

DAS FORMAS DA VIDA À CONSTRUÇÃO DA SOCIABILIDADE: indicações a propósito de uma leitura acerca da sociabilidade no âmbito de uma perspectiva filosófica

Volnei dos Santos

Professor do Depto. de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina;
Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris V.

resumo

Na construção deste texto tenta-se, como o próprio título enuncia, indicar alguns elementos para uma leitura que se situaria nos limites de uma epistemologia das ciências humanas. A sociabilidade, percepção de uma relação espaço e tempo com toda a sua carga trágica, torna-se o elemento visado nesta indicação. Para isto, toma-se como centro irradiador algumas passagens do referencial nietzschiano e com ele um certo número de autores e situações onde a questão parece estar colocada.

Palavras-chave: trágico; finitude; forma; conhecimento e vida; razão sensível.

A título de uma indicação mais geral do lugar onde pode ser localizada a intenção em construir este texto, pode-se apontar o interesse em pesquisar a obra de Nietzsche como seu ponto de partida e como a base para a investigação que nele é proposta. Talvez fosse prudente dizer que se trata de uma indicação de leitura, que avança na medida em que um trabalho de pesquisa¹ em curso desenvolve e amadurece a leitura que se faz de Nietzsche e das relações que se propõe.

Nesta direção, uma primeira relação faz-se do interior, o que quer indicar a ligação a um contexto filosófico onde encontraríamos, por exemplo, Heidegger, Deleuze, Foucault e Vattimo. Deixando claro que a recepção destes e de outros autores liga-se à maneira como Nietzsche é encontrado em suas obras.

Numa outra relação proposta, da qual talvez se possa dizer que feita desde o exterior, tenta-se articular o referencial nietzschiano com alguns aspectos das ciências humanas. Pensa-se aqui num domínio que abrangeria especialmente a Sociologia e a Comunicação, aceitando as sugestões dadas tanto por Gianni Vattimo² como por Herman Parret³ da estreita ligação entre estes dois domínios na leitura que deve ser feita da sociedade atual.

Muito embora a questão da comunicação esteja presente (recíproca determinação), num primeiro momento aproxima-se mais de uma sociologia, articulando-se principalmente com G. Simmel, leitor de Nietzsche, e de

suas noções *forma* e *sociabilidade* (que inspiram o título deste trabalho). Deste modo, pode-se dizer, e isto com uma certa obstinação, que esta proposta de trabalho se articularia numa dimensão que abrangeria uma certa epistemologia das ciências humanas e uma tentativa de expressar-se em termos de uma razão sensível (tendo em mente, é claro, as dificuldades quanto ao uso da expressão).

Antes de mais nada, faço algumas observações de caráter bem geral a respeito destas dificuldades, o que, de um certo modo, será retomado no decorrer do texto em questão.

1. São grandes as dificuldades para se pensar uma possível reversão do ideal platônico. A história da filosofia e da ciência é a constante história de uma tentativa de mediação entre o inteligível e o aparente. Também, as marcas para se estabelecer um terreno onde se torne possível falar em termos de uma razão sensível, não é tarefa fácil. Antes de mais nada, porque não se trata de negar, pura e simplesmente, a competência da razão científica. Por exemplo, como negar a lógica (de certo modo, já o uso da linguagem num discurso que busca nos universais a base para o estabelecimento de uma ciência em conformidade, principalmente, com a cosmovisão medieval) e a sua substituta, a matemática (retorno moderno ao platonismo e busca de um novo caminho de certeza para a nova ciência que quer

conhecer com exatidão a natureza), posteriormente tanto intuídas por Kant num mesmo universo quanto reunidas como *Lógica Matemática* numa proposta para uma filosofia fundamental pelo Círculo de Viena. Isto significando, num momento de grandes sínteses, a filosofia se tornando ciência;

2. Ao mesmo tempo, tem-se, como que num universo paralelo, uma gama de “filosofias” que tentam marcar seu território, tendo como base a distinção no que se refere ao primado da racionalidade científica (tenta-se sair de uma perspectiva de indiscernibilidade entre filosofia e ciência). São filosofias que tentam, de alguma maneira, pensar-se para além da influência platônica (isto se refere à tentativa, muitas vezes frustrada, de ultrapassagem da metafísica). Nesta direção, além de Nietzsche, talvez possa ser acrescentado Schopenhauer (inspiração da primeira fase do seu pensamento), Kierkegaard, Dilthey, Bergson e Husserl, entre outros. Um bom exemplo deste contraponto seria o da Fenomenologia, que vai desembocar resolutamente na ontologia existencial de Martin Heidegger. Também, não se pode esquecer que trata-se de um período em que os estudos dos antigos gregos (principalmente os filósofos pré-platônicos) tornam-se ocupação de filólogos e filósofos, abrindo-se com isto um novo universo de possíveis.⁴ É nessa perspectiva que se pode apreender a abertura de Nietzsche para com a filosofia e a arte na “época trágica dos gregos”, e sua tentativa de avaliar a filosofia (Platão e sua influência — principalmente com o cristianismo e o kantismo — tornando-se, para ele, signos de decadência) e a arte (a tragédia cedendo seu lugar ao drama);
3. Talvez fosse possível afirmar que o trabalho feito por Nietzsche com sua genealogia (origem moral da verdade — na perspectiva nietzschiana moral e verdade se encontrariam intrinsecamente ligadas) serviria de ponto de partida para Heidegger propor uma questão, dentre as mais importantes no seu trajeto. Esta se referia ao esquecimento do Ser — ou da maneira como, desde os fundamentos platônicos e aristotélicos, a questão do Ser foi posta de maneira equivocada. O ser-aí (Dasein) como sendo essencialmente (aqui se encontraria o ponto de ultrapassagem de uma metafísica para uma ontologia da existência) ser-para-a-morte lhe parecia a melhor maneira de interrogar e auscultar o Ser. Esta ontologia da existência, para além da Idéia platônica e da Substância aristotélica, se afirmaria no sentido trágico que tem o tempo, e o espaço da existência que a ele se refere. Sobre a importância da linguagem (numa das primeiras vertentes da hermenêutica), não se pode esquecer que ela é, segundo Heidegger, a Casa do Ser. Falar da existência é o mesmo que falar desta vida de todos os dias, o sentido vem sempre através do ser-aí (é assim que a existência é concebida como sendo a Clareira do Ser e a linguagem, enquanto expressão do sentido, como a Casa do Ser); e
4. Nietzsche⁵ se tornaria, do mesmo modo, referência no estabelecimento de uma nova compreensão a propósito das ciências do homem e seus limites. Pode-se dizer que

