



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Geociências

DAVID EMANUEL MADEIRA DAVIM

**RETORNO À VONTADE DA TERRA:
NIETZSCHE COMO DEVIR FUNDAMENTAL PARA UMA GEOFILOSOFIA**

CAMPINAS

2019

DAVID EMANUEL MADEIRA DAVIM

**RETORNO À VONTADE DA TERRA:
NIETZSCHE COMO DEVIR FUNDAMENTAL PARA UMA GEOFILOSOFIA**

TESE APRESENTADA AO INSTITUTO DE
GEOCIÊNCIAS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
CAMPINAS PARA OBTENÇÃO DE TÍTULO DE DOUTOR
EM GEOGRAFIA NA ÁREA DE ANÁLISE AMBIENTAL E
DINÂMICA TERRITORIAL.

ORIENTADOR: PROF. DR EDUARDO JOSÉ MARANDOLA JUNIOR

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO DAVID EMANUEL
MADEIRA DAVIM E ORIENTADA PELO PROF. DR.
EDUARDO JOSÉ MARANDOLA JUNIOR.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Geociências
Marta dos Santos - CRB 8/5892

D289r Davim, David Emanuel Madeira, 1982-
Retorno à vontade da terra : Nietzsche como devir fundamental para uma geofilosofia / David Emanuel Madeira Davim. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Eduardo José Marandola Junior.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Epistemologia. 3. Terra - Filosofia. 4. Geografia - Filosofia. I. Marandola Junior, Eduardo, 1980-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Geociências. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Return to earth's will : Nietzsche as fundamental become for a geophilosophy

Palavras-chave em inglês:

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900

Epistemology

Earth - Philosophy

Geography - Philosophy

Área de concentração: Análise Ambiental e Dinâmica Territorial

Titulação: Doutor em Geografia

Banca examinadora:

Eduardo José Marandola Junior

Ana Patricia Noguera

Antônio Carlos Vitte

Maria Tereza Duarte Paes

Oswaldo Bueno Amorim Filho

Data de defesa: 28-02-2019

Programa de Pós-Graduação: Geografia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**

AUTOR: David Emanuel Madeira Davim

**RETORNO À VONTADE DA TERRA:
NIETZSCHE COMO DEVIR FUNDAMENTAL PARA UMA GEOFILOSOFIA**

ORIENTADOR: Prof. Dr. Eduardo Jose Marandola Júnior

Aprovado em: 28 / 02 / 2019

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Eduardo José Marandola Júnior - Presidente

Profa. Dra. Maria Tereza Duarte Paes

Prof. Dr. Antônio Carlos Vitte

Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho

Profa. Dra. Ana Patricia Noguera de Echeverri

**A Ata de defesa com as respectivas assinaturas dos membros, encontra-se disponível no
SIGA - Sistema de Fluxo de Tese e na Secretaria de Pós-graduação do IG.**

Campinas, 28 de fevereiro de 2019.

À Fabíola e Maria, cores do meu melhor lugar.

AGRADECIMENTO

Além de um grande desafio, foi uma imensa satisfação e felicidade fazer pós-graduação, sobretudo nesta casa tão renomada e respeitada. Foi preciso abrir mão de coisas importantes para adentrar nesta busca. Não há arrependimentos. O ganho da realização supera a pena das perdas. Satisfação, realização e alegria, por sua vez, não subtraem o fato de que o caminho fora difícil. Estranho se não fosse. No entanto, nunca estive sozinho. Se há vícios, fragilidades, erros e equívocos neste trabalho, serei justo em assumir que a culpa é toda minha. Mas se há virtudes quero dividir os méritos com os que sempre estiveram ao meu lado.

De início quero agradecer a minha querida e amada Fabiola pelos incentivos e ideias que me convenceram e me deram forças para realizar esta escalada. Agradeço-a também por dividir a vida comigo, sobretudo em seu aspecto mais difícil. Obrigado por me ajudar a resguardar a casa, cumprir os compromissos mais essenciais e por ter e criar comigo a Maria (o maior amor do mundo). Sem você não teria a mínima condição lidar com tais dificuldades, de começar, tão pouco concluir tal pesquisa. Além disso agradeço suas fotografias que usei no trabalho. Sou grato também à doce e alegre Maria, por me ensinar um pouco do que é a vontade da terra.

Não posso deixar de agradecer à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES – código de financiamento 001) por todo amparo, financeiro, burocrático e acadêmico, por me oferecerem os melhores recursos para conhecer, me formar e fazer ciência. É preciso destacar o papel fundamental de seus funcionários, nos mais diferentes ofícios, da limpeza à biblioteca. Deixo um agradecimento especial para os técnicos da secretaria de pós-graduação do Instituto de Geociências (IG), que sempre fazem de tudo para tudo correr bem.

Agradeço muito ao meu professor e orientador Marandola Jr., por acreditar e me permitir realizar tal tarefa. Obrigado pelo incentivo, pela eterna aula, pela coragem de se atrever a tal busca, pelas inúmeras oportunidades de formação e crescimento, pela generosidade de sempre, ao nos presentear com as melhores possibilidades, pela palavra fraterna nos momentos mais terríveis, pelas provocações e críticas, por dividir e doar ideias, pelo exemplo, por ensinar e ajudar a pensar a vida e o saber.

Muito obrigado aos professores da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) e do Instituto de Geociências (IG) da Unicamp, principalmente àqueles que me abriram as portas de suas disciplinas, que me enriqueceram com ideias, referências e conselhos. Agradeço as análises dos professores convidados na disciplina seminários e aos pareceristas da FAPESP

por me preencherem de críticas edificantes. Agradeço aos membros das bancas de qualificação e defesa, por aceitarem o convite, por se prestarem a ler a minha pesquisa, pelas orientações, críticas e pela oportunidade do doutorado. Neste ponto agradeço muito a sensibilidade do professor Vitte.

Relativo ao trabalho, quero registrar meus agradecimentos a todos os membros dos grupos de pesquisa GHUM e NOMEAR. Estes além de compartilharem os momentos de intenso aprendizado, me abrigaram com seus encontros e eventos, me acolhendo como ser humano e pesquisador. Agradeço a partilha de ideias, os diálogos, as trocas, os debates, as confraternizações, aos olhares de aprovação, reprovação e, sobretudo, às críticas (as mais edificantes). Deixo meu agradecimento especial aos colegas e professores Rafael, Caê, Fernanda, Priscila, Juliana, Werther, Lúcia Helena e Henrique, sendo esse último aquele que, além dialogar muito comigo sobre o meu trabalho, me inspirou com seus textos e me ajudou na formatação e correção dos escritos, tanto de qualificação, quanto de defesa.

Quero agradecer aos colegas, mestres e amigos Tiago Casado, Daniel Gonzalez, Paulo S. Gonçalves e Roberison da Silveira que, de muitos modos, me inspiraram a realizar esta tese, me ajudando com conversas, textos, ideias, críticas e referências fundamentais. Queria muito lembrar e identificar a todos aqueles que, de algum modo, ao me verem expor o meu trabalho em eventos pelo Brasil afora, me ofereceram alguma idéia, da mais simples a mais complexas para que o trabalho tomasse corpo. Espero, nos limites de meus esforços, honrar cada um de meus colaboradores com um bom trabalho e uma digna trajetória futura no desafio do conhecimento.



Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano.

Friedrich W. Nietzsche, 1883

RESUMO

Trouxemos aqui um desafio. Mais um esforço de manter vivo o diálogo entre Geografia e Filosofia, encontro este considerado por nós um elo vital e histórico, estabelecido desde o surgimento de ambos os campos do saber e modos de existir, até a contemporaneidade. Dentre tantos pensadores, geógrafos e filósofos, dos pré-socráticos, passando por Aristóteles, Ptolomeu, Estrabão e desdobrando em Humboldt ou Kant, escolhemos como trilha mestra para mais um encontro entre Filosofia e Geografia as lições do pensador Friedrich W. Nietzsche. As razões desta escolha oscilam entre a importância deste pensador para o contexto científico e filosófico em que estamos, além de sua presença já estabelecida, em diferentes correntes do pensamento geográfico, devido ao valor de sua reflexão filosófica sobre o espaço, porém ainda em estado obscuro. A ambição desta tese é lançar luz sobre as sombras da presença nietzschiana na Geografia, destacando os elementos filosóficos mais explorados, por geógrafos e filósofos críticos, humanistas e pós-estruturalistas. Além disso, se deu sobre nós a responsabilidade maior de buscar, na obra deste pensador, as bases fundamentais de uma geofilosofia, assim como de uma geografia própria e plena, que emerge diretamente de seus textos, conceitos, filosofemas e imagens filosóficas. Genealogia, cosmologia, imanentismo e interpretação são os quatro eixos procedimentais de natureza filosófica, epistemológica e científica, que dão corpo a geofilosofia nietzschiana aqui exposta. Geofilosofia esta que tem na multiplicidade do conceito de terra o seu cerne. Nossa expectativa movimenta-se na direção de aquecer, um pouco mais, o debate teórico e filosófico no pensamento geográfico atual, tendo Nietzsche como uma possível ponte para os arquipélagos epistemológicos da nossa disciplina.

Palavras-chave: epistemologia da geografia, filosofia nietzschiana, terra, geografia imanentista.

ABSTRACT

We brought a challenge here. Another effort to keep alive the dialogue between Geography and Philosophy, meeting considered by us a vital and historical alliance, established since the emergence of these two fields of knowledge and ways of existing, until the contemporary time. Among the many thinkers, geographers and philosophers, from the pre-Socratics, through Aristotle, Ptolemy, Strabo, and unfolding in Humboldt or Kant, we chose the lessons of the Prussian thinker Friedrich W. Nietzsche as the main path for a further encounter between Philosophy and Geography. The reasons for this choice vary between its importance for the current scientific and philosophical context and its already established presence in different streams of geographic thought, but still hidden. The ambition of this thesis is to shed light on the shadows of the Nietzschean presence in Geography, highlighting the most explored philosophical elements, by critical and humanist and post-structuralist geographers and philosophers. In addition, we have the greater responsibility to seek in the work of this thinker the fundamental bases of a geophilosophy, as well as a proper and full geography, which emerges directly from his philosophical texts, concepts, philosophies and images. Genealogy, cosmology, immanentism and interpretation are the four procedural axes of a philosophical, epistemological and scientific nature that give structure to the Nietzschean geophilosophy here exposed. Geophilosophy that has in the multiplicity of the concept of earth its center. Our expectation is to warm up, a little more, the theoretical and philosophical debate in the current geographic thought, with Nietzsche as a possible bridge for the epistemological archipelagos of our discipline.

Keywords: epistemology of geography, nietzschean philosophy, earth, geography immanentist.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - O mundo cindido de Kant.....	48
Figura 2 - O processo do egipcismo habitual dos conceitos.	61
Figura 3 - Ruínas do Templo de Wiracocha, Sítio Arqueológico Raqchi, Peru.	71
Figura 4 - Cidadela de Machu Picchu / Peru.....	73
Figura 5 - Cerro Martial, Ushuaia - Argentina.	83
Figura 6 - Geleira Perito Moreno, Parque Nacional Los Glaciares, província de SantaCruz - Argentina.	88
Figura 7 - A cosmologia nietzschiana pela visão de Lefebvre.	95
Figura 8 - O jogo de ressonância e repercussão da imagem.....	103
Figura 10 - Sorrento, província de Nápoles - Itália.	117
Figura 9 - Baía de Portofino, Gênova - Itália.....	117
Figura 11 - Ilha de Ischia, Golfo de Nápoles - Itália.	118
Figura 12 - Ilha de Capri, Golfo de Nápoles - Itália.....	118
Figura 13 - Gruta de Matromania,.....	119
Figura 14 - Escultura de Mitra, origem romana (sec.II) localizada no Museu Britânico, Londres - Inglaterra.	119
Figura 15 - Sils Maria, Alta Engadina -Suíça.....	123
Figura 16 - Antiga residência da família Durisch em Sils Maria / Suíça, onde hoje se encontra a Nietzsche-Haus.	124
Figura 17 - Quarto que Nietzsche geralmente alugava na residência dos Durisch, em Sils Maria - Suíça.	124
Figura 18 - A Pedra de Zaratustra, Lago Silvaplana, Alta Engadina - Suíça.	127
Figura 19 - Transumância de Nietzsche em temporadas (verão e inverno).	130
Figura 20 - Cidade de Cusco - Peru.	134
Figura 21 - Praça Ópera Lo Schiavo, Vila Castelo Branco Campinas-SP.	176
Figura 22 - O desvelamento na clareira de Heidegger.	187

SUMÁRIO

SOBRE A TRILHA DE UM ANDARILHO	14
CAPÍTULO I.....	25
MARTELO – PARA AUSCULTAR VALORES.....	26
1 – O temor de Odisseu.....	26
2 – Dor, medo e memória	30
3 – Do desprezo à terra	32
4 – O terrível: primeiro sentido da terra	34
5 – A primeira queda	38
6 – Um presente para Asclépio	39
7 – Pôr o que era alto no baixo e o que era baixo no alto	41
8 – A herança	43
9 – O mundo cindido de Kant.....	46
10 – Quem não for geômetra não entre.....	49
11 – Técnica como tortura e vingança	54
12 – Mundo-aquém: segundo sentido da terra.....	56
13 – Genealogia: movimento de abertura no proceder geofilosófico de Nietzsche	59
CAPÍTULO II.....	69
COSMO – ABERTURA E CONSEQUÊNCIA DO GEOGRÁFICO	70
1 – A <i>huaca</i> de Wiracocha.....	70
2 – Zombeteira ciência.....	74
3 – As forças em luta - <i>cosmo</i> como terceiro sentido da terra	77
4 – A águia e a serpente: o eterno retorno do mesmo.....	81
5 – O universo eterno: raízes gregas e desdobramentos modernos	89
6 – A dialética trágica: apropriação de Lefebvre	93
7 – O <i>móbile</i> da diferença	98
8 – Vontade: impulso fundamental no jogo entre terra e homem.....	102

9 – Cosmologia como totalidade e particularidade geográfica.....	105
CAPÍTULO III	114
TERRA – IMANENTISMO FILOSÓFICO E GEOGRÁFICO	115
1 – Vida, escrita e pensamento	115
2 – Cimos e Abismos	122
3 – Retorno em fidelidade à terra.....	131
4 – Pensar-sentindo: corpo como grande razão	133
5 – A alçada imanente: subtaneidade como quarto sentido da terra	140
6 – Sintomatologia: a geografia médica de Nietzsche	147
7 – A terra pensa: geofilosofia e pensamento ambiental	151
CAPÍTULO IV	159
RELHA DO ARADO – A HERMENÊUTICA GEOFILOSÓFICA DE NIETZSCHE	160
1 – Embriaguez	160
2 – Perspectivismo	165
3 – Decifração	168
4 – <i>Lo Schiavo</i> : narrativa sobre um decifrar cotidiano	173
5 – <i>Topos</i> -poético: quinto sentido da terra.....	182
6 – Interpretação	189
7 – Horizonte humano: sexto sentido da terra	194
UMA PONTE ENTRE TRÊS MARGENS.....	205
1 – O encontro.....	206
2 – A crítica.....	208
3 – A fenomenologia.....	214
4 – A diferença.....	222
5 – O diálogo.....	227
REFERÊNCIAS	231

SOBRE A TRILHA DE UM ANDARILHO

Apesar do que sinalizam título, tema e resumo, a respeito deste escrito, não se pretende, neste caminho, discorrer como filósofo, considerando desde já os perigos e antagonismos de tal definição. Não que os envolvidos nesta pesquisa não tenham assumido o risco, o compromisso e o interesse em adentrar textos filosóficos e discuti-los em muitas das temáticas mais próprias à Filosofia. Atrevemo-nos e devíamos. Além de uma série de outros esforços, aqui se buscou um enfrentamento e diálogo filosófico, que cabe serem avaliados. Assumimos todos os riscos e limitações, não havendo qualquer desculpa à formação para esclarecê-los. Na verdade, o argumento de não-filósofo refere-se mais a um limite, determinado (em muitos sentidos) por uma escolha e não por uma aceitação envergonhada a um suposto amadorismo.

O nosso trabalho foi elaborado por um pensamento comprometido com a Geografia e interessado em alimentar o debate no campo deste conhecimento que, ao seu modo e ao modo das mais emergentes necessidades, se apropriou intensamente da Filosofia, sobretudo a contemporânea. Mesmo assim, a investigação aqui exposta não pôde criar, autonomamente, um fundo, ou plano de intelecção inteiramente próprio para apreender e pensar os acontecimentos, os fenômenos, os problemas ou as ideias em sua totalidade. Por isso nos valeremos de uma base já posta, na verdade, grande parte deste esforço esteve comprometido em encontrar tal trilha, chão ou plano, sendo este, um fundamento, ou melhor, um devir geográfico fundamental, presente no pensamento de um filósofo legítimo. Mesmo as nossas intenções de criar conceitos e arranjos epistemológicos, mediante este caminho já posto, não fizeram deste empreendimento uma filosofia, mesmo que pensar e discutir filosofia tenha constituído parte de nossa tarefa.

Ser filósofo seria, ao nosso ver (pretensioso, talvez) e em uma anunciação muito súbita para essa abertura, algo muito distante de cumprir um protocolo de exegese, ou norma de leitura e análise. Seria na verdade, fazendo uso das influências aqui trabalhadas, fundar as bases de um caminho para sentir e pensar a vida, a efetividade da terra e os mundos que dela se desdobram. Não confundamos isso com modelos universais apriorísticos, edificados por conceitos representacionais inatos. Cabe repetir, trata-se de um caminho, ou melhor, de várias caminhas, ou veios para existir e pensar a terra. Infelizmente, não somos capazes de edificar sozinhos tais bases filosóficas. Por isso nos valem aqui do pensador Friedrich W. Nietzsche

e de outros autores para tal chão existencial, cognitivo e intelectual. Eis os nossos limites a esclarecer, além do alicerce sobre o qual edificamos nossa proposta.

Se valer de Nietzsche nos exigiu muitos cuidados. Não nos desdobramos em tratar de sua famosa e polêmica associação indébita ao nazifascismo, algo que a pesquisa contemporânea sobre Nietzsche já tratou e continua a esclarecer. O maior dos cuidados por nós escolhido talvez seja não ser canonicamente nietzschiano, tendo em vista que, caso acontecesse, tal decisão seria o completo enfrentamento, ou negação ao próprio Nietzsche que, certamente, preferiria que seus leitores não fizessem dele uma tábua de leis, um mestre, um novo ídolo, um novo dogma, um santo a seguir e vomitar parábolas. Por dever não concordamos com todas as suas lições e temos o que debater, ou transvalorar de algumas das mais polêmicas delas. Além disso, dentre as interpretações de seus comentadores, fizemos nossas escolhas e por isso mesmo não estamos imunes às críticas e aos equívocos. No entanto, enxergamos na filosofia de Nietzsche sérias possibilidades para repensar os caminhos da Ciência e as possibilidades múltiplas de se fazer outras geografias. Foram exatamente essas possibilidades que nos aproximaram de tal pensador.

Para nós, Nietzsche se mostrou um filósofo indispensável para o contexto em que estamos. Em seus escritos, Heidegger (2010) nos anuncia que não se pode compreender o século XX e os próximos séculos sem passar pela filosofia nietzschiana. Sua obra seria uma das poucas referências do século XIX (e do contexto contemporâneo) a realizar um enfrentamento digno sobre as bases da tradição filosófica, sobretudo a metafísica. Manteve um olhar extremamente crítico ao seu tempo, principalmente no que diz respeito à moral, exercendo sobre ela uma genealogia reveladora, iconoclasta e transvaloradora sobre os seus alicerces ascéticos, de natureza transcendental, que impregnaram o mundo moderno, graças (em grande parte) às influências religiosas (judaico-cristã). Em seu tempo, Nietzsche se deparou com uma cultura, assim como uma arte, política e ciência, profundamente niilistas e alinhadas ao pensamento ascético da tradição, ou seja, devotamente sujeitas às sombras de um Deus morto. Sua motivação, portanto, seria enfrentar a manutenção de tais alicerces, denunciar suas intenções e influências, para que uma nova possibilidade de pensamento surgisse e desobstruísse os caminhos da cultura, arte e do conhecimento científico e filosófico (GIACOLA, JR. 2000).

Nietzsche primeiro se fez um filósofo da suspeita, ou seja, aquele que questiona os alicerces da tradição, seus conceitos, modelos, limites e os avalia, tendo como crivo de análise, a correspondência entre o pensar e a realidade efetiva. Em seguida o pensador se fez um filósofo da terra, que buscou a todo instante resgatar a virtude, ou o pensamento, assim como a avaliação humana sobre a existência, de volta à vida, ao corpo, ao instante experimentado, à sensibilidade, às coisas mais próximas, aos acontecimentos fáticos e às situações corriqueiras. Neste ponto Nietzsche é o pensador do retorno à terra, considerando todos os sentidos imanentes que o termo “terra” nos exige. Ele trouxe Filosofia, Arte e Ciência de volta ao mundo-aquém (o aqui e agora), à totalidade cósmica, à subtaneidade sensível, à situação poética e avaliativa, à face terrível da vivência e aos possíveis horizontes a se edificar, via às intenções do humano.

Tendo em vista que ainda é possível reconhecer na atualidade a presença remanescente dos princípios ascetas, não só na cultura e na Filosofia, como também nos debates científicos, recorrer a Nietzsche ainda se faz uma necessidade tendo em vista que muitos temas problematizados em sua obra ainda continuam no centro do debate filosófico e científico contemporâneo – a exemplo das discussões sobre o sentido de verdade, o valor da linguagem, os limites da ética, a *mathesis* absoluta enquanto método, o apriorismo e a metafísica como recursos do conhecimento, o afastamento do humano e do pensamento em relação à terra, ou seja, à facticidade do mundo efetivo. Temas que, ao nosso ver, também devem ser contemplados e pensados pela geografia contemporânea.

Apesar da particularidade que este trabalho assumiu, o nosso esforço em trazer Nietzsche para um diálogo e, acima disso, para uma troca com a Geografia, assim como para uma reflexão sobre o espaço ou meio geográfico, não se configura como um evento pioneiro (no sentido extremo), ou totalmente inédito. Antes de nós, alguns acadêmicos, geógrafos ou não, já abriram trilhas para tal aproximação. Há de se reconhecer, para o momento, que na Geografia os trabalhos foram muito tímidos, assim como foram poucos os estudiosos envolvidos, a exemplo de geógrafos como Eric Dardel, Anne Buttimer, Joel Wainwright, Paul Kingsbury, Carl T. Dahlman. Há de se destacar também poucos filósofos comprometidos com uma reflexão espacial via Nietzsche como Henri Lefebvre, Gilles Deleuze, Martin Heidegger, Stephan Günzel e Gary Shapiro. No Brasil as trilhas são ainda mais escassas, no entanto é possível destacar os trabalhos dos geógrafos Carlos A. Franco da Silva, Cláudio Benito O. Ferraz, Agostini B. Gobbo e Ricardo D. Oliveira, além dos filósofos Roberto Machado e Charles Feitosa.

Na totalidade desses esforços apontamos como elemento fundamental a possibilidade de uma geofilosofia contida no pensamento nietzschiano, capaz de dialogar e oferecer recursos epistemológicos para as mais distintas vertentes do pensamento geográfico, a exemplo da geografia humanista, da geografia crítica e da geografia da diferença. Como destaque, apontamos que o sentido mais imediato e ligeiro sobre a terra, como efetividade concreta e instante súbito que envolve a vida, seria um dos principais elementos geofilosóficos nietzschianos a ser compartilhado por estas três vertentes. No entanto, raros entre esses poucos, exploraram diretamente em Nietzsche, ou desdobraram, a partir dele, uma geografia. A maioria, por direito, se contentou em colher elementos úteis aos seus empreendimentos particulares ou aos objetivos específicos de suas respectivas vertentes. Acreditamos que intensificar o esclarecimento sobre uma possível geografia contida na filosofia de Nietzsche pode elucidar melhor a natureza dos elementos já explorados. Acreditamos também que esse aprofundamento pode disponibilizar outros recursos válidos à Geografia.

Tendo em vista tudo isso, nossas intenções oscilam em compreender como Nietzsche foi e vem sendo apropriado pela Geografia, considerando sua multiplicidade de escolas e vertentes, além de fazer aflorar, em uma leitura muito própria, os principais fundamentos de uma geofilosofia nietzschiana. Esperamos que o caráter desta geofilosofia seja capaz de fornecer elementos epistemológicos para um debate e movimentação produtora no pensamento geográfico, assim como elementos metodológicos para o proceder geográfico.

Cabe ressaltar que a tarefa de identificar em Nietzsche bases epistemológicas não assumiria uma posição coerente se tomarmos a epistemologia por seu caráter habitual, ou seja, como justificação ou validação de um caminho filosófico, ou procedimento científico para se alcançar o conhecimento conclusivo, categórico e fechado (GRECO, 1999). Caso escolhêssemos uma justificação para uma teoria do conhecimento em Nietzsche esta seria o crivo da própria vida (a terra) como um fundamento, mesmo em sua multiplicidade e indeterminação característica, ou seja, não se pode conhecer algo sem uma relação concreta e direta junto a esse múltiplo-indeterminado caráter da terra. Todavia não haveria uma sistemática procedimental normativa em tal proposta, mesmo que haja a necessidade de um rigor, sendo o maior deles não desesperar da vida fática. A vida, como crivo epistemológico, impossibilita que o conhecimento tome como justificativa o caráter de análise logocêntrica, metafísica, objetivista e racionalista, que busca imperativos indubitáveis, princípios ou causas últimas, verdades definitivas e modelos explicativos irretocáveis. Por este ponto de vista, a

epistemologia contida na proposta de conhecimento de Nietzsche floresce dos próprios acontecimentos, no instante vivido e a partir da qualidade da relação dos envolvidos e interessados. Sendo assim, trata-se de um conhecimento existencial, em trânsito ou construção, passível, portanto, a ajustes mediante a própria situação investigativa.

Para o desdobrar de nossa tarefa nos esforçamos em três movimentos básicos: 1 – fazer emergir de Nietzsche um fundo geográfico, já posto pelo próprio e, como sinalizamos, explorado por alguns poucos; 2 – tal fundo geográfico ainda nos exigirá um certo movimento de interpretação autônoma, para fazê-lo adaptável e apreciável à Geografia atual; 3 – converter nossas interpretações para um possível proceder científico-geográfico que vislumbre possibilidades conceituais e de procedimento de pesquisa. Para o primeiro movimento não contamos somente com a obra de Nietzsche, mas também com o trabalho de seus comentadores e outros pensadores que o exploraram em muitos aspectos, dentre os principais deles estão o cosmológico, o imanente, o espacial, o geográfico, o ambiental, o ético, o político, dentre outros tantos que servem ao nosso propósito. Já no segundo movimento nos aproveitamos de autores, diretamente ligados ou não à Geografia, que se valeram, de modo mais direto, de Nietzsche para pensar especificamente o geográfico ou uma dimensão aproximada. No terceiro movimento o esforço nos exigiu autonomia interpretativa, que tentou ao máximo se valer de nossa trajetória experiencial e formação acadêmica para transvalorar e adaptar proposições nietzschianas em possíveis terminologias geográficas, a exemplo de terra, subaneidade, vivência, alçada imanente e círculos sensíveis – além dos procedimentos analíticos, como a genealogia, a imanência, a poética, a interpretação, entre outros. Todos esses elementos e outros mais serão explorados com maior profundidade e detalhes.

Nossa preocupação em traçar caminhos para um proceder geográfico a partir de elementos de uma geofilosofia nietzschiana, se limitou a um experimentalismo de natureza majoritariamente teórico, ou seja, não se consumou efetivamente em uma prática investigativa oficial, sobre um determinado caso ou fenômeno concreto. Portanto, não trouxemos em nosso esforço resultados de uma direta aplicabilidade em campo, apesar da presença de algumas descrições situacionais sobre determinados acontecimentos e vivências que, em nossa visão, estão em íntima relação com o tema. Apesar da escassez, essas vivências ou relatos de experiências nos ajudaram a pensar e repensar o nosso desafio interpretativo, elucidaram alguns conceitos, apoiaram a edificação de outros, deram potência a algumas passagens do

texto e nos ajudaram a visualizar, assim como projetar futuras intenções de pesquisa que se darão em outro momento e a partir de novos projetos.

Em suma, nosso esforço se apresenta em essência como uma reflexão crítica e propositiva sobre o fazer científico. Todavia, a garantia maior de que um proceder geográfico nietzschiano não é mais um método hipotético, de natureza essencialmente transcendental, está no caráter telúrico, imanente e experiencial da própria filosofia nietzschiana. Suas bases não se ancoram em princípios incondicionados ou imperativos de um plano racional e ideal. Porém, trata-se de um caminho de rigor que nos exige duro esforço e que, além de explorar os limites do pensamento e da experiência, possibilita um horizonte em aberto, que por sua vez toma forma no súbito instante da vida e do interesse pelo saber.

O cuidado em não apenas se valer de Nietzsche, mas aproveitar de seus leitores e comentadores, não só na Filosofia como em outros campos do saber, a exemplo da Geografia, já atenua uma suposta pureza em lidar com o autor. Nosso trabalho não se configura como um canonicismo ou dogmatismo. A intenção mais salutar até do que o interesse em ler, entender disciplinadamente e usar Nietzsche é, como posto por Foucault (2004), fazê-lo ranger, isto é, dobrá-lo, moldá-lo, transvalorá-lo possibilitando o diálogo de seu pensamento com os nossos problemas e questões, nem que para isso seja necessário desobedecer aos cânones impostos e defendidos por determinados comentadores e especialistas. Essa desobediência traz consigo um propósito: aproximar Nietzsche do geográfico, algo que a História (da Ciência e da Filosofia) não nos proporcionou de modo direto, mas que o pensamento e a interpretação nos possibilita neste exato momento.

A estrutura do nosso texto está, basicamente, organizada em quatro capítulos que buscam contemplar e explorar os eixos fundamentais da geofilosofia nietzschiana e sua postura científica. Primeiro, o procedimento mais usual e difundido da proposta nietzschiana, que é a genealogia, anunciada na tese com o título de *Martelo – para auscultar valores*. Segundo, tratamos da cosmologia, anunciada pelo título de *Cosmo – abertura e consequência do geográfico*, um elemento não tão explorado entre os estudiosos de Nietzsche e que aqui se fez o âmbito mais abrangente da geofilosofia nietzschiana. Terceiro, é a terra, a multiplicidade conceitual mais emergente na geofilosofia nietzschiana, algo que consideramos central para se pensar uma geografia contida em seu pensamento, um desdobramento direto da cosmologia, ao mesmo tempo que se revela fonte originária e que se anuncia na tese pelo título de *Terra – imanentismo filosófico e geográfico*. Quarto e último capítulo denomina-se a *Relha do Arado*

– *Hermenêutica geofilosófica de Nietzsche*, fragmento dedicado a desdobrar mais um procedimento imprescindível no *corpus* nietzschiano, envolvendo a avaliação, a poética e a interpretação.

Martelo – para auscultar valores, segundo Marton (2010), essa é a imagem mais difundida do procedimento genealógico nietzschiano, que, a princípio, exploraremos como um questionamento crítico que serviu às inúmeras vertentes do conhecimento, dos marxistas aos pós-estruturalistas. A imagem do martelo em Nietzsche nos leva, de modo ligeiro, à idéia de que a genealogia é uma espécie de escavação minuciosa sobre as origens e a natureza dos alicerces que constituíram os valores, conceitos, nomeações e modelos explicativos de uma determinada cultura, assim como da moral e das bases do conhecimento (Ciência e Filosofia) presente no espírito de uma época. Deste modo, a genealogia busca as circunstâncias, assim como as razões e as necessidades por trás de determinados valores, colocando-os em questão. Deste modo, Nietzsche nos convoca à suspeita: seriam os valores, sobretudo os morais e aqueles que sustentam a tradição, de origem divina, de natureza absoluta, eterna e inquestionável? Ou os valores seriam de procedência humana, criados em determinado instante, lugar e por uma específica necessidade?

No decorrer do capítulo, nos propusemos a desempenhar uma ligeira genealogia sobre os fundamentos da razão convencional, as mesmas que alimentaram a Geografia durante a história do conhecimento, resultando em sua fundação como ciência moderna. O problema que se estabelece é se a Geografia, que fazemos uso ou que se faz triunfante no contexto atual do conhecimento, se vale de uma inércia ou egipcismo teórico-conceitual, ou se esforçou por fazer de seu arcabouço analítico um proceder científico afinado com as transformações da realidade. Sendo assim, a genealogia como escavação sobre os valores, demonstra ser um procedimento crítico fundamental à Geografia na medida em que se questiona sobre a real correspondência entre seus habituais conceitos e modelos e a própria vida (a terra), ou a realidade efetiva marcada profundamente por uma ininterrupta transformação.

Por este caminho a imagem do martelo, antes de traduzir-se como um instrumento de demolição de valores caducos e alheios à efetividade, deve ser manuseada como uma espécie de diapasão, que primeiro ausculta as estruturas e camadas de um determinado valor ou conceito, que testa sua força, vitalidade e veracidade, para assim identificar se os seus pés foram ou não feitos de barro. Há de se reconhecer também que a genealogia está intimamente

relacionada ao ato de transvaloração dos valores, ou seja, do esforço de inverter e transformar os valores estabelecidos proporcionando assim um perspectivismo sobre a realidade – possibilitando a apreciação de fenômenos e coisas por uma multiplicidade de visadas distintas, o que não só enriquece a interpretação como também a próxima da dinâmica da própria realidade.

Cosmo – abertura e consequência do geográfico vem a explorar possibilidade de uma cosmologia contida no *corpus* nietzschiano, elemento menos difundido quando comparado à genealogia, porém de extrema importância para sinalizar em Nietzsche uma preocupação científica, assim como geográfica diante da externalidade. Segundo as leituras sobre essa cosmologia, a totalidade efetiva do universo é constituída por uma multiplicidade de forças eficientes e dinâmicas, que buscam constantemente se efetivar sobre a realidade, e que sustentam uma relação marcada pelo conflito incessante. Assim, dispõe de uma concretude em trânsito que se alterna em movimentos edificantes e destrutivos, o que nos sinaliza um universo em constante metamorfose. Esse *cosmo* é marcado profundamente pelo caos, não possuindo princípio tão pouco fim. Não é dotado de nenhuma razão ou moral, não se estabelece em nenhuma ordem e não busca uma meta ou objetivo claro. A imagem do *cosmo* nietzschiano põe em xeque toda a crença teleológica e toda a visão racionalista de mundo, denunciando as intenções antropomórficas do conhecimento que projeta sua própria imagem sobre a terra para colher dela uma suposta razão inata.

Todo ente existente no universo, seja de natureza orgânica, ou inorgânica, natural ou humana, imanente ou transcendental, traz consigo a natureza caótica deste *cosmo*. Portanto, no desafio do conhecimento, sobretudo naquele proposto por Nietzsche, deve-se considerar esse caos cósmico como fenômeno em evidência, sendo o nosso principal desafio lançar luz sobre o mesmo, desvendar seus mistérios e interpretar sua multiplicidade caótica e conflituosa.

Terra – imanentismo filosófico e geográfico vem nos esclarecer que esse *cosmo*, acima percorrido, se dá na filosofia de Nietzsche como uma abstração, mesmo que isso não a defina como um impulso metafísico. O *cosmo* em sua totalidade não pode ser abarcado plenamente pela sensibilidade humana, sobretudo no súbito instante da experiência, o que nos obriga a abstrair sobre sua abrangência. Isso demonstra que toda a pretensão sobre a totalidade exige esforço transcendente, o que é, em si, um risco conjectural considerável para qualquer proposta que se diz materialista ou imanentista. Todavia, a natureza caótica,

múltipla, conflituosa e transitória deste *cosmo* foi concebida por Nietzsche ao rés-do-chão, em um contexto genuinamente imanente, em proximidade junto à vida e a terra, o que faz da abstração cósmica uma ideia aterrada, que nasce da experiência sensível, portanto, avessa a qualquer metafísica.

Ao pensarmos o sentido de terra em Nietzsche, acabamos por nos deparar com inúmeras leituras que, ao mesmo tempo, se diferenciam e se completam. Trouxemos aqui seis visões sobre o termo (que serão contemplados no decorrer do texto), que se anunciam, não só neste terceiro capítulo, dedicado exclusivamente à terra, como nos demais. São seis visões, pelo contexto e limite em que a pesquisa se encontra, mas poderiam ser mais, mediante a multiplicidade de desdobramentos que o conceito pudesse atingir. Interpretamos esse leque de possibilidades conceituais, sobre o mesmo termo (terra), como o reflexo do próprio perspectivismo nietzschiano, que nada mais é do que a consequência de seu princípio cosmológico, que é tencionado para a multiplicidade. Dentre os conceitos de destaque, está a terra como subaneidade, ou seja, como súbito instante, situação, contexto, circunstância vivida, momento e lugar onde a plena existência se dá. Onde a faculdade imanente do corpo se exerce e apreende a multiplicidade de sentidos que caracterizam as coisas, meios, fenômenos e acontecimentos.

A terra como subaneidade é o fundamento em devir (já que está em perpétua mudança), ou melhor, o devir fundamental que constitui a própria imagem do *cosmo* nietzschiano, assim como sua proposta geofilosófica, desenvolvida a partir de um imanentismo filosófico, exercido em vida pelo próprio pensador. Deste modo, cabe esclarecer mais uma vez que nosso esforço está em desdobrar, a partir destes elementos (terra, *cosmo* e os procedimentos filosóficos nietzschianos), não só uma geofilosofia como um debate geográfico e epistemológico, aberto as mais variadas vertentes da geografia, como também uma geografia, assim como um proceder científico-geográfico, amparada e impulsionada por elementos da filosofia nietzschiana.

Relha do Arado – Hermenêutica geofilosófica de Nietzsche é o quarto e último capítulo de nosso trabalho. Ele traz a consumação do caminho epistemológico, científico e geofilosófico de uma geografia nietzschiana, que se valeu até então de uma genealogia, associada a uma cosmologia e imanentismo. No entanto é preciso anunciar as descobertas e decifrações de tal empreendimento para que de fato o conhecimento se dê. Entra em cena, portanto, o valor da interpretação que reúne em si todos os procedimentos já sinalizados.

O primeiro esforço se dá na abertura para as possibilidades doadas pela embriaguez que, em suma, trata-se do estado corpóreo, psíquico, cognitivo e estético do vivente em relação íntima com a terra. Em sua essência, a embriaguez é um estado de excitação, que retira o vivente de uma postura habitual mediada por representações e apriorismos. Trata-se de um movimento que resgata o vivente de um além-mundo ideal e fantasmagórico, colocando-o novamente sobre a terra, em sua faticidade composta por apreensões sensíveis mediante as virtudes do corpo. Embriagado de terra, o vivente se vê em pleno contexto de decifração, ou seja, diante dos sentidos, forças e vontades de potência que caracterizam e decidem o instante vivido, suas coisas e respectivos acontecimentos.

Mobilizado por estes afetos cabe ao humano consumir a decifração anunciando, quase que por impulso, seus pesos, aspectos, qualidades e valores. Tal anúncio do decifrado, configura-se como um acontecimento poético (ou *topos*-poético) em que o humano, em situação (no lugar), nomeia o súbito vivido (instante ou acontecimento) com expressões, palavras e linguagem, um ato que preza pela multiplicidade e que traz consigo um sentido de arte, feito, cultivo, assim como de conceituação filosófica e científica. O desdobramento deste poético pode se dar por inúmeras formas. No contexto da vivência mais imediata e cotidiana, o poético converte-se, automaticamente, em edificação, em um fazer que atente, diretamente, as necessidades do vivente em questão. Do ponto de vista do conhecimento, o ato poético alimenta uma cuidadosa ação hermenêutica, que edifica interpretações sobre o acontecido, criando assim narrativas que expressam à intersubjetividade intelectual e seu patrimônio do saber, suas impressões provisórias sobre a realidade investigada. Evidentemente que todos os ganhos no campo do conhecimento podem ser convertidos em atos imediatos do cotidiano, criando e edificando outros mundos e novas possibilidades concretas de existência.

No arranjo que rapidamente acabamos de esboçar, a nossa proposta científica e geográfica, a partir da filosofia de Nietzsche, acaba se apresentando como uma tarefa muito particular, já que se sustenta por uma série de escolhas específicas no que diz respeito a interpretação ao próprio Nietzsche, como em relação ao seus comentadores. No entanto, como já tratado, muitos elementos desse arranjo já se fazem vivos e em uso no pensamento geográfico; talvez despercebidos em seu genuíno caráter. Pretendemos aqui evidenciar tais elementos, doando-lhes potência e importância para que, não só o debate sobre Nietzsche se dê na Geografia (algo que é natural em torno de outros pensadores), como também para que os procedimentos de sua filosofia se convertam em possibilidades de conhecer e se fazer pesquisa neste campo do saber.

Consideramos que este trabalho, além de sua busca mais precisa, também aspira fortalecer a perpetuação do encontro entre Geografia e Filosofia. E mais, que tal encontro ganhe maiores repercussões em nossa atual cena acadêmica. É mais do que uma simples relação ou troca e sim uma coexistência que remonta as origens destes conhecimentos, assim como as suas condições de disciplina, desde os gregos, passando pelos expoentes germinais da geografia científica, até os dias de hoje. Não seria prudente tomar as investidas de trabalho sobre esta coexistência como um esforço datado, superado, já estabelecido e passível somente de consulta pretérita aos clássicos. Em nossa leitura, tal comunhão deve ser renovada e problematizada constantemente, como a absurda e repetitiva tarefa de Sísifo ao rolar o maior de seus pesos ao topo de uma grande montanha. Esperamos, portanto, que esse esforço traga um pouco mais de fagulhas e calor aos debates envolvendo Geografia e Filosofia, mantendo a tarefa em constante trânsito.

CAPÍTULO I



MARTELO – PARA AUSCULTAR VALORES

1 – O temor de Odisseu

Vem aqui, decantado Ulisses, ilustre glória dos Aqueus; detém tua nau, para escutares nossa voz. Jamais alguém por aqui passou em nau escura, que não ouvisse a voz de agradáveis sons que sai de nossos lábios; depois afasta-se maravilhado e conhecedor de muitas coisas, porque nós sabemos tudo quanto, na extensa Tróade, Argivos e Troianos sofreram por vontade dos deuses, bem como o que acontece na nutrícia terra(HOMERO, 1981, p. 115).

Os antigos pensadores gregos acreditavam que os poetas (sobretudo os trágicos) se valiam dos mitos como dissimulação proposital para assim subtrair as verdades do olhar vulgar e das mentes profanas. Desta feita, além de uma prepotente virtude elitista, por traz dos mitos parece haver certo zelo, um cuidado, exagerado talvez, para com o Ser. Para os estoicos, como também para o paganismo neoplatônico, as mitologias trazem, ao mesmo tempo em que ocultam, a natureza incorpórea do *cosmo*, de suas forças naturais, sua essência, a alma do mundo e da terra. Todavia, há quem interprete, a exemplo de Heráclito¹, que a terra já traz consigo um ocultamento elementar. Tratá-la pela via dos mitos e narrativas fabulosas, ao invés de obscurecer sua já sombria natureza, seria, na verdade, a sua mais eficaz fórmula interpretativa, ou seja, a linguagem que melhor dá conta de suas enigmáticas formas (HADOT, 2006).

Na interpretação do filósofo Porfírio sobre a cosmologia platônica, a vastidão do politeísmo grego é fruto de um decaimento de espíritos menores em relação a um demiurgo, princípio *uno*, (supremo e absoluto), um intelecto maior criador de formas espirituais, inalcançável e improferível, para o qual os gregos não escolheram nome, tão pouco erigiram qualquer imagem ou estátua. Ávidas por autonomia, pelo desejo de conquistar formas próprias de ser, os espíritos menores se desprenderam do princípio supremo. Deste modo, decaíram à Terra e projetaram suas imagens nas formas sensíveis da matéria, revestindo-se de éter, adensando-se em corpos e ocultando assim seu ser astral e invisível. Todos os deuses nomeáveis do panteão grego (do reinado de Úrano a Zeus) correspondem a estes espíritos inferiores revestidos da efetividade da terra, ocultos, em essencial, pela própria aparência imanente. Já o princípio supremo não se reveste de corporeidades. Sua presença é puro

¹ “A natureza ama ocultar-se”(HADOT, 2006, p.21). Frase atribuída a Heráclito, fragmento 123.

espírito, permanente e desvelada, mas que se faz oculta ao humano pela intensidade de seu brilho, ou seja, nos cega pela força imensa de sua luz, como se fosse o Sol (HADOT, 2006).

Repercutindo as provocações de Hadot (2006), seria a teléstica teológica a exegese ou a hermenêutica mais apropriada para decifrar uma suposta ciência arcaica oculta nas mitologias? Isso se presumirmos que as narrativas míticas abrigam uma misteriosa Física ou Geografia que os antigos desenvolveram para anunciar a disposição e ordem dos processos cósmicos e naturais. Seria esta, propositalmente, travestida de fábulas para despistar a curiosidade leiga? Talvez, escritas como alegorias pelas limitações de se compreender a própria terra, ou para atender as condições estéticas impostas pela realidade. Recorrendo às fabulações, seria possível especular que o herói Odisseu (Ulisses entre os romanos) sofresse de tal questionabilidade. Seria o seu desastroso regresso à Ítaca um acaso, ou acidente, que se esclarece por causalidades naturais? Fato talvez encoberto ou explicitado por fábulas tecidas, ora pelo gênio de Homero, ora pelo ressentimento troiano, ou seria pelo lamento do ciclope Polifemo?

Sobre isso, o mais conhecido é que, segundo a narrativa épica de Homero (1981), Odisseu, o solerte, o mais astuto e esperto dentre os gregos, após o triunfo na guerra de Tróia teria seu retorno ao lar atormentado pelos deuses, especialmente por Poseidon, reclamado pai por Polifemo, a quem o herói cegou o único olho. Poseidon seria reconhecido, ordinariamente, como o deus incumbido de zelar pelas águas (mares, rios), tendo os seus irmãos Zeus (o rei dos deuses) e Hades adquirido, respectivamente, a guarda do Céu e do Tártaro (o mundo subterrâneo). Após o triunfo de Zeus sobre Crono, Poseidon receberia dos ciclopes um tridente que o permitia estremecer terra e mar (BRANDÃO, 1986, 1987; BULFINCH, 2002). Na Teogonia de Hesíodo (1995), assim como na Odisseia de Homero (1981), Poseidon é simplesmente tratado pelo adjetivo de “treme terra” ou “sacudidor da terra”, o que dá a entender que Odisseu encontrava-se perseguido por nada menos do que o deus responsável pelo zelo do ecúmeno aqueu (a terra), ou melhor, pela dimensão efetiva da vida mortal: terras e mares.

Súbitas tormentas, correntezas, inesperadas calmarias, ventos fugidios, marujos distraídos e inconsequentes, inúmeros foram os infortúnios de Odisseu ao velejar pelos mares da Grécia. Assim como engenhosos foram seus truques (diante dos terríveis acontecimentos) e providenciais a ajuda dos deuses, que por ele tinham grande afeição, como por exemplo, Palas Atena, a divindade gestada solitariamente por Zeus, a protetora da *pólis*, deusa parida da

cabeça do rei celeste e luminoso. Não se deve esquecer também de Hermes, o deus dos viajantes, mensageiro dos imortais, que leva suas notícias aos homens, assim como conduz a alma destes à divindade (BRANDÃO, 1986; 1987). Como não os associar aos sentidos clássicos de elevação, pensamento, razão, Ciência, Filosofia? Claro, são estas as virtudes que acompanham o mais astuto dos homens: Odisseu, o grande estrategista, diplomata, conselheiro, planejador, navegador das aventuras de Homero. O grego que, com um cavalo de madeira, venceu a intransponível muralha de Tróia, a qual muitos consideravam ter sido erguida pelos próprios deuses (HOMERO, 1981). Para o contexto arcaico, que objeto teria maior afinidade com a razão do que a nau, mesmo em seus ainda precários equipamentos, mapas e instrumentos de orientação?

Em um dos momentos decisivos da jornada de Odisseu, a embarcação que abrigava a sua equipe heroica encontrava-se entre as ilhas de Eéia e Trinácia. Na primeira, Odisseu, com auxílio de Hermes, triunfou sobre Circe². Dos segredos da deusa o herói se antecipou aos perigos que o esperavam em seu regresso a Ítaca. Dentre os mais terríveis deles, navegar pela região das sereias, as ninfas que seduziam marinheiros com seu canto libidinoso e fúnebre, o que se faz exposto na citação inicial deste escrito.

Ao se aproximar do recife (ou ilha), Odisseu retomou as instruções da deusa Circe. Orientou os marujos que obstruíssem os ouvidos com cera, para que não fossem atraídos ao mar pelo uivo das ninfas. O homem que atendesse ao terrível e lascivo chamado fatalmente seria despedaçado e devorado pelas criaturas, e se uniria ao amontoado de ossos e carne pútrida daqueles rochedos. Mesmo ciente dos riscos, Odisseu decidiu ouvir o canto da morte, todavia, ordenou aos seus homens que o amarrassem muito bem ao alto, no mastro da nau e que, em hipótese alguma, atendessem a qualquer ordem de libertá-lo. Odisseu fora convencido pelos deuses de que deveria ser o único a ouvir o canto das sereias, tendo por garantia as amarras que o impediriam de se lançar ao mar, ao encontro delas (HOMERO, 1981). Por qual motivo isso se deu? Por que Odisseu não se submeteu à cera como os demais? Por que Circe reservou ao herói essa estranha sorte? E por que ele se convencera dela?

Ao acompanhar a trama de Homero, percebe-se que Odisseu se portava como o homem mais prudente de seu grupo e talvez de seu tempo. Era seguido não só por ser rei, mas por ser o mais capaz e o mais difícil de enganar, por deuses ou mortais. A imagem do herói

² Filha do Sol (Hélio – Hipérion), Deusa feiticeira de belas tranças e voz humana, que converte homens em animais (HOMERO, 1981).

preso ao mastro talvez nos esclareça tal diferencial. Odisseu não era um marujo qualquer, era o homem da razão, mais virtuoso, sábio e astuto, o que o fizera rei e líder. Era como Sócrates, o mais tolerante diante do ébrio vinho que entorpeceria o banquete entre filósofos. Ele poderia se deixar seduzir pelos sentidos, pelos encantos da terra, das forças naturais, das ninfas marinhas, pois tinha consigo a precaução do raciocínio, presente dado pelos deuses, a seguridade do mastro da razão, a virtude que orienta seus caminhos e planos. Aos demais homens, demasiadamente suscetíveis aos enganos das paixões, reservou-se a renúncia completa dos sentidos, cera nos ouvidos e atenção voltada ao movimento dos remos.

Na citação que origina esse fragmento, podemos imaginar o que estava em jogo no atrativo oferecido pelas sereias: “nós sabemos tudo quanto, na extensa Tróade, argivos e troianos sofreram por vontade dos deuses, bem como o que acontece na nutrícia terra” (HOMERO, 1981, p. 115). As sereias diziam ter um pleno domínio histórico e geográfico, o conhecimento de tudo o que havia acontecido (sobretudo na Guerra de Tróia) e o que estava acontecendo sobre a Grécia, assim como sobre a terra inteira. Quem não se contentaria de possuir tais saberes? Sobretudo Odisseu, um homem da razão, protegido por Atena? Todavia, uma nova questionabilidade assalta essa proposição. Teria Odisseu de fato adquirido tal saber? Teria o conquistado somente ao se permitir ouvir o canto das ninfas marinhas? Será que suas amarras junto ao mastro lhe deram totais condições de possuir tal presente? Ou o herói teria de se lançar ao mar junto às sereias para de fato conhecer tais verdades em troca do risco de ter sua carne devorada?

Se a proposta das sereias era verdadeira, muito estava em jogo neste convite: saber das vontades dos deuses, decifrar os segredos de suas fábulas, do que sofreram os homens no passado e de tudo o que acontece no presente sobre a nutrícia terra. Cabe agora lembrar de nosso mote inicial: para estoicos e neoplatônicos, as divindades confabuladas pelos mitos, seriam na verdade, manifestações do *cosmo* e da terra, que por uma física teológica, ou hermenêutica poética, nos revela a natureza de suas potências e processos. Mas afinal, qual seria a melhor maneira de acessar esse conhecimento prometido pela terra? Tapar os ouvidos com cera? Permitir-se ouvir, mas à distância, amarrado ao mastro da razão, como fizera Odisseu? Ou se lançar ao mar, ou melhor, junto à terra, assumindo o risco de ser devorado por ela?

2 – Dor, medo e memória

Imaginemos encarnar a cultura ocidental e o pensamento que a edificou, no decorrer do tempo, na imagem do herói Odisseu. Pensemos agora na condição da cultura moderna, contemporânea (destacando o papel da Filosofia e das Ciências) como consequência dessa edificação ocidental do pensamento. Na pele de Odisseu, qual caminho a cultura ocidental escolheria? Como ela trataria das questões, a pouco, propostas? Por viver sobre suas consequências, talvez hoje nos seja fácil responder.

Apontamos que, para o problema posto, não teríamos um caminho reto, cumulativo e homogêneo. Poderíamos interpretar essa trajetória por recortes, por altos e baixos, idas e vindas. No contexto anterior a Platão, por exemplo, a filosofia grega optou, de início, por auscultar mais de perto o canto sedutor da efetividade concreta. Fora assim entre as vertentes naturalistas pré-socráticas, a exemplo das escolas jônica e milesiana, que buscavam encontrar os princípios físicos e empíricos do *cosmo* (ARAÚJO, 2003). Essa aproximação fora aos poucos se rarefazendo com os eleatas, a ponto de não só prender-se demasiadamente ao mastro da razão como também, já no tempo de Platão, obstruir os próprios ouvidos com cera, evitando, por completo, ouvir a terra e se contentar, exclusivamente, com a metafísica. É possível destacar que nos séculos finais do medievo e no desabrochar do renascimento, o ocidente apostou, mais uma vez, na proximidade segura dos mastros. Há quem tenha se lançado ao mar com todo ímpeto e impulso, todavia, um temor diante da terra foi o caráter mais expressivo deste caminho (CHAUÍ, 2001).

Para Nietzsche (2009b; 2012b), a História da filosofia ocidental é a narrativa de um desterro, quer dizer, de um desprezo à terra, à vida e ao corpo. A motivação inaugural desse asco fora o medo. Medo de se lançar ao mar, junto às ninfas de Poseidon. Medo de se deixar interpelar pelas potências telúricas, de sua efetividade e da concretude do mundo das coisas. Medo de se deixar seduzir pelos estímulos do que se concebia por natureza. De se embriagar pelas paixões e prazeres do corpo. Medo de ser enganado por sua contingência e desmedida, de ver prejudicado os seus planos pela diferença, inconstância, pela efemeridade e imperfeição de suas formas. Medo de sofrer com a dor de seus prejuízos pelo enfrentamento de suas forças, pelo peso de seu caráter terrível, oculto e brutal. A terra possui uma natureza informe, caótica e imprevisível. Sua finalidade é contraditória, incompreensível (à primeira vista) e esse caráter horrorizou o homem grego a ponto de criar para si uma estratégia de

sobrevida frente à eterna devastação, a saber, recordar pela dor, ou seja, memorizar e historicizar a sua própria existência.

Na leitura de Giacóia Jr. (2013), a memória possibilitou ao homem não só recordar, mas prometer e assim planejar o seu destino. Inteiramente absorvido pelo caos, o grego arcaico conduzia a existência em uma guerra sem aparente triunfo diante das potências do que se entendia por natureza. Sua constância histórica era o próprio esquecimento. Esquecia-se os danos causados pelo informe da terra e pela vontade dos outros. Convivia-se com o medo, mas não se tinha clareza de suas causas, muito menos recordação, por isso não se guardava rancores. Com a memória o grego arcaico passa a registrar os fatos ocorridos, a ressentir as causas de seus infortúnios, encontrando um culpado para cada sofrimento – dívida e seu respectivo castigo.

O exercício do ato de memorizar (mnemônica) se estende não só às relações com as coisas, com os fenômenos, com os eventos naturais, como também aos outros humanos. Passa-se a acumular ocorridos políticos, militares, sociais, econômicos, entre outros tantos. Escrita e História são as faculdades primordiais da mnemônica. Pelo medo e registro constitui-se um modo de pensar dicotômico fundado pelas imagens de ação e reação, causa e efeito, agressor e vítima, culpado e lesado, assim como também pelas imagens antagônicas e dicotômicas de dano, punição, culpa, responsabilidade, dever, os valores de certo, errado, bem e mal, imputados tanto aos homens quanto às coisas do mundo. Nascem e desdobram-se assim a razão, a moral, a justiça, a administração burocrática em seus arquétipos convencionais, como também, sobre estes alicerces, funda-se a própria *polis* grega, a coletividade de amigos e adversários, liderada pela figura do filósofo-político, em contraposição à cultura xamânica ou guerreira (aristocrática) dos gregos homéricos. Deste modo, para Nietzsche (2009a, 2009b), medo e ressentimento revelam-se os ramos de origem ou as raízes da genealogia da razão e da moral.

3 – Do desprezo à terra

Rudimentos da razão e da moral aos poucos se convertem em alicerces para os modelos cosmológicos, matemáticos, filosóficos e religiosos, e dentre o mais influente deles está o pensamento de Platão. Nietzsche (2009a) condenou Platão por ser semeador de uma decadência milenar que edificou a trajetória do pensamento e da cultura ocidental, sendo Sócrates a mais preta semente, seja como homem, ou apenas signo, criado, talvez pela extraordinária virtude poética de seu suposto discípulo (RUSSELL, 1982). Por meio destas figuras, o pensamento arcaico converte-se, na tradição filosófica, no otimismo lógico e na moral ascética. As alegorias platônicas sobre o *cosmo* edificaram o berço e a linhagem do desprezo à terra. Em seu mundo cindido, a dimensão da terra, o mundo dos entes, das coisas concretas e materiais, apreendidas pela sensibilidade corpórea são meras formas aparentes, sujeitas a incontornável devastação do devir. Sua natureza efêmera, imperfeita e inconclusa almeja, inutilmente, refletir as formas puras que habitam o mundo das ideias, buscando atingir sua condição perfeita, verdadeira e absoluta. No *cosmo* de Platão (1972, 2000, 2011), a terra é uma forma inferior e não existente, originada de uma sensível massa caótica e informe que se faz constantemente perturbada por uma força de agitação; uma necessidade que assume a natureza de *móvil* da mudança e do perecimento do tempo. Tal forma inferior é determinada e condicionada em essência por uma forma existente em si e por si mesma, a saber, a ideia (*éidos*), algo que não se limita à imagem corriqueira de um plano interior do intelecto, mas, como apontado por Deleuze e Guattari (1992), a um plano exterior ao homem, celeste, divino e de natureza transcendente onde as essências e as causas dos entes da terra habitam, sendo este Ser a obra de um demiurgo poderoso (um artesão ou arquiteto) que deu ao caos inicial forma, ordem, finalidade e inteligência.

Nesta lógica, o desafio do conhecimento sobre as razões últimas do plano telúrico não se efetiva por meio dos sentidos corpóreos. Mesmo o corpo sendo a ferramenta de saber mais à mão, esse, no entanto, é o mais incapaz dos meios, tido por Platão, segundo Reale e Antiseri (1990), como uma espécie de primeira navegação, isto é, um caminho inicial mais imediato, fácil e natural de conhecer. Por essa natureza súbita, o corpo ou a primeira navegação é o mais ineficiente em descobrir as causas que determinam os entes da terra, pois este é facilmente ludibriado pela agitação caótica originária (a necessidade), revelando no máximo as suas concausas. Cabe ao humano, no verdadeiro ato de conhecimento, alcançar o mundo das ideias por meio de uma segunda navegação, ou seja, pela ação do espírito, do

racional, o que se acredita ser uma centelha divina no humano, tendo o número, ou a matemática, um lugar de destaque.

Somente pela nau da razão é possível descobrir as essências ou as causas fundamentais que determinam as formas impuras da terra. Estas, de acordo com Platão (2011), são constituídas, em essência, por formas geométricas (triângulos) fundamentais que dão base aos demais elementos concretos (RUSSELL, 1982). A proposta de Platão condiz com a radical estratégia de Odisseu frente ao canto da terra: tolher os sentidos para não deixar que a primeira navegação embarace a segunda, não desvie os seus marujos de sua odisséia racional.

Estava iniciada a ruína derradeira do pensamento grego-arcaico, sendo esse ordenado por uma antiga moral aristocrática (dos eupátridas), conduzido por impulsos e instintos. O palco deste eclipse era Atenas, o cerne do mundo político grego (clássico), pois nesse contexto a *pólis* estava assolada. De um lado pelo fim da exuberante era de Péricles, do outro pelos longevos conflitos entre as cidades-estados a exemplo da Guerra do Peloponeso. Platão, pelo efeito do signo de Sócrates, daria à crise da cultura grega um remédio amargo, o que inverteria profundamente sua ordem moral. Promoveria o otimismo lógico de contemplação racional das causas essenciais, criando um novo saber, conduzindo o naturalismo filosófico para a ética, livrando a democracia dos aliciamentos aristocráticos e salvando assim o mundo grego da tirania de seus próprios instintos (RUSSELL, 1982).

Enquanto Platão, explorando sua própria figura, empreende intelecções dicotômicas sobre o *cosmo*, desqualificando qualquer saber pelo empírico, a figura de Sócrates reforça uma paralela reforma moral, fundamentada em uma nova concepção sobre o humano. Em sua essência, o humano é o seu espírito, sua racionalidade e centelha divina. Ele apenas se serve do corpo como instrumento, mas é ao seu intelecto e consciência que este deve dedicar maiores cuidados, estabelecendo assim o compromisso para uma nova moral. O filósofo, por sua vez, deve assumir o exemplo do espírito supremo, a saber, nada necessitar (REALE; ANTISERI, 1990).

A nova virtude (*areté*) socrático-platônica, inverteria as ordens dos valores aristocráticos, colocando o “antigo alto” (paixões, poder, fortuna, beleza, força, deuses) no “baixo” e o “antigo baixo” (razão, saber, prudência, austeridade, abstinência) no “alto”. Essa inversão daria base ao humanismo convencional, assim como a própria *Paidéia*, como

exercício de dedicar-se à interioridade, aperfeiçoar o espírito (a razão) com intuito de alcançar o bem, a justiça e a felicidade. Estabelecer condições indispensáveis para o pleno exercício do saber (navegar nas águas celestiais do mundo superior), pois o mal é consequência da ignorância e esta, por seu turno, advém dos embustes da sensibilidade corpórea (da imanência) diante da terra (REALE; ANTISERI, 2004). Para Nietzsche (2009a; 2011b), estariam consumados o parto e a certidão de nascimento do desprezo à terra, caluniada enquanto dimensão enganosa, horrenda morada do infortúnio, plano do equívoco e, portanto, causa primeira do engano, da barbárie, do terror, do mal, do sofrimento, da corrupção moral, da ditadura dos afetos e desejos.

4 – O terrível: primeiro sentido da terra

Dentre as inúmeras alegorias presentes da obra de Platão (2000), a mais famosa é a da caverna, expressa no livro VII da República. Morada subterrânea, escura e profunda, por ela o filósofo nos expõe à sorte dos primeiros humanos. Acorrentados pelos pés e pescoços, estes foram limitados a uma mesma e unilateral perspectiva. Seus olhares estavam fixos a uma única parede do recinto. Bem atrás deles, uma fogueira ilumina timidamente o interior, projetando sombras, tanto dos objetos que ali se distribuía, quanto dos próprios homens acorrentados. Tais sombras davam a impressão de que todos estavam cercados por enigmáticas e terríveis criaturas. Sendo assim, pouco se falava no interior da caverna, pois o eco poderia associar às sombras a idéia de que possuíam vozes, que se erguiam ao menor dos ruídos.

No entanto, longe da perspectiva dos humanos, havia na caverna um caminho em ascensão que mostrava a sua saída. Aquele que pudesse se desprender das correntes e sair da caverna contemplaria a luz do sol que, mesmo incomodando uma visão habituada ao escuro, faria o humano perceber não só a ilusão em que se encontrava, como também as causas e a determinação de tudo. Esse libertado assume, em Platão (2000), a imagem do filósofo como um novo tipo de herói. O desprendimento da caverna e a elevação do pensamento junto à luz do Ser, representariam a salvação para toda a espécie humana, remédio contra todas as farsas, angústias e correntes subterrâneas, proporcionadas pelo mundo sensível. Viver os infortúnios no interior da caverna seria, para Platão, o mais terrível sentido da terra. Nietzsche também

lançaria sobre a terra o sentido de terrível em virtude de sua concepção do trágico. No entanto, manifestaria postura muito distinta à de Platão, algo que exploraremos mais adiante.

No entendimento de Nietzsche (2009a), na sua condição de filólogo (de formação), os romanos seriam aqueles, não só a deturpar, como também a preservar uma série de elementos da cultura grega, sobretudo a arcaica. Na língua romana (o latim) o termo *terra*, em suas derivações *terreo* e *terrere*, seria simultaneamente relacionado à idéia de fecundidade e fertilidade, assim como ao susto, à palidez, à fuga causada pelo medo ou terror (FARIA, 1962). Algo semelhante se dá na cultura grega arcaica, o que é possível de se explorar em algumas passagens míticas, já tratadas, a exemplo das ninfas marinhas da Odisséia, assim como o êxtase orgiástico de Dioniso.

Imortalizado nos poemas de Eurípedes (2011), Dioniso, deus da vegetação, da transformação (metamorfose), do êxtase e do entusiasmo, era filho bastardo de Zeus com a princesa tebana Sêmele. Invocado a se revelar em todo o seu esplendor, Zeus fulminaria sua mortal amante com os raios de sua forma verdadeira. Do corpo carbonizado restaria um feto, que completaria sua gestação nas carnes da coxa do pai e rei dos deuses. Geralmente toma-se por semideus um ser gerado da relação entre deuses e mortais. Entretanto, por consumir sua gestação no corpo de Zeus, Dioniso surge enquanto deus, já que é uma emanção direta do pai dos deuses, a exemplo de Atena. Ressentida da traição. Hera (esposa de Zeus) perseguiu a criança, mas o pai a disfarçou, na forma de um bode (ou boi), e, aos cuidados de Hermes, a exilou no monte Nisa onde, sob a tutela das ninfas e sátiros, o jovem Dioniso cresceu e descobriu o ébrio vinho (presente da própria terra). Com o passar do tempo, Hera descobriu o paradeiro do bastardo. Caçado por piratas e atormentado pela loucura lançada pela esposa traída, Dioniso correu riscos e vagou sem rumo por toda a Ásia. Mais tarde, foi curado pela titânide Réia (a mãe de todos), filha de Gaia (terra). Isso possibilitou ao jovem deus o retorno à Grécia e sua ascensão para o Olimpo (GRIMAL, 1985; BRANDÃO, 1987; BULFINCH, 2002).

Por cidades e vilarejos onde passava, Dioniso traria riqueza às lavouras e semearia a cultura das videiras, assim como da produção do vinho. Embriagado pelas potências orgíacas da bebida, assim como da terra, cidadãos, camponeses e vilões, sobretudo as mulheres, se uniam em torno do deus, acompanhados de sátiros, animais domésticos e selvagens, constituindo assim um cortejo, o tíaso, ou coro báquico, que acompanharia Dioniso em toda a sua jornada. Ao chegar à Grécia, Dioniso visitou a cidade-Estado de Tebas, na

Boécia, pátria de sua falecida mãe. Lá despertaria a ira dos nobres, sobretudo dos sacerdotes, todos indignados com o pandemônio imoral causado pelos bacanais que aliciavam e desviavam os tebanos de sua fé e cotidiano. Penteu, o rei de Tebas, exigiu a imediata prisão do deus estrangeiro, assim como de seus seguidores. Dioniso é preso (por se permitir) e acaba sendo interrogado por Penteu sobre os seus próprios feitos (GRIMAL, 1985; BRANDÃO, 1987; BULFINCH, 2002; EURÍPEDES, 2011).

Em meio ao interrogatório, súditos do rei o interrompem trazendo notícias terríveis sobre os ritos bacantes nas regiões das montanhas. Contavam os pastores que as mulheres de Tebas (entre elas, parentes de Penteu) foram vistas no alto do monte Citeron em uma agitação descomunal. Estas dançavam nos bosques despidas, insinuantes e acompanhadas dos animais. Manipulavam e fertilizavam as plantas, amamentavam as feras com o leite de seus próprios seios, extraíam do solo e das rochas exuberantes quantias de água pura, leite, vinho e mel. Ao se perceberem observadas pelos pastores, as mênades se enfureceram violentamente e saíram à caça dos curiosos. Por não os encontrar devastaram as aldeias das terras altas, assassinaram os camponeses (homens, mulheres e crianças) e devoraram todos os rebanhos de bois e cabras (EURÍPEDES, 2011).

