebvriano sobre uma sociedade urbana.

Referências

- CRAWFORD, C. **The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988.
- DANIELS, P. R. **Nietzsche and The Birth of Tragedy**. New York: Routledge, 2014.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- ELDEN, S. **Understanding Henri Lefebvre**. London/New York: Continuum, 2004.
- GREGORY, D. **Geographical Imaginations**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1994.
- KOFMAN, S. **Nietzsche and Metaphor**. London: The Athlone Press, 1993.
- LEFEBVRE, H. **Critique of Everyday Life, Volume I: Introduction**. In: LEFEBVRE, H. *Critique of Everyday Life: the one-volume edition*. London: Verso, 2014a.
- LEFEBVRE, H. **Critique of Everyday Life, Volume II: Foundations for a Sociology of the Everyday**. In: LEFEBVRE, H. *Critique of Everyday Life: the one-volume edition*. London: Verso, 2014b.
- LEFEBVRE, H. **Everyday life in the Modern World**. New York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1971.
- LEFEBVRE, H. **Hegel, Marx, Nietzsche, or, The Realm of Shadows**. London: Verso, 2020.
- LEFEBVRE, H. **Nietzsche**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1940.
- LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro Editora, 2011.
- LEFEBVRE, H. **The Production of Space**. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- MERRIFIELD, A. **Lefebvre, Anti-Logos and Nietzsche: an alternative reading of The Production of Space**. *Antipode*, n. 27, 1995.
- NIETZSCHE, F. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, F. On Truth and Lies in an extra-moral sense. In: **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- NIETZSCHE, F. **Philosophy and truth: Selections from Nietzsche's Notebooks from the Early 1870's**. London: Humanities Press International, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Philosophy in the Tragic Age of the Greeks**. Washington: Regnery Publishing, 1998.
- NIETZSCHE, F. **The Dionysian Vision of the World**. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013.

SCHMID, C. A Teoria da Produção do Espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP**, n. 32, 2012.

SOJA, E. **Postmodern Geographies**: the reassertion of space in critical social theory. London/New York: Verso, 1989.