as ciências do homem (ou o saber que se especifica cada vez mais numa busca de compreensão do lugar do homem no campo do conhecimento) voltam seus olhos, num primeiro momento, para um modelo já estabelecido e que apresentava seus resultados na apreensão racional da natureza. É quase sempre tentador aplicar, num domínio nascente e que ainda busca sua afirmação no jardim das ciências, um modelo pronto e que tenha dado certo. A Física Social e a Psicofísica seriam exemplos desta tentativa. Aspectos considerados “não-rationais” (o trágico, o absurdo, a diferença, o aleatório, o extra-discursivo, o imaginário, o fantástico, etc.), que se tornam importantes na compreensão do homem, servem de divisor entre o modelo das ciências da natureza e este novo saber que se articula em torno do homem. Questão esta objeto quase que freqüente de mediações. No que se refere a estas mediações, percebe-se algumas tentativas formais: o arquétipo de Jung, a estrutura de Lévi-Strauss, a dobra em Foucault segundo a leitura que dele faz Deleuze, a forma de Simmel, o tipo ideal de Weber, a repetição de Deleuze, etc.

Após estas observações, e com o objetivo de introduzir o tema ora proposto, reafirma-se como fundamental a referência aos escritos de Nietzsche.⁶ Neles temos, à primeira vista, indicações a respeito de mudanças operadas em relação a um certo estilo de escritura de explicação do mundo e das coisas no mundo. Como exemplo, o tratamento dado ao trágico (remete-se, aqui, não apenas à leitura que Nietzsche faz da tragédia grega, mas, sobretudo, à leitura que ele faz dos primeiros sábios gregos) como fundamento para uma reavaliação da relação conhecimento e vida e dos limites entre razão e não-razão. Ainda que apenas indicativas, já são questões que nos apontam para um universo possível para se falar em termos de uma razão sensível.

Como conseqüência deste deslocamento, o encontro de uma outra formulação e de outra maneira de expressão, na qual a arte (para Nietzsche a tragédia, peça essencial na constituição e na compreensão do seu pensamento) serviria de suporte para o conhecimento (a arte em favor da vida), em contraposição à tradição inaugurada por Platão,⁷ que teria na verdade e na perspectiva moral, que dela decorre, o seu fundamento. Assim, desde logo, esta “nova” formulação estaria vinculada a uma dimensão mais sensível do conhecimento, apontando, ao mesmo tempo, em direção ao necessário diálogo que se deve operar entre diversas disciplinas ou formas de compreensão.

Fazendo um parênteses, poderíamos nos adiantar falando de um universo possível de conhecimento, que se construiria em torno de um pensamento que buscaria a compreensão do espaço trágico da existência cotidiana e do seu confronto sem trégua com a determinação temporal. Levando-se em conta, também aqui, a quase sempre inserção de uma relação espaço e tempo quando objetiva-se falar do conhecimento. Neste sentido, pode-se constatar tanto no percurso da arte, da literatura e da filosofia como, de uma forma geral, na teorização do conhecimento na tradição ocidental, uma gama enorme de concepções (principalmente

em referência ao tempo, visto que a questão do espaço é quase sempre percebida como fundada neste) que nem sempre estiveram longe de apresentar suas dificuldades. Dizendo de uma outra maneira, trata-se de uma questão ou de uma relação (pensando também o espaço como determinado a partir do tempo) entre as mais difíceis de ser capturada, sobretudo no universo filosófico.

Visualizando a questão dentro de uma perspectiva mais global, talvez fosse possível afirmar que estas concepções⁸ sempre se articularam nos limites impostos pela cisão entre o inteligível e o aparente. Por exemplo, os limites, para Kant, entre uma razão moral (prática) e uma razão teórica apontam para o lugar ocupado, na estruturação do conhecimento, por estes conceitos fundamentais. Espaço e Tempo são vistos como intuição *a priori* de toda sensibilidade (condição da existência das coisas como fenômenos).⁹ Visto de uma maneira ainda mais geral, o limite é sempre o da física (a natureza), posto que toda metafísica prescinde de uma necessidade do tempo, ela inclusive se faz na possibilidade de abstração do movimento na sua apreensão do ser.

Pode-se, também, pretender que esta compreensão do espaço e do tempo (tal como sintetizada por Kant) reflete o percurso ocidental da razão. Universo da representação onde encontra-se, como fundamento para toda e qualquer construção ligada ao conhecimento, a presença do Eu transcendental (o sujeito absoluto).¹⁰

Numa espécie de contra-corrente e numa das vertentes da filosofia onde a postura crítica em relação a este percurso atinge seus níveis mais elevados, aparece Nietzsche e com ele toda uma possibilidade de retomar, ou apenas ver, a questão sob um outro prisma. Nietzsche sintetiza do seguinte modo esta suspeita: “Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro sobre o qual animais dotados de inteligência inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história universal, mas não passou de um minuto (...) Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluiriam por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos. Eles morreram e desapareceram com a morte da verdade”. (NIETZSCHE, 1996b, p.31-32)¹¹