Assombrado e profundamente atraído pelos mistérios do coro báquico, Penteu fora convencido por Dioniso a vê-las com seus próprios olhos. Travestido, com vestes femininas, para não despertar a desconfiança das possuídas, o rei de Tebas subiria as encostas do Citeron. Escandalizado e escondido na floresta, Penteu pôde avistar uma clareira onde as mênades ritualizavam sua orgia telúrica. Dioniso, ao perceber a frágil condição do rei, resolveu puni-lo por não aceitar ou se render à exaltação de sua figura e ritos. Revelou o esconderijo e o disfarce do nobre que facilmente fora capturado, despedaçado e devorado pelas bacantes, dentre elas as mulheres do seu próprio reino e família (GRIMAL, 1985).

Se Dioniso não for a própria personificação das forças da terra (como acreditamos), ao menos pode ser entendido como a entidade que dela se vale, estimula e manipula suas dinâmicas e potências. A imagem do coro (tíaso) em sua extasiante loucura e excitação do corpo, assim como do inconsciente (mania), na fusão radical entre natureza e humano, em sua exuberância de nutrientes, fertilidade e fenômenos físicos (até sobrenaturais), sinalizam essa correspondência direta do deus da mudança, do êxtase e entusiasmo com a terra. Todavia, ainda há o sentido do terrível. Em primeiro lugar, a terra, como o terrível, afirma-se na loucura divina (no sair de si em um mergulho sobre a terra), o afeto que faz o

homem romper com a ordem cotidiana e habitual, ultrapassar os limites morais, as regras, as medidas aceitas (*hýbris*) e se desprender da prudência e da auto preservação. Em segundo lugar, o terrível é, conseqüentemente, o risco de aniquilação, ou seja, de ser despedaçado (*diasparagmós*) e ter seu corpo devorado (*omofagia*) pelas forças telúricas que antes o seduziu. Para Brandão (1987), o terrível seria a punição enciumada (*némesis*) dos deuses sobre os humanos que se envolveram com a terra para além dos limites permitidos. Mais uma vez uma exegese mitológica (ou física teológica) nos acompanha neste esforço inicial (genealógico) de decifração sobre a terra.

É possível recordar, entre os mitos aqui tratados, a aproximação do horror do coro báquico, no alto do Citeron, com os perigos do recife (ou ilha) onde viviam as ninfas marinhas de Poseidon (o “treme terra”). Mesmo com destinos diferentes, Penteu e Odisseu demonstram algo em comum, a saber, ambos foram seduzidos pela terra, pelos *móbiles* do mundo visível, pelo atrativo corpóreo dos espíritos menores decaídos. Porém, um foi mais prudente que o outro em sua contemplação distanciada.

O coro báquico, como referência telúrica em Dioniso, ainda pode ser somado a outras perspectivas mitológicas não tão convencionais. De acordo com outras leituras, Dioniso teria um ancestral arcaico de nome Zagreu (o primeiro Dioniso), filho preferido de Zeus com sua própria filha Perséfone, que antes de casar com Hades (o deus dos mortos e do tártaro), possuía a virtude de manipular ervas, flores e frutos (algo que a aproximava de sua mãe Deméter, deusa da agricultura). As narrativas têm pontos em comum. Hera, ressentida de mais uma traição do marido, queria aniquilar o menino deus, porém, o pai entregou Zagreu aos cuidados de outro filho, Apolo, que o escondeu nas florestas do monte Parnaso. Descoberto, Hera invocou os titãs para capturar o menino. Estes, maquiados com pó de gesso, se aproximaram gentilmente da criança oferecendo-lhe graciosos brinquedos. Em poder dos titãs Zagreu foi despedaçado, cozido em um caldeirão e devorado. Todavia, por ser um deus, a criança não podia morrer. Do banquete sobrara apenas o seu coração (ainda palpitante) que fora apanhado por Deméter que, por sua vez, deu o órgão à princesa tebana Sêmele, que o engoliu e logo em seguida engravidou (BRANDÃO, 1987).

Por essa genealogia mítica é possível compreender ainda mais a condição de deidade, assim como a associação de Dioniso com a terra, tendo em vista seu parentesco com Deméter e Perséfone. Somado a isso há de se apontar que, em outras leituras do mito, Sêmele não era somente uma nobre de Tebas, mas uma deusa decaída, uma grande mãe associada à

terra e esquecida pelas mais atuais tradições mitológicas. Não seria em vão que antes de ascender ao Olimpo, Dioniso resgataria Sêmele do tártaro para ter sua companhia na morada dos deuses, agora com o nome de Tione. Nessa perspectiva, a linhagem de Dioniso, portanto, seria marcada pela fecundação de um pai do céu (Zeus) sobre uma mãe da terra (BRANDÃO, 1987). O coro báquico como situação, assim como a imagem do próprio Dioniso (na condição de divindade terrena) seria o elo, a fusão, ou o acesso entre essas duas dimensões.

5–A primeira queda

Não ameis o mundo, nem o que no mundo há. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele. Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo. E o mundo passa, e a sua concupiscência; mas aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre. (Primeira Epístola de João, 2:15-17).

O nascimento da tradição e da razão convencional, pelo esforço de Platão seria, para Nietzsche (2012b), o primeiro antropomorfismo estético sobre a terra – um mundo constituído não por seu próprio caráter, mas por uma projeção ou reflexo de formas propriamente humanas. Um edifício metafísico-cosmológico constituído em números, fórmulas aritméticas e formas geométricas, a exemplo dos modelos pitagóricos e arquimedianos (ARAUJO, 2003, RUSSELL, 1982).

Mesmo que haja muitas referências sobre um desdobramento do platonismo por vias pagãs (HADOT, 2006), uma de suas mais expressivas influências e heranças pode ser notada nas bases da religião, assim como da moral judaico-cristã. Algo já denunciado por Nietzsche em suas ironias, ao considerar o cristianismo um platonismo para as massas (NIETZSCHE, 2009a, 2011a). Como observado por Randles (1993), o humanismo de inspiração platônica perpetuou-se no domínio da Filosofia e Teologia por mais de mil anos, sendo que, na perspectiva nietzschiana, o mesmo vigorou por mais de dois milênios, considerando a reminiscência de seus elementos fundamentais em pensadores modernos. No que compete às liturgias, a imagem da terra como mundo inferior e terrível fora associada às passagens do livro do Gênesis (nas escrituras hebraicas e antigo testamento) sobre o tema da queda. Como punição contra a permissividade do humano para com a vontade, e suas ousadias em conhecer os mistérios da existência, o Deus monoteísta, ressentido de tal pecado, expulsou o homem do Éden, condenando-o a decair e sofrer duras provas sobre a terra.

Condenado a ter de lidar com as dores do corpo e as angústias da alma, o ser humano cumpriria destino semelhante aos espíritos inferiores da cosmogonia neoplatônica. Nesta visão, uma multiplicidade de almas se desprendera de um *uno* espiritual superior (demiurgo), pela ambição de uma autonomia de ser, ou seja, de existir por si mesma, desdobrando-se de suas próprias formas. Todavia, diferentemente do *uno*, as almas inferiores só poderiam projetar suas condições de Ser em formas materiais imperfeitas. Ao decaírem ou se afastarem do *uno*, estas se envolveram de éter até atingir as formas corporais mais decadentes, a exemplo dos objetos e fenômenos naturais. Tal perspectiva mito-cosmológica expressa não só a origem do politeísmo grego, sendo os deuses as manifestações da própria *physis*, como também origem do próprio homem enquanto alma de proveniência divina, mas revestido de corpo, uma substancialidade inferior (HADOT, 2006). Do mesmo modo, tal perspectiva sobre a queda resistiu por milênios para alimentar um histórico desprezo da terra como o mundo das coisas.

6 – Um presente para Asclépio

Trazer à tona as origens do desterro da cultura ocidental, os alicerces avaliativos da razão e da moral, corresponde ao que Nietzsche (2009a) denominou de filosofar a golpes de martelo. A imagem desta ferramenta não traz, em definitivo e restritamente, uma motivação iconoclasta. Antes disso, golpear com o martelo remete a comparativos com uma anamnese, mais especificamente a um diagnóstico acústico sobre uma determinada coisa, ou melhor, ídolos, imagem sob a qual Nietzsche referira-se às ideias, aos valores e às verdades da filosofia triunfante. O martelo, neste caso, converte-se em diapasão. Os golpes executados com o instrumento servem a Nietzsche para o esforço de auscultar as categorias de uma cultura, ou modo de pensar, para então certificar-se de qual matéria são erigidos os conceitos. Trata-se, portanto, de um desafio em julgamento: verificar se os pés de um determinado ídolo foram feitos ou não de barro.

A demolição de pressupostos, modelos e perspectivas do pensamento tornam-se, portanto, consequência não só do golpe, mas da substancialidade dos fundamentos filosóficos. Esse é um dos sentidos da genealogia nietzschiana: auscultar os fundamentos das ditas verdades anunciadas. Como nos lembra Foucault (2008), a genealogia nietzschiana não se trata apenas de um resgate ou retrocesso pela história do fundamento de um termo ou categoria. Tal movimento converteria Nietzsche em um mero historiador do pensamento. O

procedimento genealógico se inicia com o ato de pôr em questão uma verdade. Mas para isso é preciso se interrogar sobre suas origens e finalidades, investigar quando, onde, como, por quem e para que um determinado valor fora forjado. Tal questionabilidade já nos revela em Nietzsche (2009b; 2012b) uma suspeita, assim como uma rebeldia para com a tradição. Os valores deixam de ser advento divino, passando a fazer parte da inventividade humana, portanto passíveis de suspeita.

Nietzsche (2009a; 2011b; 2012b) já dava por descoberta a face e a natureza dos alicerces da moral e da razão convencional. Esta se faz entendida como fantasmagoria, sonambulismo, idealidade, um desesperar-se da terra, do corpo, da efetividade mundana, uma metafísica nascida do medo e alimentada por uma repulsa habitual, a saber, um pessimismo diante da vida. Pessimismo esse traduzido e exposto por aquilo que Nietzsche, de modo muito próprio, entendeu como niilismo, isto é, ao invés de uma ausência plena de querer – como definido pela tradição tendo em vista um ceticismo radical sobre os pressupostos da verdade – um querer afeito ao nada. Dito de outro modo, o ser humano prefere querer o nada, a nada querer, ou seja, deseja alcançar um além-mundo, um plano ideal de formas puras, perfeitas, eternas, verdadeiras, justas e necessárias. Um paraíso para redimir-se de suas faltas, um Éden onde possa compensar, por toda a eternidade, os sofrimentos acumulados ao viver sobre a terra.

Nietzsche (2009a; 2012b), como uma espécie de médico ou psicólogo da cultura, diagnosticou o fundamento originário do niilismo e da ascese ocidental no empreendimento platônico, tendo o seu símbolo máximo na figura de Sócrates. Para Nietzsche, Sócrates foi o maior pessimista em relação à vida. Esse, definitivamente, a detestava a ponto de preferir não vivê-la. Tal mau afeto transpareceu em uma das passagens do *Fédon* de Platão (1972, p.132): “Críton, devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar essa dívida!”. Tal frase, atribuída a Sócrates, fora pronunciada em um suposto episódio, e caso seja verdadeiro, um dos mais dramáticos da História da Filosofia.

Por haver afrontado as bases da cultura aristocrática ateniense, sendo somado a isso a profanação aos deuses da cidade e a corrupção da juventude, Sócrates fora condenado à morte por envenenamento (PLATÃO, 1972; RUSSELL, 1982). Na leitura de Nietzsche (2009a), após ingerir cicuta, o filósofo pronunciaria sua última lição, a saber, de que a vida não vale a pena, ou pior, de que a vida seria uma doença a ser remediada com a própria morte. Asclépio, deus grego da medicina, filho de Apolo, perseguido por Zeus por evitar a morte

com suas curas (GRIMAL, 1985), é invocado em tal circunstância para cumprir um papel inverso. Para Nietzsche (2009a), a divindade remediaria Sócrates não contra as moléstias do corpo, mas contra a própria vida corpórea – a doença do espírito – contra o tormento que caracteriza a terra, contra a corrupção e injustiça – não só de seu devir, como também dos homens, principalmente de seus juízes e algozes. Contra a impossibilidade terrena de cumprir seu objetivo divino (a filosofia) e contra a ignorância humana, alimentada pelos aliciamentos da terra e da vontade.

No momento de sua execução, Sócrates, pelo olhar de Russell (1982), parecia convicto de que a morte não seria má alternativa. Como o mundo das aparências não o conduzia a qualquer sabedoria, morto Sócrates teria apenas aceitado o fim de seu corpo, pois sua alma era imortal, o que o possibilitaria continuar sua tarefa (a filosofia) na companhia dos deuses, grandes pensadores e poetas já falecidos, a exemplo de Homero e Hesíodo.

“Deixai que eu morra mil mortes”, e assim, confiante, Sócrates (RUSSELL, 1982, p.97) insultou, pela última vez, o seu tribunal. Além disso, morrer parecia a única escolha para manter-se íntegro em sua posição frente à sociedade ateniense, pois admitir-se culpado anularia para sempre os efeitos de suas lições e reputação. Por esse viés é possível assemelhar a escolha de Sócrates a Cristo. Seu dramático julgamento o imortalizaria como memória, no depoimento e obra de seus discípulos, assim como perpetuaria suas ideias (a exemplo da dialética, a maiêutica, o uso da ironia) mudando os rumos do pensamento.

7– Pôr o que era alto no baixo e o que era baixo no alto

Aproximadamente 80 anos após a *Genealogia da moral*, Michel Foucault faria uso de Nietzsche em sua obra *A arqueologia do saber*. Neste caso específico, Foucault (2004) colocaria em questão a própria História, ou melhor, os discursos que constituem as narrativas históricas. É preciso manter distâncias entre a História contada e o transcorrer real dos acontecimentos, já que a primeira foi construída pela intenção humana, por um arranjo lógico processual que edifica uma unidade e continuidade discursiva, à imagem e semelhança de um sistema de causa e efeito. Assim nos fazem acreditar na dinâmica do tempo histórico, uma teleologia matematicamente administrada, como uma linha progressiva que, como discurso, faz da origem o desígnio de uma finalidade pressuposta.

Aqui cabe a imagem da arqueologia. Afinal como ela procede? Buscando fragmentos, resíduos de um passado impossível de se reconstituir materialmente. Assim deveria ser entendida a História: uma descontinuidade, uma fragmentação contraditória de ocorrências sobre as quais o humano impõe uma ordem sequencial e um sentido propositivo. *A arqueologia do saber* de Foucault (2004), enquanto inspiração genealógica, tem como ponto de partida uma suspeita que ganha movimento em uma preocupação. Tal preocupação é conduzida para uma busca, a saber, desvendaras descontinuidades dos discursos que se dizem verdadeiros, lineares e naturalizados.

Bem antes das análises sobre os discursos, o mais ilustrativo uso do procedimento genealógico nietzschiano se deu sobre os valores morais, sendo a base deles, os sentidos de “bem” e “mal”. Seriam estes valores de proveniência divina? Teriam decaído de imperativos de um dever *a priori*? Estariam estes condicionados pela eternidade, em um plano superior? Sua gênese e caráter advêm de uma razão pura e universal? Seguramente a resposta de Nietzsche (2009b; 2012b; 2014) seria negativa. No entendimento do filósofo, o que também repercute na análise de Deleuze (2001) sobre a trajetória da cultura ocidental, os valores de bem e mal tiveram de ser criados por alguém, em alguma circunstância e para alguma finalidade.

No primeiro caso específico, os valores foram criados por um tipo humano dotado de uma natureza inventiva, em sentido ativo e autônomo, ou seja, que cria valores por si mesmo. Para Nietzsche esse tipo é o nobre, o ser humano nascido no estamento aristocrático de uma Grécia homérica. O “bem” seria a determinação absoluta e equivocada do valor “bom”, o primeiro valor criado pelo nobre grego para referir-se a si mesmo, isto é, “bom” é aquele pertencente à casta guerreira, dotado das melhores virtudes a exemplo da coragem, força, saúde, beleza, virilidade, alegria, riqueza, orgulho e poder. Em consequência imediata, o oposto e respectivo contraste do “bom” seria o valor de “ruim” (ou mau), definido de modo absoluto e equivocado como o “mal”, atribuído aos não-nobres e em específico à casta dos escravos, camponeses, os impedidos de lutar, vistos como aqueles dotados dos piores vícios e defeitos a exemplo do medo, fraqueza, indisposição, feiura, castidade, tristeza, ressentimento e sujeição (DELEUZE, 2001; NIETZSCHE, 2009b; 2014).

Como resposta ou reação ao gosto avaliativo do guerreiro, o escravo, ao seu modo, invertera os sentidos de “bom” e “mau”, sendo este último o valor atribuído ao guerreiro, seu respectivo opressor, aquele que fizera do servo objeto e vítima de seus planos e

intenções. Desta feita, o escravo primeiramente inverteria para si o caráter das virtudes nobres, tomando os guerreiros por prepotentes, cruéis, maliciosos, bufões, ambiciosos, egoístas e tiranos. Como consequência dessa ressentida inversão, o escravo atribuiria para si mesmo valores considerados bons, a exemplo da humildade, gentileza, passividade, lealdade, generosidade, solicitude e altruísmo, contrários não só a avaliação dos guerreiros para com eles, como também a sua própria avaliação para com os guerreiros (DELEUZE, 2001; NIETZSCHE, 2009b;2014).

Deste modo, para Nietzsche (2009b; 2012b; 2014), os valores são criados por seres humanos, em um determinado instante, lugar e para determinado fim. Nunca podem se consolidar como valores absolutos (bem e mal), limitam-se a adjetivos (bom e mau), já que assumem nuances distintas mediante o ponto de vista ou perspectiva de quem avalia e, além disso, de que contexto e situação se avalia. Na visão de Nietzsche (2009a) a perspectiva aristocrática declinou diante da escrava, sendo a figura de Sócrates a principal responsável por tal inversão. A moral dos ressentidos torna-se o ponto de vista da nova casta dominante, a do sacerdote-filósofo, o libertado da profunda caverna. Este inculcaria no homem uma recalcitrância em relação aos acontecimentos, ao “foi” (HEIDEGGER, 2002), ao devir, à terra, as potências da natureza e aos homens de ação. O planejamento em vista ao futuro seria seu principal instrumento de vingança para com a terra e seu devir. No caso dos homens de ação, restou-lhes o golpe de uma vingança moral, rancorosa, passiva, covarde, ou seja, a ameaça e promessa socrática de um juízo divino aos maus feitos; uma punição por-vir, um mau agouro difamatório que nunca se cumpre pelas próprias mãos. O sentido de auscultar ídolos, portanto, se concretiza na busca, análise e questionamento sobre as criações valorativas e suas respectivas inversões.

8 – A herança

Apesar de reconhecer que o empreendimento platônico teve de ser debatido, revisto, contestado em muitos argumentos que também foram apresentadas, ao longo do tempo, muitas alternativas às suas proposições, não há como não se surpreender com as reminiscências de suas lições fundamentais ao longo da trajetória do pensamento. Dentre os maiores exemplos temos René Descartes (2001) que, em seu *Discurso do Método*, apesar de ter posto em dúvida todos os pressupostos metafísicos, assim como as percepções empíricas,

não conseguiu se desvencilhar da ideia de um Deus perfeito, eterno, onipotente, causa de todas as ideias que se fazem existentes na alma, assim como toda a obscuridade da matéria que as cercam. Como em Sócrates, para Descartes a alma é o “Eu” do homem (*cogito*), sendo sua natureza constituída de puro pensar e não de uma corporeidade, ou concretude.

As ideias, que a alma é capaz de criar e possuir, são de natureza inteiramente diferente da imaginação, sendo esta última um subproduto da sensibilidade. Neste sentido, pensamento (*res cogitans*) não é vida, e a perfeita existência não é terra. Tudo que se mostra efetivo na existência só se dá, pois há um “Eu”, uma alma que pensa todas as coisas. O “Eu” é o caráter do próprio humano, mas este não pode ser Deus pois, para Descartes (2001), falta no compreender da alma humana a apreensão inequívoca do todo. Por lhe faltar muitas verdades, o homem se reconhece um ser pensante incompleto, não autônomo, dependendo assim de Deus que tudo sabe e tudo criou, desde as formas puras e perfeitas da ideia, à confusão obscura do caos telúrico.

Mas o que seria a vida e a terra para Descartes? Se o pensamento ou a alma não é vida, talvez desprendê-la de um corpo não resulta em morte. Neste sentido, a alma não deixa de ser o que é – ao não habitar um corpo (*res extensa*) – e o corpo, por sua vez, mantém-se vivo sem a alma. Sendo assim, a vida é simples condição corpórea e orgânica. Todavia, um ente ou corpo sem alma é incapaz de pensar, impossibilitado de alcançar a imensidão das ideias, sendo essas a criação de um Deus. Está dado, portanto, a moderna continuidade do platônico desprezo à terra, ao corpo e à vida; estes entendidos como a matéria prima para o gênio maligno que nos engana e nos subtrai as verdades. Como alternativa a esta armadilha que nos fora imposta pela terra, Descartes, nos convida a refletir sobre o alicerce mais sólido e indubitável de seu empreendimento filosófico, *cogito, ergo sum* (penso, logo sou), a pedra de toque para o antropocentrismo cognoscente do pensamento moderno-ocidental, uma das mais sólidas bases de afirmação sobre as coisas do mundo (DESCARTES, 2001).

Já o exemplo de Immanuel Kant nos traz um interessante antagonismo. Considerado o pensador que deu solução ao longo debate entre empiristas e idealistas, é de se reconhecer que Kant trouxe novamente a terra para o problema do conhecimento. Em seu fenomenalismo racionalista, o filósofo da razão pura resgatou a importância da experiência e do juízo estético sobre a *physis* a fim de conceber, sobretudo ontologicamente, a efetividade das formas concretas. Sua motivação para com a terra deu base à fundação e arrojo da *naturphilosophie*, assim como das nascentes ciências naturais do século XVIII e XIX, dentre

elas a Geografia física, com destaque para os empreendimentos de Alexander von Humboldt (VITTE, 2007; SILVEIRA, 2014).

A observação e apreciação estética da natureza, em Kant, poderiam ser subitamente aproximadas, não só às preocupações de Hume, como também ao originário naturalismo pré-socrático (a exemplo das lições de Tales, Anaximandro, Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito e outros mais), ou tido como continuidade do pré-cientificismo de Aristóteles ao considerar a possível compreensão de aspectos do Ser pela causa secundária.

Segundo Heidegger (2010), Kant registrou, em sua *Crítica da Razão Pura*, uma mobilização para que o conhecimento, sobretudo o científico, se distanciasse das questões sobre o Ser, sendo este último objeto exclusivo da metafísica. É possível nos iludirmos com esse distanciamento e nos precipitarmos ao defender uma consumação para a metafísica em Kant. É perceptível sim uma revolução, porém uma supressão não se fez procedente. Ao propor um afastamento para com o Ser, devido ao seu caráter indemonstrável, Kant ao invés de suprimir Platão, o preservou, como denunciado por Nietzsche (2011a; 2014) e Heidegger (2010). Isso por que, ao ser reservado exclusivamente à metafísica, o Ser permanece inatingível pelos esforços do sensível e do interesse estético, o que corresponde mais às proposições de Platão, do que aos interesses de Aristóteles.

Mesmo trazendo a necessidade do empírico e não afirmando a presença de um Ser, em um plano externo-superior, ao modo de Platão, antagonicamente Kant (2013) manteve a milenar desvalorização platônica da terra, da vida e do corpo frente à importância fundamental da grande luz de uma razão, edificada por princípios transcendentais. É certo que, na visão do filósofo, não há conhecimento sem experiência, mas as experiências sozinhas (por si mesmas) também não revelam um saber preciso e verdadeiro.

A desvalorização da terra em Kant pode ser, primeiramente, constatada ao se estabelecer que os dados da experiência empírica necessitam, previamente, das condições de tempo e espaço, sendo estas intuições puras (SILVEIRA, 2014). Incontornavelmente, é no interior destas intuições que a realidade pode ocorrer para o humano, o que nos remete mais uma vez ao hierárquico *cogito* cartesiano como possibilidade de conhecimento e existência. Espaço e tempo portanto são internalidades que servem à apreensão do sujeito. Por sua vez, essas intuições, só podem ser ponderadas pela razão, o que reforça seu sentido de idealidade. Como se não bastasse, os dados da experiência sensível, sustentados por um plano ideal,

passam por ordenamentos lógicos, da ordem do sujeito, sendo o primeiro deles de natureza empírica, a saber, os juízos sintéticos *a priori*. Estes, em seguida, sofrem um novo ordenamento e categorização, mediante as regras primordiais da razão pura, os juízos analíticos *a priori* (KANT, 2013).

Todo esse esforço de seleção e diluição sobre a multiplicidade de contradições sensíveis percebidas na *physis* tem por intuito desvelar na natureza uma finalidade, ordem, ou sistema lógico e racional. Um conjunto de leis absolutas e universais que constituam a base de uma ciência eficiente, um saber verdadeiramente sólido e rigoroso. Desta feita, não cabe ao sujeito do conhecimento se adequar ao objeto investigado, isso por que, o objeto é apenas uma afecção que brilha, ou seja, que chega ao sujeito como aquilo que aparece à sensibilidade e, conseqüentemente, ao intelecto como fenômeno e não como coisa-em-si, sendo esta última o caráter incognoscível do Ser. O movimento analítico correto, portanto, assume a imagem da revolução copernicana, ao modo de Kant (2013), isso é, adequar a afecção do objeto à grande luz (razão) inata do sujeito que, por sua vez, é capaz de representar fenômenos em categorias e conceitos lógicos. Não sendo o suficiente, refletir (ou projetar) sobre os objetos uma ordem pura da razão requer, para Kant, refletir a mesma razão sobre os próprios métodos e procedimentos empíricos que analisam os objetos. Deste modo, se faz presente em Kant uma metafísica da natureza erigida sobre as bases de seu juízo reflexionante (VITTE, 2007). Um nexó teleológico entre empiria (ou apreciação estética da *physis*) e pensamento lógico que, praticamente, converte a experiência junto à terra em um experimento com a terra.

9 – O mundo cindido de Kant

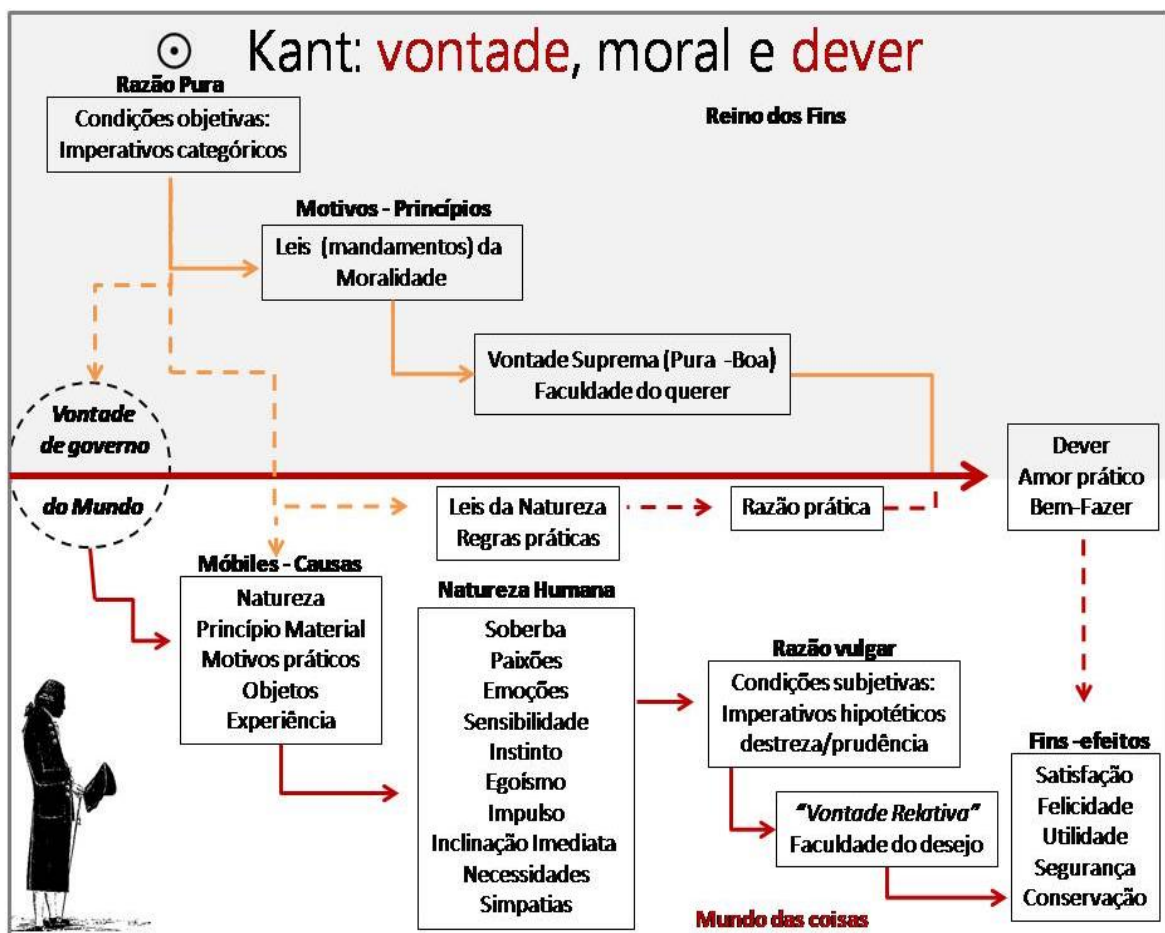
Em Kant, essa desconfiança e coerção lógica sobre a terra e sua experiência não se limitam à sua epistemologia de ordem formal. Ela se espalha também sobre o seu empreendimento ético. Na célebre obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é possível interpretar a imagem de dimensões dicotômicas. Na obra, Kant (2009) admite a existência de um reino dos fins em contraposição a um mundo das coisas. No primeiro, o ser humano pode encontrar os princípios para o exercício do dever, o bem-fazer, o agir conforme os princípios obrigatórios, objetivos e necessários da razão. Em hipótese alguma tais princípios são encontrados no plano da experiência, pois este desvia o humano da racionalidade.

O mundo das coisas é o plano onde ocorre a experiência concreta, sobre a qual Kant (2009) sinaliza a origem do que afeta e mobiliza, com força e eficiência, a natureza humana. Para o filósofo, não há dúvidas sobre o acesso humano à razão, assim como não há dúvidas da possibilidade de fazer do comportamento uma atitude moral e comprometida com o dever. Porém, tal exercício exige do humano um esforço grandioso contra os *móviles* mais imediatos de sua vontade relativa, sendo estes os próprios objetos da experiência, isto é, os princípios práticos e materiais do mundo das coisas (a terra propriamente dita). Deste modo, na perspectiva proposta por Kant, o ser humano não é estimulado (com maior intensidade) pela faculdade da razão e sim pelos impulsos da terra e do corpo. Porém, a condição e origem corpórea (física) do humano não o determina fundamentalmente, já que tal ente traz em si a virtude de Odisseu, ou seja, possibilidade da razão e a capacidade de seu usufruto.

Para Kant (2009), atender às causalidades e aos estímulos da matéria desperta na natureza humana as suas inclinações mais imediatas e avessas ao bem fazer, sendo as principais delas a sensibilidade, a soberba (amor próprio), as paixões (emoções), o egoísmo e as necessidades. São estes impulsos que, facilmente, projetam na inteligibilidade humana condições subjetivas de uma razão vulgar, ou seja, imperativos hipotéticos fundamentados nos atributos da destreza e da prudência que, por sua vez, conduzem os seres humanos para as finalidades naturais, os efeitos imediatos da causalidade material do mundo, sendo elas: a satisfação, a utilidade, a segurança, a conservação, em suma, a felicidade material. Os imperativos hipotéticos dessa razão vulgar são os princípios que despertam no humano uma vontade de natureza relativa, uma faculdade do desejo que visa somente os efeitos naturais da satisfação, agenciando o comportamento e a ação humana para longe do dever moral e para próximo dos fins telúricos. Para cumprir o propósito do dever, Kant (2009) salienta que o ser humano renuncie às imediatas inclinações materiais da terra e ao pleno agenciamento da vontade relativa. Tal renúncia caminha junto com o esforço de explorar e fazer uso dos elementos constituintes do reino dos fins, sendo o fundamental deles as condições objetivas da razão pura. É a partir de sua natureza transcendente, eterna, absoluta e imutável que se estabelecem os imperativos categóricos, os mandamentos lógicos, necessários e universais da razão, que fundamentam os princípios e as leis da moralidade. Os mandamentos dessa moralidade são as ferramentas que regem o que Kant define por vontade suprema, uma faculdade boa e pura do querer que é capaz de conduzir o humano à finalidade única do dever.

Mas, toda a estrutura racional do reino dos fins necessita de elementos materiais para se estabelecer enquanto razão prática, pois o dever se dá na ordem prática da experiência, sendo uma aplicação dos princípios morais sobre o mundo das coisas. Assim como do ponto de vista epistemológico, Kant (2009) propõe que o ser humano – no exercício da ética, ao lidar com a materialidade, sobretudo observando as causalidades da natureza – seja capaz de projetar ou refletir, sobre as mesmas, os princípios lógicos e universais da razão pura, fazendo valer mais uma vez as bases do seu juízo reflexionante.

Figura 1 - O mundo cindido de Kant.



Fonte: Elaboração de David E. Madeira Davim (2018).

Por aquilo que acabou de ser apresentado sobre a proposta ética da metafísica dos costumes, é de se destacar que (no contexto da obra citada), para Kant (2009), existem duas perspectivas fundamentais sobre a vontade: uma suprema (absoluta) e a outra relativa. Além disso, é possível concluir que para Kant a natureza dicotômica de sua ideia de vontade

também se faz determinada por condições *a priori*: a vontade suprema enquanto algo determinado pelos motivos racionais; e a vontade relativa enquanto aquela determinada pelos *móviles* do mundo das coisas. Kant também diferencia sua perspectiva dicotômica sobre a vontade por definições paralelas e complementares: vontade suprema como faculdade do querer; e vontade relativa como faculdade do desejo.

Em vista dessas dicotomias, poderíamos até aproximar Kant de Platão, salientando que a razão pura, mesmo revelando sua natureza transcendental e metafísica, não se vale de um plano externo no *cosmo* como a imagem do Ser platônico. Fazendo uso de nossos paralelos mitológicos, em Kant ainda se faz presente o desprezo à terra, como nos postulados platônicos, porém o filósofo ultrapassaria Platão, pois ao invés de obstruir completamente os sentidos contra a experiência, manteria sua curiosidade, contemplando-a ao modo de Odisseu, ou seja, à distância, garantido sua integridade graças à segurança das amarras e do mastro da razão.

10 – Quem não for geômetra não entre

Talvez, nas mitologias, o sofrimento destinado ao titã Prometeu seja na verdade reflexo da má sorte real de toda a humanidade. Condenada a renovar, todos os dias, os ânimos para o trabalho árduo, não há um feito sequer da humanidade que perdure, sejam as lavouras, as criações, as extrações e construções. Toda a sua indústria, até mesmo as ideias, nada se mantém íntegro, seja pela força do tempo, das intempéries, da voracidade dos apetites, pragas, doenças, ou o próprio esquecimento. Seriam esses os desdobramentos da curiosidade de Pandora³? Em nossa visão, o plano de existência humana traduz-se em um eterno desfazer-se. Desfazem-se todos os êxitos humanos, o que nos obriga a um refazer cotidiano, ciclo semelhante ao apetite da águia⁴, ou mesmo à regeneração do fígado de Prometeu, que nos mitos é tanto vítima, quanto banquete da tal animal de rapina.

³ Como punição, Zeus enviou, por Hermes, um presente ao titã Epimeteu (irmão de Prometeu), a saber, uma mulher chamada Pandora, recoberta com todos os dons. Ao chegar a terra, por curiosidade, Pandora teria aberto uma caixa (ou jarro) que continha todos os males, que agora, estariam lançados sobre toda a humanidade (GRIMAL, 1985).

⁴ Por roubar o fogo de Zeus e o dado de presente aos mortais, o titã Prometeu foi acorrentado sobre o Cáucaso, tendo, repetidamente, o seu fígado servido de alimento a uma águia (GRIMAL, 1985).

De certo, na condição de humanos, fomos marcados pelo trabalho e há quem avalie essa sorte, a exemplo de Lefebvre (2013) recorrendo a Marx, como a natureza do próprio humano. Seriam os mitos a origem de tal imagem? Afinal foi essa a penalidade dos deuses para com os humanos? Já Prometeu cometera o seu crime, para nosso azar, ou em nossa solidariedade, nos dando a ferramenta fundamental, o fogo, para lidar com esse destino. Teria esse destino insuperável do humano (o trabalho) sido tomado como sua própria natureza? Ou teria sido o fogo, a ferramenta dada por Prometeu à virtude que nos faltava e que nos definiu? Talvez, para o contexto moderno, a humanidade reconheça sua essência nestes dois: trabalho e técnica. A tradição filosófica, por sua vez, traria essa ontologia humana para algo anterior a ambos, a saber, a razão enquanto a chama divina que determina o homem, assim como a técnica e o próprio trabalho. Nietzsche, em sua perspectiva contestadora apontaria a capacidade poética de criar mitos como a pista mais lúcida para buscar um sentido particular do humano.

Da natureza humana ao caráter do mundo, é possível afirmar que os dois elementos apontados (trabalho e técnica) são extensões recíprocas. Se o homem, por ventura, for trabalho e técnica, a terra também seria, sobretudo em seu atual contexto, devastada e enfraquecida, revestida de novas formas, recoberta de outros objetos, uma segunda pele composta por artifícios da indústria humana (LEFEBVRE, 2013). Essa imagem da terra como mundo humano, uma verdadeira máquina ou indústria (mundo do trabalho), não assume apenas o reflexo de algo lamentável e assustador, mas também um desejo estético. O ser humano se entende enquanto trabalho e técnica e assim deseja se ver, como também, por essa lente, deseja contemplar o mundo em que vive como magnífica obra de seu caráter fundamental, ou seja, a ampliação de suas próprias forças produtivas. Isso por que, apesar de reconhecer os problemas gerados por esse reflexo, ainda assim o ser humano crê nessa imagem como uma finalidade salvacionista que só não obteve os resultados mais comemoráveis porque requer algum tipo de aprimoramento (DAVIM, 2017a).

A razão de tudo isso se revela bem no entendimento humano sobre o seu próprio devir, defendido como um destino histórico. Como uma anamnese de ordem cultural e ideológica sobre esse destino, cabe expor aqui neste fragmento (10°), se estendendo até o próximo (11°), uma breve genealogia (de inspiração nietzschiana) deste *homo prometeicus* e de seu mundo máquina.

Se valendo da crítica nietzschiana e de muito do que já foi dito, nos atrevemos a apontar que o semblante do homem como técnica e trabalho desdobra-se do racionalismo platônico, mais especificamente de sua motivação matemática impulsionada a partir de Pitágoras. Somente a apreensão de ideias e formas puras, numéricas e geométricas, traduzem as essências, assim como as causas do mundo visível (RUSSELL, 1982; ARAUJO, 2003). Essa motivação, no entanto, se estende na trajetória do pensamento por obstruções e descontinuidades, ora sinalizadas por avanços, ora por recuos. O primeiro recuo na motivação matemática de Platão se deu pelo resgate aristotélico a elementos do naturalismo pré-socrático.

O empreendimento de Aristóteles poderia ser comparado ao das recentes ciências da natureza, diferentemente de Platão, que apresentava mais aptidão de matemático. Como crítica à natureza transcendente do mundo das ideias, Aristóteles afirmava que o plano superior, para de fato exercer determinação sobre o visível, deveria ter para com esse alguma via de acesso. Deste modo, o filósofo apresentou uma ligação orgânica entre planos, sendo ambos verificáveis pela ordem visível, mesmo apresentando diferentes naturezas (RUSSELL, 1982).

Na visão cosmológica de Aristóteles, o universo era desprovido de origem, fechado e limitado, sendo o planeta Terra o seu centro. Assim como em Platão, a realidade para Aristóteles se subdivide em dois planos: um supralunar (das esferas celestes superiores), e outro sublunar (esferas inferiores). Porém, o que particulariza a visão aristotélica é que estes planos são de natureza concreta e abarcáveis pelos sentidos. No plano supra lunaros corpos são eternos, incorruptíveis, apresentam movimentos circulares e uniformes, sendo constituídos de éter (a quinta essência). No plano sublunar os corpos são perecíveis (já que possuem princípio e fim), alteráveis, apresentam movimentos retilíneos, sendo constituídos dos quatro elementos básicos da matéria (terra, água, fogo e ar). Todavia, o éter, que constitui o plano superior, interpenetra os elementos do plano inferior, o que sinaliza a possibilidade de contato entre os mundos opostos. É por meio desse éter que a causa primária, estabelecida por um motor imóvel, determina a causa secundária (RUSSELL, 1982; REALE; ANTISERI, 1990; ARAUJO, 2003).

Justamente por ser imóvel, a causa primária muito associada à ideia de uma inteligência ou razão superior, intervém na causa secundária ao modo de uma fruição estética sobre o belo. Os corpos das esferas inferiores, em uma busca amorosa (afeto associado à

vontade - *impetus*) pela causa primária, tenta reproduzir a perfeição de suas formas puras (substâncias, ou essências), algo que se faz impedido, plenamente, por conta do perecimento da matéria. Portanto, em virtude do laço etéreo entre terra e céu, Aristóteles promoveu sua perspectiva metafísica, uma espécie de ontologia sobre as razões e finalidades do Ser, por meio da investigação sobre a qualidade imanente dos entes (RUSSELL, 1982; REALE; ANTISERI, 1990; ARAUJO, 2003).

Segundo Randles (1999), graças ao esforço civilizatório islâmico, Aristóteles, que foi subexaminado no contexto filosófico da Alta Idade Média (em virtude da proeminência platônica), é retomado na cena intelectual europeia por volta do século XIII, doando elementos fundamentais para a revolução científica em marcha. Por séculos as lições do filósofo representariam o retorno das preocupações para com a efetividade concreta, mesmo que mediada por uma forte racionalidade e uso da metafísica. Sua filosofia e cosmologia ocuparam grande espaço na tradição, sobretudo nas vanguardas escolásticas graças aos esforços de pensadores como Tomaz de Aquino. Todavia, a institucionalização de seu saber acabou estagnando as inovações, não só na Filosofia como no campo das Ciências.

Novas reflexões e descobertas no campo da Filosofia e da Astronomia impulsionariam a ruína da cosmologia aristotélica durante a renascença. A própria Igreja Católica, que se valeu de muitos elementos desta vertente, deu início às críticas tendo, dentre as primeiras motivações, a incompatibilidade entre as lições do filósofo e alguns dos mais importantes princípios da Bíblia (sobretudo do Velho Testamento), a exemplo da crença na imortalidade da alma e no *hexameron* (os seis dias da criação). Dentre os primeiros golpes a Aristóteles, é de se destacar as ideias sobre o infinito e o espaço vazio na perspectiva de Giordano Bruno. Tais ideias ganhariam maiores repercussões nas formulações atomistas do universo de Pierre Gassendi. Somando estas últimas hipóteses às constatações empíricas de Johannes Kepler, Tycho Brahe e Galileu Galilei sobre a corrupção relativa à dinâmica das esferas superiores, além do heliocentrismo de Nicolau Copérnico, o *cosmo* de Aristóteles, enfim, ruiria, abrindo possibilidades para novos arranjos explicativos sobre o universo (RANDLES, 1999). O colapso da cosmologia aristotélica representaria um dos últimos suspiros de uma perspectiva clássica de valorização do empírico, de avaliação sobre as qualidades dos entes concretos como saber, assim como uma decorrente ontologia sobre as causas superiores. Em seu lugar testemunhou-se a consolidação da *mathesis* absoluta, impulsionada pela mecânica do mundo, proposta por Issac Newton (ARAUJO, 2003).

Assim como Kepler e Galilei, Newton também deixou bem explícito em sua obra a superação do universo cindido de Aristóteles, fundindo as esferas hierárquicas (céu e terra) em um sistema dinâmico, um universo imenso, ou melhor, infinito, sustentado por leis, forças e fenômenos. Além disso, assim como a tendência atual, o físico se preocupou estritamente com a observação, descrição e mensuração funcional e matemática da natureza e de suas relações de causa e efeito, no lugar de uma metafísica preocupada em desvelar as razões de uma causa superior. A matemática sobre as quantidades dá lugar à interpretação ontológica sobre as qualidades. Assim sendo, o universo e a própria Terra, para Newton, são dessacralizados assumindo a forma de uma fria máquina que deve ser apreendida em suas funções e convertida em conhecimento técnico (o fogo de Prometeu), para assim garantir a sobrevivência e evolução da espécie humana (ARAÚJO, 2003).

Newton, se aproveitou dos princípios de força e inércia desenvolvidos pelos astrônomos que o antecederam e desenvolveu suas leis gerais da gravitação. A força gravitacional, presente no universo, se estende ao infinito dos dois planos agora fundidos. A gravidade assume o clássico caráter etéreo que envolve e interpenetra tudo o que há. No entanto, Newton estava incerto se este pleno-agente era de natureza material ou imaterial, o que abria possibilidades para se afirmar o vazio, antes lançado por Bruno e Patrizi. Todavia, em trabalhos futuros, Newton problematizaria o vazio e assumiria o éter gravitacional como uma substância possivelmente rarefeita, plástica e que determina toda a ordem do universo. Decifrá-lo seria o mesmo que acessar o “discurso de Deus”, talvez uma via para a redenção da humanidade junto ao suposto demiurgo de Platão (ARAÚJO, 2003).

Mesmo superando a clássica cisão entre mundo superior (supralunar) e mundo inferior (sublunar), Newton estabeleceria outra dicotomia, agora entre espaço e tempo relativos e absolutos. A dimensão relativa corresponde a tudo aquilo que se modifica, que pode ser percebido pela sensibilidade e, conseqüentemente, medido com os referenciais vulgares, a exemplo da cronologia e métrica. Tudo o que permanece semelhante, infinito, que flui eternamente, de maneira invariável, ou permanece de forma imutável, é determinado como absoluto. O absoluto, que é transcendente ao sensível ordinário, só pode ser identificado e compreendido precariamente pelo esforço técnico do experimento, sob o crivo e tutelada razão, sobretudo pela aplicação das fórmulas e dos cálculos matemáticos, elementos que aproximam Newton do impulso pitagórico de Platão (ARAÚJO, 2003).

O plano inferior é o único a ser manipulado e conhecido plenamente pela ciência newtoniana, porém isso não traz de volta as intenções aristotélicas, já que a substância do Ser não pode ser desvendada pelo empírico. Neste sentido, Deus para Newton pode até ser entendido como arquiteto superior, impulso determinante sobre a ordem do *cosmo*, porém definitivamente, não se faz presente nas coisas do mundo, sendo a natureza como conhecemos na modernidade, destinada à intensa exploração pelo trabalho e pela técnica. O mundo dessacralizado de Newton foi, portanto, dado ao o usufruto do humano, como que por compensação a condenação sofrida pelos crimes de Prometeu. Ao mesmo tempo que se valer das riquezas da terra se fez uma recompensa, por outro lado, trata-se de um duro castigo trabalhar para gozar de seus recursos. Pena que se faz presente até no Velho Testamento, onde o Adão decaído teve que ganhar o pão com o suor do próprio rosto. O que seria então a técnica moderna senão a redenção diante deste castigo, isto é, um modo de potencializar a exploração das riquezas terrenas e atenuar o sofrimento do trabalho.

Além de tornar-se alvo das críticas de Leibniz, por se afastar das questões ontológicas sobre a relação Ser e mundo, Newton, em uma nova estratégia, acaba por resgatar e preservar o princípio da dicotomia cosmogônica de Platão, onde o Ser é contemplado único e exclusivamente pela lógica do geômetra (pelas fórmulas e leis), indecifrável em sua plenitude e inalcançável pela via material. Um caminho similar seria tomado pelo Kant das primeiras críticas, algo que já fora tratado anteriormente.

11 – Técnica como tortura e vingança

O “mundo máquina” de Newton torna-se, em uma perspectiva nietzschiana, o antropomorfismo estético da modernidade sobretudo em sua fase tardia ainda em vigor no contexto contemporâneo. Não se trata apenas de explorar a suposta hipérbole de que a natureza funciona como se fosse dotada de engrenagens, que se movimentam respeitando leis mecânicas. Este reflexo do semblante racional e humano sobre a terra toma proporções ainda mais profundas. O que antes era uma extensão concreta da razão, uma ferramenta de curto alcance, ao redor de nossas objetividades, a técnica hoje se expande intensamente sobre o meio, envolvendo-o em uma simbiose, superando a condição de instrumento e materializando-se agora como o próprio meio, como já havia proposto Lefebvre (2013) e Santos (2012) sobre o que entendem por espaço.

Tal contexto, parece, dá algumas respostas às utopias platônicas de diluir as imperfeições do mundo visível, aproximando-o de algum modo à suposta constância e ponderabilidade do mundo das ideias. Como alternativa ao relacionamento conflituoso dos empreendimentos humanos contra as potências da natureza, a técnica estendida sobre o meio ganha cada vez mais arrojo. Os meios de transporte, cada vez mais eficientes, dinâmicos e velozes garantem o sucesso dos objetivos racionais frente às distâncias e aos obstáculos, superando assim as limitações do tempo e do espaço nos projetos humanos, a exemplo do transporte de pessoas, serviços e produtos (SANTOS, 2012).

Novas tecnologias industriais de exploração, extração e transformação de recursos garantem o abastecimento não só de matéria-prima, mas também de fontes energéticas indispensáveis à produção em diversas escalas. Máquinas e procedimentos avançados, no campo da robótica, automação e nanotecnologia potencializam a produção de mercadorias não só em quantidade, como em velocidade e sofisticação. Inovações nos meios de comunicação facilitam, selecionam e multiplicam as relações interpessoais, as trocas informacionais que praticamente ocorrem no imediato, reduzindo o tempo burocrático das políticas e negócios e dinamizando, assustadoramente, o setor financeiro da economia. Inteligências artificiais substituem a cada dia os mais diferentes esforços humanos, dos mais simples e demorados, aos mais rápidos e complexos, revolucionando os resultados, não só no mercado como também nos mais diferentes campos de produção, dentre eles o científico. Avanços na área médica subtraem os riscos das mais difíceis doenças e complicações, prolongando cada vez mais a expectativa de vida humana. Novas descobertas no setor de biotecnologia, genoma e engenharia genética revolucionaram não só a medicina, como também a capacidade agropecuária de contornar limitações ambientais e genéticas: solos, pragas, clima, tempo, colheitas, entre outras (SANTOS, 2001; GIDDENS, 2007).

Todas essas formas e performances técnicas aqui rapidamente mencionadas, se prestam à busca implacável do humano por vencer o tempo e as distâncias, garantir o sucesso de seus projetos frente aos obstáculos e dificuldades, reduzindo os riscos, incertezas e prejuízos causados pelos infortúnios, se desviando dos conflitos ou escolhendo os mais fáceis a se enfrentar. Na maioria dos empreendimentos humanos mediados e conduzidos pela força da técnica é possível enxergar a terra como maior adversário a superar, isso se a tomarmos como concretude do imanente, a natureza e suas potências, as contradições da vida, seus problemas, os imprevistos, as surpresas na lida com o mundo das coisas, as dificuldades das relações não só com o real, mas entre os próprios seres humanos que a este constituem

(DAVIM, 2017a).

As investidas contra a terra tomam por base dois caminhos, que não abrem mão da tortura para otimizar os seus resultados. O primeiro é o interrogatório, que se dos experimentos científicos para violentamente extrair da terra seus segredos, as causas de seus fenômenos, sua identidade, o caráter fundamental de sua essência e comportamento e as possíveis leis que a regem. Tais informações são indagadas mediante finalidades específicas, que estão na ordem dos objetivos empreendedores do humano. Consequentemente, as informações conquistadas convertem-se em universais científicos que servem ao desenvolvimento da técnica, edificando o segundo caminho para as investidas contra a terra, a saber, o seu tolhimento e disciplina mediante a aplicabilidade de instrumentos e procedimentos rigorosos. Por esta via, o humano converte a forma da terra na imagem de sua própria essência, isto é, técnica e trabalho. Mais um exemplo das consequências do antropomorfismo estético sobre o real fundamentado na racionalidade (DAVIM, 2017a).

12 – Mundo-aquém: segundo sentido da terra

Tendo em vista tudo o que, até então, já foi discorrido sobre a terra, talvez não seja tão arriscado afirmar que este fragmento cumpre a função de reforçar a terra de Nietzsche em seu sentido de “mundo-aquém”, como o interpretado por Barrenechea (2009, p.34). A terra cumprirá nesse esforço investigativo e reflexivo o papel de conceito geográfico fundamental, no entanto, ela não se limita ao sentido usual de planeta Terra, assim como não se basta como substância ou elemento natural que a nomeia. Não cabe a ela os limites de uma imagem exclusivamente antropogênica e antropocêntrica do ecúmeno. Em uma perspectiva humana, a terra para Nietzsche (2008b; 2012b) seria o mundo (ou reino) das coisas mínimas e cotidianas, a dimensão da existência que nos é mais próxima e vizinha, o aqui e agora da efetividade como propõe Parkes (2005), o plano sobre o qual vivemos e estamos enraizados, o instante, situação ou momento em que tudo se dá diante de nós, uma realidade concreta, material, física e fática da qual fazemos parte. Todavia, sua concretude é, a princípio, independente da razão humana já que existe por si e em si, algo que esclareceremos, com maior profundidade, mais adiante, quando tratarmos sobre o que é o humano e *cosmo* para Nietzsche.

[...] Todo o resto deve estar mais *próximo* de nós do que aquilo que até agora nos foi pregado como o mais importante – refiro-me àquelas questões: *para que o homem? Que destino tem ele depois da morte? Como se reconcilia com Deus?* [...] Temos de tornar-nos outra vez *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção as *nuvens e demônios noturnos* [...] (NIETZSCHE, 2008b, p. 128-29 – grifos acrescentados).

Uma das primeiras anunciações de Nietzsche sobre o sentido de terra como mundo-aquém não se deu em seu sentido direto e radical (terra), mas como crítica, ou melhor, negação a um além-mundo supraterrano proposto pela tradição. Em *O nascimento do trágico*, Nietzsche (1992) explora o sentido de desterro para tratar da natureza dos valores cultivados pela metafísica que, por sua vez, reverberaram na moral judaico-cristã.

Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro (a Bíblia), do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser somente moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, *desterra* a arte, toda arte, ao reino da mentira isto é, nega-a, reprova-a, condena-a (NIETZSCHE, 1992, p.19 – grifos acrescentados).

A moral judaico-cristã dedicou suas avaliações e lições ao propósito de desterrar a cultura ocidental, ou seja, afastar o homem da dimensão fática da existência, julgando essa como perniciosa ao espírito e ao cultivo das virtudes. Em *Humano demasiado humano*, assim como em *Aurora*, o sentido de terra como negação de um além-mundo se fortalece. Desta forma, a terra nietzschiana seria diretamente associada ao contrário do sentido litúrgico e filosófico de “céu”, “paraíso”, “Éden”, “plano superior” ou “mundo das ideias”. Assim, Nietzsche (2004; 2008b; 2012b) se apropria, como também inverte (transvalora), ao seu modo, os elementos de uma concepção adversária, para então fundamentar sua proposição crítica, se valendo inclusive, como já explorado, do entendimento da terra como o mais terrível. Neste caso, tanto para Nietzsche (do ponto de vista crítico), como para a tradição (e o cristianismo), a terra seria a dimensão desprezada, condenada aos valores de campo do infortúnio e horrenda morada. O céu para Nietzsche não passa de uma objeção fantasiosa contra a vida, a base do niilismo, um plano a ser suprimido, já que não corresponde a qualquer dimensão da efetividade.

[...] Sim, em que *horrenda morada* o cristianismo soube transformar a *terra*, apenas por erguer em toda parte o crucifixo e assim designá-la como o *lugar* “onde o justo é supliciado até a morte”! [...] (NIETZSCHE, 2004, p.46 – grifos acrescentados).

[...] Considere-se, porém, que quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo decorrem dessa *falta*: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser insciente e *não ter olhos agudos para as coisas mínimas e mais cotidianas* — eis o que torna a Terra um “campo do infortúnio” para tantos. (NIETZSCHE, 2008b, p. 123, – grifos acrescentados).

Sendo a terra este mundo terrível, o que diverge, no entanto, é a postura com que a moral ascética e Nietzsche sustentam diante dela. Como já tratado, a metafísica e o cristianismo negaram a terra, caluniaram-na, buscaram a todo instante se afastar de seus aliciamentos e consequências, já que a dor, o prejuízo e a mudança são temidos. Seu impulso de autopreservação foi tolher as interações com a imanência, entorpecer a sensibilidade contra seus estímulos, obstruir os ouvidos com cera ou decepar o órgão que nos remete ao pecado (desejo, prazer, curiosidade, mau fazer entre outros). Para Nietzsche (2011b), ao contrário, a terra deve ser objeto de maior atenção, análise e reflexão, mesmo considerando sua face terrível. O horror da terra deve ser encarado por outro viés, não só com coragem, mas com satisfação e alegria, como o proposto pelo sentido de trágico em Nietzsche. A dor, o medo, o infortúnio não são argumentos suficientes contra a terra. Tais consequências não anulam os ganhos que se podem ter ao se aproximar plenamente da efetividade. Sofrimento e prazer somam à compreensão sobre o real.

Na interpretação do filósofo Stephan Günzel (2003) a terra de Nietzsche traria consigo tanto um sentido crítico, quanto geofilosófico, ou seja, um esforço de geografizar a Filosofia tendo a dimensão do imanente como um contraponto à preponderância transcendente. Tal crítica convocaria a pensamento novamente para o campo da efetividade, como antes fora com os pré-socráticos. Retornar à terra, portanto, seria um dos propósitos do pensamento nietzschiano, isto é, atentar-se à vida, às coisas fáticas, aos sintomas da sensibilidade, aos impulsos adquiridos na imanência. Porém, para isso, é preciso antes de tudo, abdicar da moral ascética, dos apriorismos, pressupostos e imperativos racionais, para então dedicar às virtudes humanas (dentre elas o pensar) e ao que de fato nos cerca. Certamente, na visão de Nietzsche (2011b), este é um caminho mais próspero para a compreensão da existência, convocatória que ele anuncia em sua obra capital, *Assim falou Zaratustra*.

[...] Eu vos imploro, irmãos, permaneceis *fiéis à terra* e não acreditais nos que vos falam de *esperanças supra-terrenas*! São envenenadores, saibam eles ou não. São *desprezadores da vida*, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada, que *partam* então!

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as *entranhas do inescrutável* do que o sentido da terra. Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: – ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela *escapar ao corpo e à terra* (NIETZSCHE, 2011b, p.14 – grifos acrescentados).

13 – Genealogia: movimento de abertura no proceder geofilosófico de Nietzsche

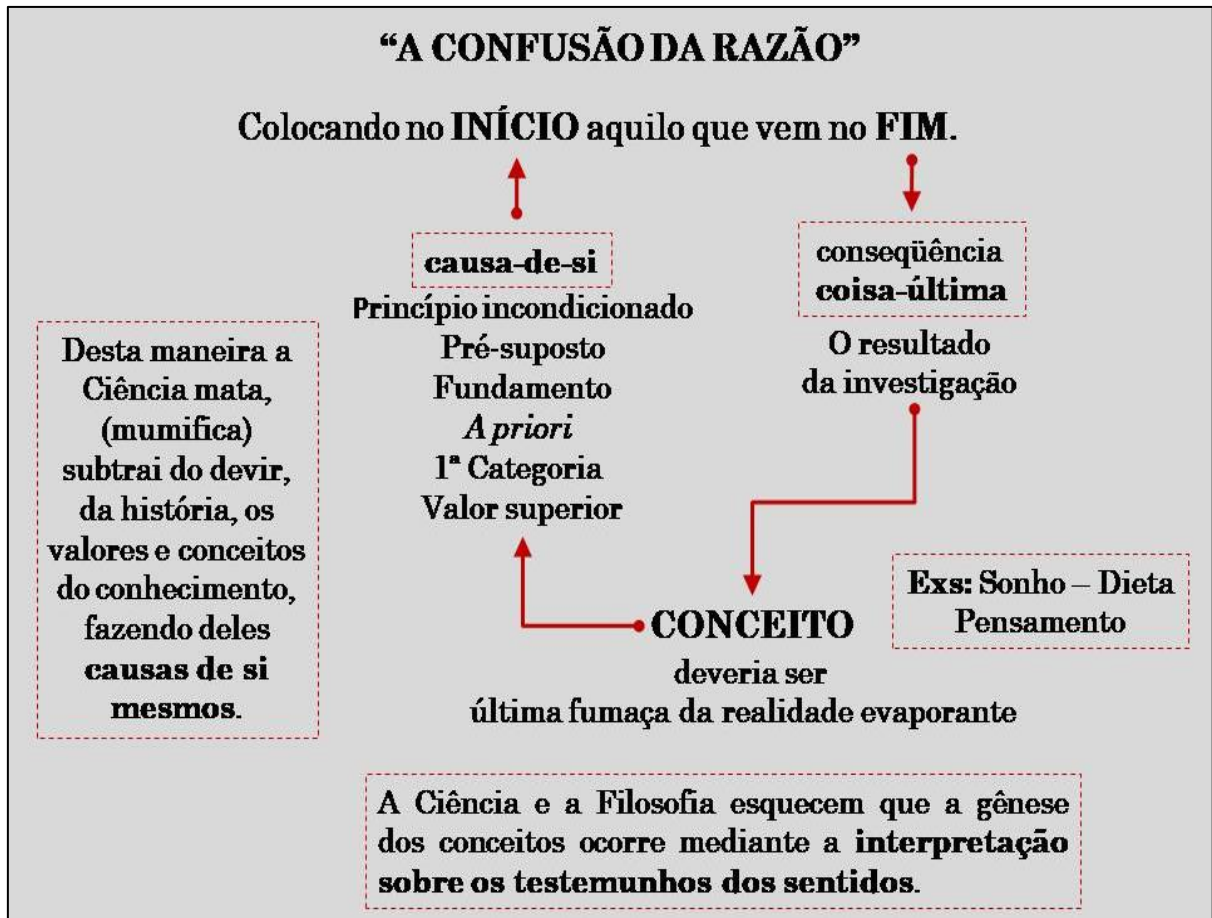
O Ser é, não se torna. Eis o grande lema da tradição. Nele está contido um afeto fundamental: a intolerância ao tempo, à mudança e ao devir. Tempo esse que expressa o dinamismo da própria terra, em sua contingência. Tal intolerância, para Nietzsche (2009a), como o já explorado anteriormente, advém de um ressentimento que toma o devir como aquilo que frustra, magoa, amedronta e, por consequência, conduz ao mau fazer; é mais fácil e seguro lidar com o que se mantém. Para o Geógrafo Franco da Silva (2018), a ilusão do imutável é uma crença útil e mais que isso, uma necessidade do humano.

Vontade de constância. Certamente esse é o afeto que rege a vigência de um Ser que nunca se torna, pois não muda, pelo menos em crença. Trata-se, como sugere Heidegger (2002), de uma recalcitrância contra o tempo, ressentimento contra aquilo que foi. Na verdade, uma teimosa e inútil vontade de reverter o que aconteceu, extinguir a efemeridade das coisas, um querer para trás. Para dar cabo dessa vontade, a tradição despojou da História, de seus conceitos e valores, o próprio tempo. Mumificou-os, empalhou-os, cristalizou-os, subtraindo a vida e a mudança de suas nomeações, idolatrando-as como se fossem santos ou deuses eternos, sacrificando assim todo o conhecimento, que, por esta ótica, se mantém estático, ou praticamente morto. A tradição esqueceu, e rechaçou de sua conduta, todo ato inabitual do conhecimento, ou seja, o primeiro encontro com o fenômeno, momento em que o sujeito, ou vivente interessado, se vê em plena situação de não-saber – contexto este dentre os mais frutíferos para a sincera questionabilidade.

O vivente da moral ascética e triunfante teme, assim como odeia esse recorrente não-saber. A angústia que lhe acomete nesta situação é algo que lhe aterroriza. Para contornar o não-saber o sujeito do conhecimento, fazendo uso da razão, dilui a multiplicidade de notas e nuances características do real para destacar e promover somente os elementos que se convertem em padrão, utilidade, unidade, igualdade e universalidade. De posse dessa fictícia substância homogênea, a tradição estabeleceria um ato habitual de consulta às causas e essências inertes de um ente, ou seja, ao seu núcleo incondicionado, eternizado em categoria. Categoria essa forjada nos mais rigorosos imperativos da razão e da *mathesis* absoluta.

Para Nietzsche (2009a) esse egipcismo habitual do saber, não passa de uma grande confusão promovida pelo racionalismo e que mumificou os conceitos em categorias duradouras. Esse último inverteu a ordem procedimental do conhecimento, colocando no início aquilo que deveria vir no fim, ou seja, no andamento da investigação, deslocou-se o seu resultado, isto é, a resposta de sua questão para a posição de causa-de-si, ou princípio. Portanto, para cada nova investigação, mesmo se tratando de outro contexto, há de se exercer o apriorismo habitual, ou seja, consultar esta causa-de-si como pressuposto para a compreensão dos fenômenos. Todo e qualquer novo contexto tem pouco efeito sobre essa causa, tendo em vista que a consciência busca somente confirmar apriorismos, rechaçando da observação toda e qualquer contraditoriedade e inconsistência, evitando assim que o conceito se ponha em movimento.

Figura 2 - O processo do egipcismo habitual dos conceitos.



Fonte: Elaboração de David E. Madeira Davim (2018).

Na perspectiva nietzschiana esta seria a genealogia do pensamento moderno. Os escritos deste primeiro capítulo se esforçaram em traçar um ligeiro panorama dos possíveis caminhos dessa genealogia, desde a relação entre medo e memória, se estendendo até a relação da metafísica com o egipcismo habitual. O intuito, portanto, é se valer dessa trajetória de degenerescência que está longe de ser evolutiva ou acumulativa, para posicionar o pensamento de Nietzsche em relação às escolhas que a Ciência, destaque para a geográfica, tomou para si em seu arrojo ao longo do tempo. Qual teria sido a postura da Geografia frente à efetividade terrível da terra? Teria ela obstruído os ouvidos com cera; se amarrado ao mastro da razão; se atirado ao mar junto às ninfas; ou adentrado o tiaso de Dioniso? Teria a Geografia, principalmente em sua condição de ciência moderna, se engajado nesse empreendimento racionalista por desprezar a terra naquilo que a caracteriza em profundidade, ou seja, em sua contingência, multiplicidade, imponderabilidade e contradição? A Geografia,

ao longo de sua História, teria compartilhado com os demais saberes, esta vontade de constância, ou melhor, uma vontade de verdade que só apreende, enquanto caráter analítico, a identidade, a causalidade, o padrão, a universalidade percebida sobre os tons e nuances de fatos, objetos e fenômenos? Teriam suas categorias o signo desse ato habitual, que mumifica seus núcleos conceituais tornando-os incondicionados à toda e qualquer mudança?

Em cada momento e contexto é possível pensar que a Geografia compactuou com o desterro do conhecimento. É de reconhecer, no entanto que, em sua forma clássica ainda na antiguidade, esse saber procurou exercer, na maior parte do tempo, o que entendemos aqui como seu caráter ontológico, ou seja, conceber a terra e não apenas descrever, explicar e localizar fenômenos sobre a superfície do planeta como já posto por Harvey (1983) durante o final da década de 1960. Tal caráter ontológico por sua vez não fixa a Geografia em um modo rígido, único e determinado de proceder e de trabalhar o conhecimento. Trata-se na verdade de um ponto de partida, que aponta para onde a Geografia se lança, mas que acolhe muitos caminhos.

Mesmo que a Geografia, entendida enquanto um conceber a terra tenha se descaracterizado e corrompido – via as intencionalidades e utilidades de ordens diversas (sobretudo econômicas, políticas e religiosas) – a mesma, em seu período antigo, renascentista e de sistematização (tradicional), sustentou, relativamente, a tarefa de desvendar os mistérios da exterioridade efetiva, da existência concreta e fática da terra. Em suas bases pôde-se sempre destacar a presença da Filosofia, ressaltando, no entanto, as tendências puramente metodológicas de sua fase neopositivista, que não mantiveram maiores compromissos com a fundamentação filosófica de seus princípios e objetivos (HARVEY, 1983). Dependendo de como se interprete tal presença é possível arriscar que estas (Geografia e Filosofia) se confundiam como uma espécie de filosofia das coisas (DRESCH, 1980). Se valendo dos pensadores aqui tratados, é possível pontuar os caminhos da Geografia em suas diferentes fases.

