

---

## O cimo e o abismo: o pensamento geofilosófico entre Nietzsche e Heidegger

---

### *The top and the abyss: geophilosophical thought between Nietzsche and Heidegger*

---

DOI:10.12957/ek.2023.64470

**David Emanuel Madeira Davim<sup>1</sup>**

Instituto de Geociências da Unicamp

*davidavim@hotmail.com*

<https://orcid.org/0000-0001-5435-7644>

#### **RESUMO**

Instiga-nos a relação entre Filosofia e Geografia. Sentimos que não se trata apenas de uma troca ou diálogo que se perpetua da antiguidade à modernidade, mas de uma coexistência mútua, dimensões do pensamento que se copertencem, apesar de se diferenciarem (com profunda peculiaridade) em determinados temas e indagações. Neste escrito o tema trazido é o peso da externalidade efetiva, a concretude da existência como base e fundo para o pensamento. Como este tema se dá mutuamente entre Geografia e Filosofia? Como interlocutores para tal indagação, trouxemos dois autores importantes para a contemporaneidade, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, tendo como trilha fundamental para tal reflexão (o peso filosófico da efetividade) a imagem da montanha. Junto a ela, sinalizamos o seu fundo abismal como o solo factual, alicerce imanente do existir, assim como do pensar. Este último só alcança sua condição derradeira ao subir os montes, no conquistar dos topos. Que pensamento habita-nos ao desafiar uma montanha? Trata-se de um esforço de aproximar (mais uma vez) Geografia e Filosofia com o intuito de revelar o quanto estas dimensões do conhecer se copertencem e se alimentam, ou melhor, desvendar os limites do valor da externalidade efetiva para a interioridade subjetiva do pensamento.

**Palavras-chave:** Geofilosofia. Terra. *Topos* poético. Transvaloração. Hermenêutica.

---

<sup>1</sup> Doutor em Geografia (Análise Ambiental e Dinâmica Territorial) pelo Instituto de Geociências (IG) da Unicamp (2015 -2019), com pesquisa desenvolvida no campo Epistemológico (Geografia e Filosofia Contemporânea).

## ABSTRACT

We are instigated by the relationship between Philosophy and Geography. We feel that it is not only an exchange or dialogue that has been perpetuated from antiquity to modernity, but rather a mutual coexistence, dimensions of thought that co-exist, despite their differences (with profound peculiarity) in certain themes and questions. In this paper, the theme brought is the weight of effective externality, the concreteness of existence as a basis and background for thought. How is this theme mutually expressed between Geography and Philosophy? As interlocutors for such an inquiry, we brought two important authors for contemporaneity, Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger, having as a fundamental trail for such reflection (the philosophical weight of effectiveness) the image of the mountain. Together with it, we signalize its abysmal bottom as the factual ground, immanent foundation of existence, as well as of thinking. The latter only reaches its ultimate condition when climbing the mountains, when conquering the tops. What thought inhabits us when we challenge a mountain? This is an effort to bring Geography and Philosophy together again in order to reveal how much these dimensions of knowing co-exist and feed off each other, or rather, to unveil the limits of the value of effective externality for the subjective interiority of thought.

**Keywords:** Geophilosophy. Earth. Poetic *topos*. Transvaluation. Hermeneutics

### Apresentação: a imagem da montanha e seu peso filosófico

Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas [...], eu não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado. E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, – sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo. [...] E ainda uma coisa eu sei: agora me acho diante de meu último cume, e daquele que mais longamente me foi poupado. Ah, devo encetar meu caminho mais duro! Ah, comecei minha mais solitária caminhada! Mas quem é de meu feitio não foge a esta hora: aquela que lhe diz: “Agora segues o teu caminho de grandeza! Cume e abismo – juntaram-se agora num só!” [...] Nas montanhas, o mais curto caminho é aquele entre um cume e outro: mas para isso tens de ter pernas compridas. Máximas devem ser cumes: e aqueles a quem são ditas devem ser grandes e altos (NIETZSCHE, 2011b, p.145).