Admitindo que o conhecimento é sempre uma invenção, esta formulação, quando questiona a percepção do sujeito (talvez possa desde já ser constatado aquilo que Nietzsche denominará mais tarde como sendo o homem verídico) que se encontra na base deste universo de conhecimento, questiona também os conceitos de espaço e tempo (intuições puras *a priori*) e da verdade enquanto fundamentais nesta construção. Nesta direção, pode-se dizer que entre o sujeito e o mundo não há nada que seja antecipado: “o caráter do mundo é pelo contrário o de um caos eterno, não pelo fato da ausência de uma necessidade, mas pelo de uma ausência de ordem, de encadeamento de forma, de beleza, de sabedoria, em resumo, de toda estética humana. Julgados pela nossa razão, os lances de dados infelizes são de muito longe a regra geral (...) Ora como poderemos permitir-mos censurar ou louvar o universo! Defendamo-nos de lhe censurar uma falta de coração ou de

razão, ou o contrário destas coisas: não é nem perfeito, nem belo, nem nobre, e não quer transformar-se em nada disso; não procura de forma alguma imitar o homem! Não é tocado por nenhum dos nossos juízos estéticos ou morais”. (NIETZSCHE, 1967, p.131)

Para além dessa razão, é o mundo que impõe seu jogo (“os lances de dados infelizes são de muito longe a regra geral”). Não se pode não jogar, jogamos um jogo no qual a sorte já está lançada. Talvez fosse possível arriscar: ao invés do primado do Eu transcendental ou do sujeito como figura fundamental neste processo de apreensão do mundo, surge o próprio tempo, ao mesmo tempo trágico (o jogo dos dados), no centro desta perspectiva.

A relação homem-mundo que decorre desta perspectiva deve ser buscada a partir da noção de finitude. Noção fundamental na apreensão dos saberes que se desenvolvem tendo no homem seu ponto central e que aponta, ao mesmo tempo, para uma compreensão de espaço e tempo que se diferencia em termos de uma tonalidade afetiva daquela que apenas responde aos imperativos da objetividade. Corroborando com esta percepção, uma citação de Deleuze nos aproxima deste diagnóstico feito por Nietzsche: “É preciso que a força no homem comece por afrontar e estreitar as forças de finitude enquanto forças do de-fora: é fora de si que ela tem de haver-se com a finitude. Em seguida, e só em seguida, faz dessa finitude a sua própria finitude, toma dela consciência como se da sua própria finitude”. (DELEUZE, 1987, p.171)

É desse modo que surgem, diante da determinação ligada ao tempo, outras maneiras de mediar ou de exercitar este tempo que passa obstinadamente. Dentre elas pode-se destacar principalmente a posição de Heidegger, já indicada, onde no lugar do sujeito temos o ser-aí (a presença) que enquanto ser-para-a-morte (a morte é a possibilidade mais autêntica do ser-aí) abre-se para o tempo enquanto temporalidade (conseqüência desta abertura, a espacialidade¹² específica da presença funda-se na temporalidade). É a esta noção de decisão antecipadora da morte — não significa simplesmente um pensar a morte — que se liga o conceito temporalidade como sentido do ser do ser-aí: “A antecipação da morte se identifica com o reconhecimento do caráter não definitivo de cada uma das possibilidades concretas que a vida nos apresenta”. (VATTIMO, 1985, p.58)¹³

Nesta mesma direção, falar do espaço é falar do lugar onde nos ocupamos do tempo que passa.¹⁴ Devemos ter em mente que, numa época como a nossa, onde a velocidade se torna definidora (mais um indício desta nossa sociedade da comunicação generalizada), é o espaço que parece dar ritmo ao tempo: “A espacialidade é o tempo em retardo, é o tempo que tentamos frear, e daí a importância da ritualização na vida do dia-a-dia que pela repetição, representa e mimetiza o imutável”. (MAFFESOLI, 1984, p.57) Poderíamos talvez arriscar, a compreensão de uma razão sensível se encontraria mais próxima de uma apreensão do espaço, ao mesmo tempo como espaço trágico (podemos dizer que em Nietzsche o trágico sugere sempre uma mensagem de afirmação da vida) e espaço vivido da existência como o lugar onde o tempo repousa (uma certa analogia com a noção *duração* segundo

a perspectiva de Bergson). Ainda em relação a este aspecto, a noção *finitude* (sendo visualizada a partir de toda a carga trágica que lhe pode ser aferida) tem um lugar privilegiado. A expressão *ser-para-a-morte* (a morte como um tema destinal), decorrente da noção finitude e desenvolvida por Heidegger, nos serviria, também, de ponto de apoio nesta perspectiva.

Fechando este parênteses, onde foram trabalhados alguns aspectos ligados à questão do espaço e do tempo, tenta-se ir além em algumas das posições de Nietzsche a respeito de nossa tradição no conhecimento. No seu retorno à filosofia e à arte pré-platônicas, Nietzsche quer fazer uma *genealogia* (que não busca apenas interpretar, mas sobretudo avaliar o jogo das forças na origem). No seu livro *Genealogia da moral*,¹⁵ de 1887, Nietzsche nos mostra a utilização desta perspectiva. Apenas a título de indicação, esta proposta de método também foi utilizada por Michel Foucault em sua tentativa de refletir o estabelecimento das relações de poder: “Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo — dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu (que busca uma coerência e uma identidade) e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos”. (FOUCAULT, 1981, p.21) Foucault participa da suspeita nietzschiana onde aquilo considerado como origem passa a ser confrontado com um sentido de invenção. Não se esquecendo que esta avaliação se constrói, dentro da perspectiva nietzschiana, na constatação da existência de uma pluralidade de forças, que poderiam ser qualificadas (ou avaliadas) entre *ativas* e *reativas* (resultando na própria avaliação do querer onde se tem o *afirmativo* e o *negativo* como qualidades da *Vontade de Potência*).