Considerando a História de Geografia pelo olhar de Dardel (2011), como não compreender uma geografia mítica ou heroica, amparada pelo imaginário dos poetas trágicos, de uma Grécia arcaica, ou das ideias de um naturalismo pré-socrático em íntima afinidade com as potências da terra? É possível também reconhecer uma geografia profética no contexto medieval, submersa nas bases cristãs de um platonismo determinante sobre o pensamento, assim como limitador do empírico e que obscurece o ato de conceber. Já na geografia das

velas desfraldadas, do contexto renascentista, é perceptível um retorno das pulsões heroicas, certamente marcada pelo debate em torno do *cosmo* aristotélico, da renovação da experiência como chave para se compreender e conceber a terra, suas formas e lugares desconhecidos, assim como sua grandeza e relação com o todo. É de se considerar também a deterioração desse *cosmo* em um novo cientificismo impulsionado pelos astrônomos da época, a exemplo de Galilei e Copérnico. Talvez a Geografia científica nos seja mais fácil de identificar, em meio às discussões aqui percorridas sobre Descartes, Newton e, sobretudo, Kant, tendo como ponto nevrálgico a reminiscência de Platão (e Sócrates) como gene originário do desterro. Como não associar nossa genealogia à trajetória da racionalidade (via estes pensadores), assim como a sistematização da Geografia moderna pelas mãos de Humboldt, Ritter, Ratzel e Vidal de La Blache (CAPEL, 1983; VITTE, 2007).

De certo, a Geografia moderna manteve-se contraditoriamente afeita ao empírico, ou seja, curiosa e temerosa como Penteu (mais próxima da terra), todavia prudente como Odisseu, presa ao mastro da razão (desterrada). Podemos julgar que a Nova Geografia, ou a geografia neopositivista, teria se estabelecido como a vertente mais distante da Filosofia, da terra, assim como da tarefa de concebê-la. Nela é possível notar, de modo muito explícito, os imperativos de uma *mathesis* absoluta, radicalmente a serviço de um método que busca verdades e, sobre estas, um utilitarismo estruturante, sobretudo do ponto de vista econômico.

Para esses questionamentos e resgates, a genealogia nietzschiana serve (assim como nos serviu) como valioso procedimento crítico e reflexivo. Como colocado por Marton (2010a), sua utilidade como ferramenta iconoclasta já havia sido destacada por pensadores do pós-estruturalismo, a exemplo de Foucault (como já explorado), Deleuze e Derrida. Para Peet e Hartwick (2009), Gomes (2011), Haesbaert e Bruce (2002), Nietzsche seria uma das principais influências do pós-estruturalismo, tanto nas Ciências no geral, como na Geografia, destaque para a geografia da diferença. Influência esta que, segundo Machado (2014), Gobbo (2012) e Günzel (2003), vai além da corrosão e investigação sobre origens conceituais, estendendo sua contribuição para o campo da criação filosófica, interpretação, arte e linguagem. Já para Peters (2000), o filósofo prussiano pode ser considerado o percussor principal de tal vertente, como também da filosofia da diferença.

Na visão de Haesbaert e Bruce (2002) o pós-estruturalismo na Geografia se baseia, intensivamente, na filosofia de Deleuze e Guattari, que mantiveram suas ideias em íntima sintonia com o pensamento nietzschiano. Dentre os seus conceitos de destaque estão os de desterritorialização e rizoma, ideias que põem em questão as concepções estruturalistas dualistas e universalistas, assim como os princípios de causalidade sobre a ordem dos espaços. A noção de rizoma, por exemplo, explora a natureza imponderável, múltipla e indeterminada dos fenômenos da realidade que, por sua vez, correspondem a um ininterrupto vir-a-ser (devir). Deste modo, os acontecimentos não se territorializam a partir de uma substância essencial, núcleo incondicionado, ordem estrutural ou fundamento causal. Também não progridem, ou se acumulam via uma linearidade evolutiva e teleológica (HAESBAERT; BRUCE, 2002). Para Machado (2014), a partir desta proposta, qualquer tentativa de nomeação e conceituação sobre coisas, eventos ou espaços não se mantém por si mesma, fazendo dos significados e subjetividades um pensamento sem imagem definida, muito menos definitiva.

Fundar conceitos, em um ato filosófico, artístico, ou mesmo científico, acaba sendo, para o pós-estruturalismo, o cerne de seu empreendimento. Sua tarefa, portanto, se configura em criar máscaras, fábulas, múltiplas perspectivas fictícias, como uma espécie de dadaísmo imagético, ou iconográfico, que nega as semelhanças e identidades, afirmando uma multiplicidade de diferenciações (DELEUZE; GUATTARI, 1992; MACHADO, 2014). Na perspectiva de Vattimo (1980), Peters (2000), Peet e Hartwick (2009) a importância da diferença e da corrosão pós-estruturalista, contida no pensamento de Deleuze e Guattari como também de Derrida e Foucault, são reverberações do que foi posto por Heidegger e, principalmente, por Nietzsche. Segundo Machado (2014), a meditação sobre a diferença, em Deleuze e Guattari, não se trata apenas de uma filosofia, mas de uma geografia do pensamento que, recentemente, vem sendo desdobrada em empreendimentos geográficos, a exemplo dos trabalhos de Marcus Doel. Este, como sinalizado por Haesbaert e Bruce (2002), propõe a ideia de espacialização como ocorrência insólita, fruto de um porvir que faz da realidade uma ininterrupta metamorfose. Sendo assim, assumir qualquer proposição, categoria ou conceituação definitiva sobre os espaços seria um equívoco que Nietzsche (2009b), certamente denunciaria.

A genealogia também influenciaria o pensamento crítico-marxista, tendo Henri Lefebvre um papel de destaque. Para Lefebvre (1988, 1993), Nietzsche traria, no seu procedimento genealógico sobre os valores, uma crítica da linguagem e, portanto, dos

discursos ideológicos a serviço do poder (econômico e político). Nesta perspectiva, valores, conceitos, categorias e nomeações deveriam ser considerados, tendo em vista não só o lugar (espaço) e instante (tempo) em que foram pronunciados, como também a intenção de quem as proferiu, quer dizer, a vontade que impulsionou tais proposições.

Na leitura de Lefebvre (1988) sobre Nietzsche, o problema da linguagem está intimamente associado ao problema da verdade. Sendo a linguagem reflexo de uma vontade, a primeira, por sua vez – que se edifica pelo uso racional da palavra – não passa de uma criação, ou melhor, de uma ficção pertencente ao campo das artes. Por essa interpretação, Lefebvre (2013) se valeu da genealogia nietzschiana para desqualificar qualquer ordem do discurso, classificando-o como falseamento da realidade. A palavra assumiria o caráter de uma espécie de máscara, que desloca a compreensão dos fatos para o campo das representações, ação que contribui para a alienação das classes oprimidas diante das contradições da vida social, com destaque para as estruturas que produzem e organizam os espaços. Do ponto de vista geográfico, a genealogia nietzschiana, pelo prisma de Lefebvre, se projeta como método de questionamento, assim como instrumento de denúncia contra as representações espaciais e a ordem dos espaços de representação. Seu objetivo seria identificar a vontade estruturante por trás dos arranjos geográficos.

Em uma linha crítica, semelhante à de Lefebvre, o geógrafo Joel Wainwright (2010) se valeu da genealogia nietzschiana para denunciar o que as Ciências, dentre elas a Geografia, promoveram e entenderam falsamente por “mundo real”, isto é, um plano constituído por medidas matemáticas, convertido em fato pelo crivo da racionalidade. Portanto, trata-se de uma dimensão de natureza transcendente, idealizada por parâmetros lógicos, desdobrada em modelos sistêmicos, causais, mecânicos e representações cartográficas que se sobrepõe, hierarquicamente sobre o plano aparente da imanência. Wainwright reforça que o plano verdadeiro é o mundo dito aparente, da experiência concreta e sensível, ou seja, a terra como o contrário do “mundo real” das Ciências.

Em uma apropriação de cunho mais prático e temático da genealogia nietzschiana, a escritora e urbanista Jane Jacobs (2010) se debruçou sobre a análise e crítica dos discursos e seus contornos espaciais. Trabalhando especificamente sobre as relações entre o Estado australiano e sua população de cultura tradicional (aborígenes), a urbanista aplicou a genealogia para desmascarar a moral, assim como o contexto geográfico, em que determinados discursos políticos foram forjados. Para Jacobs, a genealogia não se limita a

uma técnica corrosiva de identificar e atacar as origens das proposições e conceituações. O procedimento também traz consigo um viés edificante que faz uso de parâmetros que nos ajudam a compreender como são criados os discursos. Estes últimos são elaborados por meio de interpretações situacionais e de caráter particular, o que reforça a idéia nietzschiana de que os valores são criados mediante o lugar e o instante, assim como por força de uma intenção ou vontade. A leitura de Jacobs deixa claro que, da genealogia, também é possível desdobrar uma hermenêutica geográfica, que cria discursos e valores morais mediante a circunstancialidade vivida espacialmente, procedimento que a autora nomeou por geografia sofisticada (geosofisma), que advém do sentido de sofisma.

De modo um pouco mais controverso, a genealogia de Nietzsche atingiria, ao menos como inspiração, a fenomenologia em um de seus procedimentos centrais. Para Rudolf Boehm (2013), como também para Stephan Günzel (2016), a genealogia, assim como a dúvida cartesiana, influenciaria a arqueologia fenomenológica, desenvolvida por Edmund Husserl. Na passagem do século XIX para o século XX, Husserl (1990; 2012) anunciou que as ciências modernas passavam por uma grave crise de legitimidade. Isso ocorria, pois, os sentidos (*eidos*) que constituíram as bases da tradição filosófica e, conseqüentemente, os conceitos científicos, não correspondiam mais à sua origem, não dando mais conta de compreender os fenômenos que constituíam a realidade. Para Boehm (2013), a principal causa para esse descompasso entre sentido e fenômeno seria a hegemonia dos ideais racionalistas e o uso habitual e histórico de suas categorias como referência fundamental para o humano e para o conhecimento positivo. Para Husserl, era necessário trazer o conhecimento de volta ao mundo-da-vida⁵ e seus problemas fundamentais. Retorno esse que se daria mediante o movimento de reaproximação entre homem e mundo, entre consciência e coisa-em-si. Para que esse retorno ao mundo-da-vida fosse de fato consolidado, Husserl teria que libertar a intuição e a experiência, assim como o próprio fenômeno, dos grilhões que foram se somando ao longo da história do pensamento. Teria na verdade que estabelecer uma escavação, ou melhor, uma arqueologia fenomenológica, para, posteriormente, aplicar a redução (*epoché*), ou seja, suspender, ou pôr entre parênteses, os conceitos em uso habitual (HUSSERL, 1990; ALES BELLO, 2006; CAPALBO, 2008). Dito de outro modo, a fenomenologia teria de retirar os escombros que soterraram as essências originárias das coisas.

⁵ Sentido muito distinto do que Nietzsche compreende por terra enquanto mundo-aquém. Segundo Ales Bello (2006) e Capalbo (2008) o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) em Husserl, está para o âmbito transcendente, ou seja, corresponde ao fenômeno que aparece à consciência, no encontro entre sensível e subjetivo.

Essa escavação arqueológica reverberou em teóricos posteriores, a exemplo de Martin Heidegger, que fora não só aluno, mas secretário de Husserl. Em Heidegger a tarefa da arqueologia fenomenológica assumiria nuances bem particulares, como desconstruir os encobrimentos que o ato habitual da metafísica impôs sobre a questionabilidade e ontologia do Ser (SAFRANSKI, 2000). Para Günzel (2016), esse esforço de escavação (geológica ou arqueológica) aplicada sobre os escombros conceituais do conhecimento convencional, fundada por Husserl e ajustada por Heidegger, é reflexo da genealogia dos valores de Nietzsche. Segundo Günzel, tal reflexo se deu de maneira direta, ou seja, Husserl consultou⁶ alguns dos escritos de Nietzsche e ponderou sobre suas ideias. Em um determinado período de sua análise, passaria a ver nas ideias do pensador prussiano não apenas um decadente relativismo moral, mas um ceticismo sobre a tradição e sobre o idealismo. Algo que, de algum modo, seria válido ao empreendimento de Husserl. Evidentemente que o fenomenólogo faria as devidas adequações do proposto por Nietzsche.

Ao invés de valorizar o inconsciente e as disposições orgânicas (corpóreas) – como posto por Nietzsche – Husserl compreenderia estes dois como uma espécie de depósito de pré-conceitos, preceitos, crenças e superstições, deixados como herança ao longo da História para consolidar hoje (ou no tempo em questão) a nossa atitude natural para com as coisas. Essa atitude, por sua vez isenta das devidas reflexões, seria erroneamente confirmada pelas convencionais metodologias experimentalistas e positivistas. A aplicação genealógica da arqueologia de Husserl, portanto, agiria sobre esse depósito inconsciente, questionando inclusive suas equivocadas confirmações (GÜNZEL, 2016). Já para Boehm (2013), a apropriação de Husserl sobre as ideias de Nietzsche, está para além da genealogia, tendo o perspectivismo e a transvaloração dos valores como elementos a considerar.

A partir dos anos de 1950 a arqueologia, assim como outros procedimentos fenomenológicos, foi apreendida pela a geografia humanista via o esforço de estudiosos como Éric Dardel, Edward Relph, Yi-Fu Tuan e Anne Buttimer. Não só Husserl, como também Heidegger e Merleau-Ponty, tornaram-se referências indispensáveis para o desdobramento e arrojado de metodologias de pesquisa geográfica que se fundamentavam pela importância da experiência, percepção (sobretudo a corpórea), memória, intuição, intencionalidade, intersubjetividade assim como a nomeação diante dos fenômenos vividos (MARANDOLA, JR., 2013; HOLZER, 2016).

⁶ Introdução à lógica e teoria do conhecimento 1906/7, onde Husserl faz citações de textos póstumos (1884) de Nietzsche (GÜNZEL, 2016).

Tendo em vista esse panorama geral, sobre as vertentes mais atuais de Geografia, é possível identificar a genealogia de Nietzsche como um aspecto em comum, tomando o cuidado, é claro, de perceber que cada uma fez uso ao seu modo, mediante seus intentos e objetivos. Aqui a genealogia lhes é útil como parâmetro crítico, não só sobre as antigas vertentes, como sobre si mesmas. Neste primeiro capítulo, o que tentamos com a genealogia – além de traçar uma linhagem da racionalidade e o como ela se faz presente em nossa Ciência – foi, na verdade, buscar argumentos para defender a inversão de sua ordem, ou como diria Nietzsche, transvalorar sua ordem de pensamento. O primeiro passo, para uma geografia orientada por uma proposta nietzschiana seria essa, a saber, inverter e transvalorar o desterro (o desprezo à terra) que degenerou e confundiu o conhecimento, sobretudo o geográfico. Identificar, no caminho da Ciência e do pensamento, as raízes, ideias, estruturas, sistemas e noções que nos desviaram da terra, que nos encobriram uma concepção visceral com um determinado problema ou fenômeno de interesse e que, por consequência, nos fez pronunciar determinações alheias, proposições distantes do que as coisas do mundo são. Todavia, não está em questão encontrar verdades eternas e indubitáveis ou desprezar, ao total equívoco, as propostas já desenvolvidas. Trata-se, por hora, de encontrar outro ângulo de visada que nos faça, primeiro, compreender a natureza do conhecimento, assim como as suas virtudes e problemas que concretizamos, que estamos concretizando e que ainda pretendemos concretizar na geografia. Nietzsche será de grande ajuda para nessa motivação.

CAPÍTULO II



COSMO – ABERTURA E CONSEQUÊNCIA DO GEOGRÁFICO

1 – A *huaca* de Wiracocha

Norte do Peru, 25 de julho de 2014. Em meio à *Ruta del Sol* – 122 (estrada que liga Cuzco a Puno). Desembarcamos no povoado de Raqchi nos altiplanos andinos, a mais de 3400 metros de altitude. Não tão distante da rodovia, é possível contemplar notáveis ruínas incas do século XVI. Uma pequena cidadela de pedra, rodeada por lavouras de cereais, tendo por destaque um grande muro de albedo com alicerces de rocha vulcânica (andesito), resquícios do templo de Wiracocha⁷. Segundo diferentes interpretações históricas e mitológicas, esse teria sido uma deidade suprema, resgatada de tradições pretéritas pelos incas com o objetivo de determinar um deus oficial para a consolidação do império.

Cronistas, sobretudo espanhóis, relatam pelas conversas com os autóctones, que Wiracocha seria o edificador de todo o universo e dos deuses inferiores, responsável não só por sua ordem, constituição e efetividade, como também de sua obscuridade anterior, marcada por trevas e caos. A forma de Wiracocha é muito controversa entre as fontes. Em algumas versões é tomado por um antropomorfismo peculiar, semelhante a um homem de pele clara, o que colaborou para que os incas associassem a chegada dos espanhóis à ação de tal deus. Ora, ele assume a forma de uma deidade celeste pré-solar, que posteriormente seria assumida por Inti, reconhecidamente o deus-sol tido por antepassado direto dos incas. Ora, ele é anunciado de modo animista, assumindo formas semelhantes aos animais, a exemplo da serpente ou dragão (ESCUDERO, 2010; WILKINSON; PHILIP, 2010; OLIVEIRA, 2017).

Na maioria das versões, Wiracocha é visto não só como criador e ordenador do *cosmo*, mas a deidade que, com o verbo, o mobilizou, isto é, deu dinâmica (*anima*) e movimento a todas as coisas. Trata-se também da figura do herói divino, civilizador do mundo, a própria imagem do *cosmo*, traduzido pela leitura tradicional como a própria ordem de tudo o que existe. Todavia, na tarefa de edificar o universo, o deus também teve seus atos marcados pela contradição, a saber, inúmeras tentativas que não deram certo, que não atingiram o objetivo esperado ou não ficaram ao gosto de seu idealizador. Desta feita, além de criador e ordenador, Wiracocha assumiria também o signo de destruidor de mundos. Aquele que, a cada mau resultado, se dispôs a desfazer todo o seu trabalho e a recomeçá-lo, buscando

⁷ Reconhecido também pelo nome de Pachacámac (ESCUDERO, 2010).

novas formas de mundo que o agrade (ESCUDERO, 2010; WILKINSON; PHILIP, 2010; OLIVEIRA, 2017).

Figura 3 - Ruínas do Templo de Wiracocha, Sítio Arqueológico Raqchi, Peru.



Fonte:Fotografia de Fabiola Medeiros Silva, 2014.

Talvez em Raqchi onde estávamos, a ideia de um deus, ao mesmo tempo criador e destruidor de mundos, faria ainda mais sentido, ao descobrirmos a proximidade das encostas do vulcão Quimsachata. É de se pensar que o templo não estava ali por sorte, mas por aquele sítio se tratar de uma *huaca* (em quéchua), uma paisagem ou lugar sagrado, que expressa, por si mesmo, esse sentido de criação e destruição que ilustra a face do deus reverenciado (OLIVEIRA, 2010).

Wiracocha estabeleceu um *cosmo* que basicamente se constitui por forças ou potências em íntima relação, complementares e ao mesmo tempo conflitantes. Dentre os exemplos está sua própria condição de deus celeste que se coloca em vínculo e contraste com a terra (Pachamama), aquela que, como útero, recebe, guarda e converte em vida e fertilidade, as virtudes enviadas pelo deus-arquiteto. O mesmo pode ser interpretado em relação a algumas das divindades mais populares do panteão inca, a exemplo do Sol (Inti) e da Lua (Quilla), representantes diretos das dualidades dia-noite, maior-menor, luzes-trevas, homem-mulher, ouro-prata, riqueza-pobreza, entre outras (ESCUDERO, 2010; WILKINSON; PHILIP, 2010; OLIVEIRA, 2017).

Explorando as mitologias Incas, fica claro entender que a cosmologia não se basta em um puro exercício de abstração, uma especulação estritamente astronômica, matemática, ou uma fábula fantástica constituída e difundida socialmente pela cultura ou imaginário coletivo. Como propõe Skolimoski (2014), se valendo de Thomas Kuhn, a cosmologia é uma mundividência, ou seja, uma visão de mundo que está em proximidade à vida cotidiana e às ações corriqueiras. Algo que a aproxima, de algum modo, a uma geografia do imanente, preocupada com a observação e compreensão dos fenômenos e das experiências concretas junto ao meio. Ela tanto doa sentido à própria vida, como também se constitui (como abstração) a partir dela, de seus estímulos concretos. Escudero (2010) também traduz a cosmologia Inca em proximidade a leitura de Kuhn. Para a antiga civilização, o entorno, ou seja, as paisagens, lugares, os elementos da natureza e a vida cotidiana (elementos da *huaca*), eram matéria prima e os pilares fundamentais de sua cosmovisão, sem, no entanto, considerar esta última uma idealidade fundada apenas na ecologia, ou imanência. Há uma parcela de arte ou criação poética neste esforço.

É possível sentir os resquícios dessa poesia e mundividência do cosmológico Incas ruínas de suas cidadelas. Citamos aqui Raqchi, mas Machu Picchu seria ainda mais emblemática como experiência. É difícil desvendar o sentido de sua *huaca*. Possivelmente um observatório astronômico, assim como um lugar de retiro espiritual, veraneio para reis, sacerdotes e edificada por hábeis mãos trabalhadoras (que se abrigavam em povoados ribeirinhos, já que não tinham o direito de morar na cidadela), Machu Picchu parece não só estar conectada com os céus, perseguindo com suas impressionantes estruturas as posições das estrelas e a trajetória do sol, mas em nítida conexão com a terra, com a paisagem, seu entorno, ostentando marcos que referenciam os picos das montanhas mais altas, as formas dos relevos mais próximos, os rios, florestas, caminhos e povoados. Trata-se de uma construção

meticulosamente esculpida, polida e montada sobre o topo de um monte (a mais de 2400 metros), cercada aos pés por vales e camuflada em meio às matas altas. Sua arquitetura parece edificada para suportar a ação das intempéries, como se seu corpo se esquivasse das fortes chuvas de verão, acompanhando a mais suave caída das águas sobre as rochas. Possui um sistema de drenagem capaz de fornecer água potável a todos os cantos da cidade, o que demonstra uma cuidadosa observação para com as nascentes, curvas de nível, declividades dos terraços e terrenos.

Figura 4 - Cidadela de Machu Picchu / Peru



Fonte: Fotografia de Fabiola Medeiros Silva, 2014.

Em pé e praticamente intacta é possível pensá-la como preparada e, de algum modo, amortecida contra a ação de intensos e repetido terremotos. Além disso, a cidade expõe belos monumentos e edifícios que reverenciam forças naturais, a exemplo dos animais sagrados como o jaguar, a serpente e o condor, figuras representativas de seus deuses. Machu Picchu se esforçou concretamente em fundir, na ordem de suas rochas e edifícios, terra, céu, homens e deidades. Um verdadeiro microcosmo, uma reunião de complexidades que pode ser percorrida pelas difíceis escadarias de suas passagens e caminhos estreitos. Por outro lado, é claro que, em meio a essa experiência deve-se considerar o transtorno de dividi-la com uma horda inquieta de turistas e suas inconvenientes máquinas fotográficas. Afinal de contas, o contexto mais atual de sua situação como lugar.

2 – Zombeteira ciência

Talvez ainda seja um esforço considerável entre os estudiosos de Nietzsche conceber que em sua filosofia exista uma preocupação científica e cosmológica de extrema importância. Para os que se contentam com o Nietzsche dos primeiros escritos⁸, momento que, segundo Astor (2013), ainda se via profundamente influenciado pelo romantismo alemão, pela estética wagneriana, assim como pela metafísica da vontade de Schopenhauer, conceber um Nietzsche atento às ciências não passaria de contradição, ou puro engano. Neste contexto, segundo Barrenechea (2011), o pensador prussiano era um entusiasta da arte (sobretudo da trágica) como *organon* para a compreensão do mundo efetivo. A Ciência, por sua vez, era o avesso deste entusiasmo, já que está fundamentada, unilateralmente, na racionalidade, no mecanicismo e nas leis da causalidade. Todavia, superada essa fase, a partir do momento em que Nietzsche desvencilha-se de seus antigos mestres e referências, o interesse pelas Ciências fica mais nítido em seus textos – período que comentadores sinalizam como a fase positivista do filósofo. Há de salientar que o interesse pela Ciência é bem anterior a essa transição, tendo em vista que Nietzsche, em sua juventude, estava inteirado dos principais debates científicos de seu tempo, tendo por base leituras de Friedrich Albert Lange, Charles Darwin e Karl Wilhelm von Nägeli (BARRENECHEA, 2011; MARTON, 2011).

⁸ *O nascimento do trágico e Considerações extemporâneas.*

Na leitura de Marton (2010a; 2011), Nietzsche defendia que a maioria das descobertas científicas de seu tempo já havia sido postas pelos pensadores gregos da antiguidade. Todavia, após sua viragem filosófica protagonizada pela elaboração de livros como *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, Nietzsche se dedica à apropriação sobre o corpo discursivo de inúmeras Ciências, como História, Matemática, Psicologia, Etnografia, com destaque para as Ciências da Natureza, a exemplo da Biologia e da Física. Tal constatação não seria algo do momento, considerando que na primeira metade do século XX estudiosos como Charles Andler, Karl Schlechta, Karl Löwith e Karl Jaspers já sinalizavam a influência dos debates científicos nos escritos de Nietzsche. Há evidências de que o filósofo pretendia cursar disciplinas científicas nas universidades de Paris, ou Viena, para dar fundamentação à tese do eterno retorno (BARRENECHEA, 2011; MARTON, 2011).

Para Barrenechea (2011), tal aproximação também se daria com o intuito de reunir elementos para uma crítica à metafísica, ou seja, municiar sua busca por uma filosofia avessa às bases transcendentais e idealistas da tradição, promovendo um pensar preocupado com a vida, com as coisas, com a concretude dos acontecimentos e com a corporeidade em meio à terra. Mas, para isso, seria preciso edificar um modo de análise (ou um método) muito específico que diagnosticasse (como uma espécie de medicina) os impulsos concretos e vitais, servindo assim aos interesses da Filosofia. Já para Marton (2010a), Nietzsche se valeu de elementos das ciências objetivas para fundar uma filosofia da natureza muito própria, mais especificamente, uma cosmologia que considerasse a totalidade como uma relação incessante e conflitante entre forças.

Para tais propósitos Nietzsche também recorreria, neste contexto, às obras de cientistas como Hebert Spencer, Jean-Baptiste de Lamarck, Wilhelm Roux, William Rolph, Francis Galton, Ernst Haeckel, Ludwig Rütimeyer, Roger Boscovich, sendo que alguns deles foram seus professores e colegas (BARRENECHEA, 2011; MARTON, 2011). É preciso esclarecer, no entanto, que tal apropriação desses cientistas não fez de Nietzsche um positivista, como sugere a nomeação posta sobre essa fase de seu trabalho. Como salienta Barrenechea (2011), Nietzsche considerava a Ciência do seu tempo um pensamento ascético, limitado por elementos idealistas; uma busca, a todo custo, por verdades últimas. É certo que esta Ciência não almejava religar-se ao além-mundo, como fizera a teologia, ou mesmo a metafísica clássica. Todavia buscava edificar, assim como recorria constantemente, a verdades, conceitos, modelos explicativos postos e conservados em um além-mundo, o que

demonstrava que as Ciências, desse contexto, ainda se ancoravam nas reminiscências do pensamento platônico.

Na leitura de Barrenechea (2011), o interesse de Nietzsche sobre as Ciências positivistas se esclarecia pela ambição de um projeto que o acompanhava desde cedo, a saber, unir Ciência, Arte e Filosofia em um mesmo empreendimento. Não que tal esforço edificasse um saber eclético ou híbrido, mas que forjasse, sobre a Filosofia, um novo amálgama, que explorasse tanto a apreciação e expressão estética, quando o valor dos procedimentos empíricos. A ciência nietzschiana corresponderia ao que o próprio pensador deixou explícito no termo *gaia* ciência, uma ciência que, além de atentar-se à terra, à concretude, ao imanente como interesse fundamental e base geográfica, também traria consigo uma postura científica e pensante, distinta das Ciências convencionais, ou seja, uma ciência zombeteira, gaiata, alegre, brincante (BARRENECHEA, 2011; FERRAZ, 2017). Não que tais adjetivos nos levem a uma postura de saber sem compromisso, atenta apenas com o prazeroso, ou o cômico, lançada a qualquer sorte e que se propõe de modo jocoso e hilário. A ideia de uma ciência zombeteira traduz-se muito bem pela postura do trágico, isto é, uma proposta de conhecimento que se coloque com entusiasmo, desejo e felicidade diante da terra, considerando tanto a sua face convidativa e interessante, quanto a sua face terrível e dolorosa.

Portanto, uma *gaia* ciência seria um saber vibrante, que se lança desejosa sobre os acontecimentos, diferente daquele que suporta as situações de modo penoso, entediado e burocratizado. Uma ciência zombeteira também é aquela que ousa criar, como se fosse uma criança a descobrir novidades em meio às coisas mais corriqueiras. Portanto, uma ciência brincante, interessada, porém desafiadora em propor novas formas, que não se limita aos tolhimentos das normas, alinhamentos políticos, categorias, modelos de uma cientificidade ranzinza, intolerante, sistemática ao extremo, habituada a procedimentos caducos e rigorosamente repetitivos.

Como posto por Marton (2010a; 2011) e Barrenechea (2011), Nietzsche fundaria a partir das influências científicas, diversos procedimentos e conceitos em seu modo de pensar. A História, por exemplo, assim como os estudos sobre cultura e linguagem forneceram elementos à genealogia assim como à crítica dos valores. A Física e a Astronomia deram elementos para Nietzsche pensar e reformular a idéia do eterno retorno do mesmo, no contexto da elaboração de *A gaia ciência*. As teorias atomistas, assim como os estudos biológicos sobre o desenvolvimento e o comportamento de células, órgãos e tecidos serviram

de base para o desdobramento do conceito de vontade de potência, assim como da teoria das forças, durante a redação de *Assim falou Zaratustra*. No que segue foi explorado como todos estes conceitos e noções se encontram na edificação do que aqui se entende por cosmologia nietzschiana.

3 – As forças em luta - *cosmo* como terceiro sentido da terra

O mundo subsiste; ele não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou ao contrário: ele vem a ser, ele perece, mas nunca começa a vir a ser e nunca cessou de perecer – ele se mantém nos dois casos... ele vive por si mesmo: seus excrementos são seu alimento [...] (NIETZSCHE, 2012a, p.337).

Apesar de uma objeção radical à metafísica, Nietzsche (2011a; 2012b) propõe em sua filosofia uma perspectiva sobre a totalidade, o que em si pode nos sugerir um esforço de abstração, como de fato também o é, apesar de nascer de uma profunda experiência e reflexão sobre o sensível. A terra, como afetividade concreta e imanente (mundo-aquém), corresponde também a todo um plano de existência fática, ou seja, a Terra (planeta) em seus elementos e feições, assim como todos os corpos que constituem o *cosmo*, ou universo. Para essa alçada total, Nietzsche (2011b) muitas vezes também se vale do termo “esse mundo⁹” em uma nítida referência à dicotomia platônica, no entanto, sem afirmá-lo como aparente, em oposição a um plano verdadeiro. O *cosmo*, a totalidade da terra ou este mundo, não é a dimensão mais verdadeira mas, antes disso, o único plano possível e existente. Interpretar Nietzsche por este viés não só supera as limitações de um único esforço genealógico e corrosivo de sua filosofia, como nos afasta da leitura de Heidegger (2010) sobre uma possível inversão platônica contida em seu pensamento.

O *cosmo* nietzschiano pode ser entendido como um corpo contínuo (*continuum*), isto é, uma unidade constituída de uma multiplicidade contígua de outros elementos em relação: “Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes [...]” (NIETZSCHE, 2011a, p.140 – grifos no original).

⁹*Este mundo*, o eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição e imagem imperfeita – um ébrio prazer para seu imperfeito criador: – assim me parecia outrora o mundo. (NIETZSCHE, 2011b, p.32 – grifos no original).

Esse contínuo cósmico é marcado pela finitude, portanto trata-se de um universo fechado e limitado, isso por que sua quantidade de elementos constituintes é fixa, se mantendo o mesmo conjunto, sem perdas ou ganhos. Esse conjunto corpóreo é formado por uma multiplicidade de forças eficientes, impulsos de energia (*quantum*) que se concretizam em uma variabilidade de partes que compõe a imensa unidade total (NIETZSCHE, 2011a; 2011b; 2012a). Cada força traz consigo uma necessidade fundamental – que Nietzsche (2011b) denomina de sentido da terra – que é permitir o livre curso a sua própria força, ou seja, ampliar cada vez mais sua potência efetivando sua própria energia e estabelecendo assim um ininterrupto vir-a-ser-outro (alhures) evir-a-ser-mais-forte (MARTON, 2011).

O sentido da terra pode ser compreendido como o âmbito mais geral e diretamente associado ao sentido do além-do-homem, como ato de superação. Todavia, tais forças cósmicas não podem ser tomadas como princípios causais dos objetos, muito menos substâncias ou essências transcendentais. Isso porque não são de natureza fixa ou incondicionada, e sim marcadas pela mudança mediante a fluidez de suas combinações e potência.

A disposição em ser-mais, característica da força, não estabelece para si, assim como para todo o *cosmo*, uma teleologia ou meta. Isso por que a necessidade por mais potência é uma busca cega, incontornável e insaciável, e não atinge um objetivo ou patamar último, o que sinaliza que o *cosmo* nietzschiano não tem finalidade, assim como não tem princípio (MARTON, 2010a; 2011; NIETZSCHE, 2012a). Retomando a proposição expressa na citação inicial deste fragmento, o *cosmo*, para Nietzsche (2012a, p. 337) “nunca começou a vir-a-ser, nunca cessou de perecer”, ele sempre existiu e sempre existirá. Por ser finito e fechado, caso esse *cosmo* tivesse um fim, já o teria alcançado, consumando-se.

Como já posto, essas forças se mantêm eternamente as mesmas em quantidade, porém, variam em qualidade (potência), estabelecendo assim uma desigualdade ou contradição entre si, ou seja, umas apresentam mais potência, em detrimento das outras. Devido à desigualdade entre qualidades, estas forças constituintes têm suas relações marcadas pelo conflito (LEFEBVRE, 1993; MARTON, 2010a). Forças mais potentes buscam se efetivar sobre as forças menos potentes que, por sua vez, ora resistem, ora obedecem ao domínio das primeiras, oferecendo obstáculo ou apoio à sua ampliação. Tal desigualdade é de extrema fluidez, não fixando hierarquias entre as forças. Isso quer dizer que, a mesma força, pode se ver em situação de domínio em determinado contexto, ou em situação de obediência

em momento posterior ou anterior. A superioridade de determinadas forças sobre outras também não ocasiona aniquilação (MARTON, 2010a; 2011). Como já sinalizado, no *cosmo* não há ganhos ou perdas, portanto é preciso que as forças, mesmo desiguais, mantenham-se atuantes, em luta perpétua, para que, conseqüentemente, o *cosmo* possa manter-se (equilibrar-se) em existência.

Em nossa interpretação, a perspectiva cósmica nietzschiana se coloca como alternativa à mecânica do mundo de Newton. Sua configuração não se revela um sistema, mas uma totalidade em processo e interconectada por uma tensão. Sua natureza é marcada não por matéria, objetos ou corpos inertes à mercê de uma força externa ou transcendente, mas por uma quântica, como nos lembra Marton (2010a), onde tempo e espaço fundem-se, onde ação, corpo e movimento são os mesmos (*quanta* dinâmico) e merecem destaque analítico. Caso a cosmologia quântica de Nietzsche apontasse para um sentido de Ser, como pensou Heidegger (2010), esse seria a própria relação conflituosa entre forças (forças em luta), o que, a princípio, descarta a própria configuração de um Ser em detrimento de um devir ou vir-a-ser. O equilíbrio entre forças, assim como a preservação de seu efetivar-se, não pode ser entendido como meta e sim como consequência de si mesma, como resultado do próprio combate.

O combate travado entre forças é o que mobiliza esse *cosmo*. Seu movimento é impulsionado pela diferenciação de potências entre forças, assim como pela respectiva alternância de hierarquias. Em virtude dessa mobilidade todo o universo acaba sendo caracterizado pela contingência, ou seja, por uma mudança (diferença) inevitável e interminável que, por sua vez, estabelece uma inconsistência na ordem cósmica. Desta feita, o *cosmo* nietzschiano é marcado pelo caos¹⁰ que, como Marton (2010a) já nos esclareceu, não teve princípio, nunca terá fim, não é marcado por nenhuma moral ou valor prévio, não se fixa em nenhuma ordem e, em virtude de sua instabilidade, não apresenta qualquer essência que o determine fundamentalmente.

[...] ele (o universo) não é perfeito, nem belo, nem nobre e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tão pouco tem impulsos de auto-conservação, ou qualquer impulso (NIETZSCHE, 2011a, p.136 – grifos no original).

¹⁰ O caráter geral do mundo, no entanto, é o *caos* por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos (NIETZSCHE, 2011a, p.139 – grifos acrescentados).

A imagem da terra como uma totalidade caótica foi expressada por Nietzsche em inúmeras passagens de seus escritos póstumos, a exemplo desta (1887-1889) que expressa o caráter do mundo dionisíaco:

Este mundo: uma *monstruosidade de força*, sem início, sem fim; uma firme, brônzea *grandeza de força*, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo; uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de *nada* como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado; nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse ‘vazio’, mas antes como *força por toda parte*; como *jogo de forças* e *ondas de força*, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando; um *mar de forças* tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes; com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo; e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, [...], como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço: esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo, [...] – Esse mundo é a *vontade de potência* – e nada além disso! (NIETZSCHE, 1999, p. 449-50 – grifos do original).

Na leitura de Marton (2010a) é possível associar, na filosofia de Nietzsche, a noção de força eficiente (a pouco percorrida) com a vontade de potência, um dos conceitos mais centrais de sua proposta.

[...] Todo processo mecânico, na medida em que é alimentado por uma força eficiente, revela precisamente uma “vontade-força”. Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da vontade — da vontade de potência, é minha tese — teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, *vontade de potência*. O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu “caráter inteligível” seria — precisamente “vontade de potência” e nada mais” (2014, p.40 – grifos no original)

Isso é possível pois, em textos da maturidade do autor, a vontade de potência foi explorada para além das limitações do humano, isto é, o conceito não caracteriza somente a natureza do homem, mas de todo o *cosmo*, dos elementos orgânicos aos inorgânicos. Sendo assim, o *cosmo*, como um todo, é composto por uma efetividade orgânica, ou seja, uma

totalidade viva¹¹, autônoma e dotada de força própria, já que não há oposição entre orgânico e inorgânico (NIETZSCHE, 2014).

Todo corpo cósmico traz em si um combate, um emaranhado caótico e conflituoso de forças, ou melhor, de vontades de potência. Todavia, em nossa visão, o conjunto de forças em luta tende a uma direção situacional. As forças mais potentes, de maior poder de efetivação, direcionam as demais forças para uma ação decisiva, o que caracteriza as manifestações do corpo cósmico em questão em um determinado instante. Deste modo, é possível sinalizar para cada coisa, vivente ou acontecimento, uma vontade de potência característica (porém não definitiva) apreensível pela sensibilidade e consequência de um conflito interno entre outras vontades ou forças.

Tomar a vontade como o caráter total do mundo pode, de modo ligeiro, aproximar a cosmologia nietzschiana da metafísica da vontade de Schopenhauer (1999). Há de considerar importante tal influência, sobretudo ao tratar a vontade como uma força cega, sem meta ou finalidade objetiva e que não pode ser compreendida em sua profundidade apenas por um exercício lógico-racional. Todavia, para Nietzsche não há espaço para uma vontade de natureza superior, única, transcendental, absoluta, causal e determinante sobre uma efetividade. Diferentemente de Schopenhauer, Nietzsche deu valor aos sintomas da sensibilidade, não tratando esses como meras representações objetivas e servis a um plano superior metafísico. Do ponto de vista ético, também não cabe, para Nietzsche, negar a vontade como modo de evitar a decadência do humano, garantindo a sua preservação, virtude, dever e felicidade. Afirmar a vontade, em seus ganhos e perdas, seria a orientação nietzschiana como caminho para possibilitar ao humano a superação do niilismo e de si mesmo (MACHADO, 2006; NIETZSCHE, 2009a; 2011a; 2011b; ASTOR, 2013).

4 – A água e a serpente: o eterno retorno do mesmo

Ao reler por incontáveis vezes, em meio à elaboração deste escrito, o segundo aforismo da terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, algumas recordações experienciais ainda nos assombram em uma reflexão difícil e profunda sobre o devir cósmico nietzschiano. O aforismo em questão trata *Da visão e enigma*, passagem em que Zaratustra, após suas

¹¹ Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe a vida. O que está vivo é uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara (NIETZSCHE, 2011a, p.136).

andanças e escaladas sobre as montanhas das ilhas bem-aventuradas, pretendia pegar um barco na enseada e retornar ao continente. A princípio, o eremita adentraria a nau calado, surdo, frio de coração, fechado a qualquer diálogo, seja por palavras ou gestos. Porém, no terceiro dia se dispôs a falar, por perceber que em sua companhia estavam marinheiros corajosos, afeitos a longas e incertas viagens, a exemplo dos marujos de Odisseu em seu retorno a Ítaca. Assim como nos mitos homéricos, estes foram forjados em mares terríveis a ponto de não suportarem mais viver e navegar sem a companhia dos perigos. Estavam todos curiosos sobre as histórias do andarilho que com eles viajava. Já sobre as nossas lembranças, despertadas pela leitura deste fragmento, há de se destacar uma em especial...

Ushuaia, Patagônia argentina, manhã de 22 de março de 2016, limite entre verão e outono no hemisfério sul. Caminhávamos por uma trilha íngreme e solitária com o intento de conquistar a parte mais alta do *Cerro Martial* onde estava localizado um pequeno *glaciar*, a mais de 900 metros de altitude. Era um belo caminho na companhia de um riacho de águas rápidas, nascido do degelo, que serpenteava em meio à *turbias*, arbustos e bosques de *lengas*. Ao superar o colo da montanha a vegetação se escasseou, dando lugar às vertentes nuas e estéreis daquelas rochas escuras, que por milênios suportam o extremo frio austral. Em bela imagem do alto era possível avistar não só a cidade, como todo o porto, assim como o canal Beagle e a imensidão de terras e montanhas do lado chileno. Na vertente que pela própria sombra se protegia do sol da manhã, o gelo se acumulava, formando uma encosta nevada sobre a qual poucos turistas e moradores se divertiam, deslizando com os próprios corpos, sem equipamento recomendado. Fizemos o mesmo, mas a brincadeira tomaria outro rumo ao nos contagiarmos pelo atrativo de visitar o cume da pequena montanha, que nos esperava a poucos metros de subida.

Em nosso caminho a neve deu lugar ao cascalho e a declividade se aproximava cada vez mais do vertical. O peso de nossos corpos parecia se multiplicar e os cascalhos passaram a se desprender com maior facilidade de nossos pés. A brincadeira tornou-se um risco e o olhar para traz converteu-se em olhar para baixo, fazendo da bela imagem do canal uma visão dentre as mais terríveis. A montanha, de mãos dadas com a gravidade, daria seu primeiro sinal de alerta. Os pés fatigados e sustentados sobre instáveis pedregulhos começaram a deslizar por intervalos maiores. Nossos corações palpitavam e por dentro ardia um conflito entre a valente ganância de superar o susto, assim como os metros finais de escalada e a assustada consciência que nos calculava a situação real de risco, assumindo a possibilidade de a diversão converter-se em acidente. Por fim, retrocedemos. A consciência,

em cumplicidade com a gravidade, com a vertigem e com o medo, falaria mais alto e nós atendemos aos seus apelos. Não é fácil adentrar o tíaso de Dioniso.

Figura 5- Cerro Martial, Ushuaia - Argentina.



Fonte: Fotografia de Fabiola Medeiros Silva, 2016.

Estávamos em um instante decisivo onde a sensibilidade, a intuição e o raciocínio estavam em intensa atividade, eram praticamente forças em conflito. De fato, como diria Nietzsche (2011b), fomos atraídos pelo som da flauta de um abismo traiçoeiro, como outrora estiveram Odisseu diante das sereias, e Penteu nas vertentes do Citeron, em meio às bacantes. Diferentemente dos personagens míticos, demos um passo a trás e desviamos do caminho. Ao menos flertamos com a terra. Porém, nossa covardia nos diferenciava de Zaratustra que, em meio à sua teimosa e maldosa escalada ao cume da montanha, estacionou diante do portal do

instante e interrogou o espírito da gravidade que o angustiava, o demônio, meio anão, meio toupeira que, preso às suas costas, pingava gotas de chumbo (pensamentos) em seu cérebro.

Ó Zaratustra [...] ó pedra da sabedoria! Tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada tem de cair! Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra da funda, destruidor de estrelas! Arremessaste a ti mesmo tão alto – mas toda pedra arremessada tem de cair! Condenado a ti mesmo e a teu próprio apedrejamento: ó Zaratustra, arremessaste longe a pedra – mas sobre ti ela cairá! (NIETZSCHE 2011b, p.135).

Seguidamente Zaratustra é atormentado e oprimido pelo espírito da gravidade que impõe uma condição incontornável à sua vontade de ascensão, a saber, tudo que se lança para o alto tente a cair como uma espécie de ciclo interminável e insuperável. Tal imagem e sentença dá a entender que Zaratustra é a pedra que se lança ao cume, que ascende solitário em busca de sabedoria, mas que tende a descer aos vales e planícies para extravasar, ou partilhar com os demais humanos o saber conquistado na solidão dos topos. Trama que de fato se concretiza ao longo de toda a narrativa. Aqui, neste pequeno fragmento, Nietzsche dá pistas de como irá anunciar – por modos distintos e neste mesmo aforismo – o devir cósmico como um ciclo de repetições, ou seja, como o eterno retorno do mesmo.

A imagem da montanha nos dá a abertura para esse pensamento, considerado por Heidegger (2010) a reflexão mais fundamental da obra nietzschiana. Ou seja, o tempo como devir é uma sucessão de eventos ou instantes decisivos, que se repetem como o mesmo. Uma sequência de ascensões e quedas, subidas e descidas, altos e baixos, cimo e abismo, luz e sombra, como se marcasse uma espécie de pulsação do *cosmo*, uma dupla volúpia, uma dinâmica de avanços e retrações também expressa na imagem da onda¹².

Fazendo nítida referência à *Da visão e enigma*, Heidegger (2010), em seus seminários sobre Nietzsche, explora a montanha como a imagem do eterno retorno do mesmo. Na escalada teimosa e dolorosa o alpinista se vê em meio ao encontro de duas sendas, ou ruas, como posto por Nietzsche (2011b). Uma senda se estende para frente ou para cima, sinalizando o futuro por toda a eternidade, e a outra para trás ou para baixo, sinalizando o

¹² Com que avidez essa onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias! É como se quisesse chegar antes de alguém; como se ali se ocultasse algo que tem valor, muito valor. E agora ela recua, um tanto mais devagar, ainda branca de agitação, estará desiludida? Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. Assim vivem as ondas, assim vivemos nós, seres que têm vontade! (NIETZSCHE, 2011b, p.209).

passado. Caminhos que ao mesmo tempo se encontram no instante vivido pelo alpinista, no caso, Zaratustra sob o portal¹³.

Olha esse portal anão [...] ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: – é aqui, neste portal que eles se encontram. O nome do portal esta em cima: Instante (NIETZCSHE, 2011a, p. 150).

Indagado por Zaratustra sobre o sentido do portal e suas contraditórias ruas eternas, o anão entusiasma-se por responder: “Tudo o que é reto mente [...]. Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo” (NIETZCSHE, 2011b, p.150). A imagem do círculo como temporalidade cósmica, portanto, se faz visível tanto no movimento de ascensão e queda durante o escalar da montanha, assim como na expressividade dos animais de Zaratustra: a águia e a serpente. Na leitura de Heidegger (2010), a águia é traduzida como a altivez dos topos, a proximidade com a luz do sol, a superioridade de quem tem o domínio, de quem observa do alto, de quem se diferencia pela autonomia, exuberância e grandeza, aquela que afirma o eterno retorno por meio do voo em círculos amplos. Já a serpente é a imagem da astúcia, da proximidade (rastejante) com a terra, de um saber real conquistado ao rés-do-chão, aquela que, ao enrolar-se, amigavelmente no pescoço da águia, ou ao morder sua própria calda pondo-se em volta da figura do sol (como no cajado de Zaratustra), traduz a imagem do anel do eterno retorno. Todavia, a simples afirmação, do espírito da gravidade, de que o tempo é um círculo não contempla toda a complexidade do eterno retorno. Há de se considerar a repetição, elemento que havia sido anunciado pela primeira vez no aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, intitulado *O maior dos pesos*.

[...] Essa vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira! [...] (NIETZSCHE, 2011a, p.230).

Se confiarmos literalmente nessa primeira anunciação sobre o eterno retorno do mesmo teríamos como conclusão que os instantes, que compõe o círculo temporal do devir cósmico, sempre retornam a ocorrer como os mesmos, na mesma ordem e sequência. Tal afirmação soaria ainda mais perturbadora se interpretarmos que, nesse processo, não há espaço para o novo e para a mudança, ou seja, de que a história é uma eterna repetição dos mesmos fatos. Se retomarmos o já exposto sobre a natureza do *cosmo* nietzschiano compreenderíamos que a possibilidade da repetição se dá devido às suas limitações em quantidade, ou seja, os elementos que compõe esse *cosmo*, no caso as forças (vontades) eficientes, estão dados em um número finito de possibilidades. Limitadas também são as combinações possíveis no arranjo conflituoso entre forças. Considerando que o tempo cósmico é eterno (sem princípio ou fim), o arranjo limitado de forças e suas combinações tendem a se repetir, isto é, retornam como as mesmas. Porém, se retomarmos as passagens *Da visão e enigma*, identificado por Heidegger (2010) como a segunda anunciação do eterno retorno do mesmo, encontraríamos elementos que flexibilizariam as conclusões há pouco percorridas sobre a repetição.

[...] E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando coisas eternas – não temos de haver existido todos nós? – Assim falei eu, e cada vez mais baixo: pois temia meus próprios pensamentos e intenções ocultas. Então escutei, subitamente, um cão uivar na vizinhança. Alguma vez escutei um cão uivar assim? Meu pensamento correu para trás. Sim! Quando eu era criança, na mais longínqua infância: – então ouvi um cão uivar assim. E também o vi, eriçado, com a cabeça voltada para cima, tremendo, na mais silenciosa meia noite, quando também os cães acreditam em fantasmas: – de maneira que tive pena. Pois justamente então a lua cheia estava sobre a casa, mortalmente calada, justamente então encontrava, uma redonda incandescência – parada sobre o telhado plano, como em propriedade alheia: – com isso assustou-se o cão: pois os cães acreditam em ladrões e fantasmas. E quando novamente escutei aquele uivo, tive pena mais uma vez. [...] (NIETZSCHE, 2011b, p.151).

Nessa passagem Nietzsche (2011b) amplia as expressões sobre a repetição para além dos fatos e acontecimentos, somando a estes as imagens (as cenas) e os afetos decorrentes. É possível compreender, por exemplo, a multiplicidade de formas e nuances assumida pelo conflito entre forças. A cena noturna do cão a uivar é muito ilustrativa. Sobre ela é possível perceber que imagens (o cão a uivar) e afetos (pena, susto) retornam como as mesmas expressões de força, porém, em situações (ou contextos) completamente distintas (na infância e maturidade). A partir do cuidado interpretativo sobre esta passagem é possível pensar que as forças (sob a forma de imagens e afetos) retornam como as mesmas, porém nunca iguais, sinalizando a diferença em seus específicos contextos de ocorrência. Somado a

isso é possível fazer referência à leitura de Lefebvre (1993) sobre o eterno retorno. Para ele a repetição se dá pelas limitações em quantidade de forças, mas a diferenciação relativa à qualidade destas mesmas, ou seja, a diferenciação de potência (para mais ou para menos), possibilita a ocorrência do novo (da diferença), sinalizando a busca cega pelo ser-mais como o movimento eterno por ser-outro (alhures).

Explorando um pouco mais de nossas experiências, relacionando-as com o esforço teórico há pouco exercido, nos cabe questionar: por quantas vezes reviveremos momentos, afetos e sentimentos semelhantes àquela escalada ao *Cerro Martial*? É possível recordar os instantes em que o conflito entre consciência, medo e excitação nos assaltou o pensamento e a sensibilidade? Quantas vezes ainda reviveremos tais sensações e afetos? Por incontáveis vezes, presumimos. Todavia, em lugares distintos, com intensidades diferentes e em contextos peculiares. Desta forma, algo parece se manter na analítica sobre os fenômenos. É possível que as forças retornem como as mesmas para determinar as nuances, as formas, a tonalidades e a dinâmica dos acontecimentos, porém, em combinações e intensidades variáveis – o que nos abre a possibilidade para investigar o novo, eternamente.

Poderíamos imaginar tal temporalidade cósmica sob a ótica de quem contempla o comportamento de uma geleira. Ano após ano as vertentes em sota-vento das montanhas meridionais do hemisfério sul acumulam, em forma de neve, a umidade advinda das regiões litorâneas do pacífico, a oeste da Cordilheira dos Andes. Por milhares de anos a neve se acumula e se compacta sobre a vertente, formando um bloco imenso, uma parede de gelo maciço que avança sobre um grande lago de degelo, a leste da formação. Nos períodos mais frios, sobretudo durante o outono e inverno no hemisfério sul, a geleira ganha extensão a ponto cobrir quase todo o lago até se aproximar de todas as suas margens. Nos períodos mais quentes, a geleira naturalmente recua, tendo sob as suas bordas uma intensa atividade de sedimentação glacial, possibilitando a maior quantidade de *icebergs*, além de maiores volumes e áreas navegáveis no lago.

Figura 6 - Geleira Perito Moreno, Parque Nacional Los Glaciares, província de SantaCruz - Argentina.



Fonte: Fotografia de Fabiola Medeiros Silva, 2016.

Um ciclo que se repete eternamente, ano após ano, século após século, milênio após milênio, porém nunca de maneira igual para um olhar atento. Uma das pistas para essa leitura estava na pequena formação de gelo localizada na margem contrária do glaciar. Sinais de que, em um tempo não tão distante, o avanço do gelo alcançou a margem oposta do lago formando uma grandiosa ponte (ou túnel). Pelo tom cada vez mais alarmante sobre as alterações climáticas, é possível pensar que a ponte de gelo nunca mais se formará. Impossível sustentar certezas. Porém, com isso podemos compreender que a cada ciclo temporal percorrido, na natureza como um todo, é possível que ocorram acontecimentos muito peculiares que alteram a configuração dos fenômenos, deixando marcas muito próprias

e únicas. Essa seria uma forma de conciliar repetição e diferença em um mesmo movimento temporal.

5 – O universo eterno: raízes gregas e desdobramentos modernos

Nas leituras de Marton (2010a; 2011), Neves (2013; 2015) e Deleuze (1997, 2001), a concepção nietzschiana de *cosmo* advém de uma inspiração grega, sobretudo arcaica e pré-socrática, algo que Nietzsche alimentou desde a juventude no exercício da filologia clássica. Destacamos que alguns de seus elementos fundamentais coincidem com princípios da cosmologia jônica, assim como do estoicismo. No que corresponde à escola jônica é justo destacar a autonomia dinâmica do próprio *cosmo*, isto é, o universo não carece de uma causa, ou força motriz exterior que o coloque em movimento, a exemplo da ação dos deuses ou demiurgos, assim como de *móviles* transcendentais. Para Tales de Mileto, por exemplo, a força que dinamiza a natureza advém da própria natureza, o que dá a entender uma perspectiva orgânica (GLEISER, 1997).

Em Anaximandro reconhecemos as origens da ideia de um universo eterno, dimensão em que uma infinidade de mundos já existiu antes deste. Na visão do pensador pré-socrático, o *cosmo* se dá por uma dinâmica cíclica e eterna de criação e destruição em que a matéria aparece e desaparece continuamente. Imagem muito similar aos mitos Incas sobre o mundo de Wiracocha (explorados na abertura deste capítulo), ou aos mitos Hindus que tratam da dança do deus Shiva (GLEISER, 1997; ESCUDERO, 2010). Para nós, a perspectiva de Anaximandro sobre o *cosmo* e seu devir eterno coaduna com a ideia de eterno retorno em Nietzsche. Todavia, é de se destacar que, para o filósofo jônico, o universo é infinito, o que o distancia da ideia nietzschiana de um *cosmo* limitado em quantidade de forças.

Heráclito de Éfeso, no entanto, é a influência e fonte de inspiração mais decisiva sobre a cosmologia nietzschiana (DELEUZE 1997, 2001; NEVES, 2013, 2015). No último e mais enigmático (obscuro) dentre os pensadores jônicos é possível identificar a circularidade do devir eterno, onde extremos como princípio e fim¹⁴ são os mesmos¹⁵, o que nos esboça a ideia do anel do tempo. O tempo para o pré-socrático é anunciado pela imagem de *Aión*, uma

¹⁴ Fragmento 103: “Principio e fim, na circunferência de um círculo são idênticos” (HERÁCLITO, 1996).

¹⁵ Fragmento 88: “O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes” (HERÁCLITO, 1996).

criança¹⁶ (imagem projetada sobre Dioniso) a brincar e jogar dados (SÁ, 2011), o que nos dá a impressão que o acaso tem papel importante nesta concepção de devir. Já o *cosmo* de Heráclito (1996), em sua totalidade, é marcado pelo intenso dinamismo, onde tudo está em perpétua mudança, em estado de fluxo para o advento do novo¹⁷ (GLEISER, 1997), princípio que serve de base para a filosofia da diferença presente em Nietzsche (DELEUZE, 2001). A força motriz da transformação do universo, assim como o seu ponto de equilíbrio, é a relação entre opostos¹⁸ marcada pela simultaneidade entre tensão (luta - *agon*) e complementaridade. Por outro lado, o que, em nossa interpretação, diferencia Heráclito de Nietzsche se faz expresso na aposta que o pré-socrático sustenta ao afirmar que o fogo, além de substância base do universo, também pode ser entendido como uma espécie de artesão, ou a própria imagem do *logos* que molda, transforma e ordena toda a efetividade do *cosmo* (GLEISER, 1997). A existência de um *logos* (ordenador), à primeira vista, parece conflitar com a imagem do tempo representada por uma criança a jogar (caos). Um antagonismo que carece de maiores reflexões.

Se em relação a Heráclito é possível encontrar muitas afinidades, por outro lado, Nietzsche parece não se alinhar, de modo muito claro, em suas aproximações junto aos epicuristas e estoicos. Em relação aos primeiros, Nietzsche (2012b; 2014) se assemelha ao afirmar que o acaso (caos) é o grande responsável pela condição de um mundo sem finalidade ou providência racional. Já para os estoicos (também influenciados por Heráclito) como posto por Matos (2010a), o *cosmo* é obra de um princípio superior de racionalidade – um *logos* que é, ao mesmo tempo, artífice, ordenador e governante do universo.

Tal perspectiva racionalista sobre um demiurgo, afastaria os estoicos de Nietzsche. Porém, há de se considerar que, em seu tempo, tal escola, segundo Matos (2010), manteve um posicionamento crítico diante dos conceitos universais e formas puras do idealismo platônico. Para os estoicos tudo o que é real e existente é também corpóreo, empírico, uma materialidade constituída pela comunhão entre um princípio passivo (a matéria) e um princípio ativo-causal (força racional - *logos*). Já as ideias puras de Platão foram, por eles, associadas à fantasmas do pensamento, entidades ficcionais próximas à ideia de nada (ou o não-algo), que sequer se aproximam das incorporeidades consideradas ainda como algo.

¹⁶ Fragmento 52: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO, 1996).

¹⁷ Fragmento 91: “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo” (HERÁCLITO, 1996).

¹⁸ Fragmento 51: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, 1996).

A radicalidade das críticas à Platão talvez tenha convencido Nietzsche (2014) a se considerar estóico¹⁹, aproximação contestada por Russell (1982). Todavia, as proximidades não se encerram na oposição à metafísica. No que corresponde à cosmologia, o universo estóico é, assim como em Nietzsche (2011a), um *continuum* espaço-temporal, um corpo sem interrupções, uma unidade perfeita, esférica, de equilíbrio entre forças opostas em interminável tensão, que desempenha um movimento rítmico de expansão e retração, como se o universo respirasse, semelhante a um organismo vivo, que também é sábio (dotado de razão e valor moral), sagrado e auto criador. A afirmação de um *logos* artífice e doutrinador do universo não só antagoniza Nietzsche em relação aos estóicos como também a Heráclito, sua mais incisiva referência. Considerando tais antagonismos, é possível dizer que Nietzsche colhe, estrategicamente, determinados elementos de determinadas escolas e pensadores para compor sua cosmologia. Nenhuma perspectiva é aceita ou negada integralmente, o que nos revela aspectos do espírito criativo e autônomo do filósofo em questão.

Mesmo que os gregos representem uma clara referência para a cosmologia nietzschiana, não podemos nos esquecer das influências modernas, algumas já mencionadas nos primeiros textos deste capítulo. Segundo Marton (2011), Barrenechea (2011) e Neves (2013; 2015), Nietzsche se valeu de avanços nos estudos da natureza, durante o século XIX, para dar sustentação científica a sua cosmologia, destaque para o conceito de vontade de potência. Do biólogo Wilhelm Roux, Nietzsche aproveitou da interpretação de que, em um mesmo organismo, há uma disputa entre órgãos, tecidos e células. Já sobre o também biólogo William Rolph, Nietzsche reconheceu que a competitividade entre os elementos constituintes de um organismo conduz o mesmo a um desdobramento, ou seja, a uma ampliação e transformação de sua própria potência. Do físico, astrônomo e matemático Roger Boscovich, Nietzsche reforçaria que as expressões espaciais de força são mais fundamentais do que a matéria ou substância, sendo essa última resumida à configuração do átomo.

Já para o pensamento do eterno retorno do mesmo, nos parece que Nietzsche não encontrou nenhuma referência moderna que sustentasse algum paralelo válido, o que possivelmente mobilizaria (por breve período) suas intenções em retornar às universidades e cursar disciplinas científicas. O que se sabe é que no período em que Nietzsche se encontrava extremamente debilitado – despossuído de suas faculdades mentais devido ao agravamento de sua misteriosa doença – um matemático chamado Henri Poincaré publicou no ano de 1890 um

¹⁹ [...] nós, os últimos estóicos! [...] (NIETZSCHE, 2014, p.119).

curioso teorema intitulado de eterno retorno do mesmo. Neste trabalho Poincaré afirmava que se o universo fosse um sistema mecânico, finito e composto por uma quantidade finita de energia, o sistema, eventualmente, deveria retornar a um estado inicial, em um número infinito de vezes. Nietzsche não teve saúde o suficiente para se deparar, a tempo, com tais ideias (NEVES, 2013).

Na atualidade, existem pesquisadores que buscam legitimar perspectivas científicas ou modelos cosmológicos não singulares²⁰, avessas à hegemonia teórica do cenário-padrão nomeado de *Big Bang*. Dentre eles está o físico brasileiro Mário Novello (2010) que, desde o início dos anos 2000, vem publicando artigos que se opõem aos modelos singulares. Estes fixaram um limite temporal (arbitrário) ulterior e intransponível, marcado por uma condensação máxima de energia que, após sua explosão, sinalizaria o princípio de um movimento expansivo do universo. Para Novello tal episódio explosivo não deveria ser visto como um princípio cósmico-cristalizado e sim como uma simples passagem, uma fase de transição entre um estágio de condensação cósmica, para uma expansão. Para Novello o modelo do *Big Bang* não é uma teoria imune a problemas racionais de explicação, assim como não é um modelo incontestavelmente testado por parâmetros observacionais. Sua hegemonia na Física (hoje não tão vigorosa) se deve mais a arbitrariedades de natureza política e pragmática.

Na leitura de Novello (2010), é preciso também considerar a ideia de um universo eterno, desprovidos dos limites da criação. Os meios para uma explicação racional, assim como comprovações observacionais sobre este modelo, a própria Física quântica proporcionou. De acordo com as inovações da mecânica quântica, cada partícula de matéria traz consigo sua antimatéria. Um dos exemplos é o elétron que tem como sua carga oposta o pósitron (ou o antielétron). Quando estas duas partículas se encontram elas se aniquilam, gerando fótons (grãos elementares de luz). O fóton, por sua vez, provoca com sua energia a origem de novos pósitrons, que são atraídos por seus respectivos elétrons, formando assim um novo par de partículas opostas, ou seja, retorna à incidência de um elétron e um pósitron que, em seus turnos, podem aniquilar-se novamente formando mais fótons. Esse processo pode estar associado à origem do universo e ao surgimento da matéria. Pode também sinalizar um movimento perpétuo do universo que se dá em um número incontável de vezes, a exemplo do pensamento do eterno retorno do mesmo, proposto por Nietzsche. Desta feita o episódio

²⁰ No que compete à cosmologia moderna, a singularidade expressa a ideia de que o universo teve um evento único (singular) de criação, sendo o modelo hegemônico a grande explosão (*Big Bang*) (NOVELLO, 2010).

singular do *Big Bang* pode ser associado, de modo similar, a um episódio de fragmentação do fóton em partículas opostas. A explosão, portanto, não passa de uma etapa, onde um corpo cósmico, em estado de condensação, se expande para, futuramente, retornar a se condensar, como se o universo pulsasse em uma sucessão de etapas opostas, em uma dupla volúpia.

Considerando esta perspectiva sobre a possibilidade de um universo eterno, se faz necessário questionar a suspeita de que a cosmologia nietzschiana não passaria de uma leitura datada e rebarbativa, um mero espelho sobre as teorias e avanços nas ciências naturais de seu tempo. Portanto, se faz prudente a hipótese de que a ideia do eterno retorno do mesmo, fundamental para a compreensão de sua imagem de *cosmo*, seja uma contribuição extemporânea.

6 – A dialética trágica: apropriação de Lefebvre

É preciso reconhecer que a cosmologia nietzschiana esteve presente nas proposições de pensadores contemporâneos do século XX. Porém, este tema não fora tratado com tanto cuidado e intensidade quanto o procedimento genealógico que, por hora, tem a sua repercussão mais investigada em seus desdobramentos. É possível identificar traços da cosmologia em autores posteriores a Nietzsche em vertentes que tanto se reconhecem inspiradas pelo pensadora exemplo do pós-estruturalismo (PETERS, 2000), como também em vertentes de influência não tão declarada a exemplo do pensamento crítico e da fenomenologia. Dentre os teóricos das vertentes críticas destacamos aqui o filósofo e sociólogo francês Henri Lefebvre.

No início do século XX, Lefebvre teve um papel fundamental na recepção da filosofia nietzschiana na França, juntamente com Charles Andler, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Paul Nizan, Georges Bataille entre outros. Além disso, Lefebvre foi um dos responsáveis por trazer Nietzsche para uma apreciação mais acadêmica, sobretudo filosófica, considerando que o pensador prussiano era mais conhecido e lido nos círculos estéticos e literários. A tarefa de colocar Nietzsche entre os grandes filósofos da contemporaneidade não foi fácil, muito em virtude de sua associação indébita ao nazismo, algo que Lefebvre também se desdobrou em contornar (MARTON, 2009).

As influências de Nietzsche sobre Lefebvre são inúmeras, como também são inúmeras as referências, algo que o pensador francês deixou evidente em várias de suas obras. No entanto, cabe destacar aqui duas influências fundamentais: primeiro, o procedimento genealógico, certamente a contribuição nietzschiana mais requisitada por seus leitores (sobretudo pelos pós-estruturalistas) e que serviu a Lefebvre na elaboração de sua crítica à linguagem, assim como aos discursos sobre o espaço. Segundo, a cosmovisão nietzschiana, base para a afirmação de uma cosmologia, algo que, na altura deste escrito, se revela como um tema central.

Para nós é muito forte a suspeita de que Lefebvre (1993) seja o primeiro a destacar, na obra de Nietzsche, a existência de uma cosmovisão, algo que o pensador francês já explorava no final dos anos de 1930²¹ e que, só a partir dos anos de 1980, foi desdobrado com mais propriedade e profundidade por estudiosos como Marton (2010a) e Müller-Lauter (2009). Apesar de suas nuances peculiares, muito da leitura lefebvriana corresponde ao já tratado até aqui sobre a cosmologia de Nietzsche. Cabe uma breve exposição.

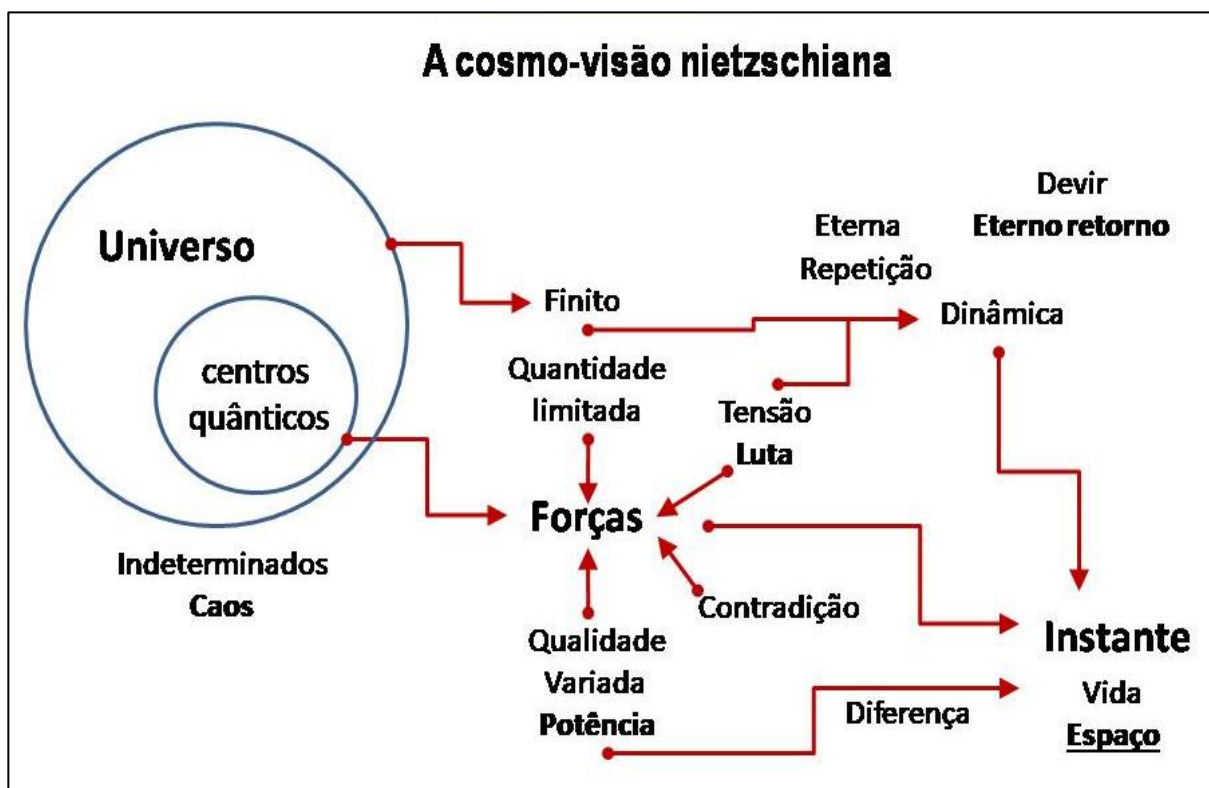
Para o pensador francês a cosmovisão nietzschiana parte da ideia de um universo constituído por uma multiplicidade de centros quânticos, ou seja, por polos de concentração de energia constituído por forças, ou vontades de potência, de orientações diversas (conflitantes e ou colaborativas) e responsáveis por consolidar e mobilizar a vida, assim como toda a efetividade concreta. Para Lefebvre, estas forças que constituem o *cosmo* nietzschiano não teriam o caráter de substância ou essência causal, seriam na verdade consequência de si mesmas ou de seu próprio arranjo e movimento (LEFEBVRE, 1988, 1993).

Tal universo seria limitado, fixo em sua quantidade de forças e centros quânticos, variando, porém, em qualidade ou potência. As desigualdades de potência entre forças estabelecem contradições nos centros quânticos, o que, por sua vez, orienta o universo para uma perpétua relação de conflito. Por seu turno, o conflito entre forças mobiliza o universo, edificando os instantes (ou episódios), base do devir cósmico que em si se estende por toda a eternidade. O resultado de um universo finito (fixo em sua quantidade de forças) e desdobrado em um tempo infinito é o eterno retorno do mesmo, a repetição dos instantes. Portanto, é possível que os arranjos conflituosos entre forças retornem a ocorrer como os mesmos, porém não como absolutamente iguais, o que faz da leitura de Lefebvre algo peculiar. É preciso

²¹ Argumento que se faz registrado em uma obra intitulada *Nietzsche*, publicada por Lefebvre no ano de 1939. Trata-se de um trabalho típico de comentador, que explora temas e conceitos centrais da filosofia nietzschiana, além de trazer uma breve seleção fragmentos de obras do filósofo, selecionados pelo próprio Lefebvre.

lembrar que as forças constituintes do *cosmo* oscilam e se diferenciam em potência. Sendo assim, é possível que o mesmo arranjo de forças se dê novamente, considerando os componentes da situação de conflito, todavia, não com a mesma intensidade. A desigualdade entre potências não só é a responsável pelos conflitos que resultam da motricidade do universo e do tempo, como também da diferença e alhures, isto é, a variabilidade de potência entre as forças em luta abre a possibilidade para novos acontecimentos e para o acontecer de situações únicas no decorrer da existência (LEFEBVRE, 1988, 1993).

Figura 7 - A cosmologia nietzschiana pela visão de Lefebvre.



Fonte: Elaboração de David E. Madeira Davim (2018).

O caráter deste *cosmo*, há pouco discorrido, possibilitou a Lefebvre (1988), na obra *Hegel, Marx, Nietzsche: o el reino de las sombras*, a leitura e identificação de uma dialética muito própria, contida na proposta do pensamento nietzschiano, a saber, uma dialética trágica. O primeiro termo (tese ou afirmação) dessa dialética seria a concepção de mundo do autor, ou seja, a imagem do *cosmo*, uma efetividade material, concreta, engendrada por contradições que, a princípio, estaria marcada por uma indeterminação, ou seja, por uma indefinição originária diante da apreensão e do entendimento humano. Esta indeterminação

inicial estenderia sobre o *cosmo* nietzschiano a imagem do caos, algo que Nietzsche associa diretamente à figura de Dioniso, o deus terreno, obscuro, finito, da embriaguez, transformação e destruição.

O caráter concreto e efetivo desta visão de mundo daria a Lefebvre (1988; 2013) mais um componente para o seu materialismo histórico. Em sua célebre *A produção do espaço*, o pensador francês aponta que Nietzsche, assim como Karl Marx, seria uma das mais importantes referências filosóficas do século XIX a conciliar pensamento e vida, ou seja, aqueles que trouxeram a reflexão para a dimensão da existência fática, superando assim os abismos estabelecidos pela metafísica. Essa valorização da vida, em sua dimensão material, deu a Lefebvre uma convicção de que no *corpus* nietzschiano se encontra, além de uma dialética, uma perspectiva histórica centrada na valorização do instante, do acontecimento ou situação (aqui e agora) o que, para o autor, também sinaliza uma valorização geográfica da dimensão do espaço.

O tempo histórico, na condição de instante, é aquele que, como arquiteto, inscreve sua dinâmica sobre a materialidade, produzindo assim o espaço. Tomando princípios não só da cosmologia nietzschiana, como da dinâmica dos fluxos, o tempo do instante para Lefebvre forma-se por uma hiper-complexidade de interações. Esta se faz efetiva por uma multiplicidade de ondas ou impulsos (forças) que simultaneamente atuam interpondo, interpenetrando e colidindo uma em relação às outras. Tal perspectiva serviria a Lefebvre como ponto de vista crítico em relação ao historicismo hegeliano, fundamentado na sucessão linear, evolutiva e cumulativa do tempo. Essa relação conflituosa entre forças é o que, para Lefebvre, edifica a espacialidade, dinâmica causal que determina a própria produção do espaço. Cabe ressaltar que a espacialidade para o pensador francês é hierarquicamente conduzida pela ação social, tendo a luta de classes e o trabalho papel de destaque sobre as relações sociais de produção no contexto do capitalismo moderno.

Na visão de Lefebvre (1988), o segundo termo (antítese ou negação) da dialética trágica nietzschiana é o humano, o contraponto e, ao mesmo tempo, complemento imediato ao *cosmo*, aquele que subtrai o mundo da indefinição caótica e o determina por meio da razão e consciência, doando-lhe, pela ação (trabalho), ordem, formas e sentidos. A essa força modeladora da razão Nietzsche (1992; 2008a) atribui a imagem de Apolo, deus celeste, da iluminação e edificação, aquele que lança sobre a indeterminação do caos a ordem e as belas formas. Todavia, há de considerar que, para Lefebvre (1993), Sócrates incorpora a imagem de

Apolo. A partir destes dois primeiros termos se faz posto, na suposta dialética nietzschiana, a condição indispensável à reflexão filosófica, ou seja, a terra, a própria espacialidade e efetividade do mundo material e da vida concreta. Esta realidade se faz presente por uma unidade que, por sua vez, parte da contradição entre *cosmo* e humano, caos e razão, uma duplicidade em conflito, porém interdependente.

Correspondendo e aflorando a partir dessa unidade, composta por uma duplicidade, Lefebvre (1988) destaca o terceiro termo da dialética nietzschiana (síntese), a poética. Esta seria a prática fundamental da proposta nietzschiana. Ela advém da sensibilidade corpórea, que na verdade é o meio onde *cosmo* e razão se encontram. Lefebvre interpreta a corporeidade nietzschiana como o sujeito concreto da dialética trágica. É esse sujeito que capta e apreende os impulsos do espaço, da dimensão material da vida e os converte em arte, poesia e linguagem. Para Lefebvre a poética nietzschiana vai além de uma doação de significado sobre o mundo efetivo. Esta prática em Nietzsche tende a superar, transcender a realidade factual, criando subjetividades, desrazões, abstrações fictícias, fabulações que remetem ao fantástico, mítico e imaginário.

Para Lefebvre (1988; 2013), a poética é o ponto fraco da proposta nietzschiana, algo que o filósofo e sociólogo francês faz questão de se colocar como crítico e opositor. Isso se deu, pois na leitura lefebvriana a poética seria um retrocesso diante de todo o avanço materialista, posto pelos dois primeiros termos da dialética trágica. Decidir pela poética, portanto, seria retornar à metafísica, negar a própria razão dialética, se valer de idealidades, de meras ideologias, abster-se de uma ação racional, concreta e factualmente transformadora que busca solucionar as contradições presentes na realidade (espaço), ou melhor, superar, concretamente, o par dialético formado por caos (*cosmo*) e razão (humano).

Na visão de Lefebvre (2013), a poética de Nietzsche, assim como todo e qualquer apelo à linguagem (a exemplo de determinadas orientações na Filosofia, Literatura, Psicologia e Arquitetura) é uma valorização das representações, portanto não muda nada, não edifica ou resolve absolutamente nada sobre o espaço, o social e suas contradições. Nesta ótica, a proposta nietzschiana sequer considera a luta de classes, não critica o papel da burguesia, tão pouco se remete à hegemonia econômica, social e política do capital. Na verdade, as representações promovidas pelas idealidades, sobretudo as de ordem espacial, criam espaços de representação que contribuem para manutenção e perpetuação do *status quo*, assim como a ordem estrutural de acumulação de capital, exploração e coerção das classes subalternas. No

projeto lefebvriano, como é sabido, a *práxis* que de fato soluciona as contradições postas na realidade, sobretudo pelo sistema capitalista (hegemônico sobre a ordem do tempo e espaço moderno), está no campo da economia política, da ação política e revolucionária, ou seja, na possibilidade da classe trabalhadora concretizar no espaço a proposta filosófica marxista.

Deste modo, concluímos que Lefebvre se apropria da cosmologia de Nietzsche, assim como de outros elementos de sua filosofia, de modo muito estratégico e crítico. É evidente que o filósofo prussiano serviu ao projeto dialético do pensador francês, sobretudo no que se refere ao retorno à terra, à valorização da espacialidade, da vida, sua dimensão material e sua aproximação junto ao pensamento filosófico. Todavia, a intencionalidade política do empreendimento intelectual de Lefebvre lhe impede de fazer uso da prática poética nietzschiana, algo que exploraremos com mais intensidade no último capítulo deste trabalho.

Levando em conta o que foi discorrido até aqui sobre a presença da cosmologia nietzschiana, e sua efetiva participação no pensamento dialético de Lefebvre, é possível presumir que a geografia crítica, de inspiração lefebvriana, já traga consigo aspectos e desdobramentos específicos em afinidade com o pensamento de Nietzsche. É possível pensar, por exemplo, que a perspectiva sobre um espaço geográfico, que se constitui por um campo de forças por múltiplas relações simultâneas, contraditórias e conflituosas entre forças produtivas e que se transforma, ininterruptamente no decorrer do tempo histórico edificando sempre novas formas espaciais seja, em partes, reflexos da cosmologia aqui investigada. Todavia, há de se destacar os respectivos desencontros entre Nietzsche e Lefebvre, como, por exemplo, a desvalorização do poético (já tratado), a importância da razão (mesmo que dialética), do antropocentrismo e supervalorização do humano nos processos produtivos, assim como a ênfase no social (sobretudo na luta de classes) e da economia na produção dos espaços, posições estas estabelecidas pelo filósofo francês.

7 – O *móbile* da diferença

O filósofo francês Gilles Deleuze seria outro que, entre importantes referências, se assumiu como influenciado diretamente pela proposta da filosofia nietzschiana. Durante os anos de 1960, este pós-estruturalista dedicou alguns escritos a Nietzsche, explorando e interpretando, ao seu modo, ideias e conceitos fundamentais, algo semelhante ao que Heidegger e Lefebvre, por exemplo, fizeram durante os anos de 1930-40. Deleuze (1997;

2001), apesar da extrema intensidade dedicada aos aspectos críticos e genealógicos da filosofia de Nietzsche, reconhece no *corpus* do pensador prussiano uma doutrina física, ou melhor, uma filosofia da natureza centrada em uma teoria das forças e advinda de influências gregas arcaicas, sendo Heráclito anunciado mais uma vez como uma fonte fundamental. Nesta perspectiva, semelhante ao que até então exploramos neste capítulo, a realidade (o universo), ou a própria terra, assim como os seus objetos (coisas) e acontecimentos constituintes, teriam por princípio uma pluralidade de forças em relação. Estas são na verdade quereres internos que se diferenciam, ao mesmo tempo que se apoderam das coisas e que, por meio delas, expressam seus sentidos em forma de fenômenos.

Diferentemente de nossa perspectiva, assim como da perspectiva lefebvriana, Deleuze (2001) em *Nietzsche e a Filosofia*, não entende a relação entre forças (constituintes da realidade) como um combate (*agon* – luta). Para o pensador esta relação se configura enquanto um jogo, uma parceria, ou aliança marcada por hierarquias em movimento. Dito de outro modo, na composição da realidade existiriam forças ativas (dominantes) e reativas (passivas ou obedientes) que se dão a cada momento. O jogo entre forças marca a passagem do tempo, ou o estender de uma história centrada na imagem do instante. O instante como centralidade temporal, assim como as coisas que compõe o universo, é marcado pela coexistência plural de tempos: passado, presente e futuro. Portanto, em um mesmo instante, é possível a efetivação de diferentes temporalidades, perspectiva esta que se mostra radicalmente oposta à visão linear, contínua e progressiva do tempo histórico.

Para explorar a ideia deste instante de múltiplos tempos, Deleuze (2001) explora a imagem do jogo de dados executado por *Aión*, uma criança divina responsável pela eternidade do tempo, que Heráclito, segundo Deleuze, tomava por Dioniso. Deste modo o instante é um lance de dados composto por uma combinação, ao acaso, de múltiplas forças em relação. A hierarquia momentânea entre forças estabelece em cada lance (instante) um sentido, um domínio ou uma decisão sobre o acontecimento presente. As combinações em cada lance são diferentes, anárquicas e contraditórias, não existindo qualquer relação causal, determinação, compensação, ordem, ponto de equilíbrio, princípio ou finalidade em sua execução. Todavia, cada resultado dos lances de dados repercute de algum modo sobre o posterior.

O instante de lançamento dos dados ao acaso é algo que sempre volta a acontecer, o que, segundo Deleuze (1997; 2001), expressa a ideia nietzschiana do eterno retorno do mesmo, ou seja, o devir do jogo de forças é uma repetição eterna e ao acaso de instantes decisivos. Para Deleuze, assim como em Lefebvre (1993), esta repetição do devir não é plena, isto é, não é o mesmo que ressurge, de modo infinito, como absolutamente igual. Caso isso ocorresse teríamos a efetivação daquilo que é *uno*, o próprio Ser sobre a realidade, isto é, a permanência de identidades e essências. Na visão de Deleuze (2001), não há um Ser na filosofia de Nietzsche, tudo é diferença e devir, pois tudo está sendo (destruindo-se e reconstruindo-se). Portanto, seu *cosmo* é uma eterna transformação. Na verdade, o que se repete eternamente é o diverso, o acaso e caótico, o lance de dados na decisão de cada instante.

A decisão alcançada nestes instantes, Deleuze (1997; 2001) entende por vontade de poder (ou vontade de potência), outro entre os conceitos mais centrais da filosofia de Nietzsche. Diferentemente de Lefebvre (1993), a vontade de potência para Deleuze (2001) não é, exatamente, o mesmo que força. Ela é na verdade a síntese destas forças, todavia uma síntese que reafirma a sua própria multiplicidade, portanto, que não resolve contradições ou engendra singularidades. Trata-se de um patamar hierárquico, uma condição vitoriosa alcançada em meio a jogo ou relação entre múltiplas forças. Desta forma, Deleuze conclui que as forças que constituem a realidade, assim como cada instante, são determinantes sobre a vontade de potência e essa, por sua vez, se faz determinante sobre as forças que sintetiza, impondo sobre elas um domínio, dando a elas um caminho e um sentido. É essa orientação da vontade de potência que mobiliza (*móbile*) o eterno retorno do mesmo enquanto diferença.

De acordo com Deleuze (1997; 2001), o papel do filósofo para Nietzsche, ou de todo e qualquer pensador que se proponha a compreender e lidar com a realidade, é avaliar as coisas e os acontecimentos mediante uma interpretação sobre as forças, assim como uma valoração sobre sua decisiva vontade de potência (ou vontade de poder, como prefere o autor). Mas para isso o filósofo deve se desprender daquilo que o conhecimento moderno mais preza e teme perder em sua busca pela sabedoria, a saber, a condição de sujeito. Isso porque, não é o sujeito sozinho que interpreta as forças em suas qualidades, e sim a própria vontade de potência, que está para além de uma condição antropocêntrica. A vontade de potência, ela mesma, se auto-interpreta, independente de um “Eu” hierárquico que pensa, ou sujeito cognoscente. Tal condição do sujeito afasta, de modo decisivo, as leituras de Lefebvre e Deleuze.

A vontade de poder, na interpretação de Deleuze (1997; 2001) em seu caráter decisivo, expressa por si mesma o sentido das forças. O humano, primeiramente como corpo em sua sensibilidade e imanência, é interpelado pelas manifestações da vontade de poder, expressando-as na forma de sintomas ou afetos. Deste modo, o humano, na condição de sujeito, não sustenta posição hierárquica sendo apenas instrumento da vontade de poder. Todavia, este mesmo humano, em sua virtude pensante e comunicativa, avalia os afetos doados pela vontade de poder e os converte em nomeação, ou seja, em palavra e conceito. Para Deleuze e Guattari (1992), na obra *O que é Filosofia?*, a tarefa daquele que filosofa seria criar conceitos como quem cria a própria arte. Deste modo, Deleuze resume que a interpretação nietzschiana se dá sobre as forças e por via da própria vontade de poder, enquanto a avaliação, ou valoração (nomeação), se dão sobre a vontade de poder, via o pensamento.

Assim se estabelece, na leitura de Deleuze (2001), a filosofia trágica de Nietzsche. Uma filosofia que afirma a diferença, o caos e o acaso, que se expressa em um múltiplo e contraditório jogo de forças. O trágico, portanto, seria buscar a compreensão da terra ou da realidade afirmando aquilo que nela há de mais confuso, caótico, terrível, indeterminado por esforços lógicos e causais, a saber, o devir, a inconsistência do Ser. Como se estivesse contrariando diretamente a leitura de Lefebvre, Deleuze exige maiores cuidados ao tentar dialetizar Nietzsche. Para o pós-estruturalista tal inteligência seria um grande equívoco, isso porque na visão do pensador, a relação entre elementos opostos, não é condição suficiente para afirmar uma dialética. No juízo de Deleuze (1997; 2001), a dialética é incompatível com o trágico. Isso se dá, pois, esta forma de pensamento busca solucionar e superar as contradições através da racionalidade, ou seja, busca dissolver a pluralidade das forças, pelo objetivo de afirmar uma síntese ou unidade universal em patamar acumulativo-superior. Desta forma, a dialética se revela um modo de pensar negativo e reativo diante da pluralidade da existência. Sua meta, desde Sócrates, é estabelecer e fundamentar o *uno*. Sendo assim, na visão de Deleuze, a dialética é incapaz de pensar e viver o trágico, pois este afirma as contradições, está disposto a decifrar, assim como conviver com as diferenças, pensá-las em sua multiplicidade ao invés de depurá-las em singularidades lógico-identitárias.

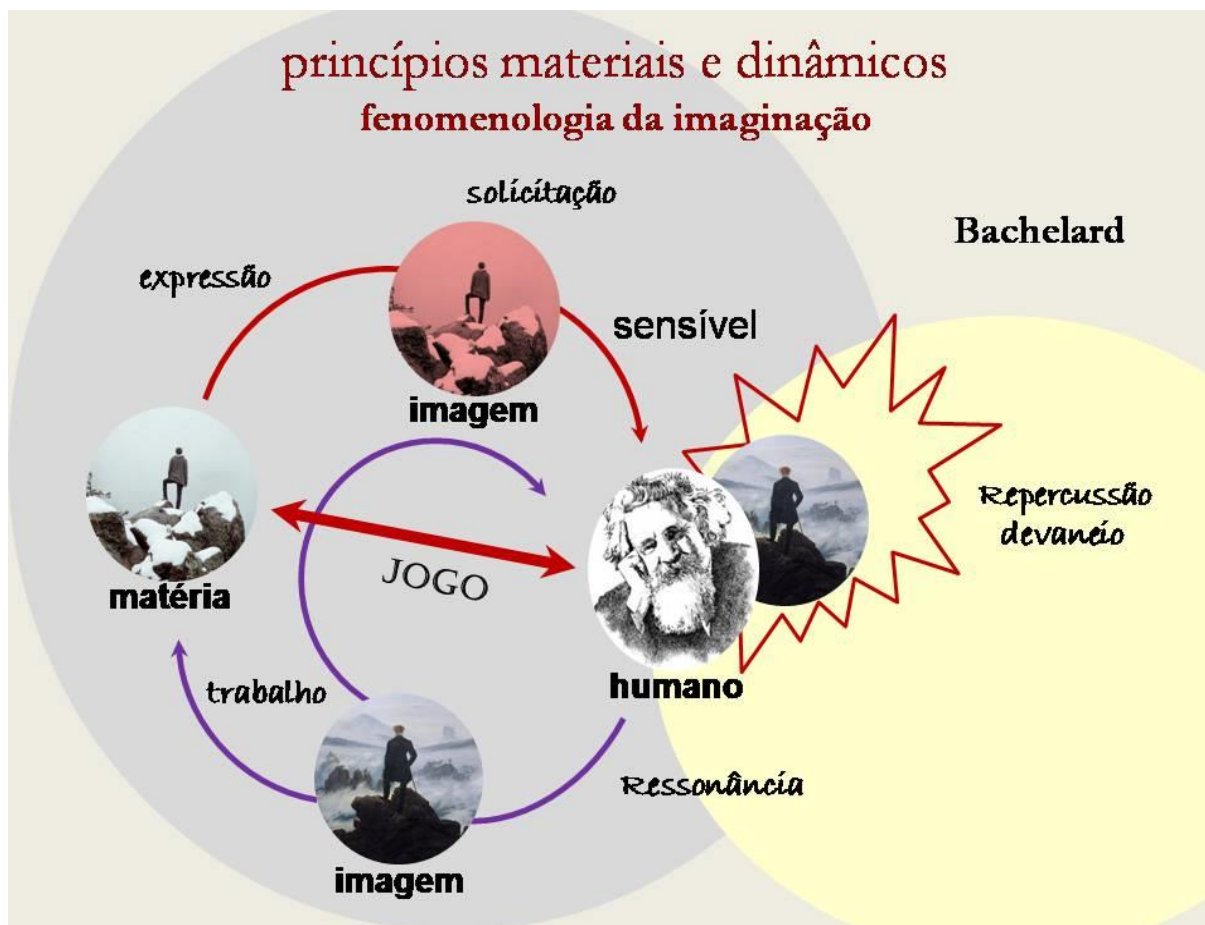
8 –Vontade: impulso fundamental no jogo entre terra e homem

Além da teoria crítica e do pós-estruturalismo, a perspectiva cosmológica nietzschiana também alcançou e influenciou esforços orientados pela fenomenologia. Dentre as referências destacamos duas que comprovadamente se dedicaram a leitura e reflexão sobre a obra de Nietzsche, a saber, o filósofo francês Gaston Bachelard e o filósofo alemão Martin Heidegger.

Apesar de dedicar muito esforço aos problemas do pensamento, de como concebemos e imaginamos os fenômenos e a materialidade, Bachelard (1991; 2003) em sua fenomenologia da imaginação, parte de uma compreensão fundamental sobre a natureza da substância concreta, ou melhor, do ente material em sua efetividade. Para o pensador francês, a matéria é dotada de um impulso autônomo que a mobiliza, tanto de modo efetivo (concreto) e prático, quanto de modo comunicativo e imagético. Este impulso é tratado por Bachelard (1991; 1990; 2001; 2003) pela nomenclatura de vontade, conceito que o pensador explora a partir de três sendas principais de influência: o romantismo alemão (sobretudo via Goethe), a metafísica da vontade de Schopenhauer e da cosmologia de Nietzsche (DAVIM, 2015).

De modo efetivo e prático a afetividade para Bachelard (1991) trava um verdadeiro embate consigo mesma e contra o humano, por meio de suas formas de resistências, obstáculos e distâncias. Por meio das ações, sobretudo do trabalho, o homem reage aos obstáculos da efetividade, doando-lhe formas funcionais, ou melhor, engendrando sobre ela sua objetividade técnica. Já de modo comunicativo, a vontade, enquanto impulso da matéria, expressa seu caráter em formas ou imagens. Tendo em vista as influências do romantismo de Goethe, é possível tomar estes impulsos como um caráter quântico (energético) do ente que, por seu turno, repercute materialmente não só em ação, como também em formas e imagens, ou seja, por atributos estéticos. Esta explosão, ou a expressividade inicial da imagem, Bachelard (1991; 2003) nomeia por repercussão. Já sua propagação, em meio a própria efetividade e diante da apreensão humana, é chamada de ressonância. A ressonância da imagem por sua vez estimula o surgimento de novas repercussões, tanto na efetividade, como na própria imaginação humana, estabelecendo assim um ciclo de relações interdependentes. Algo muito próximo aos princípios da cosmologia nietzschianas e considerarmos o efetivar da vontade de potência e a dinâmica do eterno retorno do mesmo.

Figura 8 - O jogo de ressonância e repercussão da imagem na fenomenologia da imaginação de Bachelard.



Fonte: Elaboração de David E. Madeira Davim (2018).

Todavia, em Bachelard (1991) a repercussão, ou o surgimento da imagem na imaginação não se dá somente via a sensibilidade humana diante da ressonância de imagens materiais. Para o pensador, o ser humano já traz consigo (de maneira inata), em seu inconsciente, ou dimensão onírica, elementos imagéticos, que precipitam, ou melhor, que se transferem para o consciente por meio dos estímulos materiais. Neste caso a imanência não é o fundamento da imagem, mas o estímulo fundamental para a sua emersão. É de suspeitar que essa primitividade onírica da imagem, como repercussão que eclode das profundezas da alma, se deu em Bachelard (1991; 1990; 2001; 2003), por influência da concepção de vontade, assim como da ideia de intuição pura pensada por Schopenhauer (1999). Para esse filósofo alemão, diferentemente de Goethe e Nietzsche, a vontade não é exatamente a manifestação prática e quântica da terra, ou da substância material, mas a própria verdade, a coisa-em-si do mundo, ou seja, o próprio Ser em sua essência, identidade e universalidade absoluta. Para

acessar essa vontade (como quem busca a verdade no Ser), não cabe ao humano o uso da razão, ou mesmo da imanência, mas sim da intuição pura, esforço que está no âmbito do pensamento. É possível que, em Bachelard, a intuição pura, a pouco citada, seja inspiração sobre a sua primitividade da imagem (DAVIM, 2015).

Se para Bachelard a fenomenologia da imaginação carece, para proceder, da ação de uma vontade de natureza material, no caso de Heidegger (1998), em *A origem da obra de arte*, o esforço de desvelamento do Ser, em sua ontologia hermenêutica, necessita da terra como fundamento. Para Heidegger (2009a; 2009b), a busca pela compreensão da existência (da vida) deve ocorrer fora e abaixo de quaisquer pré-supostos idealistas e metafísicos, portanto, deve acontecer diante do ente na totalidade, ou seja, a partir da terra. A terra para Heidegger (1998), assim como posto por Nietzsche, é uma dimensão concreta, efetiva, uma totalidade contextual, em relação e que se manifesta como multiplicidade. Deste modo, Heidegger (2009a) entende a experiência do homem em relação à efetividade como um ser-junto-a, sendo este “a²²”, diretamente associado à imagem da terra, como o ente em sua totalidade.

A condição múltipla do ente na totalidade traz consigo outro caráter sobre a terra, explorado em *A origem da obra de arte*, texto escrito por Heidegger na década de 1950. Sob o termo multiplicidade, Heidegger (2009a) explora a essência originalmente confusa e caótica do ente enquanto terra, sendo o caos entendido como aquilo que se apresenta na diversidade, sem ordem, forma, sentido, algo próximo a natureza caótica, sem princípio ou fim, que caracteriza a terra na cosmologia de Nietzsche. Desse modo, segundo Heidegger (1998), a terra é a imagem do desconhecido, o ente como impenetrável, o caráter indecifrável das coisas, aquela que se encobre, se esconde, se oculta, pois se furta das investidas do pensamento já que o engana com sua confusão caótica, sua condição originária e fundamental.

Em Bachelard a matéria desafia o homem como obstáculo ao seu trabalho e compreensão sobre a efetividade. De modo semelhante, a terra para Heidegger desafia o humano no esforço de desvelamento, sendo a terra a imagem da própria sombra (escuro), aquilo que se esconde sob o véu do caos. O homem por sua vez é o pensamento, a luz (o claro) que desvela as sombras da terra. Todavia a terra desvelada tende a se encobrir novamente, já que esta é a sua natureza, sua vontade e inclinação fundamental, algo que

²² Sendo assim, a nomenclatura poderia ser traduzida como ser-junto-à-terra, compreendendo a terra como totalidade, múltipla, contextual e relacional.

Heidegger provavelmente apreendeu dos fragmentos de Heráclito²³. Deste modo está posto um combate, ou jogo, entre luz e sombra, homem e terra, desvelamento e encobrimento, Apolo e Dioniso, que se estende como um ciclo de repetições, onde estágios finais e iniciais se repetem em um número infinito de vezes. Deste feita o esforço de desvelamento é uma luta interminável, que deve ser eternamente reiniciada, onde a vontade humana de compreender, busca superar a vontade da terra em manter-se oculta.

Por esta perspectiva trágica sobre a efetividade, onde a luz do pensamento deve colocar-se em repetitivo combate diante da obscuridade do ente (da terra), da angústia em lidar com seu caráter quase indecifrável, é que Heidegger, em sua ontologia hermenêutica, se revela influenciado por elementos da cosmologia nietzschiana. Sobre os aspectos geográficos, nuances e profundezas desta ontologia (ou fenomenologia) é que iremos nos ater, com mais rigor, no quarto capítulo e conclusão deste escrito.

9 – Cosmologia como totalidade e particularidade geográfica

Mesmo que ainda seja um desafio para a compreensão de alguns geógrafos, a cosmologia sempre deixou expresso muitos traços, assim como múltiplos caminhos de sua aproximação e associação íntima com a Geografia. É possível afirmar que, em determinado contexto na história do conhecimento, geografia e cosmologia coexistiam e constituíam o mesmo saber. É possível testemunhar essa relação quase simbiótica desde os gregos antigos, até as etapas recentes do desenvolvimento das ciências modernas. Tomamos como exemplo deste coexistir, trabalhos de geógrafos (também cosmógrafos) como Alexander von Humboldt, considerado um dos fundadores da Geografia moderna (CAPEL, 1983; CLAVAL, 2006).

Algo que nos desperta grande interesse é o fato da obra capital deste geógrafo trazer a palavra *Cosmos* como título. Mesmo trabalhando textos com nítida referência ao que, naquela época, se entendia por Geografia, a exemplo de *Quadros da natureza e Ensaio sobre a Geografia das plantas*, Humboldt desenvolveu em seu *Cosmos* argumentos de abrangência superior aos limites contextuais da disciplina. Como apontado por Capel (1983), a Teoria da Terra, ou a Ciência do *Cosmos*, como o próprio Humboldt (1875) gostava de tratar, tinha por

²³ Fragmento 123: A natureza ama esconder-se (HERÁCLITO, 1996). Considerando a natureza enquanto a imagem da terra e o esconder-se como a sua inclinação ao velamento, a submersão na confusão caótica que marca a realidade.

objetivo algo muito além de apenas identificar e conhecer leis de localização e distribuição de fenômenos na superfície da Terra²⁴. Essa limitada visão de Geografia, no entanto, era comum nas ciências naturais dos séculos XVIII e XIX, sobretudo entre os naturalistas, categoria de investigador que Humboldt, segundo Capel (1983), se reconhecia.

Para Humboldt (1875), o *Cosmos* na condição de obra científica e como Física do Mundo, tinha a intenção maior de compreender o que, a princípio e aparentemente, se apresentava como o próprio caos da totalidade, isto é, uma multidão de perturbações simultâneas, a imensa e flutuante variedade ou acumulação contraditória de coisas e forças que compõe o universo. Para o geógrafo, essa seria a visão mais à mão e a preocupação de cunho mais popular (não científica) e equivocada sobre a totalidade do mundo exterior (universo). Condição essa que Humboldt pretendia ultrapassar por meio de uma rigorosa contemplação do espírito, que se daria por meio da experiência empírica, observação e descrição. Já a partir daqui, é possível traçar os primeiros limites entre as concepções cosmológicas de Humboldt e Nietzsche.

Esse procedimento, associado ao intenso esforço do intelecto estabelecendo assim um empirismo raciocinado (de nítida inspiração kantiana), lança virtudes sobre a realidade, sendo as principais delas, a razão e o sentimento. Estas nos conduzem a uma unidade, em meio à multiplicidade de fenômenos (caos), a uma invariabilidade constante e eterna de leis gerais e causais que, por seu turno, nos fazem enxergar a ordem de coexistências (enlaçamentos) entre as forças e substâncias do mundo natural, sendo estas também relacionadas às forças do mundo moral. Grosso modo, aí está o princípio cosmológico, ou perspectiva mais geral do *cosmo* humboldtiano, isto é, um ordenamento seguido de uma medida para o mundo, um sistema intrínseco a um universo orgânico que conecta, racionalmente, os elementos da multiplicidade real, sendo homem e natureza partes intimamente integradas dessa efetividade (totalidade). Seria esse princípio que orientaria todo o seu esforço geográfico gestacional.

²⁴ O termo aqui, sobretudo ao que compete aos geógrafos tratados, sempre vai se remeter a ideia de Globo, ou planeta Terra, escrito com letra maiúscula.

Deste modo, seria um equívoco pensar que a perspectiva geográfica de Humboldt, reduzida, como propõe Moraes (2007), ao adjetivo de tradicional, estaria comprometida apenas com a descrição de aparências. É certo que a aparência das formas constituintes da paisagem era de extremo valor para Humboldt (1875). Todavia, a busca por unidades, invariabilidades e leis gerais em meio à multiplicidade aparente do mundo efetivo era um rigoroso esforço por revelar essências geográficas.

É possível identificar dois desdobramentos que se fundem na cosmologia humbolditiana. O primeiro deles é de natureza mais convencional, isto é, um *cosmo* que se remete à totalidade do mundo exterior, à ideia de universo, que Humboldt (1875) ilustra bem pela imagem da abóboda do céu (esfera celeste), à dimensão sideral do mundo, base de suas preocupações científicas dirigidas à astronomia, às leis da gravitação universal, à posição das estrelas, às órbitas de planetas, cometas, satélites, às forças luminosas e ao poder calorífico do sol, entre outros. A partir desta perspectiva sideral, Humboldt, na leitura de Gomes (2011), estabeleceu em sua Física do Mundo uma legítima cosmografia de cunho nomotético, ou uma geografia planetária, como propõe Baulig (1985).

O segundo desdobramento se refere à própria Terra, compreendida como a superfície do nosso planeta. Para Humboldt (1875), a partir da contemplação sobre as formas do ecúmeno, mais especificamente sobre os fenômenos e objetos que se reúnem na paisagem, sendo estes perceptíveis pela sensibilidade e alcançados pela observação, também é possível lançar luz sobre a ordem cósmica. Isso se dá, pois, o *cosmo* humbolditiano é a reunião entre céu e Terra, entre planeta e universo, havendo influências mútuas entre as dimensões. Sendo assim, tudo está intimamente interconectado, sendo possível a compreensão da existência desde a observação das nebulosas mais distantes da via láctea, até aos grãos de pólen de uma única flor. Para o geógrafo, ambos estão submetidos às mesmas leis causais, assim como as mesmas leis de ordenamento e posicionamento. Por esse viés, Humboldt, segundo Gomes (2011), deixa claro que sua visão geográfico-cosmológica, apesar da busca por universalidades, não se prende exclusivamente ao caráter nomotético de uma geografia matemática, havendo espaço para a aplicação de uma geografia de particularidades, de intensa observação que busca unidades em meio ao todo, ao estilo dos estudos regionais (corológicos e ideográficos).

A dimensão terrestre do *cosmo* de Humboldt ao menos se compara ao imanentismo nietzschiano (à alçada imanente), ou mundividência, sentido frisado no fragmento de abertura deste capítulo, quando tratávamos sobre os elementos da cosmogonia e mitologia Incas. Trata-se, portanto, de uma visão de mundo (ou cosmovisão) edificada também pelas experiências sensíveis, sendo estas adquiridas mediante a contemplação junto ao entorno mais imediato, junto à *huaca* e à observação no lugar, diante da paisagem, considerando os objetos e dinâmicas que os compõem.

Apesar de inovador em seu modo de fundir as perspectivas geográficas e os respectivos polos epistemológicos da disciplina de seu tempo, criando assim um novo patamar para a Geografia – além de ter desdobrado diferentes concepções cosmológicas – Humboldt (1875) não se inspirou, ou desenvolveu sua Ciência do *Cosmos* somente pela luz de sua própria intelecção. O próprio admitiu que muito de seu esforço se deve às aberturas deixadas pela cosmologia arcaica, assim como pela Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*), não só a desenvolvida durante o século XVIII, como também em seu nascedouro, que se deu durante a antiguidade clássica e pela inteligência dos gregos. Estes, como já exposto, ao tratar das referências nietzschianas, estiveram entre os primeiros a se valer de uma cosmologia para conceber a realidade e, por meio dela, fizeram surgir a Física, assim como as primeiras perspectivas científicas relativas ao caráter geográfico.

Como é sabido, foi na Grécia de Erastóstenes (285-194 a.C.) que o termo “geografia” fora cunhado pela primeira vez. Neste contexto, a geografia estava muito mais alinhada com uma cosmologia convencional (de natureza sideral), fundamentada na astronomia e matemática, ao invés das observações e descrições corológicas adquiridas por pensadores como Heródoto ou Estrabão em meio às suas viagens pelo mundo conhecido (CLAVAL, 2010). A Erastóstenes se deve as primeiras medidas e representações sobre a Terra em sua forma esférica. A cartografia antiga desenvolveu-se muito pelos caminhos de seu pioneirismo. Seus trabalhos afluíam de uma atenção aos céus como referência para conceber a Terra como forma, considerando, em primeiro lugar, as distâncias, o movimento e o posicionamento dos astros (CAVALCANTI; VIADANA, 2010). O esforço cosmológico e geográfico de Erastóstenes ganharia maiores proporções com outros pensadores da Filosofia e Ciência arcaica, dentre eles Ptolomeu (90-168 d.C.).

A perspectiva geocêntrica de *cosmo* ganhou muita força como o trabalho deste pensador. Segundo Gomes (2011), Ptolomeu prevaleceria como principal fundamento e visão cosmológica e geográfica por grande parte da era antiga, até o limiar entre medievo e modernidade. A ele se deve o refino sobre as referências cartográficas (latitude e longitude), o primeiro zoneamento climático do globo e a elaboração de cartas sobre o mundo conhecido (o velho mundo) que só foram superadas durante o renascimento. As medidas e dimensões do planeta, posto antes por Erastóstenes, foram atualizadas por Ptolomeu, assim como uma grande quantidade de localizações geográficas foram corrigidas. Seu empreendimento de fato se debruçou sobre uma Geografia geral (matemática) de base cosmográfica e sobretudo cartográfica.

Na interpretação de Claval (2006) a cosmografia, assim como a cosmologia do período ptolomaico, foi uma das primeiras interpretações que deu à Geografia o *status* científico. Suas questões primordiais giravam em torno da forma do planeta Terra, o posicionamento de seus objetos e continentes, sendo a cartografia (somada à geometria) uma linguagem de destaque. Todavia, cabe repetir que a escola jônica, de filosofia pré-socrática, é apontada não só como a primeira a gerar filósofos, como também a primeira a formar geógrafos, portanto, a pioneira em refletir sobre o geográfico, raiz esta sinalizada por referências seminais como Humboldt (1875) e Vidal de La Blache (2001). Cabe também lembrar que entre os jônicos mais ilustres estavam Tales, Anaximandro e Anaxímenes de Mileto, além de Heráclito de Éfeso (o último dentre os seus expoentes).

A preocupação fundamental destes pensadores era a compreensão dos fenômenos naturais, sem perder de vista a perspectiva do todo, do *cosmo*, além da busca por sua essência. Eles se diferenciariam das demais escolas por prezar mais pelo empirismo, em detrimento de um idealismo matemático, apresentado por vertentes posteriores (Platão). A totalidade, ou o universo, para os jônicos, estava vivo e expressava uma organicidade. Portanto, seus objetos e fenômenos constituintes possuíam uma potência interior que os efetivavam e os mobilizavam como se fosse uma espécie de vitalidade (*anima*). O universo, considerando a Terra e os demais astros observáveis, seria dotado de uma essência que estes filósofos associavam a algum elemento ou substância da natureza, como, por exemplo, a água, o fogo, ou o ar (ou gasoso). Além de uma essência, a totalidade cósmica era ordenada por uma racionalidade própria, a qual o ser humano era capaz de compreender pelo esforço do intelecto (GLEISER, 1997; CAVALCANTI; VIADANA, 2010). Em nossa visão, essa cosmologia, portanto, seria a raiz empirista e imanentista das ciências geográficas. Por meio dela sobreviveu na

Geografia, ao longo de sua trajetória, o interesse direto pela terra, na condição de faticidade imanente e concretude do mundo sensível.

Como é possível apreender, a Geografia em sua coexistência com a cosmologia como um modo abrangente de conceber a terra, manteve, ao longo de suas etapas de desdobramento, dois caminhos básicos. A recordar, uma geografia mais geral, nomotética, matemática e cosmográfica, e uma geografia do particular, que exercitava o imanentismo, a mundividência (cosmovisão), o ideográfico, o esforço empírico sobre coisas e fenômenos do mundo concreto. Ao longo do tempo é possível perceber que esta dicotomia, ora se colocava distante – dividindo-se em modos antagônicos de exercer a Geografia – ora como complementar e totalmente imbricada, como se pode notar nos trabalhos de geógrafos modernos como Bernardo Varenius, Hettner, Carl Ritter, ou mesmo Humboldt, sobre o qual a pouco discorreremos (BAULIG, 1985; CLAVAL, 2006; GOMES 2011).

O fundamento cosmológico das primeiras Geografias científicas nos demonstra não apenas uma afinidade da disciplina com a Física, como também com a Filosofia, tendo praticamente nascido juntas em meio aos pré-socráticos. Há quem considere a Geografia como uma subdisciplina Física, tendo por referência seu desdobramento moderno a partir das ciências naturais (MOREIRA, 1987). Há quem interprete a Geografia, a exemplo de Jean Dresch (1980), como de íntima afinidade com a Filosofia, preocupada com a totalidade do mundo efetivo. É muito compreensível tais afinidades destacadas, apesar de caberem maiores reflexões com o intento de peculiarizar a natureza de tais conhecimentos. De fato, o apetite que a Geografia manifesta em relação à totalidade dos fenômenos e coisas sem, no entanto, afirmar um modo fechado e singular de pensamento e análise, distancia suas comparações com a Física e aproxima suas analogias com a Filosofia, sobretudo se considerarmos a vertente empírica que, em seu nascimento, recorreu muito aos ditos naturalistas pré-socráticos.

Todavia é justo destacar que o interesse pela totalidade cósmica, que cabe mais à Geografia, orienta-se mais no sentido de uma exterioridade que reverbera em uma interioridade. Posto de outro modo, em nossa leitura a Geografia seria um conhecimento que almeja conceber o mundo exterior (o *cosmo*), apesar de considerar os efeitos deste em um mundo interior, ou seja, na compreensão humana sobre o próprio mundo, na construção de uma perspectiva geográfica, ou cosmovisão. Afinal de contas, é em torno disso que podemos apontar a natureza da Geografia, a saber, uma concepção humana sobre a existência e que se

interessa, mais profundamente, por sua dimensão exterior. A Filosofia também se dedicou ao mundo exterior, sendo as cosmologias, como vimos, o reflexo desse interesse inicial. No entanto, a Filosofia, ao longo de sua transformação, adicionou às suas atribuições compreender a interioridade do humano como puro pensamento, ou em meio à vida (a existência), isto é, lançar luz sobre a natureza do espírito, os adventos morais, a estética, a verdade, o próprio caminho de edificação do conhecimento, assim por diante.

A Física, por sua vez, também se interessa pelo exterior e sua totalidade. Se comprometeu mais ao longo do tempo com a natureza dos objetos e fenômenos, todavia diferentemente da Geografia, a Física não tem como intento maior se debruçar sobre a complexidade dos arranjos e as interconexões relativas aos fenômenos, coisas, suas respectivas dinâmicas no mundo exterior e sua reverberação no mundo interior. É a essa conexão complexa que a Geografia se dedica mais. Seu esforço de apreensão se efetiva sobre o acontecimento em seu “onde”, a situação em meio ao evento, a circunstância em seu meio, o instante no lugar.

O que tornaria mais ilustrativo a nossa reflexão seria imaginar um compartimento específico de um apartamento, uma “área de serviço” por exemplo. Lá sobre as prateleiras, na varanda ou junto à janela, um morador tenta organizar um pequeno jardim que se desenvolve em poucos vasos com terra. Poderíamos apontar que o principal acontecimento, ou fenômeno em destaque neste lugar, seria o desenvolvimento das plantas. Enquanto as demais disciplinas científicas se preocupariam, particularmente, com os organismos em questão (os vegetais em sua profundidade, por exemplo), a Geografia, por seu turno, levaria em consideração, não só as plantas, como também os efeitos causados pela proximidade ou distância para com a janela, a disposição das prateleiras, a natureza dos vasos e as espécies vegetais cultivadas, as dimensões da área de serviço, o comportamento dos moradores em relação ao jardim, a relação entre estes com o meio em questão, até mesmo o que eles pensam e sentem em relação ao lugar em que vivem, sem contar a posição do prédio em relação ao terreno, entre tantos outros elementos da composição do lugar. É sobre este abrangente arranjo exterior-interior, que se expressa na situação, que a Geografia se aprofunda com grande interesse, mesmo em sua multiplicidade de vertentes e escolas, mesmo na escolha minuciosa de temas e fenômenos peculiares em meio ao todo. Uma extensão e acumulação de variáveis que se limita a capacidade especulativa do investigador e os seus meios de pesquisa.

Esse todo complexo de fenômenos e coisas que atrai o interesse da Geografia pode muito bem ser associado ao que La Blache (2001) compreendeu por unidade terrestre. Os limites dessa unidade correspondem ao ecúmeno que o humano se propõe ou consegue explorar. Tal ecúmeno, ou unidade, flutua, expande-se ou retrai-se, à medida que crescem ou diminuem as possibilidades humanas. No entanto, mesmo em seu limite, é o todo possível, cósmico, múltiplo, contextual e relacional que está em questão, uma complexidade tamanha que deu à Geografia uma particularidade que a faz única.

Esse todo relacional, denominado por La Blache de unidade terrestre, também se faz presente em outros geógrafos seminais. A multiplicidade conexas de substâncias e forças do *Cosmos* de Humboldt, ou o todo orgânico do sistema da natureza de Ritter (CAPEL, 1983; GOMES 2011). Totalidade que também se faz presente entre os pensadores jônicos, assim como na Geografia de Erastóstenes e Ptolomeu. A unidade em meio à multiplicidade, elemento que também se faz presente no pensamento cosmológico de Nietzsche (2011a), isto é, o corpo *continuum*, constituído pela relação conflituosa entre forças internas e externas que se faz percebida do modo súbito e imanente.

É preciso, no entanto, tratar das diferentes peculiaridades de Nietzsche em meio às afinidades esboçadas em relação aos geógrafos aqui tratados. Para o filósofo, a condição inicial do *cosmo* como o próprio caos, indeterminação de formas, inexistência de ordem, princípio ou finalidade, não pode ser tomada como aparência ou equívoco interpretativo de ordem não científica, leitura essa feita por Humboldt (1875).

Como já explorado, o caos para Nietzsche (2012a) é a condição incontornável da totalidade, já que resiste, em sua indeterminação, às investidas de um ordenamento racional permanente. Sendo assim, toda e qualquer determinação humana sobre o *cosmo* é efêmera, se mantém somente ao longo de breves instantes. Após lançada as formas humanas sobre o *cosmo*, o caos encarrega-se de desgastar as imagens sobre ele projetadas, assim como a terra de Heidegger (1998) que busca, a todo instante, ocultar-se diante do esforço de desvelamento. A dinâmica e a diferença imbatível da realidade, encobrem constantemente o *cosmo* com seu véu de incertezas, inconsistências e imponderabilidades. Isso, no entanto, não intimida ou embarga a busca por lançar formas sobre o mundo, muito pelo contrário. O esforço de desencobrimento e decifração sobre a terra deve ser constante, tendo, no entanto, a clareza de que nunca teremos formas ou determinações duradouras, muito menos definitivas, já que a natureza ama ocultar-se e trabalha eternamente para afirmar sua diferença.

A permanência das considerações sobre o caos em Nietzsche já nos sinaliza mais uma de suas diferenciações em comparação com a perspectiva cosmológica dos geógrafos fundantes. Para Nietzsche o *cosmo* não pode ser apreendido, em essência, pela descoberta de leis gerais e causais, relativas a uma ordem e funcionamento. Na concepção do filósofo não são as identidades, ou a constância de universalidades que revelam a natureza do mundo efetivo, muito pelo contrário. Na verdade, são estas generalidades que escondem a natureza plural e contraditória do todo, já que o *cosmo*, não traz consigo nenhuma razão. A razão e a ordem que Humboldt projeta sobre o *cosmo* seriam, para Nietzsche (2012b), antropomorfismos estéticos, ou seja, projeções da própria imagem humana sobre a terra. Além disso, entre Nietzsche e os geógrafos, a compreensão do todo se dá em sentidos distintos. Para as vertentes modernas da Geografia é quase unânime que o todo, sobretudo enquanto modelo abstrato, é o ponto de partida. É preciso, portanto, conceber pelo crivo de uma racionalidade apriorista e idealista, um universo regido por leis gerais, para então interpretar e compreender as leis correspondentes aos fenômenos pontuais, no interior deste todo.

Para Nietzsche o todo não cumpre o papel de princípio incondicionado e determinante a ser refletido sobre as particularidades. Todavia, isso não significa que não haja afinidades entre estas dimensões. O sentido de sua compreensão caminha pelo inverso, ou seja, se concebe uma abertura para a totalidade cósmica partindo de uma imanência e reflexão rigorosa sobre o particular, sobre aquilo que nos é mais próximo, ou seja, a dimensão da experiência, a alçada imanente e o entorno mais imediato. Por esse ponto de vista o *cosmo* nietzschiano é uma ligeira consequência da compreensão sobre a terra, o “onde” dos acontecimentos, o lugar, a dimensão mais próxima e a mão de nossa sensibilidade. Isso, no entanto, não faz do particular uma causalidade sobre o *cosmo* já que tal raciocínio só inverteria as dimensões de uma perspectiva metafísica.

De acordo com o que até então foi exposto, a cosmologia nietzschiana, ao mesmo tempo que doa visões para a Geografia, também é, em si, reflexo de uma abertura geográfica já presente no pensamento do filósofo. De certo, tal cosmologia nos revela o interesse por conceber a terra em seu todo – o próprio mundo exterior em seu arranjo complexo de forças em luta. Todavia, esse *cosmo* é consequência de outra dimensão, a saber, uma geografia do particular, uma mundividência que procede via um imanentismo filosófico sobre alçadas próximas, súbitas à sensibilidade e experiência de vida, algo que trataremos com maior intensidade e profundidade no próximo capítulo.

CAPÍTULO III



TERRA – IMANENTISMO FILOSÓFICO E GEOGRÁFICO

1 – Vida, escrita e pensamento

Comuna de Bex, 02 de outubro de 1876, pleno outono suíço. Neste dia Nietzsche se encontrava enfermo sobre uma cama, em um quarto escuro no *Hôtel du Crochet*. A causa de sua prostração seria mais uma de suas crises de saúde, que o atormentariam até o fim da vida. Em partes, o motivo de sua estadia em Bex se devia à doença, já que se tratava de um dentre os pousos recomendados com fins terapêuticos. Meses antes deste episódio a escritora e francófila alemã Malwida von Meysenbug havia convidado Nietzsche, assim como seu amigo, o jovem filósofo Paul Rée, para uma viagem de repouso com destino a Sorrento, sul da Itália. Bex seria a primeira parada de sua jornada, tendo a Basiléia como ponto de partida (YOUNG, 2010; D'IORIO, 2014).

No contexto, Nietzsche era professor de filologia clássica na Universidade da Basiléia (Suíça), além de ministrar aulas na educação básica (*paedagogium*) no Liceu local. Prestes a completar 32 anos, o filósofo já se via esgotado do ofício na academia, que assumira precocemente, aos 24 anos, sem sequer defender uma tese de doutoramento. Além de sua peculiar insatisfação com a comunidade acadêmica, sua misteriosa enfermidade dificultava seu desempenho docente (YOUNG, 2010; ASTOR, 2013). Por inúmeras vezes se viu impedido de realizar as tarefas acadêmicas devido às fortes crises de enxaqueca, náuseas, problemas gastrointestinais, enfraquecimento da voz, visão ruim e dores pelo corpo. Apesar de constantes, as crises não revelavam uma frequência padrão de ocorrências. Em muitos momentos, era como se Nietzsche não tivesse qualquer sintoma, mantendo-se ativo, fisicamente disposto e bem-humorado. Em outras situações permanecia convalescente por dias, semanas, meses até, impossibilitado de caminhar ou ver a luz do dia (CATE, 2005; GROS, 2010).

Nietzsche sofria de uma degenerescência progressiva que afetou violentamente o seu sistema nervoso, a ponto de deixá-lo demente aos 44 anos. Seu amigo e médico Dr. Immermann, acreditava que o jovem filólogo sofria de recorrentes ataques de nervos provocados pelo *stress*, decorrente do excesso de estímulos da profissão. O tratamento, portanto, exigia que Nietzsche recorresse, regularmente, a períodos de descanso e lazer. A viagem para o sul, portanto, correspondia bem às receitas de seu médico (CATE, 2010; ASTOR, 2013).

Ainda se toma a doença de Nietzsche como um assunto muito controverso. Há quem suspeite que seu colapso advém de heranças genéticas transmitidas pelo pai, o pastor luterano Karl Ludwig, que faleceu aos 34 anos devido a uma decomposição do sistema nervoso central. Outros apostam que Nietzsche adquiriu sífilis ao frequentar os bordéis de Colônia (Alemanha), no contexto em que cursava a faculdade de filologia em Bonn. Suspeita-se também que Nietzsche adquiriu graves doenças, dentre elas a difteria, nas trincheiras da guerra franco-prussiana, na qual serviu, por pouco tempo, como enfermeiro. Por fim, ainda tomam como possível que uma série de drogas e medicamentos utilizados por Nietzsche para combater os sintomas da doença em questão, tenha de algum modo colaborado com o colapso mental (YOUNG, 2010).

Independente de qual seja a causa do péssimo estado de saúde do filósofo, o mais seguro é apontar que a doença, assim como as experiências de vida, tenha de algum modo contribuído para Nietzsche elaborar seu pensamento. Isso não quer dizer que a filosofia deste pensador nasceu mediante o signo da loucura, mas que os sintomas tolerados pelo seu corpo deram ao filósofo elementos concretos para se pensar profundamente (NIETZSCHE, 2008a; GROS, 2013; D’IORIO, 2014).

De certo modo e por mais inusitado que isso possa parecer, a doença contribui para que Nietzsche transformasse o destino de sua tarefa, enquanto pensador, assim como o de toda a filosofia ocidental. Ele, aos poucos, abandonaria os compromissos burocráticos da universidade para viver uma vida errante. O movimento mais intenso de sua transumância filosófica se iniciaria nos preparativos para aquela estadia em Bex, ao aceitar o convite da condessa de Meysenbug, que já o esperava na Itália. Antes disso, o enfermo professor solicitou à universidade da Basileia uma licença prolongada de quase um ano, com o pretexto de cuidar da saúde. Em Bex passaria duas semanas antes de pegar mais uma vez o trem, que seguiria para Genebra. Na companhia de Paul Rée, apreciaria mais um pouco as paisagens montanhosas dos Alpes e daria início a um novo projeto, a saber, o esboço de um livro, intitulado, naquele momento, de *A Relha*²⁵. Obra essa que marcaria profundamente uma mudança de rota em seu esforço, ou seja, o nascimento de um espírito livre e o distanciamento para com suas antigas referências, a exemplo da estética de Richard Wagner e da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer (ASTOR, 2013; D’IORIO, 2014).

²⁵ Base para o que futuramente seria a obra *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (D’IORIO, 2014).

Chegando à Genebra, Nietzsche estenderia sua viagem de trem até Gênova (Itália), de onde seguiu de cabotagem até Nápoles, tendo, antes disso, uma breve parada em Livorno, para dali visitar Pisa. Chegaria logo a Sorrento, se acomodando na hospedaria da *Villa Rubinacci*, tendo a condessa de Meysenbug como sua generosa anfitriã. Sozinho, ou junto aos amigos, Nietzsche pôde desfrutar de muitos dias de lazer. Quando a doença não o prostrava, se dispunha a agradáveis e interessantes passeios matinais (YOUNG, 2010; D'IORIO, 2014).

Figura 10 - Baía de Portofino, Gênova - Itália



Fonte: *Stories from Sorrento* (NIAF, 2017).

Figura 9 - Sorrento, província de Nápoles - Itália.



Fonte: *Stories from Sorrento* (NIAF, 2017).

Visitou as ilhas mais próximas (Ischia e Capri), o Vesúvio, montanhas, praias, grutas e os penhascos sorrentinos, caminhou pelas colinas perfumadas com bosques de laranjeiras e oliveiras, contemplou a bela paisagem das estradas, pequenas vilas e as videiras do sul da Itália. Conheceu as maiores cidades da região, suas formidáveis construções, além de suas mais antigas ruínas e templos. Foi testemunha de cortejos fúnebres, procissões, carnavais, tumultuadas praças de comércio, belos pores do sol e tormentosas tempestades. As formas, linhas, tons e perfumes das paisagens, assim como as diferentes dinâmicas dos lugares, serviram ao filósofo como facticidade a ser observada, estímulos para aguçar os afetos, assim como base para inúmeras interpretações, grande parte delas rigorosamente registradas em suas cadernetas. Após o descanso da tarde, se reunia com os amigos para os serões noturnos onde as impressões do dia eram partilhadas e discutidas em meio às leituras de clássicos da Literatura, Ciência e Filosofia, além dos improvisos de Nietzsche ao piano (YOUNG, 2010; D'IORIO, 2014).

Figura 11 - Ilha de Ischia, Golfo de Nápoles - Itália.



Fonte: *A campanha vulcânica* (THEODOR, 2017).

Figura 12 - Ilha de Capri, Golfo de Nápoles - Itália.



Fonte: *Ilha de Capri: a pérola do Mediterrâneo* (RAFAELSON, 2015).

Ao decorrer dos dias, Nietzsche se viu em meio a uma grande oportunidade: fazer de suas experiências em Sorrento, estímulo e matéria-prima para uma nova forma de pensamento e escrita filosófica. Inaugurou seu modo aforismático de escrita, inspirado não só em Heráclito, mas conduzido, em grande parte, pelo contexto assim como pelas condições em que estava. A criação dos aforismos se iniciava no campo, em meio às experiências de passeio, duas horas antes do nascer do sol, se estendendo até próximo do anoitecer, quando se recolhia para um breve descanso. De caderneta em punho e os pés em marcha, o filósofo se expunha à terra como um nervo a apreciar e resistir aos estímulos da externalidade. Pensamentos, impressões, afetos, sensações, tudo era registrado nas pequenas folhas de papel, de modo ligeiro, livre, em textos curtos, porém profundos e objetivos. Durante a noite, os rascunhos eram relidos, passados a limpo, interpretados, desdobrados em outros textos e reescritos muitas vezes em tom poético para que, em seguida, fossem partilhados e postos sob análise dos companheiros de serões, o que inclusive abria novas oportunidades de aprimoramento (D’IORIO, 2014). Alguns interpretam que as condições dos aforismos também eram reflexos das debilidades impostas pela doença. Em virtude dela, Nietzsche tinha sérias dificuldades de ler e se prolongar na escrita, o que acabou dando ao texto as nuances sintéticas e decisivas (MARTON, 2010b). Muitas vezes a leitura dos rascunhos, assim como sua reelaboração escrita, era feita por terceiros, a exemplo de Paul Rée, que muito se dispôs a transcrever as anotações, ideias e narrativas de Nietzsche (D’IORIO, 2014).

Estava inaugurado, portanto, a conduta imanentista da filosofia nietzschiana, traço que marcaria o esforço do filósofo ao longo de todos os seus trabalhos futuros. O seu texto, portanto, assim como seu modo de pensar, já trazia consigo um fundo terreno, concreto e factual. Uma autêntica e original geografia filosófica, ou uma filosofia que nascia da experiência junto à terra e que traduzia a vida em uma forma textual (poética). Um modo filosófico de empreender, radicalmente distante das iniciativas de cunho mais virtuais, idealistas e metafísicas, que são alheias à vida e à terra. Uma hermenêutica geofilosófica que se valia do que está mais próximo, das formas das paisagens e dos inúmeros aspectos dos meios e lugares. Ideias que, no fim, passavam por um rigoroso processo interpretativo, que refletia, cuidadosamente, sobre os seus afetos e impressões originais e que se servia da colaboração de um coletivo, antes de se concretizar em texto, para assim ser divulgado.

Existe uma série de exemplos que apontam as influências dos papéis sorrentinos, ou seja, a reverberação das anotações e reflexões que o filósofo realizou em Sorrento, sobre os seus escritos publicados. Os maiores efeitos se remetem a *Humano demasiado humano*, no entanto, existem episódios que influenciaram obras muito além, como no caso da visita à gruta de Matromania, em Arco Naturale na ilha de Capri. Durante a visita, de acordo com as informações colhidas pelo próprio Nietzsche, assim como em leituras paralelas, a gruta de Matromania, durante a antiguidade, tratava-se de uma cela sacrificial dedicada a Mitra, uma divindade indo-persa associada à imagem do sol (D'IORIO, 2014).

Figura 13 - Gruta de Matromania, Ilha de Capri / Itália.



Fonte: *La Grotta di Matermania a Capri: vivi la bellezza e ilmistero* (D'AMBRO, 2017).

Figura 14 - Escultura de Mitra, origem romana (sec.II) localizada no Museu Britânico, Londres - Inglaterra.



Fonte: Pascal Lemaire, 2011.

Próxima ao nível do mar, tendo sua abertura voltada para o leste, a gruta seria um dos lugares da ilha a receber os primeiros raios de sol da manhã. O lugar teria sido utilizado primeiro pelos romanos, que trouxeram do oriente os antigos rituais. O rito é ilustrado pela imagem de um boi sendo sacrificado por um golpe de punhal no dorso, ato realizado pelo próprio deus (Mitra). Tal imagem simboliza o triunfo da vida sobre o nada, mesmo em situação de morte, já que do boi sacrificado surgem inúmeras dádivas concedidas pela terra, a exemplo dos alimentos, da nutrição dos vegetais, assim como de outros animais, riquezas que atraem, inclusive, outros seres para compor a cena, como o escorpião, o cão e a serpente (D'IORIO, 2014).

No oriente, o mitrianismo era associado a uma espécie de religião que exaltava a terra e a vida, ritualizada no profundo, à beira dos abismos de Capri, em contraposição às crenças monoteístas que veneravam uma dimensão celeste e suprassensível. É possível associar os rituais a Mitra, na gruta Matromania, ao oráculo de Trophonius, figura mítica sobre a qual Nietzsche (2004) trata em *Aurora*. Este seria um construtor (ou arquiteto) ctônico (telúrico), um “Zeus terreno”, subterrâneo, que cria sua dádiva a partir da terra, da vida e do corpo. Nesta obra, Nietzsche faz uso da imagem de Trophonius para incitar seus leitores a se tornarem filósofos toupeiras, ou seja, aqueles que pensam a partir dos estratos inferiores, em meio à profundidade e escuridão da dimensão concreta e fática da existência (a terra) (BARRENECHEA, 2009; D'IORIO, 2014).

Explorando as obras de Nietzsche é possível identificar outra figura que pode ser associada a Trophonius, enquanto “Zeus terreno”. Esta seria Dioniso, o próprio filho de Zeus, o deus criança, gestado primeiro no ventre de uma mortal, para concluir-se na coxa do rei dos deuses. Um deus que, como já tratado, habitou primeiro a terra, sobretudo as regiões orientais, percorrendo-as para, posteriormente, ascender ao Olimpo. A imagem do sacrifício do boi como oferenda a Mitra também faz referência a Dioniso, sendo este muitas vezes associado nas mitologias a um animal de sacrifício como a cabra ou mesmo um boi, imagens em que o deus se travestiu quando criança para se esconder de seus perseguidores. Além disso, a imagem do sacrifício do boi de Mitra revela muitas coincidências com a já tratada perspectiva de terra enquanto o terrível, ou seja, o risco de lançar-se ao mar e ser devorado pelas ninfas de Poseidon, ou a aniquilação do coro das bacantes aos seus curiosos e descrentes. É preciso, no entanto, recordar que o terrível referente a inúmeras catástrofes tratadas, a oferenda devorada, despedaçada e sacrificada, também traz consigo a riqueza das dádivas, as potências da terra e seu respectivo saber (BRANDÃO, 1986, 1987; BULFINCH, 2002).

Por fim, a última imagem associada ao sacrifício de Mitra seria Zaratustra, o principal personagem na obra capital de Nietzsche, imagem inspirada em um antigo profeta e poeta persa. Este seria um sábio que se exilou no topo de uma montanha para se satisfazer de uma sabedoria solar e, então, ser digno de anunciar o eterno retorno do mesmo, o pensamento mais desafiador da filosofia nietzschiana e o melhor de seus presentes. Nos cimos, Zaratustra habitou uma caverna, sua “gruta Matromania”, onde os raios da manhã o tocam primeiro, além de espaço dividido com seus animais de confiança, a águia e a serpente (NIETZSCHE, 2011b).

A intenção de fazer da visita a Sorrento um tratamento para a enfermidade de Nietzsche converteu-se em uma tentativa frustrada. A doença não retrocedeu, na verdade o pensador teve de conviver com inúmeras situações de crise, o que fez da viagem um antagonismo entre prazeres e sofrimentos, duplicidade esta que presenteou o filósofo com muitas reflexões sobre a existência, principalmente sobre o sentido do trágico. O forte calor de maio de 1877, às portas do verão mediterrâneo, obrigaria Nietzsche a deixar a *Villa Rubinacci* e retornar à Basiléia. No entanto, o retorno não seria a retomada definitiva de suas atividades docentes, muito pelo contrário. A vivência desfrutada em Sorrento convenceria Nietzsche de que sua tarefa filosófica dependia da terra, de um contexto de liberdade, longe das enclausuradas salas de aula e empoeiradas bibliotecas. Seu trabalho agora tinha de acontecer em meio às possibilidades de errância, aproveitando do valor das experiências, do contato aproximado com o mundo das coisas, as paisagens e os lugares (GROS, 2013; D’IORIO, 2014).