Na leitura que faz de alguns fragmentos dos pensadores da Grécia pré-socrática (a idade trágica dos gregos), Nietzsche constata que nesses filósofos a questão da vida foi tratada de uma maneira diversa, e isto em relação aos seus sucessores (principalmente Platão): “O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o pensamento não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida e do instinto de verdade que só pergunta: o que é que a vida vale”. (NIETZSCHE, 1987, p.22) O ensinamento que ele tira desta filosofia poderia se resumir no seguinte: não é obra do filósofo estabelecer leis da objetividade mas, ao contrário, descobrir novas formas de vida que permitam um excedente da existência.

Partindo desta sua apreensão bem particular dos primeiros sábios gregos, pode-se dizer que a formulação nietzschiana se construiria na seguinte constatação: o nosso conhecimento, na maneira como ele está formulado, torna-se uma oposição à vida. Utilizando-se deste sintoma, pode-se chegar à conclusão de que o conhecimento se faz juiz da vida. Na leitura que faz Deleuze: “O conhecimento opõe-se à vida porque exprime uma vida que contradiz a vida, uma

vida reativa que encontra no próprio conhecimento um meio de conservar e de fazer triunfar o seu tipo. Assim, o conhecimento dá à vida leis que a separam daquilo que ela pode, que a poupam de agir e proibem-na de agir, mantendo-a no quadro estreito das reações cientificamente observáveis: mais ou menos como o animal num jardim zoológico. Mas esse conhecimento que mede, limita e modela a vida é todo elaborado sobre o modelo de uma vida reativa, nos limites de uma vida reativa”. (DELEUZE, 1976, p.82)

Em outros termos: a vida ultrapassa o limite que lhe é fixado pelo conhecimento e o pensamento deve expressar sua afinidade com a vida. Isto apareceria para Nietzsche como o segredo dos primeiros sábios gregos. Aqui é possível perceber um dos pontos capitais da filosofia nietzschiana. Ela vai se construir em torno de uma crítica (não no sentido kantiano, mas na perspectiva de uma genealogia) da concepção platônica do mundo. Pode-se até mesmo dizer que a filosofia, segundo o ponto de vista desta construção, seria dividida em pré-platônica e platônica.¹⁶

Na verdade, toda filosofia posterior (que nesta perspectiva poderia ser considerada como pós-platônica) seria apenas uma continuação e afirmação desta. Deste modo, no lugar de uma filosofia que se constitui na descoberta da verdade, Nietzsche coloca uma outra, que é uma arte de viver: “A arte é mais poderosa do que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, ao passo que a meta última alcançada pelo conhecimento não é outra que o aniquilamento”. (NIETZSCHE, 1996b, p.33) Na sua suspeita de um conhecimento puro, ele tenta colocar o conhecimento e o saber em relação com a formação do indivíduo, no sentido de uma obra de arte realizada no decorrer da própria vida.

Nesta suspeita que se constrói em torno da concepção platônica, mas que alcança todo o edifício do conhecimento ocidental, Nietzsche propõe, de uma certa maneira, a inversão do platonismo (a expressão não é de Nietzsche — inclusive na leitura feita por Heidegger, a construção nietzschiana ainda se faz no universo metafísico). Esta discussão é também retomada por outros filósofos contemporâneos (nesta direção, guardada a especificidade temática de cada autor, além de Heidegger, seria também possível situar Habermas, Deleuze e Vattimo) e colocada em termos do que significaria o *fim da metafísica* ou o surgimento de um pensamento *pós-metafísico*.

Voltando à crítica feita ao modelo platônico, ele afirma que, com Platão e seus seguidores (cristianismo, kantismo, hegelianismo, etc.), as forças reativas venceram. Como sabemos, Platão concebia a existência de dois mundos: o *mundo inteligível* (das idéias, real, verdadeiro e eterno) e o *mundo aparente* (simples cópia e aparência do primeiro). O que Nietzsche via nesse *mundo verdadeiro* era apenas o sinônimo de uma fábula (arte da interpretação).¹⁷ Este *mundo verdadeiro* serviria apenas para negar e submeter o *mundo sensível* (onde Platão localizava o perigo da *fantasia* e da *zona de sombra*), que se tornaria, deste modo, apenas aparência e imitação do mundo verdadeiro.¹⁸

Reafirmando a suspeita de Nietzsche, do lugar central ocupado pelo sujeito do conhecimento quando se tratou a respeito da questão do espaço e do tempo, a noção

de *sujeito* que decorre desta construção platônica deve, da mesma maneira, ser criticada como uma fábula. Para ele, esta noção de sujeito se torna uma crença (um *ter-como-verdadeiro*), conseqüência do ideal do *mundo verdadeiro*. E o que resulta, no final das contas, desta concepção, é o *homem verídico* (*verdade* enquanto vontade de tornar-se mestre da pluralidade de sensações). Atrás desse homem verídico, que julga a vida, existe o homem doente, doente da própria vida.

Este homem, na sua busca da verdade (sempre relacionado ao *Verdadeiro* platônico), busca um mundo que não se contradiga, não engane, nem mude. Um mundo onde a contradição, a ilusão e as mudanças seriam causas de sofrimento. Este homem “não quer finalmente nada mais do que julgar a vida, ele exige um valor superior, o bem, em nome do qual poderá julgar, tem sede de julgar, vê na vida um mal, um erro a ser expiado: origem moral da noção de verdade”. (DELEUZE, 1990, p.168) Poderíamos, mais do que nunca, arriscar: a questão da verdade estaria mais ligada a uma perspectiva moral do que necessariamente a uma dimensão do conhecimento (pensando o conhecimento a serviço da vida).¹⁹ Neste ponto, encontraríamos o núcleo desta crítica de Nietzsche ao pensamento de Platão e, conseqüentemente, ao derivado deste.

Na sua proposta, Nietzsche nãoalaria apenas em termos de inversão, mas sim de transvalorização: “Nós abolimos o mundo verdadeiro: qual mundo restou? Talvez aquele da aparência? (...) Não! Ao mesmo tempo que o mundo verdadeiro, nós abolimos também o mundo da aparência!”. (NIETZSCHE, 1974, p.81)

Continuar falando do mundo da aparência significaria perpetuar o conceito dualístico de Platão: como exemplo, o dualismo kantiano entre coisa-em-si e fenômeno. Talvez Nietzsche preferisse, numa dimensão por ele chamada de *imoralista* (que vai contra a vontade de verdade como fundamento para o surgimento de uma moral baseada no ressentimento), expressar-se em termos de uma potência do falso que tomara o lugar da vontade da verdade: “É uma potência do falso que substitui e destrona a forma do verdadeiro, pois ela afirma a simultaneidade de presentes impossíveis, ou a coexistência de passados não necessariamente verdadeiros”. (DELEUZE, 1990, p.161) A título de contribuição para esta perspectiva da simultaneidade, a ficção de Jorge Luís Borges, *O jardim dos caminhos que se bifurcam*, também pode nos servir de exemplo: “Naturalmente, me detive na frase: *Eu deixo aos numerosos futuros (não a todos) meu jardim dos caminhos que se bifurcam*. Compreendi quase de imediato: *o jardim dos caminhos que se bifurcam* era um romance caótico; a frase *numerosos futuros (não a todos)* me sugeriu a imagem da bifurcação no tempo, não no espaço. Uma nova leitura geral da obra confirmou esta teoria. Em todas as ficções, cada vez que diversas possibilidades se apresentam, o homem adota uma e elimina as outras; na ficção do quase inextricável Ts’ui Pên, ele adota todas simultaneamente. Ele cria assim diversos futuros, diversos tempos que também proliferam e bifurcam-se”. (BORGES, 1991, p.100)

Nesta perspectiva *imoralista*, o termo a ser valorizado seria o *sensível*. Experiência do sensível que sempre esteve

subordinada às funções do conhecimento objetivo, que julga e pereniza a relação *objeto por um sujeito*, onde a *finitude* não teria um lugar de destaque.

O contrário talvez fosse deixar *jogar* mais livremente o *sensível* como expressão de uma finitude não ligada ou talvez um pouco mais livre dos imperativos da objetividade. Esta valorização do sensível já nos aproximaria de uma dimensão onde o saber se tornaria mais e mais relativo (isto sem cair, necessariamente, numa postura também platônica do positivismo).²⁰

Forçando um pouco os termos, para o que nos interessa de mais perto aqui, talvez pudéssemos falar em termos de uma *razão sensível*. Tendo em mente, é claro, as dificuldades (como já se encontra, de certa maneira, posicionado no início deste texto) em que a utilização do termo pode implicar.

Tudo se passa como se pudéssemos falar em termos pós-kantianos (como se isso fosse possível!). Talvez a originalidade de Nietzsche esteja justamente nesta questão. Isto significaria a previsão para uma educação da sensibilidade e que serviria de prenúncio para uma possível reforma a nível do entendimento. Isto poderia, também, servir de indício para pensar possíveis deslocamentos em outras ciências ou disciplinas.

É nesta perspectiva que Nietzsche propõe o que poderia ser visto como uma *recuperação da inocência* (ligada ao aspecto seletivo do eterno retorno — “no lugar da metafísica e da religião a doutrina do eterno retorno”). Aqui parte-se da constatação de que a vida deve ser avaliada como sendo essencialmente justa (mais uma crítica ao conhecimento que julga a vida). Aqui, se fosse seguir a orientação exposta por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, uma transmutação dos valores é proposta, o que transformaria os valores negativos em afirmativos (qualidades da vontade de potência). Neste aspecto da vontade de potência, *querer* significa criar, que significaria também a eterna alegria do devir. Cria-se afirmando a vida enquanto instinto, desejo, destino, acaso, etc. Aqui, a compreensão do que significaria o *pensamento trágico* ou *um percurso trágico* (refere-se, aqui, à maneira como a questão do trágico é tratada no livro *Assim falava Zaratustra*) para Nietzsche: “*Incipit Zarathustra é incipit tragoedia* (...) *Assim falou Zaratustra* é a narração dramática do aprendizado trágico de Zaratustra (...) um herói a princípio fundamentalmente apolíneo que, no final de um processo de aprendizado, em que deve enfrentar o niilismo em suas várias formas, assume seu destino trágico, isto é, diz sim à vida, sem introduzir oposição de valores, afirmando poeticamente seu eterno retorno”. (MACHADO, 1997, p.28-29)

Junto a esta perspectiva, decorre outra onde tem-se a afirmação de que a arte deve estar a serviço da vida, e que ela tem, também, mais valor que a verdade. A arte toma, assim, o sentido de um estimulante da vida, porque ela cria a partir do sensível. A arte, vista desta maneira, seria como *um excedente e uma efusão de florescente corporeidade no mundo das imagens e dos desejos*.

Falar, neste sentido, que a arte é a vontade de potência enquanto sensível (a expressão refere-se à leitura que

Heidegger faz de Nietzsche, encontrada nos cursos dados pelo autor nos anos 40), e que a arte tem mais valor que a verdade, quer dizer que a arte se aproxima mais do mundo real, do devir, da vida, que o *verdadeiro* (o mundo supra-sensível platônico).

Numa primeira tentativa de aproximação desta formulação com uma perspectiva que fala da sociabilidade, podemos levar em conta uma observação que faz Michel Maffesoli: “É quando o mundo é devolvido a ele mesmo, quando ele vale por ele mesmo, que vai se acentuar o que me religa ao outro; o que se pode chamar a *reliance*. É assim que eu compreendo a expressão de Nietzsche, a vontade de potência enquanto arte”. (MAFFESOLI, 1990, p.27) Aqui mais uma vez o indício de uma possibilidade, isto é, de se distanciar um pouco de uma ontologia fundada na História e que fixa seu pressuposto no absoluto.