Dois anos após Sorrento, Nietzsche decide se afastar definitivamente da academia. Com determinações médicas devido a intensificação da doença e um novo projeto em mente, o filósofo se aposenta em maio de 1879. Viveria modestamente, com um soldo vitalício de três mil francos anuais concedidos pelo conselho da Universidade da Basiléia, devido aos nobres serviços prestados. Afirmou-se em um modo errante de viver, já que a experiência em Sorrento o instruiu que o estado de sua saúde também dependia de fatores externos (geográficos) a exemplo da alimentação, do clima de cada região e das atividades físicas que as condições locais o possibilitavam. Sendo assim, passa a exercer uma transumância filosófica e geográfica, já que suas fases produtivas se alternam entre os verões nas terras altas da Suíça, sobretudo em Sils Maria, e os invernos no Mediterrâneo, sendo o sul da Itália um de seus lugares favoritos (YOUNG, 2010; ASTOR, 2013; GROS, 2013).

2 – Cimos e Abismos

Antes de Sils Maria, Nietzsche já havia flertado com as montanhas dos Alpes Suíços em algumas oportunidades. Já em seus primeiros anos como professor na Basiléia, aproveitava os recessos de verão para os passeios. Quando não estava em Naumburg (Alemanha) visitando a mãe, ou mesmo acompanhando os Wagner, nas suas apresentações em Zurique, Lucerna, Tribschen e Bayreuth, o jovem filólogo buscava sozinho, ou acompanhado da irmã e colegas acadêmicos, os benefícios do clima montanhês ao visitar lugares como Gimmelwaldt, Flims, Bergün e Saint-Moritz. Com o tempo, os passeios por vilas alpinas cumpriam uma agenda terapêutica, receita pelo médico e amigo Dr. Immermann. Além da oportunidade de lazer e repouso tendo como atrativo lagos de águas termais, assim como caminhadas por trilhas de montanhas e bosques, as terras alpinas traziam condições climáticas favoráveis a uma sutil melhora no quadro de saúde de Nietzsche, tendo como fator de destaque o tempo ameno, firme, seco e ensolarado. Nietzsche praticamente fugia das instabilidades no tempo. Excessos de calor, frio ou chuva lhe eram prejudiciais. Ele acreditava que a energia despendida das colisões entre massas antagônicas (secas e frias contra as úmidas e quentes) o perturbava profundamente, o lavando a graves episódios de dores e convulsão (CATE, 2005; YOUNG, 2010).

Saint-Moritz, há mais de 1800 metros de altitude, fora a primeira experiência com a região da Alta Engadina. À primeira vista, o encontro foi marcado por uma decepção. O lugar era um dos principais destinos de férias para turistas das cercanias, sobretudo da Alemanha e Basiléia, para as quais pretendia manter certa distância. O atrativo turístico fez de Saint-Moritz um lugar tumultuado e caro para as intenções e condições financeiras de Nietzsche, no entanto, a paisagem era encantadora, o que fez a estadia do filósofo demorar mais do que o esperado, resultando na elaboração de *O andarilho e sua sombra* (CATE, 2005).

No verão de 1881, quase que por acidente, Nietzsche, ao longo de seus passeios, encontrou a aldeia de Sils Maria, lugar com uma altimetria próxima a Saint-Moritz, situada em uma pequena planície alta, junto a outros pequenos vilarejos, incrustada entre dois lagos de degelo, de águas azul-turquesa (Sils e Silvaplana). Uma paisagem dentre as mais belas da Suíça, na época era essencialmente camponesa, pouco habitada, silenciosa, ainda coberta com extensos bosques e florestas de pinheiros, bem sombreadas e marcadas por trilhas de bom nivelamento para caminhar. Uma linda região cercada por picos elevados, superiores a 3000

metros de altitude, tendo destaque a Cordilheira Bernina que abriga os montes da la Margna e o grandioso Corvatsch com quase 3500 metros de altura – a montanha de maior destaque naquela paisagem e a menos de dez minutos de caminhada, partindo do lago Silvaplana (CATE, 2005; NIETZSCHE, 2008a). Foi amor à primeira vista, como se o enfermo professor de filologia encarnasse o espírito de Hesíodo (2012) que, ao pastorear suas ovelhas aos pés do monte Hélicon, tornara-se poeta por ouvir o canto das musas. Nos Alpes, Nietzsche acreditava ter encontrado um lugar perfeito para sua tarefa de interpretação filosófica da terra.

Figura 15 - Sils Maria, Alta Engadina -Suíça.



Fonte:Fotografia de Lino Schmid & Moira Pradi, 2018.

Em Sils Maria, Nietzsche encontrou uma pensão compatível com seus ganhos. Hospedava-se regularmente em um pequeno quarto, no segundo andar da modesta casa de família Durisch. Dedicaria sete de seus últimos verões, entre os anos de 1881 a 1888, salvo o verão de 1882 quando passou em Roma na companhia de Lou Salomé. Nesta aldeia, Nietzsche desfrutou de uma intensa produtividade. Elaborou grande parte de suas obras principais, escritos que marcaram a maturidade de sua filosofia, a exemplo de *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral*, *O crepúsculo dos ídolos*, *Ditirambos de Dioniso* e *Ecce homo*. É bem verdade que passava pouco tempo no quarto, já que preferia caminhar pela região. Nietzsche dizia que sua tarefa era uma filosofia em movimento, feita com os pés, avessa aos empreendimentos enclausurados e asfixiados em escuras e empoeiradas bibliotecas. Seu pensamento e escrita floresciam ao ar livre, de pé, andando sob o brilho do sol, diferente dos esforços de pensadores que viviam curvados em apertadas escrivaninhas (CATE, 2005; NIETZSCHE, 2008a; YOUNG, 2010; ASTOR, 2013; GROS, 2013).

Figura 16 - Antiga residência da família Durisch em Sils Maria / Suíça, onde hoje se encontra a Nietzsche-Haus.



Fonte: *The Nietzsche-Haus*: a casa em que o filósofo viveu (VANNUCCHI, 2016).

Figura 17 - Quarto que Nietzsche geralmente alugava na residência dos Durisch, em Sils Maria - Suíça.



Fonte: *The Nietzsche-Haus*: a casa em que o filósofo viveu (VANNUCCHI, 2016).

Nietzsche sentia-se orgulhoso em ter aberto poucos livros no período em que passou em Sils Maria. Dizia ser um desperdício ler pela manhã. Maior parte de sua energia fora dedicada a pensar junto à terra, interpretá-la, ler e traduzir as formas de suas paisagens, desvelar os pensamentos que nelas habitam, identificar e compreender suas vontades, decifrar os argumentos dos lugares, da vida e das coisas do mundo, tomando tudo isso como

inspiração para o seu filosofar. Seu dia de andanças começava muito cedo. Acordava às cinco horas da manhã, asseava o corpo inteiro em um rápido banho de água fria, meditava por quase uma hora antes de tomar o seu café da manhã composto basicamente por pães, biscoitos, ovos, leite e chá. Próximo às sete horas da manhã, momentos antes do nascer do sol, Nietzsche iniciava suas caminhadas pelas inúmeras trilhas e estradas rurais de Sils Maria, assim como de povoados vizinhos tendo sempre a mão suas cadernetas de notas, muito requisitadas ao longo do dia. Por volta das onze e meia fazia uma breve pausa para o almoço, geralmente realizado no Hotel Alpenrose, a aproximadamente cem metros de seu albergue. Retomava a caminhada no período da tarde, se estendendo por mais três ou quatro horas, tomando sempre o cuidado de não prejudicar o horário do jantar, realizado rigorosamente às dezoito horas e trinta minutos. À noite, após ter caminhado por seis, oito, ou até dez horas, se recolhia para o quarto e permanecia em repouso, ainda acordado, meditando no escuro por quase duas horas, permitindo-se dormir somente após as vinte e uma horas, para tudo recomeçar no dia seguinte (YOUNG, 2010; ASTOR, 2013; GROS, 2013).

Céu limpo, tempo bom, ar puro, belas paisagens, atividades físicas regulares, tranquilidade e silêncio. Inegável que tal combinação não fosse benéfica à saúde de qualquer pessoa, sobretudo para um enfermo crônico como Nietzsche. Porém, o primeiro verão em Sils Maria não foi de todo sorte para o pensador. Com o passar dos dias algumas instabilidades atípicas ocorreram naquele ano. A neve demorou a derreter em junho. Agosto foi marcado por ondas de frio. Setembro choveu mais do que o esperado. Tais condições contribuíram para que Nietzsche sofresse bastante com as crises de náuseas e dores de cabeça, que muitas vezes o impediram de realizar suas caminhadas. Até mesmo se alimentar era difícil, o que resultou em um profundo enfraquecimento do filósofo (YOUNG, 2010).

É bem possível que Sils Maria tivesse atrativos terapêuticos, mas isso não se demonstrou plenamente nos primeiros contatos. Mesmo assim, Nietzsche estava convencido da importância do lugar. O vilarejo o conduzia a pensar em ampla potência e de forma diferenciada. Chegou a confessar para a irmã que Sils Maria era o seu lugar de resgate, ou seja, o chão que propiciava o encontro mais íntimo consigo mesmo, um meio que trazia consigo um silêncio nunca antes percebido; quietude que permitia ouvir o seu “Eu” mais profundo, o “si mesmo” de sua mais íntima vontade. Deste modo, a saúde propiciada por Sils Maria ia muito além de um simples quadro fisiológico. As boas condições do corpo tinham íntima ligação com uma saúde do pensamento (NIETZSCHE, 2008; YOUNG, 2010).

Em cartas ao amigo e músico Peter Gast, momentos antes de iniciar a escrita de seu *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche confessou em tom obscuro, como quem não quer profanar com quaisquer palavras algo sagrado, que Sils Maria lhe presenteara com pensamentos que, ao mesmo tempo, provocavam nele alegria e temor.

Em meu horizonte surgiram pensamentos como jamais vi semelhantes [...]. Tenho que viver alguns anos ainda! [...] As intensidades de meu sentir fazem-me rir e tremer [...]. Em minhas andanças [...] chorava muito, não lágrimas sentimentais, mas lágrimas de júbilo; cantava e falava absurdos, pleno de uma nova visão que possuo adiante de todos os homens (NIETZSCHE, 2008, p. 10).

No verão de 1881, em Sils Maria, Nietzsche daria início à obra, tida como a mais importante de seu projeto. Toda a atmosfera de *Assim falou Zaratustra* parece refletir a relação de Nietzsche com a Alta Engadina. Um poeta e pensador que busca a solidão das montanhas para preencher-se de sabedoria, para cultivar conhecimento dentro de si, em contato íntimo com a terra, as paisagens, o ar gélido e o forte brilho solar das alturas. Zaratustra, portanto, parece assumir a figura do álter ego de Nietzsche. O fato de o personagem representar a imagem do profeta do eterno retorno do mesmo nos revela a natureza dos pensamentos que tanto alegraram e aterrorizaram Nietzsche em suas andanças pelos Alpes. A proposta fundamental da obra, o eterno retorno do mesmo, seria a ideia que Nietzsche havia encontrado em meio ao imanentismo filosófico exercido nos caminhos de montanha em Sils Maria. Algo que o filósofo só pode revelar oito anos depois em *Ecce homo*:

Contarei agora a história de Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: seis mil pés acima do homem e do tempo. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento (NIETZSCHE, 2008, p.79).

Seria este o maior dentre os presentes de Sils Maria, a ideia mais importante e difícil da filosofia nietzschiana? Um princípio não somente cosmológico, mas ético, apreendido não por vias metafísicas, por intelecções ou cálculos de natureza abstrata e idealista, mas pela imanência e sensibilidade, por uma relação de intimidade com a terra, atenção ao corpo, por proximidade com a vida e com a faticidade dos acontecimentos. Isso demonstra o quanto a cosmologia nietzschiana, que a princípio trata de uma abrangência e perspectiva total sobre a externalidade, foi construída a partir de particularidades sensíveis,

das dimensões mais próximas e pontuais. Portanto é um *cosmo* que eclode da terra, do meio, da sensibilidade do corpo, dos aspectos ideográficos, para então estender-se sobre uma totalidade.

Figura 18-A Pedra de Zaratustra, Lago Silvaplana, Alta Engadina - Suíça.



Fonte: Fotografia de Mark Anderson, 2014.

Apesar do reconhecimento que os aspectos e nuances do lugar deram a Nietzsche imagens e afetos capazes de edificar ideias e proposições filosóficas, é certo que os detalhes desta construção permanecem ainda um mistério, tendo em vista que Nietzsche, mesmo em suas anotações paralelas²⁶, não se preocupou em expressar as minúcias de como pensou. Como Heidegger (2010) enfatizou em seus seminários, Nietzsche acreditava que ao anunciar uma ideia perdia-se parte da paixão e do gosto por ela. Desta forma, a ideia do eterno retorno do mesmo pode ter sido, propositalmente, subanunciada, mal revelada, descrita por poucas

²⁶ Publicadas posteriormente como fragmentos póstumos.

linhas e sob um obscurantismo quase heraclitiano, como se houvesse receio de profanar ou desfigurar com palavras o seu sentido mais profundo.

Na tentativa de visualizar o modo pelo qual Nietzsche contemplou faticamente a ideia do eterno retorno, arriscamos aqui uma interpretação que envolve uma passagem reveladora, inclusive já explorada no capítulo anterior, relativa ao aforismo *Da visão e enigma*, em *Assim falava Zaratustra*. Tal passagem explora a fala²⁷ de um anão (o espírito da gravidade) que atormenta o juízo de Zaratustra, comparando-o, não só sua figura, mas também sua sabedoria com uma pedra que se lança para o alto, mas que, apesar de todo o esforço, tende sempre a cair, inclusive sobre si mesmo, correndo risco, portanto, de ser apedrejado por suas próprias intenções ascensionais (NIETZSCHE, 2011b).

Como já explorado, ao nosso ver, a dinâmica de Zaratustra, assim como do próprio Nietzsche, em subir a solidão e a rigidez das montanhas para se enriquecer de pensamentos e, em seguida, descer para partilhar e despejar tal conhecimento aos outros homens dos vales e cidades, é um ciclo de repetições que deve ser percorrido eternamente. Uma transumância que Nietzsche viveu, rigorosamente, nos anos finais de sua vida lúcida (NIETZSCHE, 2011b). As subidas e decidas dos Alpes ao Mediterrâneo correspondiam muitas vezes às oscilações entre os períodos de bem-estar e as crises violentas de sua doença (GROS, 2013). Perspectivas cíclicas em íntima associação, o que, provavelmente, deu a Nietzsche a clareza da íntima relação entre corpo e terra e entre pensamento e corpo. Sils Maria, portanto, podia ser interpretada como a torre do pensamento, o cimo de iluminação onde a filosofia se dá, onde Nietzsche se fazia Apolo, doando belas formas as experiências e sobre a embriaguez dionisíaca, onde as ideias se desencobriam com a limpidez de seu bom tempo, de céu azul e poucas nuvens. Este também seria o lugar em que a saúde permitia ao poeta pensar, meditar e refletir sobre a existência com o silêncio necessário para a íntima conexão com o “si mesmo” com as manifestações mais diretas da vontade. Heidegger²⁸ (2001) havia percebido o sentido do topo da montanha no pensamento de Nietzsche, sendo este o contexto em que a filosofia se questiona sobre o extraordinário, onde o salto ou o voo do pensamento acontece.

²⁷ Ó Zaratustra [...] ó pedra da sabedoria! Tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada tem de cair! Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra da funda, destruidor de estrelas! Arremessaste a ti mesmo tão alto – mas toda pedra arremessada tem de cair! Condenado a ti mesmo e a teu próprio apedrejamento: ó Zaratustra, arremessaste longe a pedra – mas sobre ti ela cairá! (NIETZSCHE 2011b, p.135).

²⁸ O próprio Nietzsche disse: “Filosofia ... é viver voluntariamente no gelo e na alta montanha”. Agora podemos dizer que filosofar é a extraordinária pergunta sobre o extraordinário (HEIDEGGER, 2001, p.22).

Por outro lado, no inverno, Sils Maria era praticamente inóspita o que obrigava Nietzsche a se refugiarem terras próximas ao Mediterrâneo (Nice, Gênova, Sorrento, Nápoles, Veneza, entre outros), seu abismo particular, as terras planas, a base da montanha, de maior calor, umidade onde se acumulavam e se confundiam a enormidade de estímulos, cheiros, dores, sons, pessoas, conversas e experiências. Onde o barulho e a intensidade das dinâmicas citadinas e acadêmicas impediam que Nietzsche escutasse os próprios pensamentos, ideias e sentimentos que a própria terra lhe transmitia, ou lhe orientava a pensar.

Todavia, apesar dos prazeres concedidos por Sils Maria, era de extrema necessidade, situação quase que incontornável, descer as montanhas rumo aos vales e à beira mar. Em terras planas, Nietzsche, na maioria das vezes, tornava-se Dioniso, via-se de frente e à curta distância do terror de ser aniquilado por sua doença, de ser devorado pela dor e pelo sofrimento que a multidão de instabilidades climáticas e humanas lançava sobre seu corpo. Essas dores tinham seu valor. Eram necessárias enquanto fonte de muitos afetos, imagens e ideias que Nietzsche precisava compreender para pensar sobre si mesmo, sobre a natureza de sua própria doença e existência, assim como a natureza da terra e do próprio *cosmo*. Aí está a preciosidade do próprio sentido do trágico, assim como a ética que envolve a ideia do eterno retorno. Não se tem a revelação da existência sem a experiência e o autoconhecimento sobre os afetos de prazer ou sofrimento. É preciso, portanto, também afirmar a dor como oportunidade de aprendizado. É no risco de perecimento, no ato de se lançar ao mar junto às terríveis e lascivas sereias, que se faz possível conhecer os mistérios da terra. Isto vai muito além de uma simples conformação ou tolerância à dor. Na verdade, é preciso desejar essa dor, eternamente, para dela e sobre ela, criar belas formas. Cada uma das formas que criamos, mediante o enfrentamento diante da vida, deve ser, por sua vez, analisada com muito zelo. Por esta ótica, é preciso tomar cada uma de nossas decisões como algo que retorna eternamente, como se as suas consequências repercutissem sobre nós, em um número infinito de vezes.

Tendo em vista tudo que exploramos, é muito possível apontar que as paisagens e os lugares vivenciados, a exemplo de Sils Maria, cercada de grandiosas montanhas, tenham, de algum modo, ajudado Nietzsche a refletir sobre o sentido de seus próprios afetos, de seu movimento existencial, assim como sobre a natureza do mundo em que vivia. Sendo assim, é tentador sinalizar que Zaratustra, na condição de pedra arremessada para o alto que tende, repetidamente, a cair, tenha alguma correspondência à grande rocha piramidal adormecida nas margens do lago Silvaplana, diante da qual Nietzsche, em suas caminhadas, se pôs a pensar sobre o eterno retorno do mesmo, mote fundamental de sua obra de maior destaque, assim

como de todo o seu pensamento.



Fonte: Elaboração de David E. Madeira Davim (2018).

3 – Retorno em fidelidade à terra

Permaneçei fieis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro. Não deixeis voar para longe do que é terreno e bater com asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! (NIETZSCHE, 2011b, p. 74).

Certamente este é o apelo mais claro de Nietzsche para com a terra, termo que sempre esteve presente em suas obras, seja diretamente ou indiretamente, mas que em *Assim falou Zaratustra*, transcende a uma perspectiva essencialmente crítica, passando a representar um princípio geofilosófico orientador. No primeiro capítulo deste escrito, deixamos claro como Nietzsche (2009a; 2012b) atacou toda a tradição metafísica, ou as ideias remanescentes dela. O pensador entende que a racionalidade na Filosofia ocidental, exercida desde os eleatas, sistematizando-se em Sócrates e Platão, manteve-se por muito tempo atenta, quase que exclusivamente, aos céus, ou seja, aos ideais transcendentais e sistemas abstratos de pensamento, que fundamentaram, sobretudo conceitos e teorias físicas, religiosas e morais.

[...] Todo o resto deve estar mais *próximo* de nós do que aquilo que até agora nos foi pregado como o mais importante – refiro-me àquelas questões: *para que o homem?* Que *destino* tem ele depois da morte? Como se reconcilia com *Deus*? [...] Temos de tornar-nos outra vez *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção as *nuvens e demônios noturnos* [...] (NIETZSCHE, 2008b, p. 128-29 – grifos acrescentados).

Como já tratado, a terra para a tradição filosófica é uma dimensão condenada, tomada como enganosa, mera aparência, corrompida e que alicia o ser humano à corrupção, portanto deve ser renunciada e esquecida. Nietzsche (2009a; 2011b) apontou que todo esse esforço por caluniar a terra acabou educando a humanidade para um pensamento ascético, desterrado, alienado do mundo das coisas e docilmente orientado às alturas transcendentais. Tendo em vista essa crítica, Nietzsche (2011b) propõe o retorno em fidelidade à terra, a saber, dedicar a Filosofia, assim como toda a virtude humana de compreensão, pensamento e arte, para aquilo que foi esquecido e condenado, ou seja, as coisas mais próximas; para a dimensão imanente e sensível da existência, a terra que, pelo filósofo, é entendida como algo semelhante à vida e ao corpo. “Um novo orgulho me ensinou o meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra” (NIETZSCHE, 2011b, p.33).

A ideia de retorno, por seu turno, significa que, em algum momento da história, a fidelidade à terra era algo já conquistado pela Filosofia. É possível pensá-la como uma condição já estabelecida entre os gregos arcaicos, tendo destaque os poetas trágicos (a exemplo de Homero), assim como os naturalistas pré-socráticos, especialmente os jônicos, que se valiam da *physis* como objeto de análise e reflexão (NIETZSCHE, 2011b).

O movimento de retornar à terra expôs seus sinais sobre a obra de Nietzsche pela exploração que o pensador faz de uma série de filosofemas, metáforas e metonímias de natureza espacial e paisagística, que muitos estudiosos, a exemplo de Charles Feitosa (2011), Carl Dahlman (2010), Caroline Picart (2010), Joel Wainwright (2010), Roberto Machado (2014), Stephen Günzel (2003) e Gilles Deleuze (2001) associaram a presença de uma espécie de geografia ou geofilosofia do pensamento.

Para alguns especialistas, como no caso de Günzel (2003), Nietzsche propôs o retorno à terra de uma maneira não literal, suspeitando que suas referências, de natureza imanentista, eram meras ficções, virtualidades sem qualquer correspondência ao concreto. Tendo em vista tudo o que já fora explorado nos dois primeiros trechos deste capítulo, tendo destaque a relação que Nietzsche manteve, por exemplo, com Sorrento e Sils Maria, é possível contra argumentar esta perspectiva, revelando inclusive muitos indícios que Nietzsche, de fato, pensou e compôs seus filosofemas alinhado e comprometido com estímulos e situações vividas (GROS, 2013; D'IORIO, 2014).

Desta forma, uma Gaia Ciência também se concebe como um modo de propor conhecimento não só de modo brincante, zombeteiro, livre e criativo, como pensou Ferraz (2017), mas também atento à faticidade. Isso não significa, no entanto, que exista em Nietzsche uma vocação positivista, ou pragmática, um rigor empirista de busca das verdades absolutas, ou argumentos últimos, padrões, leis gerais e universais sobre fatos e objetos observados. Para Nietzsche (2012b), reduzir a realidade a princípios incondicionados é crer em idealidades, exercer a metafísica, negar a própria condição fundamental da vida, ou seja, a contingência, a inconstância e a diferença. A vida, assim como o *cosmo* e a terra, é marcada pelo caos por rupturas, inconsistências e contradições (NIETZSCHE, 2011a; 2011b). Portanto, o grande desafio de retornar à terra é fazer de sua diferença caótica matéria prima para as ideias e proposições filosóficas. Isso significa que ideias e proposições devem se esforçar em acompanhar o movimento incessante e as mudanças da terra, interpretá-las e

traduzi-las. Para acompanhar é preciso viver. Sendo assim, as anunciações interpretativas sobre a terra são efêmeras, condizentes com o próprio movimento da vida (terra).

4 – Pensar-sentindo: corpo como grande razão

Cusco, Peru, onze da manhã do dia 21 de julho de 2014. Havíamos acabado de pousar no aeroporto Alejandro Velasco Astete após cinco horas de um voo cansativo que partiu de Guarulhos, São Paulo, Brasil. Apesar do desgaste, estávamos ansiosos para conhecer a antiga capital do império Inca, ou pelo menos o que sobrou dela. No caminho para o hotel, o taxista nos recomendou deitar e descansar antes de fazer qualquer exploração à cidade, sobretudo a pé. Estávamos a mais de 3300 metros acima do nível do mar e corríamos o risco de sofrer os efeitos do *soroche* (o mal da montanha ou de altitude).

Apesar de ouvir atentamente as recomendações do motorista, concluímos que a preocupação não era para tanto. Estávamos bem, apesar do cansaço da viagem e do mau preparo físico de alguns anos de sedentarismo e sala de aula. Todavia, ao retirar as malas do carro, sentimos o coração palpitar de modo estranho. Logo passou, de maneira tão veloz e sutil que não nos preocupamos. Demos entrada no hotel, organizamos rapidamente nossas coisas e saímos a explorar. Para nós era horário de almoço e nos aventuramos na procura por um restaurante, para conhecer um pouco da cidade.

Ruas estreitas, de pavimento antigo. Suas construções tinham alicerces de escuras rochas encaixadas, ao modo incaico, porém, sobre esta base, erguiam-se sobrados imponentes, quase todos pintados de branco com um peculiar estilo hispânico colonial. Estávamos cercados pelas colinas dos altiplanos andinos. Os tons de ocre, amarelo e cinza se misturavam na bela paisagem, o que de longe confundia os telhados com as ressecadas encostas ao seu redor. O ar de Cusco não era dos mais puros. A intensa atividade turística, somada à estrutura modesta das vias, resultava em longos engarrafamentos. Sentíamos que o melhor era caminhar. A fumaça dos automóveis, somada ao ar gélido e seco prejudicou rapidamente o nosso fôlego. Em algumas ruas de maior declividade sentimos novamente o coração palpitar de modo estranho. As pernas pesavam em uma proporção não habitual. De repente, em meio às estreitas calçadas, percebemos-nos atrapalhando o fluxo dos pedestres, principalmente dos habitantes locais. Caminhávamos, preguiçosamente, mas ainda não nos reconhecíamos cansados. Paramos para almoçar. O *lomo saltado* foi arrebatador, mas a cerveja local quase

nos pôs para dormir. De fato, havia algo estranho, mesmo assim, continuamos a andança, já que a ganância de conhecer se fazia imperativa.

Fonte:Fotografia de Fabíola Medeiros Silva, 2014.

Figura 20 - Cidade de Cusco - Peru.



Caminhamos por toda a tarde, subindo e descendo as estreitas ruas. Praça de armas, catedrais, museus, cafés, comércio. Desfrutamos muito, em pouco tempo, como típicos turistas, intoxicados pelo mal hábito de consumir, vorazmente, os lugares. Pagamos o preço por esse desrespeito. Às dezessete horas não suportávamos dar um passo sequer. O sol se punha e com ele o nosso fôlego. As dores de cabeça apareceram e eram intensas, a ponto de nenhum comprimido esboçar a mínima solução. Entramos em um restaurante. Acreditávamos que poderia ser uma indisposição causada pela fome ou desidratação. O mal-estar nos roubou o apetite e impossibilitou qualquer clima de jantar, o que nos obrigou a voltar para o hotel sem nos alimentarmos direito. No quarto, tomar banho se tornou um martírio, pois a tontura dificultava os mais simples esforços e movimentos. Era um risco se abaixar para apanhar algo, ou procurar qualquer coisa nas malas. Dormir foi um desafio sufocante. Passamos um

bom tempo avaliando se seria mais prudente solicitar um cilindro de oxigênio. Adormecemos de cansaço.

Ao acordar, no dia seguinte, percebemos que o mal-estar havia passado, completamente. De modo muito estranho, o fim do dia anterior nos pareceu um terrível pesadelo. Porém, ao reorganizar a mala e levantá-la novamente, sentimos aquela palpitação do dia anterior. Era preciso precaução. Imediatamente lembramos das recomendações do taxista. Nós desrespeitamos as exigências do lugar. Além disso, negligenciamos todos os sinais manifestados pelos nossos corpos em relação àquele novo contexto. Cusco nos havia imposto suas condições e o corpo foi o primeiro a saber. Este já havia compreendido em que situação estávamos e que riscos corríamos naquele meio. As palpitações em cada esforço, a dificuldade de caminhar, o rápido efeito do álcool, náuseas, as dores de cabeça. Era como se os nossos corpos estivessem nos alertando, o tempo todo. Faltou-nos a sensibilidade para perceber e interpretar a tempo. As representações de um consumismo turístico haviam nos roubado a sensibilidade do agora e o terrível nos assaltou de surpresa. Se tivéssemos refletido sobre esses seus sinais, muito provavelmente teríamos encontrado alternativas para evitar os piores efeitos da indisposição.

Tomando com imagem este relato de experiência é possível pensar que terra e corpo se conectam intimamente, cada um, enquanto o mesmo, transmitindo ao outro os seus sintomas, apelos, exigências e recomendações. Em *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, Nietzsche (2011b) coloca em um mesmo patamar terra, vida e corpo. Deste modo, toda a já mencionada iniciativa da tradição e do pensamento ascético em desprezar²⁹, caluniar e condenar a terra, recaíram também sobre o corpo. É pelo corpo, por suas virtudes sensíveis e imanentes, que nos deparamos com a terra, que a percebemos, a apreendemos e a ela nos ligamos. O vínculo imediato entre corpo e terra se estabelece, pois estes são extensões um do outro, partes de um mesmo *continuum*, um mesmo corpo geral, isto é, a totalidade cósmica (NIETZSCHE, 2009a; 2011a; 2011b). A mesma multiplicidade caótica de corpos e forças conflitantes que constituem o *cosmo*, compõe também o corpo, sendo este um microcosmo, erigido e movimentado pelo conflito incessante de impulsos, células, tecidos e órgãos. Ao mesmo tempo que o corpo, junto a outros corpos, compõe a multiplicidade maior do mundo exterior, o mesmo traz, consigo e dentro de si, a natureza deste mundo.

²⁹ Foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e a terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces e sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra (NIETZSCHE, 2011b, p. 33).

Na perspectiva de Nietzsche (2011b), o corpo é o “Si mesmo”³⁰ de todo e qualquer ente. Portanto para o ser humano, o “Eu” verdadeiro é seu próprio corpo. Por esse argumento é perceptível que, para esse filósofo, a corporeidade é mais fundamental e originária à condição humana, do que aquilo que se entende por alma ou espiritualidade. Isso se tomarmos aqui o espírito como consciência e razão, algo convencionalmente entendido como o oposto do corpo, da sensibilidade e do inconsciente. Na verdade, para Nietzsche, não há distinção entre estas dimensões. Consciente e inconsciente, o mental e o fisiológico, compõem a mesma unidade. Razão, sensibilidade e sentimento estão na mesma condição de impulsos, instintos que emergem do corpo, sendo estes últimos (sensibilidade e sentimento), portanto, maiores do que qualquer um de seus impulsos constituintes. Desta forma, o corpo, para Nietzsche (2011b) é a razão maior³¹. A consciência por sua vez não é, em nós, a fração superior e hierárquica. Sua imagem de superioridade, verdade, até mesmo de divindade, foi algo arquitetado e imposto pelo pensamento triunfante. Este se esforçou por construir e divulgar hábitos mentais, de natureza fictícia, que sobrepõem e enaltecem o espírito, entendido como razão em detrimento de um corpo limitado, impreciso, facilmente ludibriado pelos próprios sentidos (NIETZSCHE, 2011a).

No entender de Nietzsche (2011a), razão e consciência não definem sozinhos o que seja o ser humano. Para o filósofo não passamos de um animal como qualquer outro, ou melhor, nós, seres humanos, seríamos o mais frágil e doente dentre todos os animais. Algo que se deu justamente pelo desprezo aos instintos e o enaltecimento da razão.

Em contrapartida, nós nos precavemos contra este conceito: de que o homem é o grande objetivo da evolução orgânica. Em verdade, pode ser qualquer coisa, menos a coroa da criação: *ao lado dele* estão muitos outros *animais*, todos em *similares estágios de desenvolvimento*... E mesmo quando dizemos isso, estamos exagerando, pois o homem, relativamente falando, é o mais *corrompido* e *doentio* de todos os animais, o mais perigosamente *desviado* de *seus instintos* - apesar disso tudo, com certeza, continua a ser o mais interessante! (NIETZSCHE, 2016, p. 15 – grifos acrescentados).

O valor da razão subtraiu no humano a sua intimidade com o corpo, o impossibilitando de ouvir o seu “Si mesmo” e o “Si mesmo” da terra, ou seja, a vontade de potência que doa qualidades às situações e instantes vividos (os acontecimentos), diante de

³⁰Por traz dos teus pensamentos e sentimentos, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele (NIETZSCHE, 2011b, p. 35).

³¹O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (NIETZSCHE, 2011b, p.35).

cada coisa e de cada elemento da terra (NIETZSCHE, 2011b). A razão, posta como impulso hierárquico, desterrou o humano conduzindo-o a uma vida sustentada pela concretização de princípios abstratos e metafísicos (NIETZSCHE, 2009a).

Toda a ordem técnica e artificial que cerca o homem moderno e o distancia da natureza é fruto desta concretização de fundo abstrato. Essa o protege e o fortalece de maneira ilusória. De fato, em posse da técnica o homem ganhou em eficiência nas suas intenções de transformação e domínio sobre a terra. Por outro lado, de maneira cada vez mais incisiva, o homem mantém a técnica como um intermediário entre si e a realidade. Ou melhor, fez da terra (e da realidade) sua redoma técnica subtraindo, o quanto pôde (e inutilmente), as contradições, os conflitos, as inconsistências e problemas que marcam a sua vida. Um esforço em vão, já que o arrojo técnico oferece ao homem um novo arranjo de contradições. A cada vez que o homem investe e arroja em sua redoma técnica ele se faz dependente dela, muitas vezes subserviente às suas condições de funcionamento e produção. Se por alguma razão subtraírmos essa redoma do humano, ele se verá totalmente desprotegido diante das potências da terra, ou do que restar dela, o que faz dele o mais frágil, dentre os animais e o mais alheio de si mesmo (DAVIM, 2017a).

O ser humano precisa do corpo como voz ou meio mais honesto e puro³² de retornar à terra, apreender e compreender suas vontades, os instantes vividos e a totalidade que o cerca. O corpo é o ente mais capaz de perceber a multiplicidade de forças em luta que compõe a efetividade. Isso porque o próprio corpo é uma composição múltipla e em conflito (BARRENECHEA, 2009). A consciência, vista como o principal instrumento para conhecer a realidade, faz na verdade um trabalho insuficiente, ou pela metade. Na visão de Nietzsche (2011a), a consciência, em sua leitura de mundo, busca apaziguar os múltiplos conflitos que compõem as situações e cenas reais. Isso porque ela exclui de sua análise todo impulso que não corresponde à sua lógica de pensamento, portanto, em suas explicações ela seleciona as forças que acredita mobilizar, com mais potência e razão, o mundo efetivo. É possível acompanhar o modo como Nietzsche julga o papel da consciência por essa passagem do aforismo de número 333, de *A gaia ciência*, intitulado: *O que significa conhecer*.

³² Escutai antes de mim, irmãos, a voz do corpo sadio: é uma voz mais honesta e mais pura. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra (NIETZSCHE, 2011b, p. 34).

Um resultado dos diferentes e contraditórios *impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer?* Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o *combate entre essas unilateralidades*, dele surgindo aqui e ali um *meio-termo*, uma *tranquilização*, uma *justificação* para os três lados, uma espécie de justiça e de *contrato* [...] A nós nos chega à *consciência* apenas as últimas *cenas de conciliação e ajuste de contas* desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere*, é algo *conciliatório*, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; [...] O pensar consciente, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer. (NIETZSCHE, 2011a, p. 220-221, grifos acrescentados).

Neste ponto é possível unir cosmologia e conhecimento. Compreender para Nietzsche (2011a) é também um combate entre forças corpóreas, múltiplas e distintas, uma luta entre afetos que não se limita à interioridade do humano, tendo em vista que é a própria terra que a incita. Mesmo considerando as limitações da consciência e da razão, Nietzsche não as descarta sumariamente. A sua valorização do corpo não nos orienta a uma impossibilidade de pensamento. Para ele a consciência é um instrumento a ser aprimorado para então servir ao corpo na mais nobre das virtudes humanas, a avaliação e valoração sobre a terra. Estas, portanto, seriam as mais potentes dentre as faculdades humanas, o que de fato nos particulariza em relação aos outros animais. Nietzsche aponta que o ser humano é, por natureza e excelência, um animal avaliador, aquele que melhor doa qualidades, sentidos, valores e palavras (nomeações) aos entes que compõem a terra, por meio da poética, da linguagem, da proposição científica, artística e filosófica.

Mas para que a avaliação aconteça é preciso ancorá-la em algum alicerce e fonte segura, sendo este o corpo. Portanto, é mais uma vez o corpo o ente que, de modo seguro, veloz, inteiro e profundo apreende a multiplicidade de sintomas e manifestações da terra, aquele que escuta seus sons e apelos, absorvendo, em si, todos estes estímulos e os traduzindo corporalmente como afetos, sensações, impressões e ideias (BARRENECHEA, 2009). Na proposta de Nietzsche (2011a), o ser humano deve retornar a ser um escutador de entranhas, aquele atento aos sintomas do próprio corpo. No corpo o encontro da diversidade de estímulos terrestres acaba por embriagar os sentidos, e é esta embriaguez que proporciona um estado estético fundamental para a interpretação poética, para a proposição filosófica ou para a conceituação científica. Algo que trataremos melhor no quarto e último capítulo.

Deste modo é necessário um corpo atento e sensível à efetividade para de fato conhecer o real. Conhecer e, sobretudo, compreender a vida e a terra pelo corpo é também pensar através dele. Tendo em vista que corpo e mente estão intimamente imbricados, são o mesmo, algo semelhante podemos pensar para com a relação entre sensibilidade e pensamento. O corpo pensa de maneira súbita e imediata ao sentir. Os sintomas da sensibilidade, os estímulos sobre a pele, músculos e nervos também atingem nosso cérebro, já que estão interligados em um mesmo corpo, proporcionando de modo simultâneo, imagens e ideias. É um erro apontar que este súbito pensar-sentindo, que nos inunda de ideias e sensações, seja um estágio empobrecido, primitivo e austero de intelecções, um pensar pelo estômago como insinuou Heidegger (2010). Muito pelo contrário. Como já mencionado, quem empobrece as ideias doadas pelo sentir, é o pensamento lógico formal, que mais exclui do que seleciona os impulsos do pensar-sentindo. É possível interpretar que a dificuldade em analisar os súbitos pensamentos do corpo, se dá mais pela velocidade e pela complexidade, o que os torna, muitas vezes, confusos, obscuros e incompreensíveis à primeira vista. É preciso, portanto, estar muito atento e aberto diante dos acontecimentos, para que o corpo possa absorver o máximo de estímulos que lhe são lançados e os pensamentos que daí surgem. Aquele que se dedica ao pensamento como ofício e tarefa, no caso o pesquisador, seja este filósofo ou cientista, deve demorar-se sobre estes estímulos. É preciso decifrá-los com cuidado e paciência, antes de excluí-los por sua dificuldade inicial (BARRENECHEA, 2009; NIETZSCHE, 2011a; 2011b).

Pensar-sentindo como um modo de conhecer e compreender a terra, tendo o corpo como seu nervo privilegiado para a interpretação, demonstra o como Nietzsche (2011a) considera igualmente importantes a sensibilidade e o pensamento. Dentro de um mesmo ser humano há uma dimensão dionisíaca – inconsciente que se embriaga com os impulsos da vida e os sintomas (dores e prazeres) do corpo – em íntima sintonia com a dimensão apolínea – consciente e que, pelo pensamento, dentre um de seus modos a razão, doa formas e nuances aos sentimentos proporcionando assim a *poiesis*, a prática anunciadora e transformadora sobre a realidade.

Mesmo considerando o valor do pensamento é preciso, no entanto, esclarecer como Nietzsche o concebe hierarquicamente para a condição humana. Cabe aqui uma citação esclarecedora:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que *um pensamento vem quando “ele” quer e não quando “eu” quero*, de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “Eu” é a condição do predicado “penso” (NIETZSCHE, 2014, p. 21, grifos acrescentados).

Tomando a importância destas reflexões, é possível compreender que, para Nietzsche (2014), pensar não é uma ação de total domínio do homem, ou melhor, do que habitualmente se entende por consciência. Sendo assim, o pensamento pode ser compreendido como um acontecimento que se dá à apreciação e decifração do humano. Não só o corpo fornece elementos fundamentais para o pensamento consciente, como a própria terra, os entes que compõem a nossa dimensão imanente imediata, a dimensão fática que nos rodeia. Terra e corpo não só doam estímulos ao pensamento, como trazem consigo formas de pensamento, que se anunciam por si só (mas não se esclarecem). Pensamentos que se fazem expressos como uma espécie de linguagem, por meio de suas paisagens, formas, sons, nuances, perfumes, assim como requerem um intérprete, um tradutor para torná-los mais compreensíveis (BARRENECHEA, 2009; NIETZSCHE, 2011a; 2011b). Eis o papel do humano e do seu conhecimento. Aquele que identifica, traduz e interpreta sensações e pensamentos, os anuncia, os esclarecem e, antes disso, pensa e repensa sobre os pensamentos que o advém. É possível então interpretar que o pensamento não é uma virtude que se edifica exclusivamente dentro da mente humana. O pensamento nos visita, nos acontece, aparece, e muitos de seus elementos já estão postos na terra, como se tivesse vida própria, sendo o corpo o primeiro a senti-los e pensá-los.

5 – A alçada imanente: subtaneidade como quarto sentido da terra

[...] na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma *súbita* com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma *subtaneidade* que existe para nós (NIETZSCHE, 2011a, p.140 – grifos acrescentados).

Mesmo finito e fechado, o *cosmo*, na concepção nietzschiana, não é plenamente apreensível pela dimensão corpórea, o que nos obriga a fazer uso da intuição para poder projetar o todo. O *cosmo*, como totalidade, é uma dimensão macro, enquanto o corpo limita-se a alcances mais modestos. Supomos que ainda será, por um bom tempo, uma impossibilidade ao humano expandir sua sensibilidade para além dos limites do próprio corpo. Talvez a técnica cumpra, futuramente, esse papel expansionista de nossa imanência, desde que ela nos sirva ao seu verdadeiro propósito, como apontado por Heidegger (2002) em *Ensaio e Conferências*, a saber, amparar o humano na tarefa do desvelamento e da compreensão. Fora disso, caso a técnica mantenha-se comprometida em fazer da lógica utilitária e acumuladora o destino do homem, estaremos muito longe de extrapolar os limites do conhecimento originário.

Como já tratado, a terra, em suas múltiplas dimensões, é a totalidade do próprio *cosmo*. O corpo, por sua vez também é *cosmo* já que faz parte de sua totalidade corpórea, nos conectando ao todo pela correspondência de suas naturezas, a saber, a multiplicidade caótica, conflituosa e contraditória. Por esta relação também é possível entender a terra enquanto corpo, como o proposto por Nietzsche (2011b). A terra, portanto, é também uma dimensão imanente da realidade, que se dá de maneira direta, na escala sensível do corpo e de sua subtaneidade (*plötzlichkeit – plötzlich*³³ – rápido, repentino, súbito) (NIETZSCHE, 2011a). Nesse raciocínio, a terra como escala do corpóreo corresponde não só a uma dimensão reconhecidamente geográfica, ou seja, o corpo em seu *topos*, em seu sítio, situação, no lugar, no “aqui” de seu alcance sensível (até onde se sente, se toca, se cheira, se vê, entre outros), como também uma dimensão do tempo, atrelada ao súbito, no “agora” vivido, o instante presenciado, o acontecimento, evento e a circunstância experimentada. Dimensões estas que o pensamento convencional escolheu por apartar, mas que na verdade são indissociáveis, já que se constituem mutuamente em um mesmo.

É por essa dimensão da terra, enquanto subtaneidade corpórea, que não só a circunstância pode ser conhecida e concebida, como a totalidade também pode ser intuída e pensada pelos viventes. Como já tratado, é por vivenciar profundamente os instantes e os lugares enquanto acontecimentos vividos, que Nietzsche propôs sua cosmologia, assim como sua filosofia do imanente. Ou seja, as forças em luta, correspondentes ao caos do universo, são percebidas ao alcance do corpo (que também traz em si o combate cósmico), como por

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft* (“la gaya scienza”) Leipzig: E. W. Fritzsch, 1887.

exemplo, ao analisar os sintomas de uma doença, sua ligação com as condições do meio, do tempo, ou dieta. O corpo para Nietzsche (2011b) é a matéria prima de suas constatações imanentes, assim como de suas abstrações mais gerais. Devido a esse movimento, Nietzsche se coloca avesso aos metafísicos que desenvolveram abstrações a partir de fontes ou princípios igualmente abstratos.

Além do terrível, do mundo-aquém, da totalidade concreta e do próprio universo (*cosmo*), a terra de Nietzsche é também a alçada imanente do humano, o alcance de suas faculdades sensíveis e pensantes em meio à experiência vivida no instante-lugar. Trata-se de uma escala sem posição fixa, medida padrão, objetiva, ou matemática (geométrica), tendo em vista que cada vivente sustenta um modo próprio e singular de existir, sendo assim um modo próprio de ser terra e de conhecê-la. A terra como alçada imanente é a conexão íntima entre faticidade e subjetividade, uma reunião entre mundo efetivo (físico - externo), corpo e mente (interno), onde o que se entende por “Eu” se integra e ao mesmo tempo se desintegra na terra súbita. A princípio, cada alçada imanente corresponde ao modo de existência de seu vivente, ou seja, é uma dimensão que o acompanha, que se confunde com ele, ou melhor, que se funde ao próprio vivente. Desta feita, é possível pensar que se um vivente exerce um intenso dinamismo, uma mobilidade abrangente, que o possibilita circular por muitas dimensões da realidade em pouco tempo, sua alçada imanente pode nos demonstrar uma extensa rede e raio de alcance existencial, à custa de uma possível superficialidade de envolvimento com os lugares e acontecimentos. É preciso considerar que a mobilidade pode subtrair da experiência uma profundidade necessária para compreensão. É preciso um difícil exercício de demorar-se atentamente nos lugares e instantes para conquistar tal profundidade de envolvimento, para que de fato o súbito se apresente, seja percebido e a concepção da terra se dê. Consequentemente, se um vivente se limita muito ao cotidiano de um determinado lugar corre-se o risco de estreitar sua visão sobre a terra, de não conseguir relacionar a compreensão obtida com outros lugares e acontecimentos, não estabelecendo redes de conexão, o que empobrece sua visão mais abrangente e geral sobre os fenômenos.

A alçada imanente, portanto, apesar de reconhecer as limitações do corpo para a proposição de um conhecimento mais concreto, originário e avesso às generalidades abstratas, reconhece a necessidade de expandir a alçada sensível-investigativa para abstrações de longo alcance, tendo o cuidado de sempre partir do mais imanente. Tal preocupação torna o conhecimento geográfico algo de extremo rigor e demanda, tendo em vista que não se pode,

diante de qualquer dificuldade, substituir experiências sensíveis por conjecturas ou abstrações ideais.

Como já dito, a alçada imanente não tem tamanho determinado, assim como não forma uma unidade fixa e isolada das demais. Ela depende das circunstâncias vividas e por esse motivo é uma dimensão fluida e constantemente modificável (em transformação). No interior de uma mesma alçada há múltiplas escalas em íntima relação, círculos ou níveis de alcance, do mais distante ao mais próximo. Poderíamos estabelecer paralelos entre a alçada imanente e o lugar como categoria mais genérica em sua referência ao meio, assim como a reunião de vários círculos ou escalas sensíveis. Ao momento que se avança na vivência e observação, a alçada ou o instante-lugar muda e interpenetra outras alçadas vividas. Assim como são múltiplas as escalas, também são múltiplas as perspectivas em uma mesma alçada. É possível, dentro de uma mesma escala, exercer pontos variados de apreensão (visadas – ou tomadas) do mais alto, baixo, próximo, ou distante, abrangente ou fechado, além de contar com os contextos existenciais, entre outros. A alçada já traz consigo inúmeras possibilidades de entendimento que se revelam ao vivente pela capacidade de usufruto que esse estabelece diante da própria existência. Deste modo, para o nosso esforço, as perspectivas mais tradicionais sobre algumas das referências conceituais da Geografia, como espaço, paisagem, território, região e até mesmo o lugar, não dão conta, sozinhas, de expressar o sentido múltiplo de tal alçada, já que dentro de apenas uma podemos ter a vigência e interpenetração dos inúmeros conceitos. É possível ilustrar parte dessas ideias com algumas reflexões simples sobre o termo território, por exemplo.

No interior de uma alçada imanente há perspectivas de alcance mais próximo para o vivente, que associamos aqui ao círculo do fazer, que também é o do agir, da criação concreta e do edificar. Agir sobre o meio, além de consequência de um combate entre forças, isto é, como efetivação da vontade de potência, é o que de fato empodera o vivente e seu grupo em relação à sua alçada. É por ela que ele se faz capaz de autonomamente construir, transformar, ordenar e adaptar o meio, mediante sua vocação, desejo, reais necessidades e intenções. A perspectiva do mais próximo, do feito da vontade, ou o agir mais à mão, repercute tanto na ideia de arte, como na idéia de trabalho como a concretização, ou ação do primeiro (a arte). Caso estabeleçamos um paralelo com as conceituações mais usuais da Geografia, poderíamos estabelecer um parentesco do círculo do fazer com o termo território, em seu caráter mais ontológico. Deste modo o território, em nossa perspectiva, seria a dimensão que surge do círculo mais próximo da alçada imanente, aquele mais à mão, onde se

efetiva a vontade de potência da maneira mais direta, contexto em que se estabelece o agir, o ofício, o produzir, o edificar, o doar forma e o criar. Na leitura de Haesbaert (2014), isso talvez possa nos aproximar um pouco do que sinalizou Raffestin, ao tomar o trabalho como raiz do poder territorial.

É de se ressaltar que nas tendências modernas do mundo do trabalho, preza-se mais por um fazer alienado, não só de suas reais intenções e necessidades, sua liberdade e autonomia de criação, como também de seus círculos mais imediatos e imanentes, ou seja, há uma apologia de um fazer encomendado por outros, hierárquico, reprodutivo, burocratizado, virtualizado, meramente informativo, simbólico e representativo, alienado de seu meio, apartado da vontade própria, distante da terra, do concreto e do imanente.

Isso faz com que, cada vez mais, o vivente se veja despossuído de seu território, de sua alçada mais à mão, alheio de suas reais possibilidades de poder, criar e fazer, já que é coagido por um trabalho que não cria, mas reproduz formas de uma lógica desterrada. Isso nos sinaliza a considerável impotência do vivente comum em organizar o meio ou o espaço em que vive. Em nossas cidades, por exemplo, somos praticamente obrigados a nos adaptar as exigências territoriais de outros agentes verdadeiramente atuantes. Somos conduzidos, por determinadas ordens do planejamento urbano, nas possibilidades de troca, acesso e mobilidade, nas exigências técnicas e intelectuais do mercado de trabalho, nos usos tecnológicos, nos modos de habitação e comportamento, entre tantos outros. Somos muitas vezes despossuídos do território em nossas próprias casas, já que as adquirimos praticamente prontas, não as planejamos de acordo com nossas verdadeiras necessidades e (em alguns casos) não podemos modificá-las, mediante certas regras condominiais.

É cada vez mais escasso o que nos permitem fazer e transformar nesta ordem geográfica dos meios, salvo quando nos rebelamos em eventos esporádicos, essencialmente conflituosos e violentos. O otimismo teórico racionalista, assim como o seu consequente utilitarismo técnico (que tem dono) são alguns dos grandes responsáveis não só pela ordem do meio, como também pela distância entre fazer e meio, o que torna o vivente comum cada vez mais desterrado e desempoderado, já que tudo que realiza serve ao intento e empoderamento de outro e de seu modo de pensar.

Neste debate sobre a natureza do círculo do fazer é preciso esclarecer que o pensar, além de criação, também é um ato, (assim como a nomeação poética) carente de virtudes mais concretas, já que necessita do prático para edificar ou transformar o meio. Todavia, pensar extrapola o círculo do feito concreto, apesar de se valer muito desta dimensão mais à mão. Essa abrangência acontece, pois, o pensar se consolida via todos os múltiplos e abrangentes estímulos, sejam sensíveis ou mesmo em forma de pensamentos já postos pelo meio e relativos ao corpo. Desta forma, o pensar se vale não só da *práxis* efetiva, como dos círculos mais contemplativos que alcança e são alcançados pela sensibilidade do corpo, a exemplo da paisagem em sua dimensão externa. Esta pode ser pensada como o círculo mais abrangente da alçada sensível, aquela que necessita das distâncias para estabelecer sua composição, arranjo que, mesmo não estando à mão, conduz o homem a agir pelo pensar e dizer.

O círculo do fazer também compõe os círculos mais contemplativos da alçada imanente, ou seja, os seus arredores e perspectivas, aquelas que, no contexto do fazer, só podem ser alcançadas pelos sentidos de maior alcance a exemplo da visão, olfato e audição. Em outros contextos, o círculo do fazer ou agir, da arte e trabalho passa a compor os círculos contemplativos e vice e versa. O que nos faz pensar, fazendo uso dos conceitos convencionais, que os territórios compõem as paisagens, sendo a recíproca também verdadeira. O território, ontologicamente, enquanto círculo de um fazer, compõe frentes estéticas (fronteiras concretas ou que apenas sinalizam suas atuações e intenções) que expressam, concretamente e pela forma, a vontade de potência, dando-a visibilidade, frente aos outros vivos, pela contemplação da paisagem. Deste modo, a paisagem sinaliza e anuncia a presença, a intenção e o caráter do território, assim como tenciona aos demais vivos, por meio da arte e trabalho (e de seus círculos mais à mão), agir contra os territórios e os imperativos de suas frentes estéticas (luta) e assim fazer valer suas intenções, vontades e interesses. Todavia o território só se efetiva em feito súbito. Suas marcas em forma de muros, cercas, limites, fronteiras, se não estiverem ativas (em acontecimento), são meros rastros de inércia expressos na paisagem.

Por essa via, um camponês que adentra terras improdutivas não territorializa sua ação sobre outro território já posto. Caso isso acontecesse seu ato inicial não poderia ser nomeado por ocupação e sim tomada ou invasão a outro círculo do fazer. Como não há nada de concreto sendo feito ou trabalhado em terras improdutivas, não há território efetivo a ser tomado e sim rastros territoriais ou frentes estéticas a serem desrespeitados. A terra

improdutiva, porém vigiada, destinada somente a especulação, não traz nada que o corpo possa perceber como trabalho ou feito humano. Seus limites e planos futuros são mera abstrações sem lastro na faticidade do vivido.

O camponês ao estabelecer sobre o chão inculto o seu trabalho (o seu círculo do fazer), funda um território legítimo, consumado como arte, desde, é claro, que seu ato transformador seja verdadeiramente livre, autônomo, orientado e executado por sua própria vontade. Caso seu trabalho seja orientado por outro corpo burocrático, pertencente a um plano de ocupação hierárquico, então este camponês é mais um alienado, fantoche da vontade de potência de outro. Em todo caso, uma reação violenta do proprietário, ou uma ação efetiva de reintegração de posse, conduzida por representantes (alienados) do Estado, também configura-se, no seu instante de ação, como um território. Este se estabelece, fundamentalmente, como súbita retomada conflituosa e violenta sobre o círculo do fazer camponês. Todavia, o território retomado dissolve rapidamente a dinâmica de seu círculo violento do fazer, retornando a condição inerte de área improdutiva, legitimando, esporadicamente, os rastros ou as marcas de seu território ilegítimo, ou melhor, as cercas de suas intenções e abstrações territoriais.

É preciso reconhecer que cada vivente, ou grupo de viventes, estabelece inúmeros círculos do fazer, o que demonstra que os territórios estão para além da individualidade e de um único fragmento do meio (em escala corpórea). Os territórios são múltiplos e compõem uma rede geográfica de interrelações, como Haesbaert (2014) bem destacou via Doreen Massey. É possível também reconhecer, como o proposto por Robert Sack, segundo Haesbaert (2014), que os círculos do fazer (os territórios) empoderados por diferentes viventes, se sobrepõem uns aos outros formando um tecido complexo, híbrido e relacional de ordem, controle e domínios diversos (políticos, culturais, econômicos e naturais) sobre o meio, como uma espécie de jogo de forças em luta e em constante convulsão e integração – imagem que nos leva, novamente, à perspectiva cosmológica nietzschiana.

Tal complexidade, como bem observada por Haesbaert (2014), pode nos conduzir à contestável ideia de desterritorialização definitiva do meio (ou do espaço, como o geógrafo prefere). Todavia, reconhecemos na verdade um movimento de reterritorialização, ou seja, uma interminável decomposição e recomposição dos territórios (o que expressa uma natureza trágica), considerando como solo desta ideia os círculos sensíveis do fazer em constante pulsar. Todavia há de se destacar uma particularidade de nossa visão. Mesmo que seja

possível pensar e abstrair a interrelação dos círculos do fazer em extensas áreas territoriais, a dimensão genuinamente concreta de sua compreensão está limitada pela alçada imanente. Ou seja, para além do sensível, as extensões territoriais só podem ser especuladas pela subjetividade por imagens abstratas e narrativas transcendentais, portanto, perdem em concretude e faticidade. O único território palpável é o círculo do fazer em sua subtaneidade corpórea, dinâmica e transformação. Considerando este ponto de vista, nossa perspectiva de poder, relativa à uma ação criativa autônoma e livre uso do meio no interior do círculo sensível, dialoga mais com o sentido de apropriação³⁴ comunitária de Lefebvre, como o tratado por Haesbaert (2014). Sendo assim, em nossa visão, é do círculo sensível, do fazer autônomo e apropriativo sobre o meio, que deveriam partir as análises sobre os territórios extensos.

Em suma, o círculo contemplativo da alçada imanente reúne diferentes lugares, territórios, paisagens e até regiões. Deste modo é possível compreender o quão vasto e múltiplo pode ser o círculo ou alçada imanente. Inclusive, assim como tratamos os círculos do fazer, a alçada imanente não deveria ser compreendida somente pela perspectiva do vivente. Há alçadas sensíveis compartilhadas por um determinado grupo. São compostas basicamente por generalizações de origem imanente, mas que entram em debate e acordo pela intersubjetividade. Todavia, não se pode esquecer que a imanência individual é a matéria prima deste acordo e debate intersubjetivo. O que ficar fora disso ou é exclusividade experiencial ou invenção.

6 – Sintomatologia: a geografia médica de Nietzsche

Ao lado desse tratamento dos espíritos, a humanidade deve procurar, no tocante ao *corpo*, mediante uma *geografia médica*, descobrir quais degenerações e enfermidades cada *região da Terra* ocasiona e, inversamente, quais *fatores curativos* oferece; então, gradualmente, povos, famílias e indivíduos devem ser transplantados, de forma demorada e contínua, até que sejam dominadas as doenças físicas hereditárias. A Terra inteira será, enfim, um *conjunto de estações de saúde* (NIETZSCHE, 2004, p.185 – grifos acrescentados).

³⁴ Sentido associado à figura de *Eros*, que Lefebvre, segundo Haesbaert (2014), associou ao desejo em Nietzsche. Ao nosso ver, mais uma referência a Dioniso, considerando que, em contraponto a *Eros* (como apropriação) Lefebvre explora a imagem de *Logos*, como domínio, ordenamento e controle do espaço, uma nítida referência a Apolo.

A alçada imanente, considerando a multiplicidade de seus círculos constituintes, pode ser compreendida como uma das mais importantes bases conceituais da concepção geográfica aqui proposta, assim como a perspectiva geográfica edificante, que se expressa a partir do pensamento de Nietzsche. Isso porque, é a partir dela que a cosmologia (outra perspectiva geográfica importante) pode ser pensada e compreendida. Todavia a alçada imanente corresponde a uma geografia avessa a modelos abstratos e apriorísticos. Deste modo, trata-se mais de um procedimento e postura geográfica, do que uma teoria ou modelo explicativo que deve ser aplicada e projetada sobre fenômenos e fatos observáveis. A geografia contida no pensamento de Nietzsche seria uma geografia que nasce dos fenômenos, dos fatos observáveis, das situações, circunstâncias vividas e experienciadas, portanto é uma geografia que emerge da própria terra, do corpo, da vida. Seria uma espécie de sintomatologia ou uma geografia médica, como o próprio Nietzsche (2004) propôs em uma rápida passagem de *Aurora*, fragmento que usamos como citação de abertura deste subtítulo.

Cabe ressaltar que, apesar de seus interesses pelas ciências, não estava nas intenções de Nietzsche ou nas metas de seu projeto filosófico, fundar e institucionalizar uma nova escola geográfica. A nosso ver, os exemplos que o filósofo tinha da disciplina, eram muito modestos, apesar de suas leituras a Humboldt ter influenciado a escrita de *O nascimento do trágico* enquanto uma verdadeira cosmodisseia (ASTOR, 2013). Em geral, estas geografias não ultrapassavam os limites das concepções mais comuns de seu contexto, ou seja, grosso modo, entendia-se a Geografia do século XIX como uma disciplina mais preocupada com a distribuição e localização de fenômenos do mundo externo. Um dos exemplos disso está no uso do conceito de região que, no contexto do final do século XIX, era central. A ideia de “estações de saúde” como uma espécie de região da terra, sinalizava na verdade uma unidade geográfica de natureza fixa, homogênea e com característica majoritariamente naturais (sobretudo, da ordem do clima), identificada e proposta mais por escolhas da análise e observação geográfica.

Tais preocupações ainda povoavam a concepção geográfica nietzschiana mais geral, no entanto o filósofo tinha algo a mais para propor. A sugestão de uma geografia médica trata-se na verdade de um dentre os exemplos de como o seu imanentismo filosófico podia reverberar sobre o pensamento científico. No contexto em que estamos, no primeiro quarto do século XXI, a Geografia (em sua multiplicidade) não se limita mais à uma ciência preocupada apenas com a identificação de unidades regionais, assim como a distribuição e a localização geográfica de fenômenos. Sendo assim, o imanentismo filosófico de Nietzsche

pode ser explorado de modo mais abrangente no contexto científico da contemporaneidade, aproveitando de todo o seu potencial, algo que era muito improvável de acontecer no século XIX.

Em essência, esta geografia médica, mencionada por Nietzsche (2004), está um pouco distante, no modo restrito, de ser uma espécie de geografia da saúde, comprometida diretamente com os ofícios da medicina, com a distribuição geográfica das doenças, epidemias, insalubridades, vulnerabilidades, ou coisas relativas. O sentido de “médico” aqui se remete muito ao que Nietzsche (2009a; 2009b) compreendia pelo termo. O filósofo em questão se intitulava médico da civilização, muitas vezes substituía essa nomenclatura por psicólogo, dando a entender que seu ofício de filósofo se assemelhava a uma anamnese, ou diagnóstico sobre os males da cultura, das ideias, da moral, sobretudo do homem moderno. Tendo encontrado os sintomas, coube, portanto, a Nietzsche (2011b), apresentar a cura, sendo esta sua própria filosofia, a compreensão da doutrina do eterno retorno, o sentido do além-do-homem e da vontade de potência, por exemplo.

Em nossa interpretação, quando Nietzsche (2004) se remete ao termo geografia médica, ele quer tratar, diretamente, de uma sintomatologia da terra, dos meios, dos lugares, ou melhor, da nossa alçada imanente. Como já posto, para Barrenechea (2009), não haveria modo mais honesto de realizar tal anamnese geográfica se não pelo corpo. Os sintomas do corpo nos revelam o caráter do meio em que se está e se vive. Ouvir o corpo é ouvir a própria terra e concebê-la em suas vontades. Nietzsche cumpriu muito bem essa tarefa, considerando a sua peculiar transumância dos Alpes ao Mediterrâneo, sempre em busca de uma saúde, não só para o seu corpo enfermo, como também para a sua filosofia. Sem dúvida, a doença foi o grande estímulo para tal geografia, o que reforça ainda mais o seu caráter sintomatológico. Como já tratado, os aspectos do meio, suas condições atmosféricas, elementos de sua paisagem, nível de insolação, a presença ou não de vegetação, a altitude, os odores, assim como o estilo das construções (a forma da arquitetura), suas dimensões, o tipo de ocupação, sua dinâmica, atividades, o silêncio, os hábitos alimentares, tudo isso e muito mais, reverberam sobre as condições de saúde de um corpo, seus sintomas, seus estímulos sensíveis, sua capacidade de imanência, bem estar ou sofrimento, doando-lhe afetos, impressões, sensações, sentimentos e pensamentos. Há de construir um formidável conhecimento a partir destes estímulos. Uma geografia médica, portanto, é uma geografia do imanente, que na alçada sensível apreende o caráter do meio, a vontade que o qualifica, graças aos estímulos que este lança sobre os corpos, que nele está e que dele faz parte. Trata-se, portanto, de uma

ciência atenta à multiplicidade de forças constituintes sobre o meio, que tenta identificar o sentido de seus antagonismos e a decisão (vontade de potência) que eclode dos conflitos entre os seus impulsos. Isso não deixa de ser uma geografia interpretativa, esclarecedora e compreensiva, que diagnostica o caráter dos fenômenos, que traduz a qualidade das forças e da vontade de potência atuante no meio, não realizando apenas um exercício de localização geográfica.

Por outro lado, o que se tem nos dias de hoje é uma negligência profunda para os sintomas do corpo. Eles, geralmente, são compreendidos e subestimados como elementos meramente subjetivos ou aparentes (BARRENECHEA, 2009; NOGUERA, 2004). A pergunta que se faz é: como isso reverbera sobre a Geografia de hoje? Acreditamos que o impacto é considerável. A Geografia, assim como as demais ciências, parece ser muito fiel às orientações prévias de metodologias e modelos, além da lógica da técnica e suas respostas. Apesar da desconfiança, ainda há de se reconhecer os ganhos e benefícios que a técnica deu as ciências geográficas. Porém, nos cabe refletir sobre os custos de tal preferência, que beira a obsessão.

De certo, é um desafio diagnosticar a terra. A dificuldade se assemelha aos cuidados com uma criança recém-nascida, ainda pouco articulada na fala, ou quase nada. É de se considerar que ao cuidar de uma criança de colo é preciso suspeitar das orientações que ousam atuar como receitas genéricas, sobretudo as tradicionais, pois cada criança e contexto de existência é algo muito peculiar. Ao tê-la no colo, em meio ao cuidado direto e cotidiano, é preciso também interromper, por um momento, os objetivos e preocupações de fundo pessoal e utilitaristas, assim como das conjecturas futuras (planejamentos), mesmo que as tais estejam ligadas ao destino da criança. Isso se dá, pois, preso constantemente às intencionalidades pessoais, não se percebe claramente os sinais da criança, estando mais apreensivo com o que está do lado de fora da relação, como, por exemplo, a que horas ela vai dormir, ou parar de chorar, para que se possa dar conta de outros objetivos e afazeres. Se assim fizermos, a criança será sempre imperceptível em suas demandas, portanto, incompreensível, quase indecifrável em seus desejos.

No contexto do cuidado é preciso interromper os intentos que estão fora da alçada ocupada pela criança e por nós, que a criamos. É preciso adentrar inteiramente nessa alçada, acompanhar atentamente o seu tempo, a frequência de seus gestos, os sinais mais sutis de seu corpo e humor. Força, dinamismo e fluidez servem para empreender as soluções

emergenciais, mas para a leitura da terra é preciso sutileza, uma observação atenta, paciente, quase demorada, algo de extrema dificuldade para as ansiedades contemporâneas. Não há forma mais eficiente de estar atento a tais manifestações do que ter a conexão imediata entre os corpos, entre as alçadas. Não se interpreta a terra pela distância, pelo alto, pelo intermédio exclusivo da técnica, por apriorismos, tratados teóricos, metodologias rigorosas, ou somente por opiniões de terceiros. É preciso integrar-se a ela, estar em seu colo e, ao mesmo tempo, tê-la no colo, acompanhar e velar atentamente o seu sono, acompanhar os seus mais delicados gestos, tocar-lhe a face febril, ouvir o seu choro, sentir os seus cheiros, conhecer seus desejos e vontades, o que atrai ou incomoda, apreciar o seu sorriso, identificar os afetos expressos em cada um de seus balbucios e resmungos. Compreender e interpretar a terra é cuidar de perto, por uma proximidade corpórea.