A partir de Nietzsche, ou juntamente com ele, vemos surgir outros pensadores trabalhando esta questão da vida e sua relação com o conhecimento. Neste contexto, que poderíamos chamar de *filosofia da vida*, vemos surgir pensadores como Dilthey (e seu conceito do *vivido*: consciência histórica da finitude de cada fenômeno histórico e de cada situação humana e social) e Bergson (e seu *élan vital*: é a vida que se determina essencialmente no ato de contornar os obstáculos, de colocar e de resolver uma dificuldade).

Apenas a título de observação, poderíamos ainda falar no surgimento de toda uma filosofia da existência. Esta abraçaria, entre outros, Heidegger, Jaspers e Sartre. A possibilidade da utilização de noções tais como finitude (ou do ser do homem no mundo, que indica também o universo da presença), absurdo, angústia, liberdade, situação, etc., se compreenderia também nessa busca de valorização do sensível. Muito embora, utilizando-se ainda de expressões que definiram o que se quer ultrapassar.²¹

Nesta valorização do sensível tem-se a possibilidade de falar da sociabilidade na perspectiva que é proposta. Segundo Simmel, isto poderia se expressar da seguinte maneira: em lugar da sociedade, o jogo da vida. Na verdade, quando Simmel propõe esta fórmula, ele expressa, de algum modo, o modelo nietzschiano. Ao lado das *relações sérias* (em função de interesses e de necessidades conflituosas da vida real), a *sociabilidade* que, livre desta imposição, viria a ser uma plenitude vivida, simbolicamente lúdica.

Em decorrência deste aspecto, um outro deve ser ressaltado nesta aproximação que se tenta em relação à proposta nietzschiana. A relação que Simmel faz entre arte, jogo e sociabilidade: “no interior desta constelação, que nós chamamos de sociedade, se desenvolve uma estrutura sociológica particular (sociabilidade), que corresponde às da arte e do jogo, que tiram suas formas e seus temas essenciais da realidade”. (SIMMEL, 1980, p.CIX) A caça e a astúcia, a prova de força física e mental, a confiança na sorte, recriminações contra o acaso e a crença nos favores acordados por forças sobre as quais não se pode intervir, são alguns desses temas. Para Simmel, isto aponta para a sociabilidade como sendo a forma lúdica da associação.

Sem se esquecer que isto se construiria numa dimensão de reciprocidade, noção fundamental na construção

simmeliana. Na visão de Simmel, *uma sociedade pode ser encontrada em toda parte onde os homens se encontram em reciprocidade de ação e constituem uma unidade permanente ou passageira*.

No lugar de uma *idéia* tornada fixa e, de certa forma, sem criatividade, uma dimensão onde a própria vida oferece suas formas de associação: a própria associação-dissociação, a determinação quantitativa dos grupos, o processo dominação-subordinação, o conflito, o segredo e a sociedade secreta, a formação da individualidade, a pobreza, o espaço. É importante ressaltar este último, pois o espaço, enquanto possibilidade de coexistência, permite falar de outras reciprocidades. Como exemplo: da proximidade e da distância, da vizinhança e do isolamento. Ainda, o espaço como lugar onde detalhes da vida de todos os dias tornam-se, às vezes, mais interessantes e mais indicativos do que muitos fatos massivos para a compreensão do homem em sociedade. Alguns desses detalhes: a refeição, o coquetismo, a moda, o amor, a vida urbana e a morte. Trata-se, como já foi mencionado, de algumas indicações que apontam para possíveis relações a serem feitas no decorrer do trajeto que se propõe.

Nesta visão mais sensível do homem em sociedade, ao invés da vontade de verdade no sentido que nós já indicamos acima, a visualização de um universo de *verdades locais*. Neste universo o acento é colocado sobre o presente, tempo de expectativas, de experiências e do cotidiano como expressão do espaço no qual o existente se conforma com seu universo de sociabilidade. Seguindo nesta direção, tem-se a possibilidade de integrar determinados termos (o *sentimento*, a *emoção*, o *lúdico*, o *imaginário*, etc.) no conjunto de parâmetros utilizados na análise da vida social. Termos e noções que, numa postura racionalista superficial e redutora, são considerados fúteis e vazios. Esta integração se construiria em sua referência ao espetáculo cotidiano. É possível apropriar-se, aqui, de uma expressão de Serge Moscovici, *vida social empírica*, para esta referência: “Andar nas ruas, trocar idéias, dizer bom dia, fazer a fila diante de uma sala de cinema, entrar num café e beber algo, tanto de atos efêmeros, de pouco de realidade”. (MOSCOVICI, 1988, p.302)

Não se pode simplesmente indagar da sociabilidade, enquanto plenitude vivida e simbolicamente lúdica, da mesma maneira que não se pode indagar da arte, perguntando o que ela prova. A relação com o conhecimento se construiria em outras bases. Nesta perspectiva da sociabilidade, o social se encontraria confrontado ao instante vivido (isto em oposição ao tempo histórico marcado pela produção). O tempo e o espaço, nesta ótica, permitiriam a compreensão do que deve significar uma *sociabilidade trágica*.

Para concluir, podemos deixar como uma última observação a relação que pode ser estabelecida entre sociabilidade e conhecimento. Eles se definem na polissemia, se reconhecem na alteridade, e se constroem no universo da diferença, a partir de um espaço aberto de trocas, de aproximação, de distanciamentos. Talvez, ainda em referência a Nietzsche, pudéssemos dizer que, para além da profundidade (“Tudo o que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao

símile (...) mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida ele que dá.”) (NIETZSCHE, 1966a, p.45-46), esta perspectiva de uma sociabilidade trágica costuma ocultar-se (ou mostrar-se), geralmente, na superfície das coisas e das pessoas.