7 – A terra pensa: geofilosofia e pensamento ambiental

Não só um modo de pensar geográfico se faz presente no imanentismo filosófico de Nietzsche. Um número cada vez mais significativo de estudiosos, sobretudo na filosofia, identificaram na proposta deste filósofo enfermo, bases e aproximações para com um pensamento ambiental. Segundo Martin Drethen (1999) e Graham Parkers (2005) o debate em torno de uma suposta ética ambiental presente na perspectiva de Nietzsche surgiu no início dos anos de 1990, graças ao trabalho pioneiro de intelectuais como Max O. Hallman e Ralph Acampora.

Para o primeiro, Nietzsche seria visto como uma espécie de percussor da ecologia profunda (ou filosofia ambiental radical), assim como da ética ambiental, tendo em vista que suas ideias sinalizam muitas afinidades com as atuais abordagens ecossistêmicas e com o ecologismo moderno. Para Hallman (1991), a base destas afinidades se dá graças às pesadas críticas de Nietzsche ao pensamento ocidental, tomando a moralidade judaico-cristã como origem da crise civilizatória e ambiental que vivemos. Para Nietzsche, segundo Hallman (1991), a moral ocidental fomentou a relação antropocêntrica que ainda sustentamos para com a natureza. Graças a essa perspectiva, os seres humanos se vêem como seres distanciados e superiores à natureza, fazendo dela um ente servil às nossas intencionalidades. Essa cisão, assim como a suposta inferioridade da natureza em relação ao humano, deu forças à uma série de elementos marcantes para o contexto da modernidade, a exemplo da dominação

tecnológica sobre o mundo natural, assim como a visão economicista que trata a natureza como mero recurso.

Na leitura de Hallman (1991), a condenação nietzschiana sobre o pensamento ocidental, assim como à moral judaico-cristã, desdobrou-se em quatro fundamentos básicos, que endossam a afinidade de Nietzsche com a ecologia profunda. O primeiro é a rejeição de Nietzsche ao mundo transcendente. É a crença e esperança em um além-mundo, ideal e metafísico que sustenta uma atitude antinatural, isto é, uma postura que despreza e nega o valor do corpo, de um mundo imanente, sendo a natureza a sua expressão maior. Segundo, é a rejeição de Nietzsche ao antropocentrismo. A crença no humano enquanto coroa da criação fez esse mesmo humano acreditar que ele seria um ente especial, divino, diferente, superior e distante da natureza. Portanto, a cisão entre cultura e natureza é um reflexo desta arrogante supervalorização do humano. O terceiro tem relação com a interpretação de Hallman (1991) sobre o sentido de vontade de potência. O filósofo ambiental interpreta esse elemento, base da proposta de Nietzsche, como uma interação fundamental entre todas as coisas vivas. A efetividade do mundo nietzschiano, portanto, seria o reflexo da vontade de potência; uma interrelação que aproxima natureza e humano na mesma dimensão existencial, tendo o corpo como o elo privilegiado. O quarto fundamento seria a orientação nietzschiana para que a humanidade retorne à natureza, ou seja, que se reconheça enquanto parte constituinte do mundo natural, mantendo assim uma relação de proximidade, fidelidade e consanguinidade com a terra. Para Nietzsche (2009a; 2011b) há uma necessidade emergente de renaturalizar o humano, assim como desumanizar a natureza, ou seja, livrar a terra e a cultura dos imperativos metafísicos da moral cristã e da razão positiva, ideia também trabalhada na geografia por Coutinho (2012).

Parkes (2005), apesar de muito atento e alinhado à leitura de Hallman, não poupou a referência germinal de críticas e considerações complementares. Para ele, Hallman deixou de explorar o contexto de vida de Nietzsche como mais um elemento a considerar em suas afinidades com a ecologia profunda. Na leitura de Parkes (2005), Nietzsche compreendia qualquer filosofia como uma autoconfissão de seu pensador, o que demonstra a íntima correlação entre autor e obra. Sendo assim, sua perspectiva filosófica, aproximada ao ambientalismo contemporâneo, era reflexo de sua vivência, assim como de sua relação direta, corpórea e experiencial com a natureza. Como já explorado por nós, Parkes (2005) aponta que Nietzsche era um apaixonado e encantado com a terra, sentimento que o filósofo provavelmente absorveu não só de referências românticas, inglesas e alemãs (a exemplo de

Goethe, Byron, Shelley, Hölderlin) como do transcendentalista estadunidense Ralph Waldo Emerson. Parkes (2005), em sua tese, destaca as experiências já tratadas, sobretudo as andanças de Nietzsche, em meio à natureza, apontando, entre os exemplos mais significativos, os passeios em meio às montanhas da Alta Engadina, às costas mediterrânicas de Gênova e Nice e ao vale do rio Pó, em Turim. Na natureza, Nietzsche sentia-se com uma espécie de deus em lazer.

Além disso, Parkes (2005) criticou Hallman (1991) por ter selecionado no pensamento de Nietzsche somente os elementos mais convenientes e adaptáveis à sua tese. O filósofo ambiental excluiu de sua análise o conceito de além-do-homem (ou super-homem) considerando-o como uma ideia infame, antitética e contraditória ao ecologismo, o que colocaria a perder toda a sua proposta de aproximação entre Nietzsche e uma ética ambiental. Todavia, para Parkes (2005), o conceito de além-do-homem, não pode ser compreendido como um elemento antropocêntrico presente na proposta nietzschiana, acusação que também havia sido expressa por Acampora. O além-do-homem, como bem interpretado pelo filósofo escocês, foi expresso por Nietzsche (2011b), em *Assim falou Zarathustra*, como o sentido da própria terra (mais um a considerar). Deste modo, tal conceito corresponde a um movimento de superação que não se limita ao ser humano, mas se estende sobre toda a efetividade. O movimento natural da terra é, portanto, ir-além-de-si-mesmo, efetivar-se cada vez mais e assim ampliando sua potência vital. Por esta perspectiva, o conceito de além-do-homem tem nítidas associações com o sentido de vontade de potência, que, na visão de Parkes (2005), também foi subexaminado na leitura de Hallman.

O próprio Hallman (1991) admite que sua interpretação sobre a vontade de potência, como interrelação entre todas as coisas vivas, não abrange toda a diversidade de sentidos que os intérpretes e estudiosos de Nietzsche identificaram em décadas de investigação. Parkes (2005) realça a fragilidade de uma leitura biocêntrica de Hallman sobre a vontade de potência e se esforça por ampliar as possibilidades de entendimento sobre o conceito. Para ele (assim como em nossa visão), a vontade de potência não se restringe ao biológico, sendo todo e qualquer ente da realidade, seja ele orgânico ou inorgânico, uma manifestação da vontade de potência. Parkes (2005) se vale de algumas passagens³⁵ da obra de Nietzsche para superar o biocentrismo em torno do conceito. Para o estudioso, a vontade de potência é uma força ou impulso eficiente que se encontra na totalidade do universo,

³⁵ A vida é meramente um caso particular da vontade de potência (NIETZSCHE, 2012a, p.272). O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara (NIETZSCHE, 2011a, p.136).

portanto, trata-se de uma força cósmica, como o pensado por Marton (2010a). Tal força está presente não só nos objetos como nas ações e dinâmicas de cada um dos entes da totalidade. O pensamento humano, por exemplo, pode ser visto enquanto uma dentre as ações da vontade de potência e o mesmo pode ser dito para a interpretação humana sobre a própria realidade.

Apesar das críticas, Parkes (2005) não esconde sua afinidade com Hallman, não só na aceitação das afinidades entre Nietzsche e o pensamento ambiental, como na polêmica afirmação de que a interpretação, a valoração, assim como o pensamento, estão para além de uma ação exclusivamente humana. Para Hallman (1991), assim como para Parkes (2005), o ápice de uma ética ambiental e de uma ecologia profunda, está na aceitação de que há a eminência de perspectivas não-humanas sobre a própria realidade. Posto de outro modo: existem valores (sobretudo ambientais), expressos pela própria natureza, a serem considerados pelo humano. Essa posição reforça em Parkes mais um sentido de vontade de potência, a saber, como interpretação. Considerando que a vontade de potência está para além do humano e do biológico, é possível então considerar que a interpretação, assim como a valoração (dentre elas a ética) é uma ação desempenhada por todo e qualquer ente que compõe a efetividade. O desafio aqui exposto é assimilar à possibilidade de que a terra, ou a natureza (como preferem os teóricos aqui mencionados), é capaz de expressar interpretações sobre o todo, portanto é também capaz de explicitar princípios éticos. Por este raciocínio se faz possível também considerar que a terra, de algum modo, é capaz de pensar.

Se nos esforçarmos para compreender a possibilidade de que terra, ou a natureza, seja capaz de pensar, tomando o pensamento por uma imagem essencialmente antropocêntrica, relativa ao raciocínio lógico, sistemático, analítico e objetivo, de fato a tarefa torna-se muito difícil, assim como sua imagem passa a assumir nuances absurdas. É preciso, portanto recorrer a intelectuais que nos ajudem a ler e tratar o problema, por outra ótica, distinta da convencional, a exemplo da filósofa colombiana Ana Patrícia Noguera. Para Noguera (2010; 2012), a terra é dotada de uma espécie de linguagem para a qual as culturas tradicionais, a exemplo das indígenas sul-americanas, sustentam forte ligação e familiaridade. O pensamento moderno-ocidental, por meio de sua expansão em diferentes etapas históricas e via a economia global capitalista, apartou as culturas de sua proximidade junto à linguagem da terra. Noguera (2004) vai mais fundo do que Parkes e Hallman ao apontar o responsável intelectual por esta cisão dicotômica que desencantou a humanidade em relação ao mundo, base para a relação sujeito-objeto, cultura-natureza, alma-corpo. Para ela, antes mesmo da moral judaico-cristã, a cisão entre homem e terra se deve aos postulados platônicos, que

dividiram a existência entre dois mundos (essência e aparência) inconciliáveis. Argumento este que compactua com a crítica genealógica nietzschiana e com a reflexão do nosso primeiro capítulo.

Na leitura de Noguera (2012; 2015), é preciso, antes de tudo, reaproximar estes mundos para que a terra volte a ser ouvida pelo humano. Para esse esforço, a filósofa recorre às apropriações que seu mestre, Augusto Ángel Maya, fez da filosofia de Nietzsche, sendo esta uma possibilidade frutífera para o pensamento ambiental, considerando como ideal de ser humano, aquele que se aferra, isto é, se prende à terra. Deste modo, a existência do homem não se dá sem a terra, sendo a recíproca também verdadeira, ou seja, não há terra sem considerar o homem como seu elemento constituinte. Segundo Noguera (2010), é preciso que o homem moderno estabeleça uma sutura sobre um tecido antes rompido que, desde o princípio da humanidade, reunia em si natureza e cultura. Esse tecido ou pele à qual a filósofa se remete é a própria terra, a trama da vida.

Se natureza e cultura coexistem, de modo imbricado e sobre a trama da vida, a ponto de se confundirem, é possível então considerar que a terra é capaz de motivar a criação de cultura, assim como de pensar, expressar valores e interpretações. Tal afirmativa nos remete mais uma vez à reflexão de Nietzsche (2014) sobre as condições do pensamento. Para o filósofo, o homem compreendido convencionalmente como sujeito do conhecimento, não é inteiramente responsável e hierárquico pelo ato do pensamento. Este último nos advém, nos visita e nos afeta, pois existe por si mesmo, tem vida própria, assim como a terra. Seus sinais estão no mundo, expressos na terra, cabendo ao homem percebê-los, reuni-los, decifrá-los e interpretá-los, leitura essa muita semelhante a de Deleuze (2001) sobre a dissolução do sujeito cognoscente. Deste modo, é possível considerar que a terra pensa ao nos doar pensamentos, ou seja, ela nos lança ideias por meio de suas formas, paisagens, imagens, elementos, afetos, efeitos, sensações, impressões, entre outros. Trata-se de uma linguagem, ou texto que alcança a sensibilidade-inteligência humana, constituindo, em nós, uma trama de ideias, das mais simples às mais complexas. É preciso recordar, que na perspectiva nietzschiana, sentir também é pensar, havendo uma integração plena entre estas ações, sendo o mesmo movimento. Além disso, é preciso recorrer à interpretação de Noguera (2010; 2015) sobre o que ela define como linguagem da terra, considerando que o sentido fundamental de *logos*, muito associado ao pensamento, pode também ser pensado e interpretado como palavra, o que faz da linguagem da terra uma espécie de *logos* da natureza.

O possível pensamento, assim como a linguagem da terra, é posto por Noguera (2010; 2012; 2015) como uma espécie de geopensamento, ou geofilosofia, isto é, as condições imanentes da terra, da natureza, ou da realidade geográfica conduzem o homem a pensar e a traduzir as formas e estímulos expressos por paisagens e lugares como um conhecimento e reflexão sobre a própria terra. Tal perspectiva também corresponde ao que Deleuze (2001) concebeu, via Nietzsche, como uma geofilosofia, uma filosofia que emerge da relação do homem com a dimensão terrena e imanente da vida. De modo semelhante à Noguera cabe lembrar que, nos anos de 1950, o geógrafo Eric Dardel (2011) propôs em seus trabalhos um esforço necessário de interpretação sobre o que ele mesmo define como voz, ou apelos, expressos pela terra (ou realidade geográfica). Essa interpretação geográfica seria, portanto, a base de sua geograficidade, que consistia, acima de tudo, em estabelecer, de modo fenomenológico e hermenêutico, um vocabulário da terra, mediante a experiência.

Se a terra pensa por meio de seus modos expressivos e imanentes, nos conduzindo também a pensar, mediante seus estímulos, efeitos e imagens, é possível então considerar que a natureza também nos propõe uma ética. Para Noguera (2010; 2015) o termo “ética”, advém do grego *ethos* que também pode ser pensado como casa, morada ou habitação. Por esta via, e valendo-se de uma interpretação heideggeriana, Noguera enxergou proximidades entre os sentidos de *ethos* e habitar. Sendo assim o habitar é entendido pela filósofa como o modo de morar e ser junto à terra, de adentrá-la, apreendendo-a e compreendendo-a em suas verdades, desvelando assim os enigmas e mistérios da existência. Apropriando-se das leituras de Heidegger (2013) ao poeta alemão Hölderlin, Noguera (2004; 2015) nos propõe que o ser humano habite e estabeleça sua morada sobre a terra de forma poética, ou seja, fazendo uso da palavra, da linguagem, para então expressar os sentidos mais autênticos, sendo estes desvelados junto à terra, aos entes, próximo à efetividade concreta da trama da vida. Deste modo, a terra mostra-se e revela-se ao humano enquanto palavra, sendo esta a casa do Ser, como prefere Heidegger (2009b), ou seja, a morada da verdade. Para Noguera esse movimento pode ser compreendido como se a terra fosse capaz de comunicar ao homem, por palavras, um modo mais profundo, autêntico e originário de existir junto a ela, ou seja, uma consciência, um modo ético de habitá-la, uma ética ambiental proposta pela própria essência (ou Ser) da natureza.

Já para autores como Acampora e Drethen, trata-se de uma intelecção equivocada e paradoxal propor uma ética ambiental, sobretudo alinhada a uma ecologia profunda, apoiando-se na filosofia de Nietzsche. No caso de Acampora, isso se dá, pois para ele, não se pode confiar nas aspirações éticas e políticas deste filósofo, sendo elas alinhadas a uma moral essencialmente aristocrática. Para ele, Nietzsche propõe uma postura radicalmente exploratória para com a realidade, sendo a natureza uma vítima em potencial da ganância intrínseca do além-do-homem (posto como a face de um humanismo superior), assim como da vontade de potência, conceitos estes interpretados via um viés antropocêntrico (DRETHEN, 1999; PARKES, 2005).

Já para Drethen (1999), uma ética ambiental deve partir de uma interpretação, assim como de um conceito normativo, universal e essencial de natureza, o que por sua vez expressa uma paradoxal atitude de dominação para com a própria natureza. Na leitura de Drethen, não há na filosofia de Nietzsche uma interpretação, muito menos uma conceituação normativa sobre a natureza, ou qualquer outro ente, o que rechaça uma possível inspiração moral e ética. Em sua visão, Nietzsche é naturalmente um anti-moralista, pois suas interpretações sobre a realidade são sempre de natureza múltipla, ambivalentes e antagônicas, impossibilitando qualquer concretização conceitual, essência, ou verdade normativa. Portanto o anti-moralismo de Nietzsche impossibilita qualquer sustentação ética, assim como qualquer ordem de domínio sobre a realidade e a natureza. Descrente sobre a possibilidade de uma ética ambiental ambivalente, Drethen ao menos reconhece algumas contribuições potenciais da filosofia de Nietzsche para com o pensamento ambiental. A principal contribuição deste filósofo, segundo Drethen, seria o convencimento de que a natureza não é criação humana, portanto não pode ser objeto do nosso poder. A natureza existe por si só, o que faz de nós, humanos, seres em contexto com ela e não senhores dela.

Mesmo considerando pertinentes as colocações de Drethen, se faz necessário problematizá-las com as escolhas de Noguera. Para a filósofa, é possível uma ética ambiental ambivalente, inspirada em Nietzsche, tomando com princípio a ambivalência da terra e dos sentidos de natureza. Para Noguera (2015), a natureza é marcada pela diferença, assim como nossa relação junto a ela. O desencantamento com o mundo e a terra não é obra dessa diferença. Muito pelo contrário, foi a universalização e uniformização do pensamento e, consequentemente, da interpretação sobre a natureza, que estabeleceu uma degenerescência da terra e sua relação com a cultura. É preciso reconsiderar a multiplicidade da relação cultura e natureza para estabelecer uma nova postura ética diante da terra. Por este ponto de vista,

portanto, é possível sim pensar uma ética rizomática, que preze pela diferença, pela multiplicidade fenomênica e pela diversidade de sentidos. Cuidar e respeitar a diversidade é uma atitude ética de natureza ambivalente, que estabelece sua *práxis*, de maneira adaptável, mediante o contexto vivido e mediante a natureza situacional das relações entre cultura e natureza. Para que tal proposta ambiental seja de fato ética, não é preciso considerar a vigência de uma verdade absoluta ou irretocável, e sim considerar a prioridade de um bem viver (Abya –Yala) enquanto um cuidado para com as diferenças e as múltiplas formas da trama tecida pelas trocas entre homem e terra. Como já exposto, ao longo deste escrito, Nietzsche doou muitas contribuições para esta perspectiva ética, assim como para as bases de um pensamento ambiental interessado e comprometido com a terra. Pensamento este muito útil às possíveis práticas de uma geografia imanente.

CAPÍTULO IV



RELHA DO ARADO – A HERMENÊUTICA GEOFILOSÓFICA DE NIETZSCHE

1 – Embriaguez

Dioniso é corriqueiramente apresentado como uma divindade controversa, misteriosa, um desafio para qualquer decifração. Comumente associado a um deus desviante, entusiasta da loucura, da mania, do transe, do frenesi e da orgia, pode ser interpretado, naturalmente como a força que conduz o humano à ilusão, ao engano e à perda da realidade. Por este caminho, a moral ascética e convencional traduz o termo embriaguez (muito associado a Dioniso) como uma espécie de folia ébria, onde mulheres e homens se deixam seduzir pelo entorpecimento. Por meio dessa perda de compostura, a responsabilidade, a vigília e a consciência deixam-se levar por irrealidades. Vernant (2009) nos dá outra alternativa de como enxergar Dioniso. Para ele, o deus do vinho, do entusiasmo e da embriaguez é aquele que promove, por meio de seus ritos e festas (dionísias, tíasos e kômos), a ruptura do hábito, isto é, das normalidades comportamentais de uma ordem civil. Portanto, Dioniso é o deus do alhures, da diferença, da mutação (ou mudança), do outro, aquele que perturba e rompe com suas excentricidades e contradições, a identidade, a previsibilidade, a disciplina cega, assim como a ordem das liturgias e dos cultos aos demais deuses, sobretudo os olímpianos.

Para Vernant (2009), Dioniso é a divindade rebelde que desafia limites impostos e dados como intransponíveis pelo helenismo. Durante os tíasos das bacantes, o deus desce à terra para interferir nos humores e gestos, adentrar e possuir os corpos humanos, conduzindo-os não só a uma integração profunda com a terra, a natureza e os animais, como também ultrapassando os limites entre homens e deuses. Como nos lembra Eurípedes (2011), Dioniso é, ao mesmo tempo, o mais terrível e o mais doce, assim como a figura da terra no pensamento nietzschiano. Do ponto de vista mitológico, isso é exemplificado, pois o transe divino, por ele conduzido, faz com que os humanos estabeleçam, ao mesmo tempo, um bom convívio com a natureza, a ponto de, em um momento, confraternizar com os animais e amamentá-los, em outro, matá-los e devorá-los. Assim esses também fazem aos próprios filhos, com força e violência descomunais, revelando o lado terrível do transe dionisíaco. A embriaguez dionisíaca, portanto, é este transe trágico, uma convulsão de afetos, que tira o homem do cotidiano, do habitual, da formalidade, da ordem e leis estabelecidas pela moral, pela razão e pela cultura triunfante e disciplinadora (VERNANT, 2009).

Para Nietzsche (2009a; 2012b), essa ruptura com a normalidade, proporcionada pela embriaguez, não conduz o homem à irrealidade, muito pelo contrário. Irrealidade, fantasmagoria, assim como a transcendência, são adjetivos que definem as bases do próprio cotidiano, da normalidade racional do homem moderno e de sua moral ascética. Esta conduta habitual, ancorada em uma norma imperativa sobre os modos de pensar e avaliar mais complexos, se estende também sobre os hábitos mais simples e automáticos dos afazeres do dia-a-dia, assim como também define os modelos de decência, a retidão, a justiça, a política, a razão, a devoção, a consciência, a austeridade, entre outros. Tudo isso para Nietzsche se faz, rigorosamente, determinado por princípios incondicionados de uma lógica metafísica isenta da mais profunda reflexão ou questionamento, e vigente apenas em um além-mundo transcendental. Para este filósofo, portanto, viver sob os imperativos desta ordem fantasmagórica é a mais irremediável das loucuras; é cultivar a vida sobre irrealidades, ficções e sonambulismos, em suma, é viver, literalmente e unicamente de sonhos.

Na perspectiva de Nietzsche (2009a) a embriaguez, sobretudo a dionisíaca conduz o humano de volta ao caos, sendo este, como já tratado, o caráter fundamental da terra, da vida, da efetividade do mundo. Sendo assim, a embriaguez presenteia o humano com a condição de vigília, despertando-o do sono metafísico, do condicionado ato habitual, para que este retorne à terra, ou seja, se depare, de maneira direta e visceral, com as contradições do mundo real e com a multiplicidade de forças antagônicas correspondentes ao *continuum* cósmico (NIETZSCHE 2011a; 2012b). Deste modo, a embriaguez pode ser entendida, como um estado de afetação e excitação do vivente, um modo ou condição de ser. Uma circunstância inabitual da experiência, que desperta o homem e o coloca em vigília em relação à vida como ela de fato é, sem intermédios idealistas, sem vícios interpretativos, ou representações corriqueiras.

De modo geral, a embriaguez pensada por Nietzsche (2011b) não acontece sem o crivo da vida e sem a dimensão corpórea como seu fundamento, solo, ventre e epicentro. Tal conceito havia sido interpretado por Heidegger (2010) primeiramente como um estado corpóreo, assim como um estado psíquico do humano. Portanto, o termo está intimamente associado ao que consideramos, no capítulo anterior, como pensar-sentido, o que também nos faz recordar aqui a afirmação de que o corpo pensa.

Terra é corpo, como também é vida. Há uma relação visceral entre estas dimensões da realidade, a ponto de nos fazer enxergar que juntas compõe o mesmo tecido, ou pele, como destacou Noguera (2010). Deste modo, a embriaguez enquanto situação corpórea acontece na trama deste tecido único (terra-corpo-vida), por meio da interpelação da terra, de seus múltiplos estímulos, afetações e reverberações sintomáticas sobre nós. A terra expressa sua vontade por meio dos corpos que a constitui. Desta feita, o corpo é porta voz da vontade da terra já que por meio da imanência e sensibilidade escutamos sua voz, apelos e desejos.

A embriaguez nos remete também a uma reflexão geográfica que nos chama a atenção para aspectos práticos da pesquisa. O corpo, sobretudo do vivente que almeja conhecer os meios, os lugares, a extensão de sua alçada imanente, apreende o caráter situacional da terra, por meio dos sintomas e excitações de seu próprio corpo, o qual constitui os sintomas expressos pela própria efetividade. É como se o corpo se embriagasse de terra, se preenchesse com as sensações, as impressões, os estímulos, os dados sensoriais e os sentimentos que acompanham e se desdobram a partir desta fática carga imanente. Desta forma, faz sentido a interpretação de Heidegger (2010) de que a embriaguez nietzschiana também pode ser entendida como um estado sentimental e cognitivo, pois ela inunda a psiquê humana de afetos despertados pelas sensações corpóreas. Interpretadas, cuidadosamente, as sensações e os sentimentos nos doam condições para compreender e conhecer a realidade, o que também justifica a embriaguez como estado cognitivo. A embriaguez, portanto, se apresenta como elemento fundamental na composição da ciência, assim como da geografia imanente (médica e sintomatológica) de Nietzsche (2004), sendo um dos aspectos dentre os mais fundamentais e necessários na apreensão e compreensão da alçada imanente, em sua multiplicidade de círculos sensíveis.

Além de estado corpóreo, psíquico, sentimental e cognitivo, a embriaguez nietzschiana também é um estado estético, artístico e poético. Este aspecto certamente é o mais explorado por Nietzsche (2009a), tendência que também fora identificada via a leitura de Heidegger (2010). Como estado estético, Nietzsche discriminou a embriaguez em duas ordens ou movimentos, uma apolínea – associada às artes visuais (a exemplo da pintura e a escultura) que, por base, se valem do poder da visão, sendo este o sentido privilegiado do conhecimento racional, que analisa, projeta, observa e calcula; outra dionisíaca – que se vale mais do poder da multiplicidade dos afetos, da percepção no geral, o que faz dela uma embriaguez de alicerce (fundante) e que se expressa por meio de manifestações artísticas como a música, a dança e a dramatização (sobretudo o teatro). Embriaguez como estado estético, seja apolínea

ou dionisíaca, assume o caráter de expressividade da vontade de potência, dos sintomas e excitações do corpo, das forças e impulsos que emergem da terra. O termo estético nos remete diretamente a arte como se a embriaguez só surgisse em meio à apreciação ou fruição sobre o belo e que se concretiza por via da obra (do feito). Todavia, a compreensão de Nietzsche sobre a obra de arte, assim como sobre a embriaguez, deixou nítidos sinais que vai além de um entendimento moderno e convencional, alcançando o sentido da ação e do fazer em toda a sua multiplicidade.

Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma precondição fisiológica: a embriaguez. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. Todos os tipos de embriaguez têm força para isso, por mais diversamente ocasionados que sejam; sobretudo a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e primordial forma de embriaguez. Assim também a embriaguez que sucede todos os grandes desejos, todos os afetos poderosos; a embriaguez da festa, da competição, do ato de bravura, da vitória, de todo movimento extremo; a embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição; a embriaguez sob certos influxos meteorológicos, por exemplo, a embriaguez primaveril; ou sob a influência de narcóticos; a embriaguez da vontade, por fim, de uma vontade carregada e avolumada. – O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e de plenitude (NIETZSCHE, 2009a, p. 82).

Nesta condição, a arte, na visão de nietzschiana e segundo a interpretação de Heidegger (2010), assume as nuances de um sentido grego original, ou seja, arte como *poiesis*, isto é, como feito (fazer), ação e criação. A realização da arte é a realização das próprias forças que constitui e movimenta a terra, assim como todo o *cosmo*. A arte é a efetivação e realização da vontade de potência, esse é o sentido do grande estilo proposto por Nietzsche (2011a), que reúne Ciência, Arte e Filosofia em um mesmo esforço. Sendo assim, não é só o homem que se vale da criação, a natureza também doa estilo no seu modo de ser e manifestar, já que é a força criativa por excelência. Na dimensão do humano, a criação artística se dá via a expressão da vontade, sua anunciação e tradução em *poiesis*. Só o homem decifra, avalia, valora a terra e a vontade de potência que dela se manifesta. A arte é o meio mais honesto desta decifração, pois é por ela que homem e terra dialogam. As perguntas que o pensamento nietzschiano faria ao avaliar a sinceridade de um artista e de sua obra seriam: o que queriam o meu corpo e a vontade da terra, ou, o que me disse a vida?

Há flexibilidade moral para tal ato de criação. Não temos fôlego aqui para discutir os usos éticos das artes. A arte, como o fazer da vontade, também pode assumir nuances de violência, inveja, ambição, egoísmo, vingança, aquilo que, moralmente, avaliamos como prejudiciais e negativos. A demonstração disso está nos impactos que a paisagem pode nos causar. Em uma leitura nietzschiana, a paisagem é a concretização externa (no contexto do meio geográfico) das vontades de homens e natureza, portanto ela se faz arte manifestada pela forma. A forma da paisagem, posta tanto pela natureza, como por intervenções humanas, estabelece sobre a alçada sensível um entorno, um círculo de contemplação estética, desprovido de escala definida, que impacta e afeta a multiplicidade de sentidos dos humanos, de modo profundo, doando-lhes tumultuosos afetos que os conduzem ao estado de embriaguez.

O estilo expresso nas formas da paisagem pode conduzir ao acolhimento, à mansidão, à proteção e à gentileza, como também podem despertar o medo, o risco, a guerra, o ódio, a insatisfação, a ânsia de exploração, entre outros. Qualquer um destes afetos pode motivar uma ação empreendedora da vontade que, por sua vez, tende a conduzir inúmeras formas de edificação e intervenção física sobre o meio e suas paisagens. Deste modo a arte não se define por inclinação moral. A arte, como feito e criação, apesar de estimulada também pelos círculos mais abrangentes e contemplativos, se efetiva na mesma dimensão do trabalho, ou seja, na dimensão de primeiro alcance e mais à mão da alçada imanente, o que consideramos como o círculo prático do território (do agir e fazer). Desta forma, a arte concretiza-se em ação tendo como feito o trabalho ao assumir a configuração dos territórios. Estes por sua vez mobilizam diretamente as transformações sobre as paisagens, deixando expresso sobre elas a forma e o estilo de suas construções e intervenções, em suma, sua arte que, de modo imediato, inundará de afetos outras mulheres e homens, estimulando a embriaguez, motivando assim novas intervenções artísticas sobre o meio.

Nesta interpretação, toda arte pode ser entendida como trabalho, já que é um feito, mas nem todo trabalho é arte. O crivo que os diferencia é a condição criativa do grande estilo, ou seja, a criação deve emergir da embriaguez, da vontade da terra, assim como da vontade de potência, caso contrário é mera reprodução, um fazer imposto, encomendado, dependente de outras vontades e criatividade, repetitivo e programado. Pensar também não titula nenhum trabalho enquanto arte, tendo em vista que muitos pensamentos são feitos sem vontade, autonomia e sem intenção criativa. Por este caminho o trabalho que empodera o vivente em relação ao território é o trabalho que concretiza-se em arte, uma criação autônoma e que

emerge da vontade. Para aqueles alienados da dimensão criativa do trabalho (a arte) não há território enquanto fazer libertário, empoderamento e apropriação, mas sim um território como coerção, imposta por quem de fato cria, ou por uma lógica de reprodução alienante, a exemplo do otimismo racionalista, a *mathesis* absoluta de nosso contexto moderno.

Em nossa interpretação, a embriaguez é uma posição intermediária, de conexão entre a terra (que também é corpo) e a arte (o feito da vontade). É ela, ao mesmo tempo, detentora dos apelos e estímulos doados ao corpo, pelo jogo de forças que compõe a realidade assim como detentoras das diretrizes fundamentais para a arte, ou seja, para a expressão e decifração concreta da vontade de potência. Do ponto de vista do conhecimento, sobretudo científico, no nosso caso específico o geográfico, a embriaguez é o trânsito dos estímulos doados pelos abrangentes círculos sensíveis e contemplativos (a paisagem), para os restritos círculos sensíveis do fazer, criar e do construir (o território). A embriaguez também é capaz de ser traduzida em conhecimento, interpretada e exposta em uma multiplicidade de formas de narrativas, texto, palavra, linguagem, proposição, pesquisa filosófica e científica. Estas expressões textuais também podem ser tomadas como arte, se configuram especificamente como uma dimensão do poético, sem desconsiderar que estas são obras diretas do pensar-sentindo.

2 – Perspectivismo

É um grande desafio e dificuldade ler e compreender a obra de Nietzsche por ela mesma. Ao nosso ver, é indispensável ter o mínimo auxílio de alguns comentadores e especialistas, para evitar não só arrombar portas já abertas, como também o risco de propagar interpretações ligeiras, estreitas e equivocadas. Todavia a cega obediência é algo dispensável. Scarlett Marton (2010b), por exemplo, tem muita razão ao apontar que Nietzsche é um filósofo muito lido fora dos meios acadêmicos e filosóficos, devido não só aos interessantes temas e polêmicas em torno de suas ideias, como também à impressão de acessibilidade (do ponto de vista da linguagem) que algumas de suas obras trazem. Descontextualizados, fragmentos da obra de Nietzsche podem, em um primeiro contato, parecer-nos de fácil deglutição. Todavia, se considerarmos os desdobramentos dos arranjos temáticos não só entre obras, como também entre períodos do filósofo, sem contar o nível de exigência reflexiva que

cada simples sentença nos impõe, Nietzsche acaba se revelando um grande enigma. Assim ele o é para nós.

O pensamento de Nietzsche se dá a entender que é algo vivo, dinâmico, repleto de antagonismos, ambivalências, contradições e desencontros. Não é fácil lidar com esse caráter rizomático de sua filosofia. Müller-Lauter (2009) foi muito esclarecedor ao afirmar que não se pode simplesmente procurar linhas rígidas, doutrinas ou modelos sistemáticos, ou unívocos, conceituações categóricas e irreduzíveis no *corpus* nietzschiano. Tudo está em movimento e tudo tem inúmeras perspectivas válidas de abordagem. É preciso saber lidar com os antagonismos de Nietzsche, pois, dependendo do tema, do contexto de escrita, da intenção discursiva, do adversário filosófico, entre outros elementos, Nietzsche pode afirmar e negar sobre um mesmo ponto. Muitos confundem essa versatilidade de pensamento com uma volatilidade filosófica, proposição volúvel, falta de rigor, inabilidade, loucura, ou juventude, considerando que o filósofo encerrou sua produção aos 44 anos, devido a um colapso nervoso que o ocorreu em meio às suas andanças, durante uma estadia em Turim. Chegam a considerar que parte de seus escritos foram elaborados sob o signo da demência, o que de fato ainda promove uma interpretação condenatória (ASTOR, 2013).

Esse trabalho, que nos esforçamos por concretizar (assim como outros trabalhos que exploram Nietzsche), corre o risco de ser julgado da mesma forma (seja por suas virtudes ou limitações) já que propõe uma multiplicidade de leituras sobre determinados conceitos – como no caso do termo terra, ao qual já dedicamos quatro sentidos distintos, sendo que ainda, neste capítulo, ofereceremos mais dois – ao mesmo tempo que nos esforçamos por escolher sentidos mais limitados de outros conceitos centrais, embasadores para a nossa tese, como, por exemplo, a vontade de potência, o eterno retorno do mesmo, corpo, arte, embriaguez, entre outros.

O antagonismo presente na obra de Nietzsche é expressão de seu entendimento de mundo, de *cosmo*, de terra, sendo estes a multiplicidade conflituosa e caótica de forças eficientes, que engendram, destroem e reconstroem a realidade. A efetividade da vida, do mundo das coisas, é, em si, em seu caráter fundamental, a própria contradição, a ambivalência, o caos, a confusão, a mudança, a inconstância, a desmedida, o indeterminado. Por qual motivo o pensamento, filosófico ou científico, caminharia distanciado ou isolado de tais trilhas e influências? Se assim for, é possível concluir que, de fato, o conhecimento caminha apartado da terra. Essa questão não significa que o justo, ou o mais produtor, no

campo do conhecimento, é entregar o indecifrável como proposição e intelecção. O grande desafio na verdade é trazer o antagonismo e a contradição para apreciação intelectual, trazer o caos para a compreensão, assim como para o esforço de conhecimento. Para Nietzsche (2011a; 2011b), esse seria o papel que a consciência deveria assumir, essa mesma consciência que o filósofo diminuiu em relação ao inconsciente, considerando-a razão menor, pouco desenvolvida, uma simples ferramenta, ou instinto que advém do corpo e serve ao mesmo. Essa mesma consciência também é a responsável por projetar luz, pensamento, razão e inteligência sobre a multiplicidade do caos, cumprindo o desafio de preservar sua riqueza, de enfrentar contradições, inconsistências e antagonismos.

Como já explorado no capítulo anterior, a imanência, ou o corpo, segundo Nietzsche (2011a; 2011b), é mais apta, veloz e honesta ao perceber e apreender o caos da terra. O “Si mesmo”, a dimensão inconsciente do nosso “Eu” (o corpo), é aquela que recolhe, em sua integridade, a multiplicidade de estímulos e excitações do real efetivo, se embriagando deles, cabendo à consciência, na maioria das vezes, filtrar e apaziguar essa riqueza imanente, destacando somente os elementos possíveis de serem contemplados pela razão e sua lógica formal. Isso seria conhecer de modo parcial, preservar-se dos riscos, negar a possibilidade de se surpreender com os fatos, negar-se a desvendar o novo, desconsiderar as inconsistências dos métodos, em suma, fazer ciência com intencionalidade pré-definida e combinada, como já nos alertou Paul Feyerabend (2011) sobre a predisposição política da pesquisa convencional. O perspectivismo nietzschiano preza justamente o oposto. É preciso considerar que na pesquisa há uma multiplicidade de visadas possíveis, assim como múltiplas tomadas de análise e observação sobre o mesmo fenômeno, coisa ou acontecimento (MARTON, 2010a). É preciso trabalhar com essa multiplicidade, assim como se faz necessário lançar inteligência, razão e consciência sobre essa capacidade integral e rica de apreensão do corpo, do inconsciente e da embriaguez. A multiplicidade que perpassa terra, corpo e embriaguez deve reverberar também sobre a interpretação, sendo o perspectivismo a postura que garante essa multiplicidade.

Valemo-nos da leitura de Thiago Mota (2010) que, por sua vez, consulta Jean Granier para propor o perspectivismo como um dos fundamentos principais de uma espécie de teoria do conhecimento contida no pensamento de Nietzsche. Um princípio ontológico e hermenêutico, pluralista, que cria interpretações e leituras polissêmicas sobre a realidade, ou melhor, sobre o Ser, tomando este conceito tradicional como aquilo que aparece através de diferentes perspectivas (muitas vezes antagônicas), por uma infinidade de pontos de vista que

se desvelam de inúmeras formas. Sendo assim, para Granier (2009), o perspectivismo nietzschiano seria a base de uma hermenêutica fenomenológica muito própria. A perspectiva é, portanto, apenas uma manifestação da coisa mesma. Cabe salientar, na visão de Mota (2010), que todo esse esforço se trata de propor uma ontologia transvalorada, ou seja, distinta dos moldes convencionais, que preza pela pluralidade, ao invés da unidade, pela diferença, ao invés da identidade e pela imanência ao invés da transcendência.

3– Decifração

Para ver a beleza última de uma obra não bastam todo o saber e toda a disposição; os mais raros e felizes acasos são necessários, para que o véu de nuvens se afaste uma vez desses cumes e nós os vejamos refulgir ao sol. Não apenas devemos estar no lugar certo para presenciar isso: nossa alma teve de arrancar ela própria o véu de suas alturas e necessitar de uma expressão e símbolo exterior, como que para ter um ponto de apoio e continuar senhora de si. Mas é tão raro que tudo isso suceda, ao mesmo tempo que me inclino a crer que as maiores alturas de tudo o que é bom, seja de uma obra, um ato, a humanidade, a natureza, permaneceram algo oculto e velado para a maioria e mesmo para os melhores dos seres humanos até hoje: – o que se revela para nós, no entanto *revela-se-nos apenas uma vez* (NIETZSCHE, 2011a, p. 299, grifos no original).

Pensar o *cosmo*, compreender a terra, auscultar a vontade de potência, decifrar os enigmas da vida traduz um esforço de conhecimento dentro da proposta nietzschiana. Esta já vinha sendo elaborada deste *O nascimento do trágico*, contexto em que Nietzsche pretendia edificar um saber centáurico, isto é, um hibridismo entre Arte, Ciência e Filosofia (MACHADO, 2006). Tal proposta de conhecimento receberia diversas nomenclaturas, dentre elas: a jovialidade, ou ciência jovial, isto é, um modo de saber sempre surpreso diante da realidade, como uma criança ingênua (imagem muito explorada na filosofia de Nietzsche e associada ao além-do-homem), apta a criar o novo, que vê surpresa em tudo, como se fosse, sempre, a primeira vez, independente de já ter ou não se colocado diante de determinado fenômeno. Outro termo seria: a relha do arado, ou arado do mau, a saber, um esforço grandioso em penetrar no solo das antigas convicções e conceitos e revirar as bases dos caducos e “bons” valores, para então renovar esse solo, arejando-o, trazendo-o a luz das superfícies, fertilizando-o para que então seja possível a criação de outros novos e “maus” valores, assim como conceitos (NIETZSCHE, 2011a; 2011b; 2012b).

A decifração nietzschiana enquanto busca pelo conhecimento sobre a terra não é uma etapa específica e avançada de seu imanentismo filosófico. Todas as fases descritas anteriormente, desde a genealogia passando pela apreensão sensível e corpórea e continuando pela embriaguez, assim como pelo pensar-sentindo perspectivista, já são aberturas e caminhos do mesmo esforço de decifração. O momento e etapa mais alta desta trilha, no entanto, é quando a imagem do pensamento nos invade como compreensão verdadeira sobre as coisas, fenômenos e acontecimentos. É difícil e controverso lidar com esse conceito (de verdadeiro) em Nietzsche, tendo em vista seus recorrentes ataques ao que se entende por verdade, via o olhar da tradição e do conhecimento convencional. Mais uma vez a leitura de Müller-Lauter (2009) sobre o caráter antagônico deste filósofo se faz necessária.

Nietzsche (2009a; 2012b) de fato condena a verdade da tradição, apontando que a própria não pode existir, pelo fato de ser fruto de um ato habitual de conhecimento. Como já explorado anteriormente, a tradição subtraiu da efetividade e de seus procedimentos para com ela, a variável do tempo, da diferença, da mudança, estabelecendo assim uma espécie de egipcismo conceitual. Sua relação visceral com a vida (corpo e terra) se dá, de modo ligeiro e em poucos episódios, cristalizando assim as primeiras impressões em categorias indubitáveis, absolutas e universais que, por sua vez, passam a ser consultadas como verdades, a cada novo movimento do saber, poupando o vivente e o investigador de se depararem novamente e de modo direto com a efetividade. É por esse ato habitual do saber que as categorias do conhecimento são mumificadas, sofrendo adaptações esporádicas, não mediante as exigências transformadoras da terra, da dinâmica da faticidade, mas devido às intencionalidades utilitaristas de um conhecimento institucionalizado.

Stegmaier (2013) identifica em Nietzsche uma transvaloração do conceito de verdade, atribuindo a ele um elemento antagônico, problematizando assim a visão tradicional sobre o termo. Para Nietzsche, segundo Stegmaier, a verdade deve ser entendida como o verdadeiro, ou seja, como resultado parcial de uma decifração em contexto. Deste modo, o verdadeiro pode ser entendido como uma compreensão essencialmente situacional, de caráter transitório, uma conceituação efêmera, inconclusa e de curto prazo, que se legitima em um determinado instante e lugar, que se vale de uma multiplicidade de estímulos e perspectivas, o que a torna uma afirmação complexa, que acompanha a diferença. Uma verdade de valor circunstancial, que conta com uma considerável margem de manobra, ou seja, com uma flexibilidade de limites intelectivos e propositivos. Essas são as possibilidades do verdadeiro em Nietzsche. Cabe lembrar que para alcançar tal decifração, é preciso trazer novamente a

condição do deixar ser do pensamento nietzschiano, ou seja, de que o pensamento não é algo que intencionamos e que empreendemos sozinhos, como sujeitos hierárquicos. Como já frisado, o pensar, em seu caráter de decifração e verdade, é algo que nos advém, que nos aparece, que nos visita, portanto, o verdadeiro é algo que se apresenta (muitas vezes ao acaso) à nossa sensibilidade e tem valor circunstancial (NIETZSCHE, 2014).

Há muitas coincidências entre o ato de decifração de Nietzsche e o desvelamento proposto por Martin Heidegger (2009a; 2009b). Em um primeiro ponto é preciso salientar que para Heidegger é também fundamental o deixar ser do pensamento. Em sua *Introdução à Filosofia* o pensador salienta que não devemos permitir que os atos habituais do conhecimento violentem o modo de ser das coisas, ou seja, não se pode permitir que os conceitos tardios, os pré-juízos, as representações forcem a faticidade do mundo dos entes a se adequar e a imitar as suas próprias imagens. Por essa perspectiva é possível encontrar muitas afinidades entre a genealogia nietzschiana e a preocupação de Heidegger em desconstruir, ou desobstruir o ente de seus encobrimentos. Nas palavras do próprio filósofo, em *A origem da obra de arte*, é preferível “deixar o ente ser apenas o ente que é” (HEIDEGGER, 1998, p.25).

Para Heidegger (2009a), como o já posto, o esforço de desvelamento da verdade do Ser se inicia de modo muito semelhante à proposta de decifração nietzschiana, ou seja, junto à dimensão imanente, à terra, à experiência junto a ela, à percepção sensível sobre a faticidade, elementos que, segundo Johannes Hessen (1980), nos sinalizam uma mútua influência pré-socrática, assim como Aristotélica. É imprescindível nesse movimento se colocar junto ao ente (ser-junto-a), em proximidade e fiabilidade à efetividade concreta, para então colocar-se atento e aberto aos movimentos do Ser, iniciar a sinalização das manifestações das essências, o caráter fundamental dos fenômenos, dando elementos ao ato da questionabilidade. Para Heidegger, é junto à vida que o humano se pergunta sobre o Ser, conduta radicalmente contrária à tradição metafísica (de origem socrático-platônica) que, como já bem explorado por Nietzsche (2011b), desprezou e caluniou a terra e o corpo como dimensões do não-ser, ou como perniciosas e enganadoras aparências.

Para Stegmaier (2013), Nietzsche e Heidegger compartilham um entendimento sobre a verdade, que advém de Aristóteles. Para o último a *Alethéia*, ou a revelação da verdade, não é algo já posto, pré-determinado, como outrora pensou Platão. A verdade é uma construção, uma edificação que ocorre em circunstância, como um fazer artístico, um ato

poético, ou melhor, como *poiesis*. Para Heidegger (2012a), já em *Ser e Tempo*, o Ser se mostra no acontecimento, na dimensão do situacional e ao se mostrar, imediatamente se oculta, o que nos dá a entender que não se toma o desvelamento como uma ação conceitual definitiva. O Ser para Heidegger (2009b) é sendo e é preciso se pôr a caminho para acompanhá-lo.

Como o sinalizado na citação inicial desse fragmento, desvelar ou decifrar o que há de verdadeiro na efetividade do viver na terra, se compara a uma difícil escalada sobre montanhas. Muitas vezes nos esforçamos, de modo sacrificante para alcançar as regiões mais altas, na esperança, não só de alcançar o cume, como também contemplar a luz do sol sobre suas rochas, assim como a amplidão das paisagens sob nossos pés. Porém, na maioria das vezes só o nosso esforço e disciplina não bastam. É preciso um pouco de acaso, está no lugar e na hora certa, algo que a vivência é astuta em proporcionar. Quantas ideias não se revelam por pura sorte de uma situação propícia?

Além disso, também é vital desanuviar a nossa inteligência de outros véus, de pré-conceitos, ideias prontas, determinações tardias e representações habituais. É muito difícil se deparar com o verdadeiro. Para Nietzsche (2011a) talvez isso nos seja possível uma única vez, em toda a vida. Para Heidegger (2009a), tal esforço de desvelamento parece ser uma possibilidade menos rara, todavia um ato constante e perseverante, pois se é difícil alcançar os topos, mais difícil ainda é se manter sobre ele, lutar contra a gravidade, suportar o mau tempo, adaptar-se ao frio e à austeridade.

Em suma, a dificuldade maior do ato de decifração, portanto, é saber que o verdadeiro se apresenta como novo, a cada nova circunstância, já que a terra partilha com Dioniso inúmeras perspectivas de seu caráter fundamental, a saber, dinamismo, mudança, diferença, conflito, caos, obscuridade por toda a eternidade. Isso faz do conhecimento uma busca infindável, tanto para a sua sorte, como para o seu sacrifício. Como já pensava Heráclito (1996), a terra ama ocultar-se, está em sua essência resistir aos nossos empreendimentos investigativos. Imediatamente ao lançar luz sobre a terra, a mesma parece buscar, com toda a sua vontade, uma sombra de refúgio e assim preservar seus mistérios, manter-se indecifrável.

Deste modo a tarefa do conhecimento nos parece ser um esforço absurdo, uma eterna repetição do mesmo procedimento: colocar-se junto à vida, desconfiar de suas antigas nomeações, questioná-la minuciosamente, sentir e pensar suas qualidades e formas, embriagar-se de seus estímulos e afetos, nomeá-la, interpretá-la e anunciá-la ao mundo, para imediatamente e incontornavelmente abrir mão de tal conquista, esquecer parte do caminho, sobretudo de sua última parada (ou topo). Paralelo ao esquecimento, nos arrebatamos a mesma vontade de decifrar a vida mais uma vez e o caminho se repete, por novos trechos, mas sempre ao mesmo cume, como um alpinista apaixonado e desafiado pelo mesmo monte ou como o herói Sísifo, aprisionado na montanha do tártaro, condenando a rolar por infinitas vezes a mesma pedra ao cimo, para em seguida vê-la despencar mais uma vez e infinitamente.

O tormento de Sísifo é como o sacrifício e paixão do decifrador-cientista. Sua linhagem o coloca como antepassado de Odisseu, o que esclarece a mesma nomeação e condição de solerte, o mais astuto entre os mortais. Sísifo era o rei de Corinto, o herói apaixonado pela terra e pela vida. Tornou-se saqueador e assim desvendou os segredos e as tramas das divindades. O embusteiro que enganou os mais poderosos deuses, assim como enganou a morte e roubou (subtraiu) das sombras os mistérios da terra. Sua ousadia não passaria impune, pois a terra e os deuses descobririam seus feitos e glórias. Afinal conhecer a terra, adentrar ao coro de Dioniso e provar de sua doçura, tem seu preço terrível, neste caso específico: ter o seu rosto marcado pelo peso que uma grande rocha, que deve ser conduzida em sofrimento ao cimo de uma grande montanha e nunca se permitir gozar de qualquer satisfação final por tal trabalho (GRIMAL, 1985; BRANDÃO, 1987; CAMUS, 2007;). O decifrador verá eternamente a euforia de sua conquista nos topos, converter-se em frustração, ao vê-la rolar abismo a baixo por incontáveis vezes, em um eterno retorno do mesmo. Todavia esse não é um esforço em vão, como Homero gostaria de nos convencer, pois subir a montanha, perseguir o seu topo e deixá-lo escapar é a consumação de nossa própria existência, assim como de nossa condição de humanos diante da terra, algo que não se faz em uma só vez. Trata-se, portanto de um desafio trágico.

Como sugere Camus (2007), a condição de maior compreensão de Sísifo sobre sua própria miséria é quando o herói alcança o topo e, durante uma súbita pausa, reflete sobre a rocha que diante de seus olhos despenca a montanha. É neste instante de cansaço, angústia e frustração que a decifração se dá e se consuma em sua plenitude. Mesmo que percamos esse esclarecimento – logo em seguida, ao descer a vertente para mais uma vez buscar à rocha decaída – a decifração deve acontecer para que nos tornemos constantemente conhecedores de

nossa situação existencial. A conquista do conhecimento, portanto, não seria uma acumulação bancária que só tende a crescer a cada empreendimento e que alcança um determinado limite de satisfação e segurança. Tal situação só aconteceria se tivéssemos diante de nós uma terra inerte, passiva a um dessecamento decisivo e irretocável da razão, duas possibilidades impossíveis. O conhecimento é um manter-se em vigília a cada instante sobre aquilo que eternamente muda. Uma trágica escalada sem fim.

Esse é o desafio da decifração na proposta de Nietzsche. Há de se considerar, no entanto, que a busca pelo conhecimento não se finda na decifração. Ela pode ser o ponto mais alto da trilha, a conquista do topo, o salto do pensamento, porém é preciso consumir esse caminho em anúncio, em expressão, em poética ou *poiesis*. Anunciar a decifração em palavra é, ao mesmo tempo, consumir a escalada e descer a montanha, ou seja, abandonar a conquista do topo, decair e perecer a ideia em nomeação. Algo que esclareceremos mais à diante.

4 –Lo Schiavo: narrativa sobre um decifrar cotidiano

Oito de Maio de 2018, Campinas (SP), zona oeste da cidade, bairro Vila Castelo Branco, às margens da imensa e movimentada Avenida Jonh Boyd Dunlop. Parece muito sugestivo o nome dado à via, inspirado em um “borracheiro irlandês”, tendo em vista o que hoje resultou seu planejamento e edificação: a maior perturbação urbana e automotiva da cidade, assim como a mais irritante e desgastante. Uma situação inusitada para uma observação de natureza geográfica, mais ainda, se pensarmos em uma experiência do pensamento. Para estes dois casos anteriores é de se supor que o acaso é o principal responsável de conduzir alguém a tal lugar. Mas, para o vivido, nem tanto. Pretende-se aqui relacionar as duas condições: o experiencial e o vivido.

A sorte que conduziu um vivente, na condição recente de pai, a tal lugar, tinha relação com sua filha. Levada para um berçário (ou creche) em um bairro próximo do lugar sinalizado na margem norte da frenética “Jonh Boyd”. Era o seu segundo dia. No primeiro, esposa e pai esperavam no carro, aflitos, a um quarteirão de distância, o reencontro com a menininha que acabaram de deixar em mãos desconhecidas. Estava dado um período de adaptação. Já no segundo dia, o pai sozinho, menos angustiado, ficou encarregado de presenciar sua entrada e esperar sua saída. Deixada a filha no berçário, o vivente se ausenta

por duas horas e meia, com o intuito de que a criança se afeiçãoasse ao lugar, deste modo às pessoas que dela passavam a cuidar durante um período do dia. Sem saber ao certo onde, o homem caminhou a esmo pelas ruas do bairro e adjacências, em busca de um lugar que lhe acolhesse.

Como companhia para tal circunstância, ele havia escolhido *Ecce homo*, a saber, a autobiografia que Nietzsche havia escrito ao sentir que começara a ser conhecido em seu tempo. Ao atravessar as quatro faixas daquela avenida movimentada, o vivente se depara, de longe, com uma praça bem arborizada. Ao lado de uma padaria, uma barraca de lanches e uma banca de revistas. A praça parecia ter passado por recente reforma. Suas condições e proximidades aos descritos serviços, de certo modo convidava a permanecer. De entrada, na porção mais voltada para avenida, é possível se deparar com uma aparelhagem pública para exercícios físicos (academia de ginástica), algo muito simples e que já se fazia em uso por mulheres e homens, de diversas idades. Em uma rápida avaliação é possível dizer que, para o horário, era uma praça agradável, com árvores frondosas e relativamente altas, havia muita sombra disponível. Era um dia ensolarado de outono e uma massa de ar frio, de pouca intensidade, havia se instalado. De primeira foi possível encontrar algumas mesas e bancos de concreto, talvez um lugar razoável para ler. Mas permanecer sob as sombras das árvores exigia resistência contra os ventos, ainda mais para quem esteja desprovido de roupas mais pesadas. Expulso pelo frio, o vivente passou a procurar um lugar ao sol e pode se contentar com o fundo da praça onde encontra-se um banco exposto a luz.

Ótimo, o frio tornou-se suportável, o calor sobre as roupas parecia rebater a ação dos ventos. Mais distante da avenida pode-se aproveitar também de certo silêncio. O fundo da praça (porção sul) era cercado por uma área mais residencial. A leitura a *Ecce homo* fluía e chamava atenção às passagens em que Nietzsche esclarecia o como a doença que o abatera em vida (uma suposta sífilis) o levou a desenvolver perspectivas diferentes sobre a vida e a filosofia. Esclarecedor para o momento. Alguém vivendo agora a ótica de um pai de uma menina com um ano de idade recém completo, que abria mão de parte do tempo, antes dedicado aos cuidados mais intensos e próximos, para acumular outros tempos que o possibilitasse concluir uma tese de doutorado, por exemplo. Além disso, pensando em nuances menores e mais palpáveis, estava o homem circulando uma praça desconhecida para encontrar nela a melhor posição para esperar e, se possível, ler um pouco. Em cada tempo, lugar e contexto, perspectivas distintas.

O sujeito estava sendo observado, claro. As pessoas que passavam o notavam facilmente, assim como o notavam os motoristas de transporte escolar que descansavam por ali. Atento também estavam os moradores, que das janelas e sacadas de sobrados percebiam sua presença. Alguns o desejaram bom dia. Outros o olhavam com desconfiança.

Mulheres com seus carrinhos de bebês, homens apressados, talvez indo para o trabalho, senhoras com sacolas de compras, senhores cumprindo suas caminhadas, transeuntes diversos caçando seus objetivos, alguém que para e fuma um cigarro, crianças indo para a escola, jovens e velhos a passear com seus cães e cães “marcando território”. Uma lista de situações que denunciavam uma possível natureza residencial. Já a leitura fluía em meio às observações do lugar que pela placa anunciava o seu suposto nome: Ópera *Lo Schiavo*.

Pesquisando depois foi possível compreender que se tratava de uma ópera executada no ano de 1889 pelo maestro Carlos Gomes, filho ilustre de Campinas. Os jornais explicam que era uma composição que ilustrava bem não só as inspirações abolicionistas de um notável (que poucos reconhecem seus traços fenotípicos de homem negro), mas também as influências estéticas europeias do compositor brasileiro, que fora se aperfeiçoar em Milão e tinha como espelho o romântico Giuseppe Verdi. E pensar que Carlos Gomes, por predileções de Dom Pedro II, poderia ter ido à Alemanha estudar com Richard Wagner, alguém mais próximo a Nietzsche. Mas a Dona Teresa Cristina (Imperatriz) fez valer seus caprichos (ISMAEL, 2014).

Voltando à praça, apesar do aprazível banho de sol, da relativa quietude e da fluidez de *Ecce homo*, o banco ao fundo da praça tinha um odor perturbador. De certo não era um lugar de asseio impecável, já que aqui e acolá se identificava uma garrafa vazia de cerveja ou refrigerante, embalagens de alimento, fezes de animais, filtros de cigarros, entre outras coisas. Além da lanchonete, havia um restaurante ao lado, fechado, o que insinuava que em outros horários a praça devia atrair outros públicos. É de se imaginar que durante a noite os bancos e as mesinhas da praça devam ser convidativos para bebericar e jogar conversa fora. Um ou outro usuário descuidado deixaria por lá algum resíduo. Mera suposição.

Mas o cheiro não era de lixo, comida ou cerveja, era um mau cheiro de gente. Odor que lembrava muito lugares centrais da cidade como as calçadas de catedral metropolitana, as passagens debaixo do viaduto do Cury, próximo ao terminal central, o túnel de pedestre da Vila Industrial, os fundos do mercado municipal de Campinas. Era um cheiro

que lembrava a mistura de urina e suor de muitos dias. O mais curioso é que ele ficava mais forte em uma fração específica do banco, justamente no lugar mais ensolarado. Por receio de adquirir o cheiro, o vivente se afastou do ponto mais crítico, abdicando da melhor isolamento. Embora sem desvendar o mistério do lugar, o sujeito retornou ao berçário no meio da manhã, resgatou sua filha e retornou para casa.

Figura 21 - Praça Ópera Lo Schiavo, Vila Castelo Branco | Campinas-SP.



Fonte: Fotografia de David E. Madeira Davim (2018).

No dia seguinte, quase o mesmo ensaio. Primeiro o vivente experimentou, de novo, as mesinhas debaixo das árvores da praça. Percebeu que uma delas era melhor para ler, já que um dos bancos havia sido instalado mais próximo à mesa, o que possibilitava apoiar melhor os cotovelos, tornando a leitura mais confortável. Neste dia, o vivente se surpreendeu com o mesmo texto do dia anterior. Na segunda parte de *Ecce homo*, Nietzsche esclarecia como a doença o havia despertado para a vida fática, para uma maior atenção à experiência e à vivência. Ao desistir de sua cátedra e passado a viver de modo errante, Nietzsche se

lamentava ter feito isso tardiamente. A errância o fez perceber o quando o corpo é capaz de desempenhar uma outra razão, outro modo de pensar que envolve muito mais o sentir diante de aspectos da realidade concreta a exemplo das condições climáticas de uma paisagem. Lugar, clima, alimentação e distração são elementos da facticidade que possibilitam o pensamento, o mobilizam, criam condições propícias para o surgimento de uma idéia, para a própria filosofia desenvolver-se. Neste aspecto, na opinião do filósofo, gregos, latinos e judeus foram privilegiados pela riqueza de seus respectivos lugares e fluxos migratórios, ao contrário dos alemães. No caso de Nietzsche, Sils Maria, na Alta Engadina (Alpes Suíços) era o seu meio-filosófico por excelência, o cume de seus pensamentos, a altura ideal para o florescer de suas ideias.

Na Ópera *Lo Schiavo*, o personagem de nossa narrativa até havia levado um casaco mais forte para o dia seguinte, mas o frio ganhou força naquela porção alta da avenida o obrigando a ceder mais uma vez ao banco ensolarado no fundo da praça que, apesar de seu odor, parecia ser o lugar mais confortável para aquele contexto. Logo que chegou ao fundo da praça, avistou uma senhora, que estava sentada no banco, mas o desocupou rapidamente. Era a chance dele se aquecer, esperar e continuar a leitura. *Ecce homo* fluía, porém, repentinamente, um som o interrompeu. Um homem subia a rua da praça com o que parecia ser um rádio, ou uma pequena caixa de som nas mãos. A música alta era algo que não se ouvia há muito tempo e em lugares muito distantes de Campinas. Em alto, bom som e ritmo de forró, tocava Amado Batista: *Menininha, meu amor*. O homem passou bem ao lado de nosso personagem. Eles se olharam sérios, demoradamente e se cumprimentaram de modo brusco. À certa distância, foi possível perceber que o dono do rádio não cheirava muito bem. O odor se assemelhava muito ao do banco, a mesma soma de urina e suor de dias. Era um sujeito bem esbelto, moreno e vestia roupas bem escuras e gastas, tênis, *jeans*, agasalho e boné. Apesar das vestes joviais, parecia mais velho, talvez uns quarenta anos. Seguiu sentido “John Boyd” e se sentou bem distante, na outra extremidade da praça, sobre uma das mesinhas, para ouvir sua música. Passou pouco tempo ali e sumiu.

Passada quase uma hora, o nosso personagem já se via cansado do banco ensolarado. O calor havia passado da medida suportável e agora o vivente precisava resfriar um pouco as vestes e o corpo, além de respirar outros cheiros. Ele foi para outro banco sombreado ao lado de um parquinho para crianças e continuou sua a leitura. De repente, pouco tempo depois, o leitor foi surpreendido, mais uma vez, com uma música se aproximando, trazendo consigo o homem que a pouco o encarara. Distraído com a leitura ele

não percebeu de imediato a movimentação do homem para junto do banco ensolarado. Quando deu por si, o dono do rádio já estava lá, deitado sobre o banco, na porção mais iluminada, onde a pouco o nosso personagem aproveitava sua leitura. Daquele dia em diante o nosso leitor não fez mais uso do banco. Não por repulsa, mas por respeito, para garantir que o vivente com o radinho usufrua de seu sol pela manhã, sem qualquer obstáculo.

Agora o mistério daquela fração de lugar parecia fazer um pouco mais de sentido. O mau cheiro que o banco mantinha correspondia ao mau cheiro que “o homem do rádio” trazia consigo. O método hipotético dedutivo, assim como a analogia, se mostrou como alternativa muito sedutora para o momento de decifração. Soaria como algo muito provável que o nosso leitor estivesse diante de um morador da praça, ou, no mínimo, de um frequentador muito assíduo daquele banco. Assíduo, a ponto de, literalmente, deixar seu cheiro no lugar. Talvez ele seja um morador de rua, como outros que, com o tempo, foram identificados pela manhã, ao redor da praça e deitados no chão sob cobertores. Tal aposta surpreenderia aqueles que acham que moradores de ruas só habitam as áreas centrais e abandonadas da cidade. Por enquanto, todas estas informações adicionais, não passam de especulação apriorística. É preciso ter cuidado com suas facilidades. O mais honesto e producente seria o rigor do crivo da vida e da terra, isto é, tornar-se frequentador da praça, continuar vivenciando o bairro por mais dias, em diferentes horários e explorando, pelo diálogo, a vivência de seus frequentadores e moradores.

O certo é que o nosso personagem, naquela manhã descuidada, havia atrapalhado o banho de sol de um possível frequentador assíduo de um banco de praça. Educadamente, o “homem do rádio” aguardou a saída do leitor para que pudesse, enfim, usufruir do lugar. Pode parecer um dado muito singelo, provisório e pequeno para a compreensão geográfica sobre uma porção de uma cidade da envergadura de Campinas, mas esta singeleza dizia algo sobre aquele bairro, aquela praça e sobre aquele ponto específico da praça. Evidente que os episódios não esclareceriam muito, o que dirá sobre o todo, afinal trata-se apenas de uma tímida nuance do lugar e um caráter visto de uma breve e determinada perspectiva. Uma investigação, múltipla em suas visadas e mais rigorosa sobre aquele meio e seus arredores (ou escala) provavelmente, faria um apanhado e articulação mais volumosa de nuances como esta que acabamos de relatar.

O que importa refletir aqui, no caso, é a condição de decifração geográfica. O meio em questão, ou a alçada imanente tratada, revelou à experiência perceptiva do personagem (sem modelos ou conceitos prévios) algumas de suas características mais factuais. A vivência no lugar nos deu algo a se pensar. Tal lugar, o último, ou primeiro banco da praça, o mais ensolarado da Ópera *Lo Schiavo*, localizado em um bairro periférico de Campinas, pode ter sinalizado, naquele contexto, uma de suas nuances mais peculiares e originárias. Nuances essas que foram trazidas muito ao acaso, pela terra, por via do corpo, pela experiência situacional sem que houvesse, diretamente, uma intenção ou planejamento investigativo. Algo que se pode perceber assumindo a condição de vivente despretenso, porém não desinteressado, pois nunca o devemos ser.

Quanto conhecimento geográfico não se deu por estas vias? Ou poderia ter se dado? O quanto podemos desvendar dos lugares por meios semelhantes a estes descritos? Quantas nuances geográficas como essas não deixam de ser percebidas pelos descuidos de uma atitude natural, de um pensar habitual, pelo desprezo às sensações, às descrições minuciosas e afetivas, pelo automatismo de uma distração cotidiana? Quanto conhecimento geográfico de maior escala, importância e contundência pode ser desvelado por este caminho? Estariam os planejadores e urbanistas atentos a tais nuances? Caso estivessem, que cidade teríamos? Talvez uma cidade mais sensibilizada com a vida do que comprometida com um plano. Nada mais do que suspeitas.

Talvez o modo de investigação aqui percorrido, que prezou por um acaso experiencial, possa ser tomado como uma geografia sem objetivo e sem método claro ou consistente. Na década de 1960, David Harvey (1983) afirmou que uma Geografia sem objetivo é estéril, sendo que o objetivo, assim como o objeto da Geografia, seriam elementos tão importantes a ponto de definirem a própria essência desta ciência, algo também posto por Santos (2012) na introdução de *A Natureza do Espaço*. Todavia, Harvey não foi tão taxativo sobre uma exclusividade ou unidade metodológica. O método de investigação pode variar de acordo com as temáticas que envolvem os distintos objetivos da Geografia. Sua flexibilidade científica assume um ar ainda mais sofisticado, quando o geógrafo sinaliza que a natureza ou a essência da Geografia alterou-se no tempo, nos dispondo diferentes Geografias. Em cada contexto histórico, ou – se valendo de Thomas Kuhn – em cada contexto paradigmático, a Geografia assumiu questões, problemas, objetivos e objetos distintos, estabelece determinadas convenções científicas, o que faz desta Ciência uma verdadeira metamorfose.

Assim como o método, a Geografia alteraria historicamente seus princípios filosóficos (ou crenças), mediante as necessidades exigidas pelo objetivo e o objeto em voga. Em resumo, a ciência geográfica, para Harvey (1983), se definiria mediante a variação histórica de seus objetivos, enfoques e paradigmas. Tivemos então inúmeras e diferentes Geografias ao longo do tempo. Trata-se de uma idéia interessante e sedutora. Mas, afinal de contas, em meio a essa variedade histórica, quais características as definiriam como Geografia? Qual elemento garantiria a mesma nomenclatura em meio a tal diversidade? Qual a unidade em meio às diferenças? O geógrafo, ao menos no contexto de sua obra *Explanation in Geography*, supõe que só haveria uma essência geográfica se houvesse uma teoria, ou enfoque comum e global do fazer científico-geográfico (sustentados por hipóteses comprováveis), considerando seus objetivos, objeto e método. Ou seja, a essência geográfica apareceria mediante o estabelecimento de um caminho único, algo inexistente para o momento, apesar dos esforços de algumas vertentes que apostam na comprovação de leis, na teoria geral de um espaço absoluto (plano isotrópico), em um único modo de razão, em um sistema de coordenadas universal, ou na região como unidade ou individualidade geográfica.

Harvey (1983) entende que a Filosofia é fundamental para dar sentido à metodologia. Para o geógrafo a Filosofia doa à Geografia uma crença, um suporte subjetivo que alimenta de sentido uma teoria e os objetivos científicos da disciplina. Toda Filosofia propõe bases metodológicas de como conhecer e explicar os objetos de interesse, porém, para o geógrafo, nem toda metodologia define-se por uma fundamentação filosófica. No contexto contemporâneo, a Nova Geografia (de orientação neopositivista) ousou definir métodos sem recorrer à Filosofia, estabelecendo assim uma investigação sem sentido, porém com objetivos claros: ordenar e classificar dados, esforço comprometido com o utilitarismo econômico.

A geografia aqui pensada e esboçada em situações experienciais, se desdobra não só de uma Filosofia, como de um caráter ou natureza geográfica que afirmamos ser vigente, desde a sua origem arcaica. Esta seria (como já anunciado): conceber a terra, compreender a efetividade concreta em relação com o vivente interessado, conhecer a relação existencial e imanente entre a exterioridade do *cosmo* e a interioridade do pensar-sentindo. Trata-se de um caráter geográfico que, mesmo apontando uma postura *a priori*, não tem conteúdo pré-definido capaz de estabelecer determinações, fixar procedimentos, categorias, princípios incondicionados ou fundar modelos interpretativos. Trata-se de uma postura fundamental, um ponto de partida que tenciona uma abertura de possibilidades, sensível à multiplicidade metodológica e às mudanças no tempo, já que a própria terra é transformação por toda a

eternidade. Cabe ressaltar que a Filosofia escolhida (a nietzschiana) não se faz inteiramente contemplada pelo adjetivo de crença, ou mero suporte subjetivo, como o proposto de Harvey (1983). A filosofia nietzschiana é um esforço de unir pensamento e vida, portanto foge de qualquer caráter metafísico.

Se para ser produtora uma Geografia precisa ter um objetivo, conceber a terra seria o objetivo fundamental da geografia aqui pensada. Um objetivo que está para além da ciência, pois se trata de um modo de existir, uma das faculdades fundamentais da própria existência: questionar sobre o “onde”, deparar-se com ele, entender nossa relação com o meio e concebê-lo. Qualquer vivente traz consigo esta dimensão da experiência, ou melhor, esta vigília ou pré-disposição geográfica. Todavia, diferentemente do geógrafo sua objetividade é naturalizada para fins práticos, vitais (como se fosse um automatismo, ou atitude natural) e não para os fins da questionabilidade e do conhecimento. Somando a disposição de conceber a terra à proposta filosófica nietzschiana, também nos é possível pensar uma metodologia de investigação, ou melhor, uma postura e caminho de decifração geográfica.

Tal geografia não se resume ao objetivismo utilitarista de explicação, como posto por Harvey (1983), ou seja, de desenvolver um sistema organizado de conhecimento que, enquanto motivo psicológico, visa reduzir ou filtrar da experiência investigativa as surpresas e os resultados inesperados. É justamente a surpresa que nos interessa, já que esta traz consigo todo o terrível, inesperado, confuso, sombrio e imponderável que a própria terra é. O que se preza é o desafio de lançar luz sobre as surpresas indesejadas.

O exemplo, aqui descrito, traz possibilidades muito simples de recomendar, porém difíceis de executar, propostas estas oferecidas pelo próprio Nietzsche (2011a; 2011b), a saber, sempre tomar a terra como crivo investigativo, atentar-se sobre quais estímulos e sintomas nos assaltam o corpo em determinado lugar; ter atenção e curiosidade para com a multiplicidade destes estímulos e sintomas, buscando diferentes perspectivas sobre cada um deles; interrogar tais sintomas e interpretá-los com todo o cuidado, sempre buscando entender para quais ideias a experiência nos desperta. Há de se questionar também quais interpretações e proposições emergem dessa relação visceral com a terra. Evidentemente a denominação *Lo Schiavo* tinha pouco a dizer sobre a praça. Em si, o nome não traduzia os mais simples dentre os aspectos verdadeiros, factuais e experiências daquele meio. Trata-se, portanto, de uma nomeação alheia ao geográfico, à vida, que está relacionada diretamente a um plano ideal e interpretativo. Sobre o ponto de vista do pensar-sentido nietzschiano, de sua geografia do

imane, interpretativa e perspectivista, o lugar ou a alçada imane que o corresponde deve ser decifrado em seu caráter circunstancial e traduzido em linguagem, em palavra, em contexto, para servir à comunhão de conhecimentos.

5 –*Topos*-poético: quinto sentido da terra

O conceito de lugar, muito requerido por nós em nosso texto, ajuda muito a compreender, principalmente por seu fácil acesso, a postura geográfica contida no pensamento de Nietzsche. Porém, como já tratado, o termo não expressa em si e por si mesmo as bases propositivas dos seus sentidos fundamentais. Escrito de outro modo, a palavra lugar, apesar de valiosa, não diz, consideravelmente, o que a postura nietzschiana recomenda em suas potenciais preocupações geográficas. Por isso, como exposto do capítulo anterior, escolhemos o termo alçada imane, pois ele está, ao mesmo tempo e intimamente, ligado ao corpo, à terra e à ação do vivente em circunstância.

Há de se reconhecer que o conceito de lugar adquiriu um grande arrojo e acumulação de diferentes significados no pensamento geográfico, assim como em outras disciplinas (CORRÊA, 1995; HOLZER, 2003). Mas a palavra continua a mesma e, em si, ainda pode trazer resquícios do limitado sentido de local, área ou sítio. O motivo de promover a alçada imane como termo geográfico se dá pelo esforço de tentar traduzir, em um único termo, o sentido básico da idéia nietzschiana de terra como subaneidade perceptiva de um corpo que pensa e interpreta o meio pela sensibilidade. Portanto, trata-se de uma multiplicidade de sentidos contida em uma unidade anunciativa. Deste modo, o fragmento “alçada” se remete ao meio, porém no fluxo do apreensível, em suas multiplicidades de escalas, ou círculos sensíveis, que um corpo alcança e mantém em área. Já o “imane” traz consigo a idéia de um corpo que sente, apreende e compreende a terra por meio da vivência, ou experiência vivida. Deste modo, a alçada imane é um lugar em trânsito, em fluxo pela ação dos viventes (corpos), que interpreta, unindo assim não só corpo e terra, como também o instante e a situação.

A nossa aposta na alçada imane não se deu por se tratar de um termo edificado somente por intelecção, puro esforço etimológico, epistemológico, ou exercício filológico. A composição de palavras foi pensada em meio à experiência de leitura, atrelada ao viver no instante e situação, ao se deparar com a terra, em inúmeras circunstâncias (seja em esforço de

exercício de campo, seja ao atentar-se a própria vida) tendo como preocupação repensar o sentido de lugar. Trata-se, portanto, de um termo pensado sobre o sentido das circunstâncias, estando em circunstância e considerando a circunstância. Isso se deu, pois a própria exige do vivente interessado um esforço conceitual (do grau mais simples ao mais arrojado), um ato de nomeação para com as sensações, os sentimentos, as impressões e os pensamentos que nos advêm ao nos relacionarmos com a terra. A embriaguez, como estado estético, nos tenciona a pronunciar palavras, para então nos referirmos às ideias que nos afetam.

É por esse caminho – se valendo não só da filosofia nietzschiana, como também do sentido prévio de terra como súbita alçada imanente (quarto sentido da terra neste trabalho) – que é possível tratar a terra por mais um sentido, a saber, como *topos*-poético. Esse anunciaria uma efetividade concreta que, em sua subtaneidade corpórea, provoca o vivente a avaliar, valorar, pensar e decifrar as características da terra, os fenômenos e coisas que surgem em sua alçada imanente, a sua relação direta com o meio, suas formas, qualidades e sentidos, para assim traduzir e expressar o vivido em poesia. Apesar de Nietzsche (1994; 2016) ter se revelado um poeta virtuoso, algo possível de evidenciar em obras como *Ditirambos de Dioniso*, a poesia aqui tratada, em sua abrangência, está além da leitura mais corriqueira de um estilo literário, lirismo ou gênero textual específico. Poesia é, ao mesmo tempo, dar voz à terra e homenageá-la com belas palavras (NIETZSCHE, 2011a), sendo a beleza a expressão do grande estilo, ou seja, o crivo da vida-terra-corpo. Seu sentido é converter o pensar e o sentir no mundo e sobre a terra, em linguagem, ao sabor de uma geograficidade dardeliana.

A poesia, aos moldes de Nietzsche (2011a), refuta o pragmatismo, o formalismo e o utilitarismo do conhecimento. Isso ocorre, pois, suas palavras assumem o ritmo da terra, desafiando a seriedade das proposições científicas e filosóficas convencionais. Poesia é anunciar a terra como quem compõe música, usando os ritmos, formas, perfumes e nuances da vida, tornando a expressão mais atraente, sedutora, convincente e, portanto, mais apreensível.

Assim como a arte e o pensamento, o poético para Nietzsche deve nascer da terra, emergir da vontade, do corpo e da embriaguez. O próprio filósofo, como o discorrido em todo o terceiro capítulo, deixou pistas sobre como esse múltiplo nascimento pode acontecer, a saber, via o imanentismo filosófico, o retorno do pensamento em fidelidade à terra, o adentrar do pensador em regiões corpóreas. O lugar enquanto alçada imanente, situação, circunstância, acontecimento ou contexto é a dimensão onde o sensível traz consigo a embriaguez que, por sua vez, traz consigo o pensamento que se anuncia em poesia. Para Nietzsche (2011b), o

súbito imanente é a dimensão que funda essa condição. Cabe retomar aqui a valorização do instante na filosofia nietzschiana, sendo que este é tido como uma espécie de portal, onde passado, presente e futuro se encontram, tornando-se um único movimento, o mesmo caminho por toda a eternidade. A situação, o *topos*, ou o *lócus* onde acontece o instante é também uma dimensão que reúne os elementos fundamentais da efetividade: a vida, o tempo, o corpo, a terra, o pensar, entre outros. Eis o quinto sentido da terra, o laço ou sutura entre instante e situação que abre possibilidade para o conhecimento e sua anunciação poética.

Cabe lembrar que Heidegger (1998) já nos revelou algumas coincidências interessantes para com esta leitura influenciada por Nietzsche. O foco, a princípio, é o sentido de terra que, em *A origem da obra de arte*, é explorada de modo muito próximo à sentença de Heráclito (1996, p. 109), no famoso fragmento 123, a saber, “A natureza ama esconder-se”. Para Heidegger, como já explorado, o ente, a natureza e a efetividade concreta se remetem à terra, sendo estes termos referentes ao que o filósofo define por totalidade múltipla, contextual e relacional. É estando junto a essa totalidade, em fiabilidade junto ao ente, que o humano pode promover o ato de desvelamento do Ser. Portanto, o termo heideggeriano de ser-junto-a, referente à fiabilidade ao ente, se completa com a adição do termo “terra” em sua porção final, tornando-se assim: ser-junto-à-terra, à totalidade múltipla, contextual e relacional (HEIDEGGER, 2009a).

O termo multiplicidade explorado por Heidegger (1998; 2009a) ao tratar do ente, na condição de terra, traz consigo um sentido similar ao que Nietzsche (2012a) propõe enquanto caos cósmico. É justamente a multiplicidade da terra que a faz, a princípio, um ente confuso e obscuro para a compreensão humana. O caos, portanto, seria posto aqui como o caráter daquilo que é diverso, desprovido de clareza, ordem aparente e forma definida. Caos, confusão e multiplicidade fazem da terra de Heidegger (1998) aquilo que, a princípio, se mostra como o oculto, à sombra, ou seja, o que se encobre e se esconde de nossa sensibilidade-pensamento, doando à terra a condição original de um elemento fáctico misterioso e desconhecido. Por esse raciocínio, a famosa sentença de Heráclito poderia se traduzir em Heidegger (na fase correspondente a *Caminhos de Floresta*) da seguinte maneira: a terra ama ocultar-se, fazendo da terra a própria sombra, ou aquilo que se resguarda na escuridão do caos.

O esforço filosófico de Heidegger (2012a) desde *Ser e Tempo* girou em torno da questão sobre o Ser, mas, como já explorado, não se promove tal tarefa pelos caminhos tradicionais da metafísica. Para Heidegger (2002; 2009a; 2009b), assim como para o imanentismo filosófico nietzschiano, a filosofia de fato acontece diante da vida, do mundo dos entes e diante da faticidade da existência. Deste modo a questão sobre o Ser envolve a terra. Seu ato fundamental é retirar a terra da proteção de sua sombra, de seu ocultamento, subtraindo assim o seu véu, a sua confusão, o seu caráter caótico, para então revelar (ou desvelar) a verdade do Ser. Ao nosso ver, este esforço de desvelamento corresponde ao conhecido embate entre luz e sombra na proposta de Heidegger (2009b).

Para ilustrar tal ação filosófica, salientada muito bem por Stegmaier (2013) como uma construção da *Alétheia* (de inspiração aristotélica), Heidegger (2009b) se vale muito da imagem da clareira. Revelar ou mostrara verdade do Ser é como caminhar sob a escuridão labiríntica de uma floresta³⁶, tateando suas formas misteriosas, percebendo suas características indecifráveis. Porém, neste caminho, tudo se torna mais compreensível ao ter a sorte de avistar uma clareira em meio às copas das árvores. Adentrar a clareira, portanto, é contemplar a ação da luz sobre as sombras, é estar atento e permitir que a terra se revele à experiência do humano, sendo este o ente privilegiado no desvelamento da verdade do Ser. Desta feita, a imagem da clareira pode ser entendida como uma circunstância ao caso, ou acontecimento em que o vivente é interpelado pelo Ser, ou seja, quando a verdade se apresenta ao humano, se abrindo ao seu modo de ser, que é a própria compreensão.

É justamente neste aspecto que encontramos na obra de Heidegger um valor para o pensamento geográfico. A clareira é uma imagem de conotação topológica e geofilosófica. Dentre os conceitos fundamentais da proposta de Heidegger (2009b) anunciada em obras como *Sobre o Humanismo* (ou *Carta sobre o Humanismo*), a clareira como abertura para o Ser, pode ser ontologicamente entendida como *Dasein*, o aí, ou o aqui (*Da*) do Ser (*Sein*), ou seja, o ser-aí. O *Dasein* em seu potencial geográfico, ou topológico, foi muito bem explorado por Malpas (2010) e Saramago (2012). Eles tomam o conceito como uma contiguidade entre instante (temporalidade) e situação (espacialidade), isto é, a dimensão onde a totalidade, em sua multiplicidade, se concentra em um único ponto, como o lugar da clareira, como ponta de

³⁶ Interpretamos que esta imagem, dos caminhos de floresta, além de compor o título de uma de suas importantes obras, também deu sinais de que a reflexão filosófica de Heidegger sobre a questão do Ser, também se estabeleceu via uma intimidade imanentista com a terra, adquirida em *Todtnauberg*, uma pequena vila nas áreas altas do sudoeste alemão, no coração da floresta negra, onde o pensador mantinha uma cabana de esqui.

lança, ou o cimo da montanha. Por este viés o *Dasein*, assim como a súbita alçada imanente é, por excelência, não só o ontológico caráter existencial do humano (o esforço de desvelamento), como também a circunstância de decifração, ou seja, o lugar da manifestação do Ser, o *topos* onde o desvelamento da verdade acontece. No *Dasein*, portanto, não há como segregar o humano (como interioridade) e o geográfico (como exterioridade), pois ambos se realizam na relação, o que nos dá a impressão de uma dissolução entre sujeito e objeto no pensamento heideggeriano.

O desvelamento pelo olhar de Heidegger (2009b), se principia pela experiência sensível diante da terra, do ente na totalidade que, por sua vez, nos conduz ao pensar, já que se revela pela clareira. O pensamento, apesar do seu valor, não é o suficiente para desvelar o Ser, é preciso consumá-lo pela anunciação, via linguagem que, para Heidegger, corresponde à casa da verdade do Ser, assim como aquilo que de fato caracteriza profundamente o humano. O humano desvela e habita o Ser na palavra, no ato de nomeação. Desta feita, o *Dasein* além de lugar ou situação do desvelamento (da decifração pelo sentir e pensar) é também o lugar de nomeação do Ser, ou seja, um *topos*-poético por excelência. Nesse esforço, por consumir o desvelamento em linguagem, é que se dá a ontologia hermenêutica de Heidegger (2012b). É neste contexto que também se dá o duplo acontecimento apropriativo, a saber, quando o Ser se doa ao homem na clareira e o homem, mediante a questionabilidade sobre a essência do Ser, doa ao mesmo a palavra que o nomeia, que o traga à luz e ao diálogo entre os homens. Em virtude dessa consumação do *Dasein* em linguagem que Heidegger (2009a) interpretou o modo do humano existir e habitar via dois movimentos fundamentais: o ser-junto-a (que se remete a fiabilidade junto ente, ou à terra) e o ser-uns-com-os-outros (que se remete ao esforço da linguagem, valendo-se do diálogo e da intersubjetividade).

Figura 22 - O desvelamento na clareira de Heidegger.



Fonte: Elaboração de David E. Madeira Davim (2018).

O *Dasein* de Heidegger pode se assemelhar, em muitos pontos, ao nosso conceito de alçada imanente, inspirado em Nietzsche, todavia existe uma diferença muito considerável. No contexto do *Dasein*, a terra para ser desvelada, iluminada, ou melhor, subtraída de seu ocultamento, deve ter a sua multiplicidade escasseada, depurada, diminuída, isso é, ela deve sofrer uma redução³⁷ de sua diversidade conceitual, já que tal diversidade promove uma confusão de terminologias que mantém a terra impenetrável, preservando-a no oculto (HEIDEGGER, 1998). Deste modo, o *Dasein* propõe como desvelamento o alcance e a desobstrução de essências, que, ao nosso ver, é uma proposta de nomeação poética, que preza pela hierarquia da consciência, por uma austeridade conceitual, pela promoção de uma ou poucas terminologias, um número menor de conceitos que se remetem diretamente ao sentido do Ser. Ao nosso ver, esse esforço de esgotamento das essências em Heidegger, promove o ato poético como uma busca por unidades ou identidade conceituais, mesmo considerando a efemeridade destes conceitos.

³⁷ Para Safranski (2000) uma nítida influência da redução fenomenológica husserliana.

Na proposta poética nietzschiana, a partir da alçada imanente, se dá justamente o oposto do escrito anteriormente. Neste ato de consumação da decifração, presa-se pela diferença, ou seja, pela multiplicidade de sentidos conceituais, já que se considera o ato de criar conceitos como uma antagônica e perspectivista transvaloração do verdadeiro. Nietzsche (2011b), ao contrário de Heidegger, duvida da linguagem, apesar de recorrer a ela. Este filósofo diminui a sua importância, mesmo sabendo de sua incontornável necessidade. Para Nietzsche a linguagem é como um austero banho de ouro sobre uma peça de chumbo. Com o tempo, o brilho dourado se desgasta e desaparece como poeira. Já o peso do chumbo é a única coisa que permanece, ou seja, não há uma única palavra que encubra eternamente ou sustente o peso das coisas em si e por si mesmas. Isso acontece, pois para Nietzsche o sentir e o pensar são muito mais ricos e complexos do que o dizer. É bem possível que o humano se depare com o verdadeiro, via o sentir e o pensar, mesmo que seja ao acaso, em rara situação ou por uma única vez. Todavia, a palavra não sustenta o peso, nunca alcança, em plenitude, a riqueza, a multiplicidade e a profundidade do verdadeiro e do pensar-sentido (NIETZSCHE, 2011a; 2011b).

Deste modo, a palavra é apenas uma aproximação ao verdadeiro e sendo assim pode se dar ao luxo de assumir um caráter de fábula, mentira, fantasia ou ficção. Todavia, como apontado pelo próprio Heidegger (2010), em seus escritos sobre Nietzsche, ao reconhecer a linguagem como aproximação fictícia, Nietzsche não a impossibilita ou a condena como algo inútil e desnecessário. Isso se dá, pois, como já explorado, o humano para Nietzsche (2009b) é, por natureza, o animal estimador, avaliador, aquele que doa qualidades à terra e suas coisas.

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocas – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constitui o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra *Mensch* (*manas* - em sânscrito) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o *ser que mede valores*, valora e mede, como “o animal avaliador” (NIETZSCHE, 2009b, p.54-55 – grifos acrescentados).

O humano precisa consumir sua existência pela avaliação e valoração sobretudo valendo-se da arte e poética. Todavia, existem poéticas mais mentirosas e falseadoras do que outras, sendo estas os conceitos que se valem de um além-mundo, de princípios e modelos racionalistas, aprioristas, metafísicos e logocêntricos. Estes são esforços de avaliação,

inteiramente apartados da terra, do corpo e da vida. Deste modo, na visão de Nietzsche e segundo a interpretação de Heidegger (2010), a avaliação poética mais aproximada do verdadeiro, ou melhor, a proposição menos comprometida com o falseamento é aquela que nasce e se ampara no grande estilo, ou seja, na arte como um fazer que brota da imanência, da fidelidade aos impulsos da terra. Neste sentido o conhecimento mais honesto para Nietzsche se aproxima do que Deleuze e Guattari (1992), em *O que é filosofia?*, entendem pela mesma, a saber, um esforço de criar conceitos, considerando um pensamento imanente, tendo a terra como base para tal criação.

A alçada imanente como a circunstância onde o humano se embriaga de sentidos e ideias, ao estar íntimo da terra; como a situação onde o vivente se questiona sobre a faticidade, buscando seu desvelamento e sua decifração; como sustentação (terra) para o *topos* poético, ou seja, como contexto em que o conhecimento se consuma ao ser anunciado poeticamente pela linguagem, invoca-nos mais uma vez a enxergar a terra como o recife de ninfas das aventuras de Odisseu. É preciso considerar que há muito a sacrificar na busca pelo conhecimento. É nesta subtaneidade que os mistérios da terra se revelam ao humano em sua riqueza de saberes, na doçura de seus hinos e cantos, assim como no horror de seu apelo, em sua terrível face, que nos amedronta e devora em troca do entendimento. A alçada imanente como fundo para o *topos* poético, acontece diante de nós como se assumisse as nuances e características dos tíasos báquicos (ou dionisíacos) nas clareiras no monte Citeron. É preciso perecer, descer a montanha, deixar-se devorar pelas feras da terra para ser recompensado com os cânticos secretos das musas, as notas e estrofes de um ritmo revelador.

6 – Interpretação

Deste o início deste escrito exploramos uma série de ações procedimentais válidas a um esforço de conhecimento, via a filosofia nietzschiana. Primeiro, um esforço genealógico para pôr sob suspeitas as narrativas, assim como os conceitos que ousam explicar os fenômenos e acontecimentos relativos à vida. Em seguida um esforço imanentista, de se colocar diante da vida da maneira mais direta possível, fazendo pleno uso da corporeidade, da sensibilidade, permitindo-se embriagar-se de estímulos, excitações, sensações e sentimentos. Em paralelo a tudo isso, pensar imediatamente ao sentir, o que faz da experiência e do imanentismo um ato de compreensão da vida, dos fenômenos, das coisas que compõe concretamente a efetividade. Por fim, neste mesmo movimento, traduzir poeticamente a

embriaguez repleta de pensamentos e sensibilidades em novos sentidos, palavra, nomes e conceitos.

Expondo deste modo parece até que tudo o que exploramos até aqui sobre tal proposta de conhecimento, destaque para os potenciais elementos geográficos, trata-se de um procedimento sistemático e fracionado de produção do saber. Espera-se que não se julgue o sentido fundamental desta proposta somente pela simples forma e ordem textual (apesar de sua importância anunciativa). Não há no conjunto das ações aqui tratadas (genealogia, imanentismo, pensar-sentido, embriaguez, perspectivismo e poética) um roteiro sequencial rígido (passo a passo), pragmático e de estágios progressivos. Qualquer uma destas ações pode ser exercida em qualquer ordem, ou mesmo em paralelo a qualquer outra. Existem, dentre os elementos aqui tratados, aqueles que se dão de modo integrado e simultâneo a exemplo do imanentismo que não deixa que trazer consigo o pensar-sentindo e a embriaguez. Estas ações se integram de modo súbito e o vivente, de acordo com as circunstâncias, é quem decide os arranjos de execução.

Outro exemplo dessa flexibilidade de execução está na forte relação entre a manifestação poética e a interpretação. A interpretação, a princípio, pode ser aqui compreendida como o esforço em reparar as fragilidades ou excessos das proposições poéticas e seus possíveis conceitos, para então reuni-los em uma trama de narrativas, possibilitando assim o surgimento do texto, de uma fala, de uma proposta de conhecimento por meio de proposições artísticas, filosóficas ou científicas. A reparação, no entanto, não se trata de redução, já que a multiplicidade deve ser mantida. É muito seguro dizer que a palavra poética já seja em si a interpretação, ou pelo menos parte fundamental dela, já que nasce da subtaneidade da alçada sensível e de sua anunciação no contexto do *topos*-poético. Todavia, a nosso ver, é preciso um esforço hermenêutico sobre a poética súbita, para agregar a ela mais potência, maiores possibilidades anunciativas e dotá-la de maior alcance e contundência em sua manifestação.

O próprio Nietzsche fez um uso cuidadoso da interpretação. É muito certo que o seu ato criativo fundamental acontecia em meio à sua errância (transumância), na subtaneidade, ou seja, no instante da apreensão sensível, do pensamento e do poético. Estas dimensões do imanentismo caminhavam juntas em seu ato de pensamento e eram registradas em suas cadernetas de passeio. Todavia, após as experiências vividas, Nietzsche trabalhava minuciosamente seus rascunhos (D'IORIO, 2014). Não é à toa a enorme quantidade de

fragmentos não publicados, o que demonstra sua preocupação em construir o melhor e mais potente arranjo interpretativo para anunciar suas ideias e publicar suas obras. É preciso, portanto, pensar o ato interpretativo como este movimento que nasce na alçada imanente e reverbera no vivente por mais tempo, permanece em questão (em maturação) durante outros contextos, conduzindo-o a um esforço de reparo, ampliação, reflexão, revisão, arrojo estético, filosófico, epistemológico e científico para depois se concretizar em uma anunciação robusta do poético. É possível pensar em uma interpretação robusta que já nasça pronta na dimensão do súbito? A princípio, para nós, é algo possível de se pensar, mas difícil de exemplificar. Cabe salientar que tal interpretação não cumpre o rito apaziguador do sentido habitual de consciência, que seleciona peças lógicas em meio à multiplicidade. O reparo do qual falamos, como já mencionado, se remete justamente a tratar da multiplicidade em sua riqueza.

Há uma série de estudiosos e comentadores que tentam expor diferentes sentidos da interpretação nietzschiana. Barrenechea (2009), por exemplo, nos traz de volta a ideia de Trophonius como aquele que interpreta a terra, tendo o corpo e sua sensibilidade como fio condutor de uma espécie de ato de escavação arqueológica, desempenhada sobre as camadas profundas do corpo e do inconsciente. Nesta proposta, portanto, é preciso auscultar e analisar com cuidado os possíveis sentidos e ideias que emanam dos sintomas corpóreos, para de fato encontrar expressões e leituras que mais se aproximem dos dados imanentes, considerando que estes são referências diretas aos sintomas da efetividade. Deste modo, o trabalho de interpretação se compara ao esforço de um médico ou psicólogo que, em uma espécie de anamnese sobre a terra, diagnostica seus sintomas, desejos, vontades e os estados de saúde na relação corpo-terra.

Explorando de modo aproximado e ao mesmo tempo diferente ao que Barrenechea apontou por arqueologia dos sintomas corpóreos, Shapiro (2013) entende o ato de interpretação nietzschiano como uma espécie de análise geográfica ou escavação geológica sobre as estratigrafias da terra. O que constitui estes estratos ou camadas propostas por Shapiro são os acontecimentos históricos que constituem, por acumulação e sobreposição, os espaços, ideia que nos lembra bastantes a rugosidade de Milton Santos (2012). Cabe à geologia ou à geografia interpretativa de Nietzsche, analisar cuidadosamente os estratos, ou melhor, as camadas de acontecimentos, e, a partir desta análise, lançar avaliações e sentidos.

Um ponto interessante da leitura de Shapiro (2016) é que o esforço genealógico caminha junto com a interpretação, considerando que qualquer estrato que já direcione a

interpretação para uma conclusão moral, preestabelecida, não passa de um grande equívoco, tomando como diretriz a máxima nietzschiana que a terra é pré-moral, assim como os fenômenos e acontecimentos que surgem sobre ela. A interpretação neste caso tenciona a criar uma terra moral, ou seja, uma terra decifrada por valores e avaliações, a partir da doação de sentidos e da elaboração de leituras e traduções sobre a análise dos estratos ou camadas de acontecimentos.

Para Nietzsche (2011b), assim como para Shapiro (2015), a terra moral nos conduz a um conceito de mundo, outro termo geográfico de valor. Sendo assim, o mundo para Nietzsche é a terra interpretada, desvelada, compreendida ou decifrada, aquela que recebeu do esforço de conhecimento uma série de sentidos, significados, conceitos e nomeações. Porém, para Shapiro (2013), a interpretação não se limita a propor uma tradução sobre as camadas sobrepostas de acontecimentos na terra, como também nos mobiliza a agir, criar concretamente, intervir no meio e a edificar sobre a terra, promovendo assim uma terra humana, um horizonte de possibilidades, algo que trataremos melhor no fim deste capítulo.

Garnier (2009), por sua vez, estabelece correspondência direta entre o caos que caracteriza a realidade, ou o *cosmo* nietzschiano, e o ato interpretativo, afirmando que este último deve também refletir esse caráter caótico da terra. Sendo assim a interpretação, como um esforço ontológico e hermenêutico, não se dá por vias tradicionais, ou seja, como uma leitura categórica, unívoca ou duradoura sobre uma suposta coisa-em-si. Sendo assim, a interpretação é polissêmica, perspectivista, preza pela diferença, multiplicidade e mudança. Ela acontece em uma dimensão psíquica da existência que, para se efetivar, conta com a união entre exterioridade (terra) e interioridade (humano). Por esta perspectiva, o acontecimento sobre a terra a ser interpretado transita entre o efetivo e apreensível, repercutindo em uma esfera psíquica. Para Garnier é sobre esse acontecer de natureza psíquica que Nietzsche propõe um centro interpretativo, comprometido em criar avaliações sobre a realidade, ação que inclusive define a natureza do humano.

O que se encontra em comum nas diferentes leituras é que o ato de interpretação vem acompanhando o ato súbito do sentir-pensar-poetizar. Trata-se sim de um esforço subjetivo, de criação de conceitos e elaboração de narrativas. Todavia, no caso de Nietzsche, trata-se de um ato que navega integrando imanência e transcendência para fazer do transcender uma ação aterrada, drenada por vasos sanguíneos, alimentada pela facticidade corpórea, portanto, distinta de uma metafísica tradicional, fundamentada em fantasmagorias

puramente idealistas. A interpretação como transcendência ao invés de trazer consigo o sentido de desprendimento completo do mundo real, explora na verdade o sentido de superação e arrojo em relação ao real, ou seja, a interpretação é um ir-além-da-terra, dito de outro modo, ultrapassar os limites da terra. Ela traz consigo, portanto, o próprio sentido da terra que também é o do além-do-homem – como colocado em *Assim falou Zaratustra* – que nada mais é do esforço de superar a si mesmo, dando mais robustez ao sentir, ao pensar e ao poetizar mediante a proximidade junto à terra (NIETZSCHE, 2011b). Deste ponto de vista a interpretação é o voo, como salientado por Bachelard (1990), o salto, é superar o topo da montanha. Interpretar é o ato derradeiro da Filosofia que, como diria Heidegger (2001, p.22), em sua *Introdução a Metafísica*, “é viver voluntariamente no gelo da alta montanha”, “é a extraordinária pergunta sobre o extraordinário”. Trata-se de um ato derradeiro do esforço de compreensão e decifração, que trabalha sobre as conquistas do poético.

O voo interpretativo de Nietzsche, apesar de sua relação de intimidade com a terra, não tem a capacidade de reproduzir a terra como esta é em si mesma. Tal esforço é impossível para o filósofo. Cabe retomar aqui que a linguagem ou a palavra para Nietzsche (2011a), mesma a comprometida poeticamente com a terra, é uma fabulação, a menos falaciosa entre as ficções. Tal leitura se distancia muito da perspectiva hermenêutica de Heidegger (2009b) que admite a possibilidade de apresentar o Ser, pela linguagem, como verdade, como a coisa nela mesma. Por isso o vôo, na interpretação de Nietzsche, é um ir-além-da-terra, de seus próprios limites fáticos e efetivos, uma inventividade que propõe algo inspirado, mas distinto da terra como ela de fato é. A interpretação nietzschiana, portanto, é uma motivação para o ato artístico. A ação humana, interventora e transformadora sobre o meio, que nasce diretamente, da proposta interpretativa, assumindo dela a condição de superação, de vôo, salto, escalada, de ir-além-de-si-mesmo.

7 – Horizonte humano: sexto sentido da terra

Mas quem descobriu a terra homem também descobriu a terra futuro do homem. Agora deveis ser navegantes, bravos e pacientes navegantes (NIETZSCHE, 2011b, p.204).

Para o filósofo estadunidense Gary Shapiro (2016), a força impositiva dos Estados-Nação represa as manifestações da terra. Tolhe a eminência de grandes acontecimentos, aqueles que de fato transformam a realidade e mudam o curso da História humana. Para o filósofo, esse atual imperativo do Estado-Nação ainda é reflexo da centralidade histórica pensada e proposta por Hegel. Para Hegel, segundo Shapiro (2014), a terra, ou o meio geográfico, é por si mesmo incapaz de determinar os caminhos da História, oferecendo somente terreno passivo (palco) para que a ação histórica se efetive. Quem de fato cumpre o papel de sujeito determinante da História, e modelador da realidade, é a vida humana assim como sua ação sobre a terra. Porém, não é qualquer ação humana que sustenta tal papel. Para Hegel, não é um povo, mas o Estado quem deve assumir a condição de determinante histórico fundamental. Isso se dá, pois, esta instituição personifica o espírito objetivo da História do mundo, a própria concretização da racionalidade e a marca do ideal de Deus sobre a terra.

Para Hegel, um povo sem Estado é incapaz de conduzir sua própria História, estando totalmente despossuído dela. O tempo histórico para esse pensador é marcado pelo signo de Crono, ou seja, uma métrica temporal progressiva, acumulativa e evolutiva. Para ter em mãos a História é preciso antes ter pleno domínio da linguagem (sobretudo a escrita), o que, por sua vez, possibilita a formação de discursos sobre o passado, análise do presente e projeções teleológicas a respeito do futuro de uma nação. Além disso, um povo sem Estado está sujeito à barbárie e à desorganização da vida coletiva, sendo assim incapaz de definir e manter seus territórios e, por consequência, incapaz de edificar o próprio mundo. Nesta linha de raciocínio, o Estado, numa interpretação hegeliana, seria o *telos* de um povo, tanto na dimensão do tempo, pela determinação da História, quanto na dimensão do espaço, pela fundação do mundo, a partir de um discurso histórico. Um povo despossuído de Estado, não tem História, assim como não dispõe de um mundo próprio, o que legitima aos Estados-Nação (imperialistas) desapropriarem determinadas culturas de seus respectivos territórios³⁸, a

³⁸ No sentido convencional do conceito.

exemplo do que aconteceu nos períodos coloniais em países da América Latina, África e Ásia (SHAPIRO, 2015; 2016).

A ação de desterritorialização, como também a deslegitimidade de um mundo próprio, sustentada pela visão hegeliana, assim como pelas potências imperialistas, recai sobre algumas particularidades da vida humana contemporânea, a exemplo das comunidades tradicionais, culturas nômades, grupos tribais, populações migrantes e refugiados. Todos estes, portanto, segundo a perspectiva aqui explorada, estão despossuídos de uma História formal, assim como de um mundo e, conseqüentemente, são incapazes de estabelecer e manter territórios que, na visão de Hegel segundo Shapiro (2010; 2015) são a própria cristalização do significado espiritual de um povo.

Mediante o que foi explorado por Shapiro, é possível dar credibilidade, mais uma vez à leitura de Lefebvre (2013), ao apontar que Nietzsche traz em sua filosofia um contraponto direto à centralidade do tempo histórico de Hegel, o que coloca sua filosofia a favor de uma espacialidade, ou de uma geografia, que ganha impulso via uma valorização do instante, ou, como prefere Shapiro (2016), pela atenção aos grandes eventos e acontecimentos. A centralidade histórica, ancorada na figura do Estado é, para Nietzsche (2011b), uma grande farsa idealista, além de uma grande catástrofe. Farsa, pelo fato de o Estado se tratar de uma abstração das mais fantasiosas, sendo um conceito de natureza profundamente teleológica – por determinar, racionalmente, o destino do humano – e teológico – por trazer consigo a sombra remanescente do Deus morto, assim como a objetivação da razão e da moral sobre a realidade.

Já a catástrofe em torno da figura do Estado se deve ao que, até então, exploramos aqui sobre o que Nietzsche entende a respeito da terra. Essa última é justamente o contrapondo ao mundo sustentado pelo Estado-Nação. O mundo é a terra-moral, isto é, uma terra determinada pelas intenções, leituras, discursos e ações estéticas e edificantes, mobilizadas pela avaliação humana. A condição do mundo enquanto terra-moral é, no contexto moderno, um esforço perpétuo, que se dá pela razão e ação sistemática do Estado (SHAPIRO, 2015). Este último, portanto, luta com todo o seu arrojo técnico e capacidade de planejamento, para evitar que a terra se manifeste. Isso porque a terra, como já explorado pelo viés cosmológico, é o próprio caos, a multiplicidade conflituosa, a eventualidade, o acaso, a desordem, o não planejado, o que foge do controle, a circunstancialidade que nos surpreende,

o imponderável e aquilo que devemos nos esforçar, constantemente, para compreender e conhecer (NIETZSCHE, 2012a).

O esforço que o Estado-Nação emprega para tolher as potências caóticas da terra é tão eficaz, na maioria das vezes, que Shapiro (2010; 2014; 2016) estabelece paralelos entre a teleologia do Estado hegeliano com o fim da História pensado por Fukuyama. Isso quer dizer que o Estado-Nação contemporâneo se desdobra, à toda potência, se valendo da racionalidade, para não permitir que a História discorra por caminhos imprevisíveis, garantindo, ao máximo, que ela se dê de um modo esperado, lógico, facilitando a ação dos poderes institucionais, garantindo assim a ordem mundial, a governabilidade, a estabilidade dos empreendimentos, a normalidade do comportamento social, o padrão dos conflitos, a previsibilidade das inovações científicas, como também dos riscos políticos e econômicos. O Estado-Nação, segundo Shapiro (2010), não suporta tempo vazio, ou em aberto.

Como explorado no primeiro capítulo deste trabalho, o homem da razão convencional (o homem de Estado) teme os infortúnios da vida, assim como o possível sofrimento decorrente deste acaso. Como ação combativa e ressentida contra o imponderável, o homem da razão sistematizou a memória pela dor, estabelecendo assim a História e o planejamento (GIACOIA JR., 2013; DAVIM, 2017a). O Estado como reflexo deste ressentimento da razão triunfante, almeja a eternidade e por isso tenta, a todo custo, aniquilar o futuro incerto (o futuro genuíno), definindo-o e não permitindo a ocorrência de grandes acontecimentos que transformem, por grande impacto, a nossa realidade efetiva. Por esta lógica, não há mais espaços para revoluções na História, já que a terra sofre, drasticamente, os efeitos coercivos de um mundo rigorosamente domesticado, administrado, burocratizado e planejado (SHAPIRO, 2016). Em suma, para o Estado-Nação a terra não deve ter voz, sequer direito de apelo, estando presa e amordaçada pela coerção imperativa da racionalidade.

Neste mundo administrado pelo Estado, até os acontecimentos vistos como extraordinários são convertidos em instrumentos de planejamento. A imprensa, por exemplo, explora eventos específicos, corriqueiros para o cenário geopolítico atual, a exemplo de escândalos políticos, crises econômicas, guerras, crimes e atentados, para reproduzir o medo, sensações de constante ameaça contra o *establishment*, a ordem civilizatória das nações, para assim legitimar estados de exceção onde o autoritarismo e a violência se revelam ferramentas fundamentais para o vigor da ordem institucional e da unidade social (SHAPIRO, 2016).

Considerando tudo isso, Nietzsche nos propõe, em sua filosofia, o rompimento com o historicismo estatizante e racionalista de Hegel, assim como uma postura de resistência para com os aliciamentos do nacionalismo, as ideologias e mitos em volta do sentido de pátria, nação, povo ou Estado. O interessante é que mesmo incentivando tais posturas a filosofia de Nietzsche, muito mais do que a de Hegel, continua sendo associada, do modo equivocado, às bases intelectuais do nazifascismo (ONFRAY, 2014). A partir do rompimento com a ordem e previsibilidade históricas será possível um retorno à terra, caminhar em sua direção, já que esta é uma dimensão pré-histórica, pré-estatal e pré-moral da vida. A terra de Nietzsche, na visão de Shapiro (2015; 2016), também assume a condição de conceito geopolítico. Ela é o contrário imediato ao conceito de mundo hegeliano, sendo a dimensão mais geral e aberta para a vida humana. Neste sentido a terra é uma habitação plural, móvel, múltipla e sujeita às transformações. Ela é o terreno para as grandes multidões em convulsão, campo para as revoluções, as mudanças, o nomadismo, perambulações e migrações. Seu desdobramento aponta para os modos coletivos de territorialidade, que prezam pelo transnacionalismo (ou supranacionalismo), o multiculturalismo, o hibridismo político-social e o mais profundo cosmopolitismo. A direção da terra humana de Nietzsche, portanto, caminha em sentido contrário a homogeneidade que sustenta os laços de identidades tradicionais que monopolizam e homogeneizam o debate, assim como as ações políticas dos Estados-Nação.

O contexto histórico vivido por Nietzsche foi muito marcante para o desenvolvimento desta perspectiva geopolítica sobre o sentido de terra. Na leitura de Shapiro (2010; 2013), esse contexto se deu por três grandes acontecimentos sobre a Europa do final do século XIX. Primeiro, as crises econômicas do último quartel do século, que aprofundaram o colapso dos impérios e as desigualdades entre nações. Segundo, a multiplicação de processos nacionalistas, a exemplo da unificação alemã, decorrente da fundação do Segundo Reich. Terceiro, a revolução cultural alemã, alinhada com os princípios nacionalistas, fortemente influenciada pelo gênio de Richard Wagner, tendo a inauguração do Festival de Bayreuth como episódio decisivo. No entender de Heidegger (2010), estes três acontecimentos destacados são as múltiplas faces de um mesmo ente, a saber, o niilismo europeu que, por sua vez, levou as Ciências, assim como a Filosofia moderna, a manifestar os sintomas de sua crise derradeira, o acontecimento apropriativo fundamental que deu a Nietzsche aquilo digno de ser pensado em sua obra. Todas estas situações conduziam a Europa para um esfacelamento, uma desintegração do projeto continental conduzido anteriormente pelo Império Napoleônico.

Trazida para um contexto atual, a crítica sobre o papel disciplinador da História, conduzido, segundo Shapiro (2010), pelos Estados-Nação, põem em xeque a imagem do processo de mundialização (ou globalização). Os princípios tão difundidos e celebrados de integração, cosmopolitismo e o transnacionalismo, ou seja, o mítico fim das fronteiras (e dos territórios), assim como a fluidez e a simultaneidade do espaço-tempo, só se efetivam, parcialmente, do ponto de vista dos mercados e da técnica que os sustentam, sendo que nesta esfera o Estado geralmente cumpre papel de colaborador. Agora, quando está em questão o emergente fluxo de multidões (a exemplo das recentes caravanas de milhares de latinos dos países da América Central, rumo aos EUA), concretizado nos intensos processos migratórios (como o recorrente desembarque de africanos em países do mediterrâneo, além da chegada de milhares de venezuelanos em países como Colômbia e Brasil) e nas políticas para refugiados (tendo como referência a atual entrada de refugiados sírios na UE) o papel do Estado-Nação regulador, administrador e coercivo entra em cena, com toda a sua vitalidade violenta e desumanidade, desmascarando a farsa da aldeia global democrática. Cenário este muito bem interpretado por Santos (2001) como um contexto global que reproduz perversidades.

Seguindo a leitura de Shapiro, a quebra dos limites ao fluxo e troca entre as grandes multidões seria uma das possíveis formas de diluir a previsibilidade histórica da atuação planejada do Estado. Seria também a oportunidade de permitir que a terra, enquanto horizonte humano, de fato se manifeste, possibilitando, à História do mundo, uma multiplicidade de grandes eventos renovadores. O encontro, assim como o debate entre multidões, ou entre qualquer diversidade, possibilitaria não só o surgimento de novas formas culturais, como também novas formas de sociabilidade e ação política. Para que sejam realmente frutíferas, tais trocas ocorreriam distantes da cronologia planejada e coerciva do poder estatal, ou seja, aconteceriam na própria temporalidade da terra, marcada, segundo Shapiro (2015; 2016), pelo *Kairós*, a condição súbita e oportuna dos instantes, da eventualidade, da circunstancialidade, da existência junto aos acontecimentos e situações. Temporalidade está muito alinhada ao súbito instante da proposta de Nietzsche, assim como ao *Aíon* de Dioniso.

Esta seria uma base geográfica, assim como um solo genuinamente originário, para o discorrer da História. Caminhar na direção da terra humana, portanto, é se abrir a um futuro vivo, não definido, que permita novos eventos, novas situações diante de novos cenários políticos, sociais e culturais. Em nossa leitura, isso não significa, necessariamente e de imediato, assumir uma posição anárquica e dissolver por completo o papel dos Estados, já

que os mesmos podem assumir tal postura agregadora mediando e viabilizando os encontros e acontecimentos sem o tradicional papel de mando e tutela e sem permitir que determinados grupos assumam posições tirânicas.

Shapiro (2016), em sua leitura geopolítica sobre a filosofia de Nietzsche, nos traz uma interpretação condizente com a insatisfação deste pensador sobre o papel do Estado moderno, seja em um modelo nacionalista, socialista ou mesmo democrático. Sua crítica debruçava-se sobre o papel patriarcal (paternalista) exercido por esta instituição, que tutelava, ao mesmo tempo que reprimia a sociedade, tornando-a frágil, dependente de suas ações e obediente aos seus comandos. Nietzsche era um entusiasta da aristocracia, porém não do modelo moderno, manipulado pelo capital e pela Igreja, igualmente despótico e patriarcal, assim como o Estado-Nação (MARTON, 2010a). Suas referências evocavam ao mundo clássico, sobretudo grego, onde a política era exercida por iguais (cidadãos), entre guerreiros, independentes da figura de um monarca centralizador. Portanto, a concepção geopolítica da terra como um meio múltiplo e em trânsito, onde a diversidade se encontra para o debate, conflito franco entre iguais, sem a possibilidade de aniquilações (o que nos leva à uma associação para com as vias democráticas) é uma adaptação muito engenhosa de Shapiro sobre o entusiasmo de Nietzsche (2009a; 2012b) a respeito da *ágora* grega.

Há, no entanto, de considerar alguns elementos que, pelo que apresentamos, permaneceram de fora de sua análise, como, por exemplo, a condição desigual do escravo grego, no contexto da aristocracia guerreira, o entusiasmo de Nietzsche (2014) sobre o direito exploratório da nobreza, assim como para a figura do gênio (e a defesa de seus privilégios) e sua admiração aos líderes de impérios conquistadores, como Alexandre “o Grande”, Júlio Cezar e Napoleão Bonaparte. Como bem colocou Silva (2018), a aristocracia defendida por Nietzsche caracteriza-se pela valorização exacerbada da liberdade do indivíduo, portanto é avessa a qualquer ética que favoreça a coletividade. A moral altruísta e desinteressada é vista por Nietzsche como algo impossível e que só se sustenta pela hipocrisia, já que sua verdadeira intenção é dominar o fraco, submeter o escravo pela falsa aparência de piedade e misericórdia. Além disso, a ética do coletivo, para efetivar-se, precisa limitar o apetite, a criatividade e a moralidade individual do nobre (dito forte) para o bem de um rebanho de medíocres. Neste sentido, fica obscuro e essencialmente telúrico (oculto, caótico, conflituoso e incerto) a imagem que Shapiro (2016) tenta nos revelar, a saber, de um futuro genuíno e aberto, onde o encontro de multidões possibilitará um mundo de novas possibilidades. Acreditamos que todos estes elementos tendem, não a comprometer, mas a problematizar

profundamente a leitura de Shapiro, já que se trata de mais um esforço de lidar com antagonismos nietzschianos.

Referente a esses elementos antagônicos e problematizadores, cabe, mais uma vez, relembrar que a terra também traz consigo o que há de mais terrível e trágico. Ela é o abismo da montanha e o tiaso de Dioniso. Isso significa que, permitir a manifestação da terra é também abrir horizontes ao indeterminado e correr sérios riscos, inclusive de total perecimento e decadência. O encontro e o conflito entre multidões, apesar de instigantes, seguramente gerarão muitas instabilidades, riscos, perdas e retrocessos. Todavia o risco de perecer é o preço a se pagar pela possibilidade de desfrutar de um futuro indefinido, da possível glória de um jardim edênico de felicidades. É preciso, portanto, encarar tal contexto com um olhar e postura trágica, que supera o medo e o ressentimento.

Os diferentes contextos de reflexão, investigação e escrita dessa tese, apesar de se dedicar a um tema muito restrito do universo intelectual, assistiu ao longo de praticamente três anos algumas manifestações, dentre as mais terríveis para um contexto social, econômico e político em um país emergente como o Brasil. Surpreendemo-nos com um processo de *impeachment* conturbado, que demonstrou e ainda vem demonstrando nuances compatíveis a um possível golpe parlamentar. Presenciamos angustiados e envergonhados a uma série de escândalos de corrupção, não só no campo da ação do Estado, como também entre a elite empresarial atuante no país. Escândalos estes que criaram uma profunda instabilidade institucional e que foram expostos como uma espécie espetáculo pela imprensa nacional, o que nos coloca em dúvida se suas intenções estavam de fato comprometidas com a informação.

Além disso, acompanhamos muito constrangidos a reclusão de um ex-presidente da república (uma liderança popular histórica) que, apesar da potencialidade de suas acusações, deu margem a interpretações sobre a natureza do rigor e a ligeireza de seu julgamento, intensificado mais pela grande possibilidade de êxito em reeleger os seus projetos partidários, do que pela gravidade de seus possíveis crimes. Sofremos na pele o esgotamento dos serviços públicos no país, sobretudo no setor da saúde pública e nas instituições de ensino, destaque para as universidades estaduais e federais. Estas, a cada dia, mais fragilizadas pelos cortes provocados por emendas constitucionais insensatas e irresponsáveis. Por fim, tivemos de nos conformar com um trágico resultado das urnas, que, pelo que se anuncia retoricamente, oferece sérios riscos políticos, sociais e econômicos, tendo em vista a

hegemonia de um sentimento essencialmente niilista, ultra conservador e reacionário, que dá nítidos sinais de maiores avanços neoliberais, além dos riscos de uma violenta ruptura democrática, retrocessos sociais, culturais e coerção moral sobre a liberdade.

Todo este contexto de fato se faz marcado pelo tíaso de Dioniso. É a própria terra que se manifesta diante de nós, trazendo consigo caos, obscurantismo, confusão, conflito, incerteza, embriaguez e delírio. Quando a escuridão de fato se revelar, qual ordem de Estado ou *establishment* teremos? Qual tipo de razão prevalecerá? Como não temer tal cenário de dúvida? Como não considerar o medo de ser devorado por tais eventos? Como tais acontecimentos e situações existenciais podem de algum modo vislumbrar glórias, em meio ao terror de dançar a beira do abismo? Em suma, como desejar que tais instantes se repitam eternamente? A filosofia trágica de Nietzsche claramente nos desafia, assim como a própria terra. Sua proposta não é nada fácil. Se suas lições de fato nos ajudam, diante de tal temor, não nos caberia a fuga, ou simplesmente suportar o horror que nos espreita, mas enfrentar o “cão de fogo” que nos ladra, com coragem e alegria, para que possamos então cultivar um novo jardim.

Retomando o cerne deste fragmento, a ideia de jardim (a pouco mencionado) traz aqui uma série de imagens e sentidos e o primeiro que Shapiro (2013) destaca é a condição comum de junção entre cultura e natureza, na verdade uma domesticação da natureza pela cultura, o que faz do jardim um artifício do humano. Todavia, Shapiro lançou outras interpretações sobre a imagem do jardim inspiradas na Geografia e na Geologia. Dentre a mais central delas é a ideia de jardim como Antropoceno, período geológico em que as estratigrafias da terra estão profundamente marcadas pela ação transformadora da sociedade, tomando esta como um dos agentes expressivos das transformações decisivas e irreversíveis sobre a *physis*. Deste modo, a terra, enquanto acontecimento e condição pré-moral, é também uma junção entre as multiplicidades do humano, assim como do meio, tendo suas camadas ou estratos interpretados para que se dê à terra uma direção, lançando sobre ela novas formas, significados e sentidos, ou seja, fazendo da terra pré-moral, a terra humana (terra-moral), o jardim de felicidade (*garden-happiness*³⁹) ou a felicidade edênica da terra⁴⁰ que deve ser

³⁹Sensuality: for free hearts innocent and free, the *garden-happiness* of the earth, all futures’ exuberance of thanks to the now (NIETZSCHE apud SHAPIRO, 2013, p.68 – grifos acrescentados).

⁴⁰Volúpia: para os corações livres, inocência e liberdade, a *felicidade edênica na terra* (*Garten-Glück*), a transbordante gratidão de todo futuro ao presente (NIETZSCHE 2011b, p. 164 – grifos acrescentados).

preparada e cultivada para a chegada do além-do-homem⁴¹. Para Nietzsche, segundo Shapiro, a livre multiplicidade humana sobre a terra é o que possibilita o aparecimento de sociedades distintas, melhores, abertas ao novo, aptas a criar por si mesmas, desprendidas de cristalizações morais, culturais, sociais e filosóficas.

A terra humana de Shapiro (2013) demonstra-se como o resultado de uma avaliação humana no contexto de um *topos* poético (como o já tratado), onde a terra ou os acontecimentos são tingidos de tons, cores, sentidos e significados, o que os faz terreno fértil para edificar o jardim de felicidades para o homem, a abertura ou fundação de um outro mundo, um mundo que seja horizonte para a vida, para o novo e para um futuro a se edificar. Portanto a imagem do jardim direciona para um mundo distinto do proposto pela História e pela geopolítica estatizante inspirada em Hegel. Neste sentido, o ato de cultivar jardins e fundar mundos é entendido por Shapiro enquanto uma arquitetura da paisagem, um erigir diretamente sobre a terra, que se vale de uma geoestética que, por sua vez, brota de uma geofilosofia.

Para Shapiro (2013), a idéia de jardim enquanto terra-humana em Nietzsche apresenta muitas coincidências com o sentido de templo para Heidegger (1998), a obra de arte que integra terra, céu, deuses e mortais. O jardim, portanto, é a obra de arte que brota da contiguidade homem-terra. Ele é a expressão que apresenta a contiguidade entre os elementos múltiplos da existência e que revela o sentido da subtaneidade cósmica. Portanto, é o mundo que se funda da terra.

⁴¹ Na fase final da obra de Nietzsche o sentido do além-do-homem revela o oposto do último homem. Este último seria o homem moderno, cético, niilista, porém ressentido em relação às imponderabilidades da vida, tendo disfarçado sua fé em Deus pela devoção aos imperativos da razão e do dever. Para Nietzsche, o além-do-homem é aquele em fidelidade à terra, que corresponde, incondicionalmente, à vontade de potência, aos desejos do mundo e de Si-mesmo. Por afinidade à vontade de potência, o além-do-homem busca, alegremente, sempre a efetivação e a superação de si mesmo, pondo-se sempre em combate com as forças do mundo, sem impeditivos morais, recalitrâncias ou ressentimentos.

Todavia esse mundo, mesmo que seja o jardim edênico de felicidades, que brotou da abertura de horizontes libertos do encontro e troca entre as multidões em fluxo, não poderia mais uma vez se cristalizar em formas e modelos eternos de conduta, ou seja, não deveria institucionalizar-se em um novo Estado-Nação moralista, coercivo, planejador e burocrático. É preciso então que o jardim ceda, de novo e constantemente, o seu lugar à terra, para que outros jardins possam ser cultivados, que outros mundos possam ser fundados. O princípio é o mesmo para o sentido de verdadeiro e de avaliação na filosofia de Nietzsche – algo que deve ser constantemente reconquistado já que a terra é o alicerce do efêmero, ou seja, a própria diferença.



UMA PONTE ENTRE TRÊS MARGENS

Este patamar último de trabalho está para além de um esforço de conclusão (aos moldes e estrutura de uma tese convencional). Em nosso julgamento, o caminho decisivo a percorrer já se deu e se anunciou, isto é, fazer emergir, por meio do *corpus* filosófico nietzschiano, assim como por meio de uma interpretação sobre este mesmo *corpus*, um (outro) modo geográfico de pensamento e compreensão, ou seja, uma geofilosofia nietzschiana. O conceito de terra, assim como a interpretação múltipla e perspectivista sobre a mesma, é o chão epistemológico propício a repensar não só a geografia, como suas categorias geográficas. Trata-se de um movimento em devir, inconcluso em essência, já que escolhemos navegar por ele via uma filosofia que não cristaliza pensamentos. Um caminho vivo de pensamento, que está sempre revisitando a si mesmo, corrigindo, revirando e revitalizando suas próprias trilhas e afirmações circunstanciais.

O percorrido que se segue configura-se como uma modesta abertura, ou mesmo um pequeno desvio no interior da trilha mestra (maior) de nosso esforço fundamental. Cabe julgá-la como uma aproximação inicial e experimental de colocar aquilo que, por hora, desvendamos, ou seja, as bases da geofilosofia nietzschiana, em diálogo franco e aberto com a Geografia, ou melhor, com uma restrita variabilidade de vertentes geográficas. Vertentes estas potencialmente receptivas a alguns elementos geofilosóficos propostos em nosso estudo sobre o pensamento em questão.

Tomamos as limitações deste experimento como algo bem perceptivo e claro, a saber, pôr em debate a geofilosofia nietzschiana aqui (diretamente) anunciada, com os escassos e indiretos caminhos e diálogos pretéritos entre Nietzsche e a Geografia, sobretudo no contexto brasileiro. Neste sentido, tal esforço assume uma tendência e necessidade futura de maior arrojo, profundidade e abrangência. Um vasto horizonte para uma potencial linha de pesquisa na epistemologia geográfica, assim como uma possível trajetória acadêmica *sui generis*. Uma trilha para toda uma vida, caso assim se queira. A intenção maior deste último suspiro e esforço final é abrir picadas para futuros caminhos, mesmo que isso traga alguns desconfortos.

1 – O encontro

Em seu livro *Geografia e Filosofia*, Eliseu Sposito (2004) afirma que a relação entre estes campos do conhecimento (Geografia e Filosofia) expressam pouca significação no universo acadêmico. O geógrafo aponta para a importância, assim como para a necessidade do conhecimento filosófico na Geografia, tendo em vista que este pode potencializar a discussão sobre o método, argumento que coaduna muito com as preocupações de Harvey (1983). Todavia, para Sposito, discutir sobre método não se fez tradição na Geografia, assim como se faz evidente um profundo desinteresse pela Filosofia.

No prefácio da obra de Sposito (2004), seu antigo orientador, Ariovaldo Umbelino de Oliveira, sinaliza que a década de 1960 foi marcante para uma aproximação mais profunda entre Filosofia e Geografia, ao destacar o papel de Yves Lacoste, o que também sugere uma presença importante da geografia crítica nesta aproximação. Sposito parece confirmar a aposta contextual de seu professor, ao apontar o espaço – mais vigorosamente debatido, durante a década de 1970, por Lefebvre e Milton Santos – como uma categoria estrutural para uma aproximação profunda entre Filosofia e Geografia, além de toda a sua movimentação e exigência no sentido de uma madura estruturação metodológica.

A data inaugural do aprofundamento desta relação é muito discutível. Ao nosso ver, é preciso considerar, bem antes da década de 1960-70, a afirmação das teses kantianas, herderianas e hegelianas no modo dito tradicional do fazer geográfico, correspondente ao período de sistematização da disciplina, durante o século XIX (HARVEY, 1983; VITTE, 2007; GOMES, 2011; SILVEIRA, 2014). Considerável também é o esforço de geógrafos (relativamente anônimos) como Eric Dardel (2011), que durante os anos de 1950 trouxe em sua obra capital – e seminal para a corrente humanista – *O homem e a Terra*, uma série de interlocuções filosóficas em torno de sua geograficidade. Interlocuções estas que trouxeram à reflexão geográfica filósofos como Goethe, Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas, Bachelard, Nietzsche, entre tantos outros (DAVIM; MARANDOLA JR., 2018). Além disso, vale reforçar um argumento já pronunciado ao decorrer dos quatro capítulos desta tese, a saber, de que Filosofia e Geografia coexistem desde os períodos arcaicos e antigos do pensamento, destaque para as cosmologias e cosmografias desenvolvidas pela escola jônica (pré-socrática) de Filosofia, assim como por pensadores e geógrafos como Erastóstenes, Estrabão e Ptolomeu. O geógrafo Armando Corrêa da Silva (1978; 1989) por sua vez apontaria a

filosofia aristotélica, profundamente interessada com a *physis*, como a raiz clássica de nossa ciência, assim como das ciências ditas naturais.

Há de se considerar que tomar as décadas de 1960 e 70 como um possível marco fundamental do encontro entre Geografia e Filosofia seja na verdade um desdobramento, ainda pulsante, das transformações ocorridas na disciplina, principalmente no contexto brasileiro, durante esta época. O enfrentamento em relação a vertente neopositivista, ainda em contexto de ditadura militar, via um questionamento crítico (de base marxista) sobre “para quê” e “para quem” serve a Geografia, somando a isso uma profunda reflexão sobre um contexto de crise, de fato movimentou a comunidade geográfica (professores e alunos) não só para uma postura política, como também para a busca de novas referências, assim como para uma importante preocupação no tocante aos métodos geográficos, o que, de algum modo, nos levou à Filosofia.

Tomemos como exemplo deste contexto não só a representatividade do 3º Encontro Nacional de Geógrafos Brasileiros (em Fortaleza, no ano de 1978), como também as participações e publicações de referências como a de Milton Santos (2004), com seu livro intitulado *Por uma Geografia Nova*, ou, por exemplo, o artigo *A Geografia está em crise. Viva a Geografia!* de Carlos Walter Porto Gonçalves (1978) ambos publicados no ano de 1978. Cabe lembrar de Armando Correa da Silva (1978), que nesse mesmo ano publicou *O espaço fora do lugar*, livro pelo qual revelou que, durante os anos 60-70, os desafios da sala de aula e a tendência neopositivista da Geografia o motivaram a pensar e repensar, não só as metodologias de pesquisa geográfica, como também uma possível ontologia da Geografia, que fosse capaz de clarificar uma objeto para disciplina, assim como municiá-la de teorias próprias, tendo como amparo filosófico não só Marx e marxistas como Lefebvre, Lukács, como também Aristóteles, Leibniz, Kant, Sartre, entre tantos outros.

Mais valoroso do que marcar a importância de personagens, eventos, autorias e periodizações sobre o encontro entre Filosofia e Geografia, é considerar que, entre as mais variadas correntes geográficas, é unânime a necessidade de manter e frutificar esse diálogo. Um encontro que para nós se faz como coexistência e que para o contexto ainda vigente da sistematização da ciência é visto como interdisciplinar. Uma comunhão que não só expressa potencialidades de debates e trocas entre estes campos do saber, como também entre as inúmeras correntes e metodologias da Geografia, vistas, muitas vezes, como silenciadas do debate e isoladas em ilhas epistemológicas (DAVIM; MARANDOLA JR., 2018). O esforço

futuro de desdobramento de nosso trabalho perseguirá esse intuito de aproximação. Acreditamos que o encontro entre a filosofia de Nietzsche e a Geografia, em sua multiplicidade, tem muito a esclarecer, assim como recursos a oferecer para as mais variadas vertentes geográficas, destaque aqui (neste trabalho) para a Geografia Crítica, a Geografia da Diferença e a Geografia Humanista e Fenomenológica.

2 – A crítica

Começamos pela Geografia Crítica, mais especificamente sobre uma de suas mais importantes referências (no contexto brasileiro), o filósofo e sociólogo Henri Lefebvre. Este teria um papel tão decisivo sobre o nascente patamar conceitual, metodológico e teórico da corrente crítica (ou radical) que Sposito (2004) o colocou, sem cerimônias, entre os intelectuais comprometidos e alinhados com a vertente, como se fosse um legítimo geógrafo que contribuiu para a consolidação do conceito de espaço, a exemplo de Pierre George, Milton Santos, Horácio Capel e Richard Peet.

Como já tratado nos primeiros capítulos, Lefebvre (1988; 2013), além de leitor de Nietzsche, fez uso direto de alguns de seus recursos filosóficos para propor seu pensamento, sobretudo a respeito da produção do espaço. Este não só se apropriou da postura genealógica nietzschiana – enquanto instrumento de crítica contra os discursos e ideologias de poder contidos nas representações espaciais – como também absorveu elementos de sua cosmovisão, convertendo-a em uma perspectiva histórica e compreensão dialética sobre a realidade. Para Lefebvre, existem pontos de contato entre a compreensão dialética, sobretudo marxista, e a cosmologia nietzschiana. Ambas afirmam uma realidade que se constitui a partir de contradições (ou forças opostas e antagônicas) em íntima e conflituosa relação. Seriam justamente estas contradições em conflito que edificariam o próprio tempo histórico, destaque para o instante vivido (o presente) que, para Lefebvre, seria o principal responsável pelo movimento ou processo de criação e destruição dos espaços e suas respectivas espacialidades.

Sposito (2004) nos sinalizou indiretamente a raiz desse possível encontro entre a cosmologia nietzschiana e a razão dialética pensada por Lefebvre. Na análise do geógrafo é possível constatar Heráclito como um possível antepassado comum entre Nietzsche e Marx. O pré-socrático, por sua vez, afirmou o *cosmo* como constituído por conflitos inclusivos entre forças opostas, porém interdependentes. As lições do obscuro pensador jônico (pré-socrático)

reverberariam sobre o pensamento de Sócrates, que propôs e inaugurou princípios dialéticos no seio de sua maiêutica. Em seu método de pensar, a busca pela verdade, em meio ao diálogo ou debate entre pensadores antagônicos, pode ser consumada ao se identificar erros, incoerências e contradições na composição das opiniões em jogo. Ao ajustar e corrigir as contradições em conflito, as opiniões se dissolvem e o consenso aparece, estabelecendo uma proposição de verdade em meio à luta discursiva, movimento análogo ao processo de superação da síntese dialética. Durante o século XIX, Hegel resgata os princípios dialéticos de Sócrates para consolidar – considerando as revisões de Marx – uma lógica de pensamento de suma importância para o conhecimento e pensamento moderno.

Pela escassez⁴² quase que absoluta de trabalhos que poderiam explorar o possível diálogo entre Nietzsche e Marx na Geografia, é seguro afirmar que a corrente crítica pouco se interessou sobre o pensamento nietzschiano. Pensamos que isso se deva a dois fatores primordiais. Primeiro, a suspeita de que a filosofia de Nietzsche traz, de modo subliminar, elementos antirrevolucionários, reacionários e fascistas no campo da ética e política. O que acaba sendo reflexo ora de teimosia, ora de desinformação, tendo em vista os inúmeros e atuais esclarecimentos desenvolvidos pela pesquisa sobre Nietzsche no Brasil e no mundo. O segundo fator acreditamos que fora posto pelo próprio Lefebvre (1988; 1993), que apesar de ter absolvido Nietzsche das acusações de fascismo, condenou a sua poética, um dos elementos fundamentais da proposta nietzschiana, como uma proceder sem potencial e valor prático.