NOTAS

¹ Encontra-se aprovado e registrado na Coordenação de Pesquisa e Pós Graduação da Universidade Estadual de Londrina o projeto de pesquisa *O conhecimento enquanto valorização do sensível: a sociabilidade vista do interior de uma perspectiva filosófica*. Este projeto, ao mesmo tempo que propõe uma temática específica, insere-se numa perspectiva maior, indicando o interesse que tem norteador o autor quanto ao estudo de Nietzsche. Algumas inserções recentes: a utilização do referencial nietzschiano na pesquisa e confecção da tese de doutorado — *Le cinéma: un rapport entre l’oubli et le présent (l’expérience émotionnelle d’une ville avec le cinéma)* — defendida em outubro de 1994 na Universidade de Paris V; a conclusão, em 1996, do projeto de pesquisa *A questão do Estado e da cultura em Nietzsche*, em parceria com a professora Maria Christina de Oliveira Espínola, também do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

² “Uma primeira abordagem do nosso tema pode ser, pois a constatação — naturalmente corroborada por mais amplos aprofundamentos e factos relevantes — de que as ditas ‘ciências humanas’ (um termo que, no nosso discurso, como na cultura actual, continua não totalmente determinado quanto aos seus limites e ao seu âmbito de conhecimento), da sociologia à antropologia e até a psicologia — que surgem, de facto, já na modernidade — estão condicionadas, além do mais numa relação de recíproca determinação, pela constituição da sociedade moderna como sociedade da comunicação.” (VATTIMO, 1991, p.23)

³ “A comunicação, na nossa época, é uma verdadeira obsessão. Ela se tomou certamente um dever social e também um princípio de análise de todo e qualquer fenómeno nas ciências humanas”. (PARRET, 1997, p.16)

⁴ “A investigação moderna no século passado abriu imensamente o horizonte da história. A *oikoumene* dos Gregos e Romanos ‘Clássicos’, que durante dois mil anos coincidiu com os limites do nosso mundo, foi rasgada em todos os sentidos do espaço e perante o nosso olhar surgiram mundos espirituais até então insuspeitados”. (JAEGER, 1995, p.5)

⁵ “Desfigura-se Nietzsche quando se faz dele o pensador da morte de Deus. Foi Feuerbach o último pensador da morte de Deus: mostra ele que, não tendo nunca sido Deus mais que o desdobramento do homem, deve o homem dobrar e desdobrar Deus. Para Nietzsche, contudo, esta trata-se de uma velha história; e, como é próprio das velhas histórias multiplicarem suas variantes, Nietzsche multiplica as versões da morte de Deus, todas elas cômicas ou humorísticas, como se tratasse de outras tantas variações sobre um fato adquirido. Porém, aquilo que lhe interessa é a morte do homem. Enquanto Deus existe, quer dizer, enquanto a forma-Deus funciona, o homem não existe ainda. Mas, quando a forma-Homem aparece, ela não o faz sem englobar já a morte do homem, de três maneiras pelo menos. Por um lado, onde poderia o homem encontrar a garantia de uma identidade, na ausência de Deus? Por outro lado, a forma-Homem não se constituiu senão nas dobras da finitude: e esta introduz a morte no homem (...) Finalmente, as próprias forças de finitude fazem com que o homem não exista a não ser através da disseminação dos planos de organização da vida, da dispersão das línguas, da disparidade dos modos de produção”. (DELEUZE, 1987, p.175-176)

⁶ “Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de filosofia como há muito tempo se faz (...) A pesquisa de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir hoje, relacionada à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro e o cinema”. (DELEUZE, 1988, p.18-19)

⁷ A presença platônica na obra de Nietzsche é, sem dúvida, das mais marcantes. Desde seus cursos sobre os diálogos de Platão, ministrados

entre os anos 1871-1876 na Universidade da Basileia (NIETZSCHE, 1991), até os seus escritos póstumos de 1887-1888. (NIETZSCHE, 1986) O certo é que esta presença, passando toda a obra, sempre foi tratada com uma certa desconfiança: “Minha desconfiança em relação a Platão robustece-se cada vez mais. Parece-me que ele se desviou de todos os instintos fundamentais dos gregos; encontro-o tão impregnado de moral, tão cristão antes do cristianismo — já apresentou a idéia do bem como idéia superior — que me sinto tentado a empregar, antes de qualquer outro qualificativo que abranja todo o fenómeno o seguinte epíteto: Platão, ou a mais elevada farsa, ou melhor ainda: Platão, ou o idealismo”. (NIETZSCHE, 1984, p.106)

⁸ Dentre os textos filosóficos tidos como clássicos sobre o assunto, pode-se ressaltar: *O Timeu* de Platão; *A Física* de Aristóteles; *A Crítica da razão pura* de Kant; *A Fenomenologia do espírito* de Hegel; *O Ser e tempo* de Heidegger. Além destes podemos falar também da *Fenomenologia* de Husserl e sua perspectiva da consciência interna do tempo e da filosofia da duração de Bergson.

⁹ “Todas essas coisas enquanto fenómenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade, permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim a todo homem. Temos a ver unicamente com esse modo de percepção. Espaço e Tempo são as suas formas puras, sensação em geral a sua matéria. Podemos conhecer aquelas unicamente a priori, isto é, antes de toda percepção real, e chamam-se por isso intuição pura; a última porém, é o que em nosso conhecimento a faz chamar-se conhecimento a posteriori, isto é, intuição empírica”. (KANT, 1980, p.48) Um comentário complementar desta questão: “A demonstração da idealidade do espaço e do tempo, objetos dessa ciência da sensibilidade a priori que Kant chama Estética Transcendental, resume-se, pois, assim: é impossível estender seu conhecimento além do conceito sem recorrer a alguma intuição e, se essa extensão deve ter lugar a priori, sem recorrer a uma intuição a priori, a qual é, por sua vez, impossível se não a procurarmos na natureza formal do sujeito e não na do objeto”. (GUILLERMIT, 1981, p.40)

¹⁰ “a razão não compreende senão aquilo que ela mesmo produz segundo um projeto seu; que os princípios dos seus juízos devem reger-se por leis invariáveis; que a razão deve constrianger a natureza a responder às suas perguntas, e não deixar-se conduzir simplesmente por ela, como se, por assim dizer, se encontrasse atrelada à natureza; pois do contrário, quando feitas ao acaso, e sem plano previamente traçado, as observações não se encadeiam em lei necessária; quando é isto, precisamente, o que a razão procura e necessita”. (KANT, 1985, p.34)

¹¹ Remeto também, aqui, a MATOS (1997, p.134-148).