Mesmo diante destes dois impeditivos tivemos, logo no início ano de 2018, no contexto de finalização investigativa e início do planejamento de escrita desta tese, a grata surpresa do livro intitulado *A geografia trágica em Nietzsche*, escrito pelo geógrafo da Universidade Federal Fluminense (UFF), Carlos A. Franco da Silva. Em nossa análise, acreditamos que esta obra é um exemplo consistente e interessante de unir Nietzsche à uma perspectiva geográfica de essencial interesse crítico.

Silva (2018) justifica a ideia de uma geografia trágica em Nietzsche sinalizando que o filósofo traz em suas lições um antagonismo entre duas possibilidades de espaço (objetivo e subjetivo) correspondente ao sentido de trágico como um conflito interdependente entre Apolo e Dioniso. A primeira possibilidade explorada é o que o geógrafo nomeia por espaço objetivo, efetivo no campo da imanência, concretude e materialidade. Mesmo não

⁴² Vide o artigo “Nietzsche e seus encontros com a Geografia: da geofilosofia à filosofia da Geografia” de David E. M. Davim e Eduardo Marandola Jr. publicado na revista Geografia de Rio Claro, no ano de 2018.

reconhecendo em Nietzsche uma cosmologia (apesar de ter lido Marton) ou uma hipótese físico-cósmica, como, segundo Günzel (2003), pensou Karl Jaspers, Silva admite que o pensador estabeleceu uma teoria das forças (campo de forças) válida a reflexão materialista do espaço. Nesta perspectiva o conceito de espaço – termo pouco mencionado por Nietzsche – seria trabalhado a partir do uso da palavra mundo, algo mais familiar ao vocabulário do filósofo. Por este caminho, o mundo, assim como o espaço, seria interpretado como resultado do pulsar de forças que definem a vontade de potência.

Ao estabelecer uma interpretação geográfica sobre o espaço como vontade de potência, Silva (2018) revela suas influências críticas ao afirmar que o campo de forças nietzschiano corresponde à dinâmica da materialidade socioeconômica do mundo capitalista moderno. Uma adaptação interessante, de aparente inspiração lefebvriana, mas que seria contestada pelo próprio Lefebvre (1993; 2013) ao apontar que Nietzsche nunca se envolveu com as temáticas do capitalismo (dentre elas o papel da burguesia, luta de classes e as questões socioeconômicas).

Deste modo, Silva (2018) lança sobre as bases do pensamento cosmológico de Nietzsche um antropomorfismo estético que entende as forças em luta exclusivamente como forças sociais, mais especificamente como forças de trabalho. Em nossa visão, como já sinalizado, o espaço proposto por Silva (além de saudar a ordem teórico-geográfica vigente) corresponde às lições lefebvrianas sobre o conceito, a saber, o espaço como uma realidade socioespacial, produto dos modos sociais de produção (LEFEBVRE, 2013). A vontade de potência, portanto, seria compreendida como uma vontade hierarquicamente humana, o que demonstra uma superioridade do social sobre os demais elementos do mundo concreto. Sendo assim, Silva nos propõe que o espaço em Nietzsche é a repercussão ontológica de uma espécie de ser social, uma criação humana, edificado a partir de uma rede complexa de relações socioespaciais – destaque para a luta de classes – que por sua vez constituem processos históricos e socioespaciais de produção da materialidade que, por fim, resultam no estabelecimento de formas socioespaciais, o instante, ou o espaço propriamente dito.

Cabe acrescentar que, para Silva (2018), a constituição do espaço é, ao mesmo tempo, um movimento construtivo e destrutivo, o que sinaliza o antagonismo marcante de uma das nuances do trágico. O movimento construtivo é associado à imagem de Apolo, o deus da razão, das formas e do equilíbrio. Por este viés, Apolo se faz associado diretamente às forças produtivas do capital, a indústria e a técnica dominantes sobre os processos de

edificação e ordenamento dos espaços. Dioniso, deus da embriaguez, entusiasmo e diferença se faz associado a forças revolucionárias, destrutivas, isto é, aos movimentos sociais de resistência que desafiam a hegemonia do capital, desestruturando sua ordem vigente. Isso seria, o nosso ver e a princípio, uma notória interpretação marxista de Nietzsche, ou uma dialetização, como preferia Deleuze. Cabe a nós somente complementar que, neste caso, as forças edificantes, assim como as forças de resistência e desestruturação, não assumiriam ou se fixariam em um lado ideológico determinante, tendo em vista que, tanto reacionários, quanto revolucionários poderiam assumir a condição de edificadores (Apolo) e desestruturadores (Dioniso) em contextos distintos.

Em sua perspectiva, Silva buscou também aproximar o pensamento de Nietzsche ao de Milton Santos, tomando como ponto central desse encontro a valorização do instante como o elemento capaz de reunir, em si, tempo e espaço. Em *A produção do espaço* Lefebvre (2013), como tratado anteriormente, já tinha destacado a compreensão de Nietzsche sobre o valor do instante, como aspecto de uma possível espacialidade contida nas lições do filósofo prussiano. O instante é a valorização do tempo presente, da circunstância, do acontecimento, do “aqui e agora” do processo histórico. Portanto, é uma forma de concretizar o tempo e tirá-lo da dimensão transcendental. O instante reúne em si todas as temporalidades (passado, presente e futuro) e a perspectiva temporal de Nietzsche, ou o devir como o eterno retorno do mesmo, está marcada pela importância do instante. Deste modo, é o instante, como a reunião de forças antagônicas (que edifica o próprio espaço), que retorna eternamente como o mesmo, sem que isso signifique a plena repetição, já que afirma sempre o novo e a diferença, o que demonstra as influências de Lefebvre e Deleuze sobre a leitura de Silva (2018).

Para Silva (2018), Milton Santos também recorre ao valor do instante para associar, de modo concreto (material), tempo e espaço. Para Santos (2012, p. 21), o espaço além de “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações”, também é a acumulação desigual de tempos, ou seja, as diferentes camadas históricas materializadas na multiplicidade de formas no espaço, o que levou Silva a estabelecer uma analogia com o instante nietzschiano enquanto reunião entre temporalidades e sua concretização.

Cabe ressaltar que a suposta produção do espaço nietzschiano, vista pelo olhar de Silva (2018), foge um pouco a regra da razão dialética, tão marcante na corrente crítica e marxista da geografia. Desautorizando um pouco a leitura de Lefebvre, uma de suas principais referências, Silva não concorda que exista um movimento dialético pleno no pensamento de

Nietzsche. Em tom crítico (muito similar a Deleuze), a razão dialética, segundo o geógrafo, preza mais pela negação das diferenças, já que busca, como meta teleológica, superar as contradições da realidade por meio de uma síntese que lança o presente para um patamar histórico superior. Tal movimento seria uma pacificação ou apaziguamento das contradições, que nada tem em comum com o campo de forças nietzschiano. O antagonismo entre pulsões antagônicas do mundo (ou do espaço) de Nietzsche não resolve ou supera contradições e antagonismo. Estas, na verdade, se reafirmam constantemente em suas diferenças, em meio ao conflito, e nunca tendem a se aniquilar (ou extinguir), pois são interdependentes, ou seja, para continuar existindo, elas dependem da efetivação de suas forças, uma sobre as outras, assim como dependem de uma mútua resistência.

Tendo em vista esta crítica de Silva sobre o próprio pensamento crítico, é coerente problematizar sua tentativa de unir Milton Santos e Nietzsche pelo caráter do instante enquanto histórica acumulação desigual de tempos. Cabe questionar se uma visão histórica, tida como o decorrer de uma lei progressiva do devir, marcada pela razão dialética de superação das contradições, estaria no cerne do sentido de instante pensado por Milton Santos. Caso tal suspeita se confirme (o que para nós é muito provável), a aproximação com Nietzsche não passaria de uma adaptação pouco sustentável.

Se por um lado, Silva (2018) destaca no pensamento nietzschiano e no seu possível entendimento sobre o espaço geográfico, uma afirmação do mundo como ele de fato é, ou seja, como realidade e efetividade concreta (marcado pela diferença, antagonismo e contradição), o que expressa o seu famoso sentido de *amor fati*⁴³, não se pode esquecer do seu viés profundamente contraditório, isto é, o mundo ou o espaço subjetivo, proposto pela valorização de Nietzsche aos artifícios da linguagem. Silva identifica em Nietzsche algo muito similar ao que Lefebvre, em seus comentários sobre o filósofo, estabeleceu como poética nietzschiana. Ao mesmo tempo que critica a linguagem, como falseamento de uma verdade impossível, assim como fuga transcendental diante da vida, Nietzsche, segundo Silva, deixa exposto uma vontade de aparência em relação ao espaço. Na interpretação do filósofo Nietzsche entenderia o espaço como obra de arte, ou espaço vivido, o que acaba o submetendo as fragilidades da dimensão poética, da prática do discurso, da linguagem, portanto de um artifício propositivo de natureza transcendente e metafísica.

⁴³ Associado, por Silva (2018), de modo muito ligeiro a Topofilia de Yi-Fu Tuan, como se o amor ao destino, ou a vida como ela de fato é (sofrimento, prazer, diferença, conflito, multiplicidade) tivesse íntima relação com a identidade e afetividade em relação aos lugares.

Com a exploração do espaço nietzschiano enquanto obra de arte, Silva (2018) reforça não só a crítica de Lefebvre (2013) à irrelevância do poético, como a crítica de Heidegger (2010) a Nietzsche, definindo-o como o último dos metafísicos, por inverter a ordem do mundo dicotômico de Platão, suprimindo o mundo ideal, dito verdadeiro, em detrimento de um mundo aparente, onde a arte é uma mentira menos errônea, em comparação com a verdade da Ciência e da Filosofia convencional. Além disso, Silva defende que optar pela força expressiva da linguagem, além de estabelecer representações falsas sobre a realidade é uma imposição de poder sobre os espaços e seus determinados grupos. Deste modo é nítido uma preferência não pelo discurso, mas da ação política na relação do humano com o espaço. Ao nosso ver, uma clara influência do pensamento crítico, sobretudo lefebvriano, porém em diálogo com elementos pós-estruturalistas advindos de Deleuze e Guattari.

Há de se destacar, no entanto, dois problemas que consideramos relevantes para essa crítica à linguagem contida no pensamento nietzschiano. Primeiro, a poética não se reduz à linguagem. A poética em Nietzsche cabe também ser relacionada ao sentido de arte como *poiesis*, que expressa, o sentido de feito, ou fazer, concretizar e edificar. Estes atos também podem anunciar o sentido da terra. Portanto, a linguagem não a única face da poética nietzschiana, apesar de manter uma posição de destaque. Segundo, assim como as forças edificantes do capital podem ser entendidas como a face de Apolo sobre a produção do espaço ou da realidade, a linguagem, sobretudo a poética, também o é. Se Apolo e Dioniso, assim como as dinâmicas de destruição e edificação, são impulsos antagônicos, porém complementares e interdependentes, o mesmo pode ser pensado em relação à poética (neste caso a linguagem) e a ação política. Ambas as práticas são fundamentais para a edificação do saber e da própria vida.

3 – A fenomenologia

Além da corrente crítica, tendo Lefebvre como principal elo de ligação, Nietzsche também se fez presente entre referências importantes da vertente humanista de orientação fenomenológica. Nos anos de 1990 a geógrafa irlandesa Anne Buttimer⁴⁴ (1990) havia considerando Nietzsche não só um existencialista, como também um humanista influente, que trouxe em sua poética virtudes esquecidas pelo pensamento racionalista a exemplo da estética, das emoções, paixões e desejos. Os sinais da relação entre Nietzsche e a Geografia Humanista ficam ainda mais nítidos se resgataremos o trabalho do geógrafo francês Eric Dardel, que no ano de 1952 publicou sua obra capital *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*, que para muitos é uma referência seminal para a geografia humanista, servindo de influência para estudiosos de grande representatividade para a vertente, como no caso de Edward Relph (MARANDOLA JR., 2012; HOLZER, 2016).

Em nosso estudo podemos constatar que Dardel se valeu de Nietzsche para fundamentar sua proposta geográfica. Algo que pode ser constatado para além das rápidas menções⁴⁵ à transumância do filósofo, associadas às citações⁴⁶ de sua obra, considerando também o uso de conceitos centrais de Nietzsche, a exemplo da vontade de potência ou vontade de poder.

Depois da Idade Média e de sua inquietude metafísica, ao final do humanismo atento aos problemas psicológicos, morais e políticos do Homem, o mundo ocidental volta-se para a Terra, o Espaço e a Matéria. Sua *vontade de poder*, impaciente em se instalar nas dimensões do mundo exterior, se apodera do universo pela *medição*, o *cálculo* e a *análise*. (DARDEL, 2011, p. 01 - grifos acrescentados).

⁴⁴Para Nietzsche, assim como para Kierkegaard, bem como para Heidegger, Sartre e muitos outros existencialistas do século XX, o desafio era evocar consciência emocional, aspectos volitivos, estéticos e apaixonados da natureza humana, do conhecimento humano e da ação humana (BUTTIMER, 1990, p. 15, tradução livre).

⁴⁵ Nietzsche, como mostrou Bachelard, fugia do calor úmido da planície, onde a melancolia espreita as almas fracas, e projetava sua imaginação para um mundo frio, claro, transparente, duro como sua dureza moral, próxima da crueldade. (DARDEL, 2011, p.24-25).

⁴⁶ [...] Ao maravilhamento de Hölderlin se opõe a vontade de Nietzsche, áspera e dura como um desafio: “*Uma vereda que subo com insolência, uma vereda má e solitária, uma vereda de montanha criada sob o desafio dos meus passos*”. Nosso século multiplicou os meios de satisfazer essa necessidade agressiva de se medir o espaço telúrico, as arestas e os cimos, os pendentes nevados e as geleiras. O alpinismo não é somente um esporte levado às vezes até a temeridade. Ele é também, nessa mesma paixão um conhecimento interior a ação, um conhecer pelo agir, uma *apreensão da Terra* como espaço telúrico, através do esforço, da conquista e do perigo (DARDEL, 2011, p.17 - grifos acrescentados). A porção grifada corresponde a uma passagem, localizada no sexto parágrafo, do aforismo *Da Visão e do Enigma* de *Assim falou Zaratustra* escrito por Nietzsche (2011, p.148) e destacada por Bachelard (1990, p.150) no quinto capítulo de *Ar e os Sonhos*, intitulado *Nietzsche e o psiquismo ascensional*.

No momento em que se propaga por todo o lado essa raça de homens que reduzem o espaço a um objeto, a Terra em uma matéria-prima ou em fonte de energia industrial, que dispõe de tudo e mesmo da vida humana soberanamente, é necessário admitir que essa energia secreta que erige o homem de hoje sobre sua própria liberdade não difere essencialmente de uma *vontade de potência*, segura de toda força de seu poder-ser e muito permeável à paixão (DARDEL, 2011, p.92 - grifos acrescentados).

Considerando tais evidências importantes, porém insuficientes, identificamos nos elementos centrais do projeto de Dardel a presença de elementos da cosmologia nietzschiana (a exemplo das forças em luta), expressa de modo indireto, via a recorrência do geógrafo à filosofia de Gaston Bachelard e Martin Heidegger.

Para Dardel (2011), em sua visão sobre a realidade geográfica, homem e terra compõem uma efetividade imanente, com pulsões próprias, vitais e autônomas em sua dinâmica. Tal realidade se manifesta como um verdadeiro jogo conflituoso de forças, um verdadeiro combate ou luta (agonismo), que varia entre estímulos, respostas e resistências entre seus constituintes contíguos.

Ligação direta do homem com o mundo, a *cor* ligada ao movimento e à substância nos permite “*ver*” imediatamente o desabrochar das flores, a maturidade dos frutos, a aridez do deserto, a dureza do granito. O transbordamento das coisas para fora delas mesmas, *ao nosso encontro*, nos outorgam parte do próprio ritmo do mundo, das *forças em luta*. [...] A realidade geográfica vem assim *ressoar* em nós. [...] Movimento, *combate*, acontecimento, todo esse dinamismo deixa-se *adivinhar* no espaço concreto da Terra (DARDEL, p. 39, 2011 – grifos acrescentados).

Essa vitalidade do mundo efetivo sensibiliza o homem por meio de uma espécie de apelo⁴⁷ e confiança (ou mesmo linguagem) que, por meio de suas ressonâncias e repercussões, convoca o homem para sua tarefa fundamental: que é pensar, interpretar, traduzir, lançar luz sobre a terra, valorar e agir sobre ela, em meio à experiência, sendo estas as bases para o que o geógrafo define por geograficidade. Este seria o alicerce de uma geografia primeira, em ato, ontológica e hermenêutica, marcada por um movimento

⁴⁷ [...] A geografia é, segundo a etimologia, a “*descrição*” da Terra; mais rigorosamente o termo grego sugere que a Terra é um *texto a decifrar* [...]. O conhecimento geográfico tem por objetivo *esclarecer esses signos*, isso que a Terra revela ao homem sobre sua condição humana e destino. Não se trata, inicialmente, de um atlas aberto diante dos olhos, é um *apelo* que vem do solo, da onda, da floresta, *uma oportunidade ou uma recusa*⁴⁷, um poder, uma presença [...] (DARDEL, 2011, p. 2 - grifos acrescentados).

conflituoso entre não-saber e saber, ocultamento e decifração, sombra e luz, terra e homem, uma explícita referência ao trágico.

Tal perspectiva, corresponde muito ao proposto por Bachelard (1991; 2003), que como o já explorado no segundo capítulo, se destacou por sua apropriação ao sentido de vontade de potência, termo trivial para a filosofia de Nietzsche (2009; 2011; 2012; 2014), a quem o filósofo francês atribui um verdadeiro psiquismo ascensional, correspondente a sua postura poética (BACHELARD, 1990). Na fenomenologia da imaginação bachelardiana, é o impulso, referente ao caráter da vontade de potência (presente tanto no homem, quanto na terra) que dinamiza e mobiliza o jogo (ou trágico combate) de ressonância e repercussão entre imagem (constituída no inconsciente imaginário do vivente) e substância (dimensão empírica e consciente do sujeito), dinâmica tão inspiradora para a geograficidade de Dardel (BACHELARD, 1991; 2003).

Além do embate entre ressonância e repercussão, advindo do dinamismo característico da fenomenologia da imaginação bachelardiana, Dardel (2011) ainda compartilhou com o filósofo francês referências pertencentes, tanto ao campo filosófico, científico e literário, como elementos textuais (poéticos) semelhantes. Tanto em Dardel, assim como em Bachelard, as qualidades materiais da terra são discriminadas em quatro grupos poéticos e imagéticos, associados aos conhecidos elementos da natureza, sendo estes: a terra (espaço rochoso ou telúrico), a água (espaço líquido), o ar (espaço aéreo) e o fogo (espaço construído pelo homem - o luminoso), analogias muito associáveis à alquimia, como também à filosofia clássica de cunho aristotélico. Na obra de Dardel (2011), os quatro elementos nos remetem ao que o geógrafo entende como os quatro grandes vocabulários da terra. Já em Bachelard, os quatro elementos aparecem como as quatro grandes leis da imaginação material e dinâmica. Estas interpretações de caráter poético e substancial são predominantes no modo de escrita dos dois autores, a ponto de sustentar suas propostas anunciativas.

Neste movimento, Dardel (2011) revela incorporações filosóficas não só a Bachelard, como também a Heidegger e Nietzsche. A leitura de uma realidade autônoma e pulsante, marcada por uma contiguidade e conflito entre seus entes (na ótica dessa investigação) faz nítida referência aos aspectos da cosmologia marcante no pensamento do filósofo prussiano. Já a luta entre ocultamento (sombra) e revelação (luz), correspondente à relação homem-terra (assim como ao ato interpretativo) demonstra coincidências não só com

o princípio de interioridade ou contiguidade do embate terra-mundo em Heidegger (2009b), mas também a já tão explorada tragédia nietzschiana envolvendo a luta entre Apolo e Dioniso.

Como já comentado, o agonismo envolvendo Apolo e Dioniso, expressa correspondências ao combate entre terra e homem, sombra e iluminação. Cabe lembrar que Dioniso é a deidade estrangeira que chega a Tebas, trazendo as virtudes telúricas de volta à humanidade, virtudes que antes estavam reprimidas pela moral ascética: a libertação da vontade, do corpo, dos instintos, o poder da natureza, o desejo, o amor próprio, a ânsia por domínio, a destruição que promove renascimento, mudança e diferença. Apolo é o seu imediato inverso, a consciência, a razão, a ordem, o pensamento, o poder interpretativo e edificante do homem e de sua arte. Neste *agon* trágico, as duas porções se complementam em um jogo antagônico e interdependente. Dioniso provoca e alimenta Apolo com estímulos e vontades a decifrar. Apolo, em resposta, busca domar e apaziguar as potências dionisíacas com sua racionalidade. Dioniso, por sua vez, reage ao apaziguamento apolíneo com desobediência e caos, proporcionando assim a eterna transformação de tudo e a incondicionalidade do mundo (MACHADO 2006). A tragédia nietzschiana, portanto, trata-se de uma guerra interminável entre homem, terra, forças e desejos, que constroem e reconstróem o *cosmo*.

Esses sentidos geofilosóficos e cosmológicos de terra e trágico em Nietzsche, também podem ser claramente sinalizados enquanto fundamento da fenomenologia existencial de Heidegger, mesmo que este tenha se esforçado em distanciar o projeto nietzschiano do seu, o que, a princípio, pode anunciar um grande obstáculo para as nossas intenções de aproximação (DAVIM, 2017b).

Ao ler seus escritos sobre Nietzsche, Heidegger (2010) parece se preocupar em deixar bem claro uma diferenciação entre sua proposta e a do filósofo de *A gaia ciência*, assim como um ambicioso movimento de ultrapassagem. Para Heidegger, Nietzsche, entendido como o último e mais extremo dos metafísicos, a partir dos seus conceitos de vontade de potência e de devir, como o eterno retorno do mesmo, consumou a questão diretriz da Filosofia⁴⁸ mas não respondeu, ou se quer propôs responder, sua questão fundamental⁴⁹. Questão e tarefa na qual Heidegger (2009a) se considerou, e vem sendo considerado até o momento, enquanto o único pensador sensibilizado e comprometido.

⁴⁸ O que é o ente?

⁴⁹ O que é o Ser?

Como contraponto à tese heideggeriana, os filósofos Werner Stegmaier (2013) e Müller-Lauter (2009) ofereceram alguns caminhos para pensar o enfrentamento entre estes dois grandes pensadores. O primeiro é princípio de incondicionalidade do pensamento nietzschiano, ao qual Heidegger, na visão destes especialistas, provavelmente desconsiderou. Na leitura de Stegmaier e Müller-Lauter o sentido da vontade de potência e seu devir, enquanto eterno retorno do mesmo, não é um núcleo ou princípio causal e incondicionado do ente em sua totalidade, como um dia interpretou Heidegger (2010). Muito pelo contrário. Para estes comentadores, a vontade de potência não é algo que se substancializa, mas algo se exerce e se efetiva. A vontade de potência, em seu caráter antagônico, é sempre consequência de si mesma, ou seja, ela é o resultado e ao mesmo tempo fundamento de sua própria multiplicidade cósmica, caótica e conflituosa de impulsos que, por sua vez, estão entrelaçados entre si, condicionando-se eternamente (MÜLLER-LAUTER, 2009; STEGMAIER, 2013).

Retomando ao cerne da cosmologia nietzschiana, vale a pena retomar que o mundo, para Nietzsche (2011a; 2011b), não tem origem ou fim, tão pouco a vontade de potência se assemelha aos princípios tradicionais, universais e rígidos da metafísica, a exemplo da razão, espaço, tempo, substância, átomo, essência, Deus, Ser ou coisa-em-si, entre tantos outros. A nosso ver, rebater a vontade de potência e seu devir enquanto princípio metafísico incondicionado, conduz a filosofia de Nietzsche para uma maior proximidade com Heidegger, assim como uma abertura ou possibilidade de leitura proto-fenomenológica e hermenêutica contida em sua obra (DAVIM, 2017b).

O segundo caminho para o enfrentamento entre Nietzsche e Heidegger, nós já tratamos nos capítulos anteriores, no entanto cabe rememorar. Refere-se ao que Stegmaier (2013) compreendeu sobre as considerações de Nietzsche a respeito do sentido de verdade. Para o filósofo, o próprio Heidegger reconheceu em Nietzsche uma apropriação aristotélica para compreender tal termo. Para Aristóteles, segundo Stegmaier (2013), assim como para Nietzsche, a verdade não está dada de imediato ao homem, pois ela é alcançada por meio de um conjunto de ações que corresponde a dois movimentos principais. Primeiro, a postura de colocar-se frente à causa secundária (*physis*), em contiguidade (em relação) diante da situação, ente ou coisa a ser concebida e investigada, ou trazer para si algo que já está dado e será concebido, ou decifrado, em sua verdade, ou seja, à efetividade da terra. Segundo, a criação interpretativa (arte enquanto fazer ou *poiesis*) diante da terra, coisa, ente ou situação concebida e investigada. No entanto, a diferença entre Nietzsche e Aristóteles está na

incondicionalidade aristotélica da razão, presente tanto no sujeito (como consciência), quanto no objeto (como substância).

Para Nietzsche (2014), não existe uma ordem hierárquica entre sujeito e objeto, pois tudo faz parte do *cosmo*, que também é terra, isto é, um grande entrelaçamento de corpos, entes, afetos e pensamentos, profundamente conectados ao instante de vida, lutando entre si por efetivação, condicionando-se mutuamente, destruindo-se e reconstruindo-se em uma busca infundável por efetivação, superação e diferenciação. É diante deste instante e situação de vida, ou seja, a terra como subtileza, assim como em uma atitude interpretativa à esta, que o homem se põe na tarefa filosófica de buscar a verdade. Uma verdade que o próprio Heidegger (2010) em sua leitura a Nietzsche reconheceu como de natureza circunstancial, plural, singular e particular, avessa ao sentido pensado pela antiga metafísica clássica.

Na visão de Heidegger (2010), a verdade em Nietzsche corresponde ao verdadeiramente ente, que, por sua vez, se manifesta no que aparece à sensibilidade. Nesse sentido sua busca trata-se mais de um ato artístico-poético do que filosófico ou científico, pois não busca encontrar leis, categorias, essências *unas*, indubitáveis, absolutas e universais. Para Nietzsche, segundo Heidegger (2010), a verdade metafísica da tradição e do pensamento moderno não passa de sonambulismo delirante, uma grande farsa voltada para um além-mundo, sendo a arte o seu contrário, o que há de mais próximo da terra e da “verdadeira verdade”, ou seja, a menor e mais verdadeira dentre as farsa e ficções humanas. Em virtude destas interpretações, sobre os sentidos de cosmologia e verdade, é que se faz possível a abertura, assim como os encontros e aprofundamentos entre Nietzsche e a fenomenologia geográfica, sobretudo a de orientação heideggeriana. Cabe então uma breve retomada sobre alguns esclarecimentos sobre esta possível comunhão.

Como já mencionado rapidamente no último capítulo, para os estudiosos Jeff Malpas (2008) e Ligia Saramago (2012), Heidegger, ao decorrer de sua trajetória, passou por uma viragem de caráter geofilosófico ou topológico. Uma topologia que, segundo Dal Gallo e Marandola Jr. (2015a; 2015b) reverberou na geograficidade de Eric Dardel. Na visão dos autores, essa topologia se deu especificamente em virtude de dois termos fundamentais da filosofia heideggeriana, a saber: ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) enquanto experiência imanente e ser-aí (*Dasein*) enquanto lugar circunstancial da existência, da decifração, da questionabilidade e da revelação do Ser. Assim como Nietzsche, Heidegger, segundo Malpas (2008) e Pádua (2012), também se apropriou da contiguidade (ou interioridade) aristotélica de

colocar-se em situação, (ser-junto-à terra, ou ao mundo) para o ato de desvelamento da verdade no Ser. A situação no caso trata-se do que a visão topológica e geográfica entende por lugar (o aí-do-ser) como ponta de lança (*ortschaft*), isto é, o sítio, o *topos*, o chão, o cimo da montanha, o fundamento, o epicentro, a terra (ou solo), a alçada imanente onde os entes, em sua totalidade (coisas e pensamentos), se reúnem, concentram-se e se entrelaçam intimamente, reverberando em uma espécie de *ágora*, círculo, abertura, (ou clareira), um acontecimento que reúne, sinaliza, ilumina e possibilita o desencobrimento do que estava obscuro, oculto nas sombras do não conceber e não saber.

Esse sentido de lugar, em Heidegger, sinaliza muitas similaridades com nossa interpretação sobre os sentidos da terra como subtaneidade, alçada imanente e *tópos*-poético em Nietzsche, ou seja, o entrelaçamento múltiplo e súbito do *cosmo*, percebido (sentida e pensada) pela experiência e sensibilidade corpórea, uma espécie de instante conflituoso de vida, onde as vontades de potência se reúnem, nos manifestam seus afetos e nos provocam a anunciação. Como já explorado, a terra de Nietzsche (2011, 2011a), em sua multiplicidade, é também a dimensão imanente, assim como o fundamento da existência para onde o humano, antes ludibriado pela metafísica, deve agora retornar em fidelidade. Em proximidade ao lugar, enquanto terra, é que o humano pode de fato alcançar a compreensão, assim como sua superação (além-do-homem) e interpretação, fazendo valer o grande estilo, a junção entre Arte, Filosofia e Ciência que tanto Nietzsche recomendou.

Para Heidegger (2009a), ao se imiscuir nesta situação de abertura (ou lugar), o humano, enquanto o único ente que existe e questiona o Ser, é interpelado e afetado, sensivelmente, pela circunstância. No questionar e pensar cuidadosamente sobre esta afetação, o humano se põe na tarefa filosófica fundamental, nomeando o Ser em essência, ou seja, se colocando no ato de criação poética e pronunciando a palavra correspondente à verdade.

Assim como em Nietzsche, a verdade em Heidegger parte, em primeiro lugar, de uma atenção sobre a imanência corpórea, intuitiva e sua aparência, isto é, um ato experiencial sobre o ente em sua facticidade, um estar e ser no mundo. Em segundo lugar, assim como em Nietzsche, a verdade para Heidegger desvela-se a partir do instante, da situação e circunstância vivida e experienciada, que deve ser interpretada e expressa em forma de arte.

Para Heidegger (2009b), ao lançar luz sobre o Ser, mediante o pensamento em circunstância e assim nomeá-lo poeticamente, de imediato também ocorre o seu ocultamento,

exigindo do ser humano um novo desvelar. Desta forma se estabelece o eterno e trágico jogo (combate) de luz e sombra, desvelamento e ocultamento, cimo e abismo que tanto marca o pensamento de Heidegger. Tal luta evidencia a verdade em Heidegger (2009a) também enquanto um ato de criação circunstancial (o acontecimento apropriativo). Uma verdade que, ao contrário de Nietzsche, se coloca enquanto essência do verdadeiro, mas que ao mesmo tempo não se sustenta enquanto princípio metafísico incondicionado, ou verdade única e última. A verdade para Heidegger (2009a) apresenta uma efemeridade circunstancial, contingente como algo que está sempre por-vir, ou seja, ela se faz possível a cada situação, tanto em suas diferenças (particularidade), quanto em sua mesmidade e identidade.

Para Malpas (2008) e Saramago (2012), esse jogo eterno entre sombra e luz que marca o lugar heideggeriano enquanto o solo para o ato circunstancial de questionabilidade e desvelamento do Ser, corresponde também a uma topologia ou geofilosofia contida no embate terra-mundo expressa na fase madura de Heidegger. A terra em Heidegger é a profundidade abismal do que está oculto no lugar, a angústia e a escuridão correspondente ao que não desvelamos, não concebemos ainda, aquilo que já está dado, o ser subsistente que é a própria natureza, a força efetiva, autônoma e criadora do *cosmo*. Já o mundo é a dimensão iluminada, o cume ensolarado da montanha, a terra desvelada, conhecida e habitada pelo modo de existir humano, sua questionabilidade, pensamento e nomeação. O mundo corresponde às possibilidades abertas após o ato de desencobrimento do Ser, portanto ele se desdobra a partir do lugar. No entanto, assim como no antagonismo referente ao ato de desvelamento, o mundo, enquanto lugar iluminado, logo se oculta em seu eterno por-vir, exigindo de nós humanos um esforço contínuo e interminável de decifração, a exemplo do sacrifício de Sísifo.

Na topologia de Heidegger, do lugar se concebe o mundo e do mundo se parte em busca de novos lugares a desvelar. A esse jogo eterno corresponde o embate luz e sombra, terra-mundo da filosofia de Heidegger. Uma justa ou combate que pode ser entendido em similaridade ao pensamento trágico contido na filosofia de Nietzsche. Usufruindo da leitura de Roberto Machado (2006), se concebe que a cosmologia de Nietzsche é marcada por um antagonismo fundamental.

4 – A diferença

Para Rogério Haesbaert (2014), a Geografia já havia estabelecido seus primeiros encontros com a filosofia pós-estruturalista, no contexto efervescente do viés crítico-marxista da disciplina. Soja e Harvey, por exemplo, se apropriaram de argumentações foucaultianas sobre o poder (para além do papel do Estado) e sua relação com os meios. Porém, foi na segunda metade da década de 1990 que a Geografia fez um mergulho mais profundo nesta vertente filosófica, graças aos trabalhos dos geógrafos britânicos Marcus Doel e Nigel Thrift. Estes exploraram, sobretudo via a filosofia de Deleuze e Guattari, elementos geofilosóficos como a valorização dos contextos e situações espaciais, assim como a perspectiva de que o espaço geográfico é um processo, um constante movimento de tornar-se (devir), onde a permanência e as interrupções sobre esta dinâmica são apenas efeitos temporários da fluidez da efetividade e não uma fixação duradoura do real. Nesta visão, portanto, o espaço é um contínuo, instável e situacional encontro entre seus elementos constituintes, uma negociação sempre contingente e inconclusa.

Para Haesbaert (2014), a perspectiva de um espaço em eterno devir, pensado por Doel e Thrift, corresponde diretamente ao que Machado identificou como a geografia do pensamento, contida na obra de Deleuze e Guattari. Para os filósofos, a grande obra do pensamento é o conceito filosófico, sendo este também conhecimento e acontecimento (já que é criado em contexto). A relação, portanto, entre pensamento e acontecimento aproxima a criação do conceito com o contexto ou situação espacial. Deste modo, conceito e espaço partilham a mesma natureza situacional e rizomática, a saber, uma eterna desestabilização, transformação e revisão.

O contexto situacional explorado por Thrift é, segundo Haesbaert (2014), um dos atributos mais geográficos do pensamento de Deleuze e Guattari. Algo que também se conecta a Nietzsche, considerando o peso do sentido de terra como subtileza e instante, elementos traduzidos (por nós) na ideia de alçada imanente. O próprio Deleuze (1993; 2013) destacou de Nietzsche uma proposta de geofilosofia que se fez evidente em sua obra. Para o francês, Nietzsche, ao analisar o pensamento grego, concluiu que a Filosofia não nascera exatamente na Grécia, mas fez da Grécia (em seu contexto geográfico) um meio (dentre os mais profícuos) para efetivar-se, ou seja, a Filosofia necessitou (e sempre necessita) da terra, da vida, da faticidade, ou, como prefere Haesbaert, de um espaço para ocorrer e desdobrar-se.

Apesar de explorar diretamente o sentido de rizoma na filosofia de Deleuze e Guattari, a Geografia, segundo Haesbaert (2014), ainda não havia enfatizado, com a profundidade merecida, o problema da desterritorialização, sendo este, segundo o geógrafo, um dos temas de maior destaque no debate geográfico contemporâneo. Evidente que Deleuze e Guattari trabalharam o sentido da desterritorialização no campo da Filosofia, na construção dos conceitos via o fluxo do pensamento. No entanto, Haesbaert apontou elementos do conceito de territorialização e desterritorialização que são passíveis de apreciação geográfica, como no caso dos agenciamentos maquínicos, sendo estes um conjunto de elementos fáticos, de ordem material e objetiva, envolvidos com o estado de coisas, corpos e seus respectivos comportamentos. A dinâmica dos agenciamentos maquínicos interferem diretamente na movimentação concreta e externa do fazer-se e desfazer-se dos territórios. São estes agenciamentos que resultam na desterritorialização relativa, movimento ligado diretamente a ordem dos espaços.

A desterritorialização relativa que ocorre pela ordem dos agenciamentos maquínicos (o estado de coisas) resulta na natureza do espaço geográfico contemporâneo, marcado pela fluidez, velocidade, simultaneidade, fragmentação e multiplicidade, elementos compatíveis com a ordem do urbano, da globalização e das sociedades capitalistas atuais. Para Deleuze e Guattari, a realidade marcada pela desterritorialização impossibilita uma ordem do espaço determinada pelo que os filósofos entendem por seguimentaridade molar, ou seja, pela rigidez, centralidade, ordem formal, hierarquia vertical (ou arborescente) que antes definiam a estrutura dos territórios. Estes últimos só prevaleciam em um contexto pré-capitalista, onde se estabelecia uma dinâmica natural, tradicional e familiar de relação com a terra (natureza). Para Deleuze e Guattari, segundo a leitura de Haesbaert (2014), Estado e capitalismo desterritorializaram o humano em benefício de seus objetivos políticos e econômicos, dentre os principais dele a intensa acumulação de capitais.

Deste modo, assim como o marxismo geográfico afirma a temerária materialidade técnica, produtiva e contraditória como a natureza do espaço, Deleuze e Guattari lamentam, ao mesmo tempo que afirmam, a realidade como eterna e implacável desterritorialização sobre a própria terra e o humano. Portanto, o que define o espaço em uma leitura pós-estruturalista radical é uma incontornável linha de fuga, uma cartografia rizomática de multiplicidades, enraizamentos subterrâneos e horizontais, que perdem de vista qualquer centralidade, princípio, meta, ordem estrutural ou razão, movendo-se continuamente para a dissolução dos mundos e territórios, assim como para uma afirmação do novo e do diferente.

É bastante tentador convocar para o diálogo com a dinâmica de desterritorialização, a natureza contingente e caótica do *cosmo* nietzschiano, todavia existem desencontros entre estes modos de pensar. Deleuze (1997; 2001), como já explorado no segundo capítulo deste escrito, até reconheceu em Nietzsche a face fisicalista da vontade de potência como decisão que parte de uma teoria das forças (jogo de forças). Por outro lado, de acordo com a interpretação de Haesbaert (2014), Deleuze em sua filosofia nega à terra qualquer parentesco com um devir cósmico que afirma a diferença. Como já mencionado, a terra deleuziana é aquela que sofre a ação da desterritorialização, sobretudo pela ação do Estado e do capitalismo atual, portanto ela (a terra) seria o contrário da proposta nietzschiana, ou seja, rigidez, seguimentaridade molar, repouso e território.

O movimento de desterritorialização deleuziana, se tomarmos como correta a interpretação de Haesbaert (2014), não é característico da dinâmica da terra e sim atributo fundamental do comportamento humano contemporâneo. Não é acidental que o sentido da desterritorialização dita absoluta (de natureza mais contingente) seja compreendido como fruto de agenciamentos coletivos de anunciação, que estão na ordem do conceito, do signo, da linguagem e da representação, portanto são desdobramentos do pensar. Dessa forma, é o ser humano a transitoriedade e desmedida maior do mundo, sendo sua ação, movida essencialmente pelo desejo, o que subtrai da terra a forma e a identidade. Se estabelecêssemos, a partir dessa leitura, um paralelo com a cosmologia nietzschiana, a proposta de Deleuze (via Haesbaert) poderia ser lida como uma decisão por compreender a vontade de potência, não como um caráter cósmico, presente em toda a efetividade, mas como uma virtude exclusiva do humano, visão assumida por Silva (2018). Como vimos tal perspectiva deixa no ar suspeitas, tendo em vista a condição não hierárquica do sujeito em Deleuze. Sendo assim, como a diferença pode ser atributo das forças humanas já que considera-se o humano mais uma entre as forças, e não a força determinante?

Apesar de explorar, com muita propriedade e profundidade, a apropriação da filosofia de Deleuze e Guatarri pela Geografia, Haesbaert (2014) assume postura antagônica diante do conceito de desterritorialização, definindo-o como de natureza radical. Para o geógrafo, é um grande equívoco do pós-estruturalismo crer no desaparecimento definitivo dos territórios, devido à condição fluida das relações socioespaciais do capitalismo contemporâneo mundializado. A crítica não assume uma postura reativa e excludente, a ponto de desconsiderar a importância e a efetividade do fenômeno de desterritorialização. Na visão de Haesbaert, é preciso na verdade reconsiderar a plenitude do conceito, tendo em vista que a

desterritorialização traz consigo o seu movimento contraditório, ou seja, uma abertura para uma emergente reterritorialização. Portanto, é de se considerar não a dissolução dos territórios e sim a maior fluidez e intensidade de seu desfazer e refazer, assim como de sua eterna renovação, sempre assumindo novas configurações geográficas. A crítica de Haesbaert também pode recair, sobre a aversão radical do pós-estruturalismo sobre a conceituação no campo do conhecimento científico. Há uma relação trágica estabelecida, pois a rasura traz consigo a nomeação, assim como Dioniso traz consigo Apolo.

A exploração geográfica de Haesbaert à proposta filosófica de Deleuze e Guattari, repercute como uma presença também indireta da filosofia nietzschiana sobre o pensamento geográfico. Além de considerar Deleuze um filósofo influenciado pelo pensamento de Nietzsche (MARTON, 2009), cabe destacar o valor do contexto e os conceitos de rizoma e desterritorialização como desdobramentos correspondentes à subtaneidade, assim como também à multiplicidade do jogo de forças que constitui a efetividade da vontade de potência.

Na recente cena geográfica brasileira ainda é possível identificar outros trabalhos claramente alinhados à filosofia da diferença, que se apoiaram no pensamento de Nietzsche, como no caso das pesquisas de Bianchi A. Gobbo e Ricardo D. Oliveira (2008). Estes dedicaram suas investigações a elucidar uma concepção de espaço a partir da obra nietzschiana, tomando como aspecto fundamental o conceito de vontade de potência e a interpenetrabilidade entre corpo e natureza, relação esta que condiciona o humano a anunciação de sentidos geográficos por meio do ato criativo inspirado na arte.

Quatro anos depois essa abertura ganhou maiores profundidades na dissertação⁵⁰ de Gobbo (2012) envolvendo a temática da educação em Geografia e o conceito de natureza também a partir do pensamento nietzschiano. A relação entre homem (corpo) e natureza, concebida pelo geógrafo, via a leitura cosmológica de Nietzsche, não só propõe um novo debate sobre a dicotomia geográfica a respeito destas dimensões, como também enfatiza a importância de renaturalizar⁵¹ o homem, estabelecendo assim um contexto de menor impacto destrutivo sobre a terra. O trabalho de Gobbo expressa claro viés deleuziano na interpretação sobre elementos chaves do pensamento de Nietzsche. O geógrafo presa pela efetivação da

⁵⁰ O Conceito de Natureza no Pantanal e a filosofia de Friedrich Nietzsche: contribuições para a geografia e seu ensino. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de pós-graduação em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados, ano de 2012.

⁵¹ Sentido trabalhado mais especificamente por Bernard Coutinho (2012).

diferença sobre a realidade geográfica, assim como o valor do perspectivismo para a interpretação dos espaços. Em seu trabalho, é visível um esforço de condenação sobre o sentido de luta atribuído a cosmologia, assim como ao jogo de forças que decidem o caráter da vontade de potência, termo atribuído diretamente ao sentido de espaço e natureza.

Para Gobbo (2012), a ideia do combate (agonismo) entre forças não passa de uma leitura equivocada sobre o pensamento nietzschiano, algo que advém de interpretações dialéticas (a exemplo de Lefebvre). Em sua visão, o combate é o que compromete não só a integridade da natureza, como a aniquilação de toda a multiplicidade e diferença que se efetiva na ordem do espaço, tanto de maneira concreta, como de forma discursiva, via o uso da linguagem e conceituação. Diferente de nossa interpretação, a luta entre forças efetivas soa para o geógrafo não como o próprio *móbile* da diferença – que rompe com os apaziguamentos, unidades e homogeneidades – mas sim, como a ferramenta mais efetiva do poder, da territorialização dos espaços e discursos.

5 – O diálogo

Além da multiplicidade de sentidos que emergem de cada conceito do pensamento nietzschiano, a exemplo do que fizemos com o termo terra, o perspectivismo na obra deste filósofo pode ser mais uma vez reafirmado pelas inúmeras possibilidades de usos teóricos que diversas vertentes do pensamento fizeram com suas lições. A multiplicidade de apropriações que acabamos de explorar, no interior de três importantes recortes da Geografia, são exemplo muito significativo deste perspectivismo. Cada uma, ao seu modo, compreendeu a importância Nietzsche para o contexto do pensamento e do conhecimento contemporâneo e dele fez uso, adequando-o aos seus objetivos.

De certo, é possível afirmar que este filósofo, a quem nos dedicamos, assume rara posição de uma referência que circula e interpenetra variáveis escolas e vertentes geográficas. Por esta natureza plural apostamos que Nietzsche possibilita a edificação de pontes entrelaçando inúmeras ilhas epistemológicas que antes se viam distantes, distintas e contraditórias. Trata-se, portanto, de um elo para profícuos debates sobre algo que muitas vezes duvidamos da existência em meio à tão difamada diversidade da Geografia contemporânea, a saber, temas de interesse comum.

Neste texto de conclusão expomos uma série de oportunidades para que os geógrafos de diferentes vertentes possam, enfim, sentar juntos à mesa do conhecimento e partilhar o melhor dos banquetes. Dentre os primeiros destes elementos destacamos a genealogia dos significados e seu poder crítico, a cosmologia em sua raiz geográfico-filosófica, o problema da linguagem, a importância da terra enquanto imanência, o valor do

sentido de trágico, assim como de luta, ou combate entre forças ou campos opostos na efetivação da realidade concreta, assim como do ato de apreensão sobre o meio e seus respectivos fenômenos constituintes. A terra enquanto realidade efetiva (materialidade) assim como a luta ou agonismo demonstraram grande afinidade para com o pensamento crítico-marxista, sendo que este toma a realidade material como uma relação ou processo envolvendo campos oposto e contraditórios (a luta de classes entre opressor e oprimido) que resulta na constituição conflituosa (ou produção) dos espaços. O trágico, por sua vez, parece se sobrepor ou substituir melhor o sentido de luta, ao atrair maiores afinidades com as perspectivas fenomenológica e da diferença, que enxergam o desafio do conhecimento como uma espécie de jogo, ou alternância de saber e não-saber (claro e escuro), fazer-se e desfazer-se (territorialização e desterritorialização).

O valor do poético, ou da linguagem (palavra ou nomeação) no campo da pesquisa, filosófica ou científica, é outro bom tema para o debate. Seria o poético a negação direta da ação política, como enfatizado pelo viés crítico? Seria a linguagem a ferramenta mais eficaz da alienação, ilusão e poder? Em caso afirmativo, tanto a fenomenologia, quanto a filosofia da diferença seriam opositoras ao viés marxista, já que consideram importante o esforço de anunciação, escrita ou falada, sobre os fenômenos e acontecimentos investigados.

Nos parece muito discutível essa posição radical da crítica lefebvriana sobre a linguagem. Cabe destacar que historicamente na geografia, sobretudo a crítica, o papel político do acadêmico transita primeiramente na busca de fazer de sua investigação veículo não só de conhecimento, decifração, como também de denuncia. Denuncia esta que exige a ação da linguagem, a anunciação, falada ou escrita, sendo esta última o movimento mais a mão da pesquisa científica. Converter denuncia em manifestação política, projeto de lei ou política pública, apesar de importantes, são movimentos que não dependem única e exclusivamente da ação política do cientista, limite que não o impede de adentrar aos ativismos políticos. Todavia, somente no contexto do ativismo político, em meio às massas manifestantes, o cientista não exerce seu papel investigativo com clareza, efetividade e contundência. Sua decifração e denuncia não ganham a profundidade necessária para de fato conceber os problemas e propor alternativas.

Agora, caso a palavra torne-se instrumento crítico de qualquer nível de narrativa (científica ou política), afirmação de conceitos e identidades, então a vertente pós-estruturalista tem muito a compactuar com o pensamento crítico. Mas se a crítica sobre o uso da linguagem for direcionada genealogicamente para o egipcismo e cristalização definitiva das categorias, além do esgotamento discursivo da tradição sobre o que seja a verdade, então as três orientações partilham de algo em comum em suas posições críticas.

Entre discordâncias e partilhas há de se destacar o elemento que consideramos o elo maior entre as três correntes geográficas exploradas, a saber, a terra em sua subtaneidade, o aqui e agora do tempo-espço, o instante, contexto e situação onde o acontecimento, ou o evento se dá. Não se pode esquecer que a terra entre estas três vertentes assume nuances próprias mediante a intenção de cada uma das orientações. Foi por meio deste valor sobre a subtaneidade do instante, acompanhada indissociadamente da importância da experiência imanente (sensível e vivida), que Nietzsche estabeleceu, em nossa interpretação, as bases, ou fundamentos de sua geofilosofia. Não foi por acaso que nosso mais significativo esforço conceitual (a alçada imanente), se debruçou sobre este sentido de terra. Acreditamos que ele compõe, de algum modo, as bases geofilosóficas e epistemológicas de cada uma das correntes exploradas, principalmente as da fenomenológica, injustamente classificada, por muitos geógrafos, de subjetivista, preocupada exclusivamente com os aspectos psíquicos, ideológicos e transcendentais da existência. Nossa exploração sobre a facticidade em Heidegger é um dos exemplos capazes de rechaçar tal subestimação.

Qual a importância da subtaneidade dos acontecimentos (a situação, o instante e o contexto) para o pensamento geográfico? Como a multiplicidade de vertentes, que compõe a diversidade da Geografia, pensa este aspecto do real? Como isso influi em nossas pesquisas e no uso dos conceitos geográficos? Acreditamos que a terra enquanto subtaneidade dos acontecimentos seja um dos elementos fundamentais que caracteriza a própria natureza da geografia enquanto campo do saber, ciência, assim como dimensão da própria existência. Trata-se, portanto, de um elemento ontológico e fundamental que deve ser constantemente explorado, questionado e compreendido nas discussões que envolvem as ideias de objeto da disciplina, teorias, metodologias e epistemologias de investigação.

Esse seria um exemplo para um bom começo de diálogo entre os arquipélagos epistemológicos, teóricos e metodológicos de nossa disciplina. Como foi possível constatar em todo o nosso esforço, a geofilosofia de Nietzsche nos traz uma série de recursos para se pensar e repensar (sobre este tema e uma infinidade de outros), sendo que alguns destes já nos acompanham há um bom tempo e por diferentes caminhos.

Por todo o recorrido, acreditamos ser de considerável valor a contribuição da geofilosofia nietzschiana para o pensamento geográfico. Tanto por suas virtudes próprias, originárias, ou seja, pelos elementos que saltam diretamente e em estado puro de suas obras, como pelos desdobramentos de sua filosofia, desenvolvidos pelos seus leitores, comentadores e estudiosos (seja na Filosofia ou Ciência). Cada um destes pode ampliar, com outras potências e diferentes nuances, as bases da proposta nietzschiana. Tal diversidade tem, para nós, um grande valor. Esperamos ao menos, por meio das trilhas abertas neste trabalho, ter apontado algumas de suas riquezas e possibilidades.

REFERÊNCIAS

AGOSTINO, De Maio. **El mítico borgomarinero di Portofino**. FotoWeb, 2017. Disponível em <http://www.fotoeweb.it/portofino/portofino.htm>.

ALES BELLO, Angela. **Introdução a Fenomenologia**. Tradução de Ir. JascintaTurolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, Edusc, 2006.

ARAUJO, Frederico G.. Bandeira de. **Saber sobre os homens, saber sobre as coisas: história e tempo, geografia e espaço, ecologia e natureza**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ASTOR, Dorian. **Nietzsche**. Tradução de Gustavo A. Feix. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.

_____. **A Terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1991.

_____. **A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade**. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

_____. **O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1990.

_____. **A poética do devaneio**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BARRENECHEA, Miguel Angel. Nietzsche cientista? *In*: BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.) **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7letras, pp.30-45, 2011.

_____. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BAULIG, Henri. A geografia é uma ciência? *In*: CHRISTOFOLETTI, Antonio (Org.) **Perspectivas da geografia**. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1985.

BOEHM, Rudolf. Husserl and Nietzsche. *In*: BOUBLIL, Élodie; DAIGLE Christine (Org). **Nietzsche and Phenomenology: power, life, subjectivity**. Bloomington: Indiana University, 2013.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega (I)**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Mitologia grega (II)**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia-** (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis. 26ªed. Tradução de David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BUTTIMER, A. Geography, Humanism, and Global Concern. **Annals of the Association of American Geographers**, n. 80, n. 1, pp. 1-33, 1990.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**: ensaio sobre o absurdo. 4^aed. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Record, 2007.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e ciências humanas**. Aparecida: Ideias e letras, 2008.

CAPEL, Horácio. **Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea**: una introducción a la Geografía. Barcelona: Barcanova, 1983.

CATE, Curtis. **Friedrich Nietzsche**. New York: Peter Mayer Publishers, 2005.

CAVALCANTI, Agostinho Paula Brito; VIADANA, Adler Guilherme. Fundamentos históricos da Geografia: contribuições do pensamento filosófico na Grécia antiga. In: GODOY, Paulo R. T. (Org.). **História do pensamento geográfico e epistemologia em Geografia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CHAUÍ, Marilena. As Humanidades contra o Humanismo. In: SANTOS, Gislene A.. (Org.). **Universidade, Formação, Cidadania**. v. 1, pp. 15-32. São Paulo: Cortez, 2001.

CLAVAL, Paul. **História da Geografia**. Tradução de José Braga Costa. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. **Terra dos homens**: a geografia. Tradução de Domitila Madureira. São Paulo: Contexto, 2010.

CORRÊA, R. L.. Espaço: um conceito chave da geografia. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da Costa; CORRÊA, R. L.(Org.). **Geografia**: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp.15-47, 1995.

COUTINHO, B. T.. Uma leitura nietzschiana acerca da (re)naturização do homem. In: VIII Semana de Geografia da UNICAMP, 2012, Campinas, 2012. **Anais**. Campinas: UNICAMP, pp. 163-167, 2012.

D'AMBRO, Marilena. **La Grotta di Matermania a Capri**: vivi la bellezza e Il mistero. Viaggio, 2017. Disponível em <https://www.ioviaggio.it/grotta-di-matermania-a-capri>.

DAHLMAN, Carl T. After Nietzsche's Beyond. **ACME: An International E-Journal for Critical Geographies**, Okanagan, v. 9, n.1, pp. 66-71, 2010.

DAL GALLO, Priscila M.; MARANDOLA JR., Eduardo. O pensamento heideggeriano na obra de Éric Dardel: a construção de uma ontologia da geografia como ciência existencial. **Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia** (Anpege), São Paulo, v.11, n.16, pp.173-200, jul-dez, 2015a.

_____. O conceito fundamental de mundo na construção de uma ontologia da geografia. **Geosp – Espaço e Tempo**, São Paulo, v.19, n. 3, pp.551-563, 2015b.

DAVIM, David E. Madeira; MARANDOLA JR., Eduardo. Nietzsche e seus encontros com a Geografia: da geofilosofia à filosofia da Geografia. **Geografia**. Rio Claro, v. 43, n. 2, pp. 297-318, mai./ago. 2018.

DAVIM, David E. Madeira. As forças em luta: segredos entre Nietzsche, Bachelard e Dardel sobre as vontades da terra. *In: Encontro Nacional de Pós-graduação em Geografia, Presidente Prudente*, 2015. **Anais**. Presidente Prudente: UFGD, 2015.

_____. A Terra sob tortura: técnica como vingança e reafirmação do racionalismo. **Sociedade e Natureza**. Uberlândia, v.29, n.1, pp. 9-24, 2017a.

_____. Cordilheiras do caminho: humanismo nietzschiano e geografia fenomenológica. **Revista Nufen: Phenomenology and Interdisciplinarity**. Belém, v.9, n.2, pp. 42-62, mai - ago, 2017b.

DARDEL, Éric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Antônio M. Magalhães. 2ª ed. Porto: Rés-Editora, 2001.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1997.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da Filosofia**. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

DRENTHE, Martin. The Paradox of Environmental Ethics: Nietzsche's View of Nature and the Wild. **Environmental Ethics**. Albuquerque, v. 21, n. 2, pp. 163-175, 1999.

DRESCH, Jean. Reflexões sobre a Geografia. *In: DRESCH, Jean et al. (Org.). Reflexões sobre a Geografia*. São Paulo: Edições AGB, 1980.

EURÍPIDES. **As bacantes**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra, 2011.

ESCUADERO, Maria del Carmen G.. **Cosmovisión Inca: nuevos enfoques y viejos problemas**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Sociologia e Comunicação, Universidade de Salamanca. Salamanca, 2010.

FEYERABEND, P. **Contra o método**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FEITOSA, Charles. Filosofia e Geografia em Nietzsche. *In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; et al. Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7letras, pp. 139 -149, 2011.

FERRAZ, Cláudio Benito Oliveira. Geofilosofia: de Nietzsche para a Geografia. **Geograficidade**. v.7, n. 2, p. 17-37, Inverno, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche: O humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrole**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo: dos mitos de criação ao Big Bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOBBO, Bianchi Agostini; OLIVEIRA, Ricardo Devides. **Filosofia no diálogo com o discurso científico da Geografia: Linguagem e Espaço no Zarathustra de Nietzsche**. Monografia (Graduação em Geografia). Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2008.

GOBBO, Bianchi Agostini. **O Conceito de Natureza no Pantanal e a filosofia de Friedrich Nietzsche: Contribuições para a geografia e seu ensino**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de pós-graduação em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2012.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **A Geografia está em crise. Viva a Geografia!** Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, n. 55, pp. 5 - 30, 1978.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Tradução: Denise Bootmann. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009.

GRECO, John. What is Epistemology? In: GRECO, John; SOSA, Ernest. **The Blackwell Guide to Epistemology**. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd., 1999.

GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GROS, Frédéric. **Caminhar, uma filosofia**. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010.

GÜNZEL, Stephan. Nietzsche's Geophilosophy. **Journal of Nietzsche Studies**, New York, v. 25, n.1, pp. 78 - 91, 2003.

_____. Sobre a arqueologia de terra, corpo e mundo da vida: Nietzsche – Husserl – Merleau-Ponty. **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 10, n. 2, pp. 97 - 124, jul-dez. 2016.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleu Guattari. *Geographia*, Niterói, v. 7, n. 4, pp. 7-22, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiplicidade**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALLMAN, Max O. Nietzsche's Environmental Ethics. **Environmental Ethics**. Albuquerque, v. 13, n. 1, pp. 99 -125, 1991.

HARVEY, David. **Teorías, leys y modelos en geografía**. Tradução de Gloria Luna Rodrigo. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

HADOT, Pierre. **O véu de Isis**: ensaio sobre a história da ideia da natureza. Tradução de Mariana Servolo. São Paulo, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Por que permanecemos na província? Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: **Cultura Vozes**, “Homenagem a Heidegger”. Petrópolis, v.71, n. 4, 1977.

_____. A origem da obra de arte. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. **Introduccion a la Metafísica**. Tradução de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2001.

_____. **Ensaio e Conferências**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Introdução à Filosofia**. 2ª ed. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2009a.

_____. **Sobre o Humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009b.

_____. **Nietzsche** (1-2). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. **Ontologia**: hermenêutica da faticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes 2012b.

_____. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Tradução de Cláudia Pellegrini. Brasília: Editora UNB, 2013.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos Deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **O trabalho e os dias**. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento**. Tradução de Antonio Correia. Coimbra: Arménio Amado Editora, 1980.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: **Os pré-socráticos**. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HOLZER, Werther. **A geografia humanista**: sua trajetória 1950 - 1990. Londrina: Eduel, 2016.

_____. O conceito de lugar na Geografia Cultural-Humanista: uma contribuição para a Geografia Contemporânea. **Geographia**, v. 10, n.1, pp.113-123, 2003.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

HUMBOLDT, Alexander von. **Cosmos (I)**: Ensayo de una descripción física del mundo. Bélgica: Editor Eduardo Perié, 1875.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A ideia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

ISMAEL, C. de Carvalho. **O “maestro da abolição” e sua ópera O Escravo**: dilemas do pensamento social na transição para a República. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2014.

JACOBS, Jane M.. Sophisticated Geographies. **ACME: An International E-Journal for Critical Geographies**, Okanagan, v. 9, n.1, pp. 10-20, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. **Crítica da razão pura**. 3ªed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LA BLACHE, Paul Vidal de. O princípio da Geografia Geral. **Geographia**, Niterói, v.6, n.3, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche**: el reino de las sombras. Tradução de Mauro Armíño. Madri: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

_____. **La Producción del espacio**. Tradução de Emilio Martínez Gutiérrez. Madri: Capitán Swing, 2013.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Danilo Cruz Vélez. Cidade do México: Fondo de Cultura Económico, 1993.

MACHADO, Roberto. A Geography of Philosophical Thought. **Deleuze International**, v. 3, n.1, pp. 1-15, 2014.

_____. **O Nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's topology**: being, place, world. Cambridge: MIT press, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia**, Rio Claro, v. 37, n. 1, pp. 81-94, jan./abr. 2012.

_____. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. **Geograficidade**, Niterói, v.3, n.2, pp. 49-64, Invernia, 2013.

MARTON, Scarlett. Da biologia a física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da Natureza. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7letras, 2011.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: UFMG, 2010a.

_____. **Nietzsche**: seus leitores e suas leituras. São Paulo: Barcarolla, 2010b.

_____. **Nietzsche, um “francês” entre franceses**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

MATOS, Andityas S. de Moura Costa. Phýsis como fundamento do sistema filosófico estoíco. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 121, pp. 173-193, 2010.

MORAES, Antônio Carlos R. de. **Geografia**: Pequena História Crítica. 21ªed. São Paulo: Annablume, 2007.

MOREIRA, Ruy. **O que é geografia?** 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 27, pp. 213-237, 2010.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NEVES, Juliano. Cosmologia Dionisiaca. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v.36, n.1, pp. 267-277, 2015.

_____. O eterno retorno hoje. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v.32, pp. 283 – 296, 2013.

NIAF – National Italian American Foundation. **Stories from Sorrento**. Abril, 2017. Disponível em <https://niafblog.wordpress.com/2017/04/26/stories-from-sorrento/>.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft** (“la gaya scienza”) Leipzig: E. W. Fritsch, 1887.

_____. **O nascimento do trágico**: helenismo e pessimismo. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. **Ditirambos Dionisiacos**. Traducido por Guillermo Teodoro Schuster y Juan Carlos Prieto Cané. Buenos Aires: Los libros de Orfeo, 1994.

_____. O Eterno Retorno: a vontade de potência. In: Os Pensadores -**Nietzsche: obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1884-1888/1999, pp. 443-450.

_____. **Aurora**: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008a.

_____. **Humano Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres, volume II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**: como se filosofa com o martelo. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009a.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011b.

_____. **Fragmentos Póstumos 1887-1889**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **Humano Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres, volume I. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012b.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. O Anticristo: ensaio de uma crítica ao cristianismo. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**, Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

NOGUERA, Ana Patrícia. Crise ambiental: pérdida del cuerpo y de la tierra. *Manisales, Cultura y Droga*, v.17, n. 19, pp. 313-322, 2012.

_____. Cuerpo-Tierra: ethos ambiental en clave de la lengua de la Tierra. **Sostenibilidad(es)**. Santiago, v.2, n.1, pp. 2-10, 2010.

_____. **El reencantamiento del mundo**. Colombia: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) - Universidad Nacional de Colombia, 2004.

_____. Pensamiento ambiental sur en tiempos de penuria. **Cuadernos de Ética**. Buenos Aires, v. 30, n. extraordinário, pp.1-22, 2015.

NOVELLO, Mário. **Do Big Bang ao universo eterno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

OLIVEIRA, David Mesquiat de. Pachamama, Paqarina e Pachakamaq: uma perspectiva religiosa quéchua sobre natureza e religião. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 31, n. 1, pp. 61-76, 2017.

ONFRAY, Michel. **A sabedoria trágica**: Sobre o bom uso de Nietzsche. Tradução de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PARKES, Graham. Nietzsche's environmental philosophy: A trans-european perspective, **Environmental Ethics**. Albuquerque, v.27, n.1, pp.77-91, 2005.

PEET, Richard; HARTWICK, Elaine. **Theories of Development**: Contentions, Arguments, Alternatives. New York: The Guilford Press, 2009.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e Filosofia da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autentica, 2000.

PICART, Caroline J..Troping the Tropics: Reflections on Nietzsche's Geophilosophy and Philippine Rice Terraces. **ACME: An International E-Journal for Critical Geograph** Okanagan, v. 9 n. 1, pp. 72-80, 2010.

PLATÃO. **Diálogos**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1972.

_____. **A república**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

RANDLES, W. G. L..**The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760**: From Solid Heavens to Boundless Aether. Aldershot, England, and Brookfield: Ashgate Publishing, 1999.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario.**História da Filosofia**: filosofia pagã antiga, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **História da Filosofia**: Do Humanismo a Descartes, v. 3. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia ocidental**. 4ª ed. Tradução de Brenno Silveira. Brasília: Editora da UNB, 1982.

SÁ, Olga de. “O que é, pois, o tempo?” (Santo Agostinho). **Kalíope**, São Paulo, v. 7, n. 14, pp. 100-107, jul./dez., 2011.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____. **Por uma Geografia nova**: Da crítica à Geografia a uma Geografia Crítica. 6ª ed. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SARAMAGO, L. T. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. *In*: MARANDOLA JR. E., HOLZER, W., OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual é o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SHAPIRO, Gary. A crise de Nietzsche: dívida, globalização e “grandes acontecimentos”. *In*: PESSOA, Fernando; BARBOSA, Ronaldo. **Do abismo às montanhas**. Rio de Janeiro: Editora Museu Vale, pp. 22-40, 2010.

_____. Earth's Garden-Happiness: Nietzsche's Geoethetics of the Anthropocene." **Nietzsche Studien**. Berlin, v.42, n.1, pp.67-84, Nov., 2013.

_____. States and Nomads: Hegel's World and Nietzsche Earth." *In*: LEMM, Vanessa (Org). **Nietzsche and the Becoming of Life**. New York: Fordham University Press, pp. 303-17, 2014.

_____. World, Earth, Globe: Geophilosophy in Hegel, Nietzsche, and Rosenzweig. **The Jerusalem Philosophical Quarterly**. Jerusalem, v. 64, pp. 313-334, July, 2015.

_____. **Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics**. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

SILVA, Armando Corrêa da. **Geografia e lugar social**. São Paulo: Contexto, 1989.

_____. **O espaço fora do lugar**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

SILVA, Carlos A. Franco da. **A geografia trágica em Nietzsche**. Rio de Janeiro: E-papers, 2018.

SILVEIRA, Roberison, W. Dias da. Filosofia kantiana e a edificação das ciências da natureza. *In*: VITTE, Antonio Carlos. (Org). **Kant, o kantismo e a Geografia**: histórias, percalços e possibilidades investigativas. Curitiba: Appris, 2014.

SKOLIMOSKI, Kellen Nunes. **Cosmologia na teoria e na prática**: possibilidades e limitações no ensino. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências) Instituto de Física, Química, Biologia e Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

SPOSITO, E. **Geografia e filosofia**: contribuição para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr.; *et al.* Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

THEODOR, Adrian. **A Campânia Vulcânica**. Cenci Turismo, 2018. Disponível em: <https://www.cenciturismo.com.br/a-campania-vulcanica/>.

VANNUCCHI, Juliana. **The Nietzsche-Haus**: a casa em que o filósofo viveu. Acervo Filosófico, 2016. Disponível em <http://www.acervofilosofico.com.br/the-nietzsche-haus-a-casa-em-que-o-filosofico-viveu/>.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana a. D'avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VITTE, Antônio Carlos. Da Metafísica da natureza a gênese da Geografia Moderna. *In*: VITTE, Antônio C. (Org). **Contribuições à História e à Epistemologia da Geografia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

WAINWRIGHT, Joel. Nietzsche Contra the Real World. **ACME: An International E-Journal for Critical Geographies**, Okanagan, v. 9 n.1, pp. 21-33, 2010.

WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil. **Guia Ilustrado Zahar**: Mitologia. Tradução de Áurea Akemi. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche**: A Philosophical Biography, New York: Cambridge University Press, 2010.