¹² “A presença (...) não preenche um pedaço de espaço como uma coisa real ou um instrumento, no sentido de que os seus limites com o espaço circundante fossem apenas uma determinação espacial do espaço. A presença introjeta — em sentido literal — o espaço. Ela não é em absoluto, apenas simplesmente dada no pedaço de espaço que uma substância corpórea preenche. Existindo, ela já sempre arrumou para si um espaço. Ela determina, cada vez, seu próprio lugar de tal forma que, a partir da arrumação do espaço, ela volta para o *local* que ocupou (...) A diferença entre a espacialidade de uma coisa extensa e a espacialidade da presença não reside no fato de esta *saber* do espaço; pois a introjeção do espaço é tão pouco idêntica a uma representação do espacial que é esta que pressupõe aquela”. (HEIDEGGER, 1989, p.70)

¹³ As citações de obras estrangeiras, neste texto, foram traduzidas pelo autor.

¹⁴ “Podemos dividir o espaço em jardas, em metros ou em quilômetros; o tempo da vida não se ajusta a medidas análogas (...) Eu sei que esse tempo é impossível de medir; eu sei que cada dia é feito de instantes, que só eles são reais e cada um deles terá seu sabor particular de melancolia, de alegria, de exaltação, de tédio ou de paixão”. (BORGES, 1984, p.75)

¹⁵ “Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e modificaram (moral como consequência, como sintoma, como máscara, tartufaria, doença, mal-entendido; mas também moral como causa,

medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu, nem foi desejado”. (NIETZSCHE, 1988, p.14)

¹⁶“Depois destas considerações, ninguém ficará chocado por eu falar dos filósofos pré-platônicos como se formassem uma sociedade coerente, e por pensar só a eles este critério. Com Platão, começa uma coisa completamente nova; ou, como com igual razão se pode dizer, em comparação com aquela República de gênios que vai de Tales a Sócrates, falta aos filósofos, desde Platão, algo de essencial”. (NIETZSCHE, 1995, p.23)

¹⁷“Ficção de um mundo que corresponde a nossos desejos, artificios e interpretações psicológicas para fixar neste mundo verdadeiro tudo o que nós honramos e ressentimos como agradáveis. A vontade de verdade neste nível é essencialmente a arte da interpretação: o que supõe ao menos sempre a força da interpretação. Esta mesma espécie de homem, de um nível ainda mais pobre, não possuindo mais a força de interpretar, de criar ficções, forma o niilista. Niilista é o homem que julga que o mundo tal como ele é não deveria ser e que o mundo tal como deveria ser não existe”. (NIETZSCHE, 1986, p.39-40)

¹⁸Neste sentido, um deslocamento torna-se possível de ser observado: a realidade virtual ou a virtualização do real (que parece ser um elemento importante quando tentamos compreender a nossa época) talvez tenha o mesmo sentido daquele dado por Nietzsche tanto a Platão como à sua posterior influência (onde é a realidade supra-sensível que determina a realidade sensível) de uma fabulação do mundo. Com um certo pessimismo, Jean Baudrillard nos aponta nesta direção: “No próprio centro da informação, é a história que está ameaçada de desaparecimento. No centro da alta-fidelidade, é a música que está ameaçada de desaparecimento. No centro da experimentação, é a ciência que está ameaçada através do desaparecimento do seu objeto. No centro da pornografia, é a sexualidade que está ameaçada de desaparecimento. Por todo o lado o mesmo efeito estereofônico, de proximidade absoluta do real: o mesmo efeito de simulação”. (BAUDRILLARD, 1995, p.15)

¹⁹“Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir-do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto, não creio que um impulso ao conhecimento seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento”. (NIETZSCHE, 1996a, p.13)

²⁰“O mundo verdadeiro (...) inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso não consola, nem salva, nem obriga a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida? (Aurora cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto do galo do positivismo)”. (NIETZSCHE, 1974, p.31)

²¹“De fato, nada até agora teve uma mais ingênua força de persuasão do que o erro do Ser, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós falamos. Até os próprios adversários dos eleatas sucumbiram à sedução do seu conceito do Ser: Demócrito, entre outros, quando ele inventa seu átomo (...) A razão na linguagem: oh, que horrível velha enganadora! Temo que nós não poderemos nos desvencilhar de Deus, porque ainda cremos na gramática.” (NIETZSCHE, 1974, p.78)

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Cinema 2: A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a História. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

GUILLERMIT, L. Emanuel Kant e a filosofia crítica. In: CHÂTELET, F. *História da filosofia - Idéias e doutrinas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, v. 5.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989, parte 2.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores)

_____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. *Au creux des apparences*. Paris: Plon, 1990.

MATOS, Olgária. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

MOSCOVICI, Serge. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard, 1988.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1967.

_____. Crépúsculo dos ídoles. In: *Oeuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1974, tomo 8.

_____. *Crepúsculo dos ídoles*. São Paulo: Hemus, 1984.

_____. *Fragments posthumes - Automne 1887 - Mars 1888*. In: *Oeuvres philosophiques complètes*. Tomo 13. Paris: Gallimard, 1986

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

_____. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996a.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996b.

PARRET, H. *A estética da comunicação - além da pragmática*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

SIMMEL, G. Sociologie de la sociabilité. In: *Urbi*. Liege: Pierre Mardaga Editeur, 1980.

VATTIMO, G. *Introduction à Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

_____. *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70, 1991.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos*. Lisboa: Terramar Editores, 1995.

BORGES, Jorge Luís. *Atlas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1984.

_____. *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*. In: *Fictions*. Paris: Folio/Gallimard, 1991.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. *Foucault*. Lisboa: Vega, 1987.