É possível explorar muitas coincidências entre os pensadores Friedrich W. Nietzsche e Martin Heidegger. A respeito do biográfico, se destacam a forte presença do cristianismo na família, infância e formação, os estudos em Teologia, os internatos escolares, o rompimento e as críticas à filosofia clerical, a busca pela cátedra filosófica, o apreço pelos gregos pré-socráticos, a experiência indireta de guerra, a busca ambiciosa por uma reforma cultural e educacional na Alemanha, a postura combativa diante da filosofia tradicional (e a metafísica), o interesse crítico pela modernidade, a associação

indébita ao nazismo, as montanhas enquanto lugar propício, de inspiração e solidão necessária para a tarefa filosófica<sup>2</sup>.

No que compete ao filosófico, Nietzsche e Heidegger compartilharam caminhos, sendo que Heidegger (2010) teve a possibilidade de avaliar e escolher quais semelhanças deixar em manifesto, sendo um rigoroso leitor de Nietzsche, além de comentador indispensável. Dentre os primeiros destes caminhos cabe destacar a crítica sobre o modo habitual de conduta no conhecimento, sobretudo na metafísica que caracteriza as bases da filosofia tradicional. Para Heidegger (1998, 2009b) a tradição conduziu ao esquecimento o seu próprio **ato inabitual** de conhecer, orientado para a questão diretriz sobre o que é o ente, ou a investigação sobre o seu caráter fundamental. Este “inabitual” consistia em uma circunscrição, de natureza descritiva, conduzida pelo sujeito (cartesiano) do conhecimento, sobre a multiplicidade de notas características de uma coisa, definindo, ao final do procedimento, sua causalidade, seu núcleo ou unidade incondicionada. Essa unidade, em meio à multiplicidade do ente, passa a ser concebida como substância, que, agora em diante, deve ser consultada constantemente no ato do conhecimento, enquanto princípio, nos dispensando de um novo e árduo trabalho inabitual de **questionalidade** e procura pelo caráter fundamental das coisas (HEIDEGGER, 1998). Na visão de Heidegger, a crise da Filosofia (assim como da Ciência), além de sustentar o sintoma de esquecimento a respeito da questão ontológica sobre o Ser, também cristalizou os resultados de seus esforços inautênticos na forma de conceitos apriorísticos e incondicionados.

Nietzsche (2009a) também salientou que a tradição promoveu um ato de esquecimento para com o saber, desconsiderando que a gênese de suas definições absolutas ocorrera mediante a interpretação sobre os testemunhos dos sentidos. Para

---

<sup>2</sup> No caso de **Nietzsche**, em carta á Mathilde Maier, 15 de julho de 1878: “Se a senhorita pudesse sentir, como eu, em que ar puro dos cumes eu vivo agora, em que doce disposição ante os seres que ainda habitam na bruma dos vales, mais do que nunca decidido a tudo o que é bom e de valor, cem passos mais próximo dos gregos do que eu era antes; [...]. Foi durante o verão em Bayreuth que tomei plena consciência disso: após as primeiras representações às quais assisti, busquei a saúde nas montanhas e ali, numa aldeia em meio às árvores, nasceu o primeiro esboço, cerca de um terço do meu livro, que então tinha por título: “A relha” (D’IORIO, 2014, p.50).

No caso de **Heidegger**, sobre sua cabana em Todtnauberg: “Esse é o meu mundo de trabalho – visto pelo olhar contemplativo dos hóspedes e dos recém-chegados para o verão. Na realidade, eu mesmo nunca observo a paisagem. Experimento a sua transformação de hora em hora, do dia para a noite, nas grandes idas e vindas das estações. A gravidade das montanhas e a dureza de suas rochas primitivas, o lento crescimento dos pinheiros, o brilho, o esplendor simples dos prados em flor, o murmúrio do riacho da montanha em uma longa noite de outono, a severa simplicidade das áreas cobertas com neve, tudo isso se insere e penetra e se lança no ser-aí cotidiano lá em cima” (HEIDEGGER, 1977, p.324).

sustentar tal hipótese, de um mundo de ideias e valores imutáveis, a Filosofia subtraíu dos seus conceitos a ação devastadora do tempo, que torna tudo efêmero e contingente. Deste modo, o ato do conhecimento passou a ser uma espécie de “**egipcismo**”, ou seja, um saber que crê ser alheio ao perecimento do devir, que mumifica o afeito de seus resultados, fazendo-os causa se si mesmos, ou que, como diria Nietzsche (2009a, p.20-21), “consiste em confundir o último e o primeiro”.

Para Heidegger (2009b), a saída para a impossibilidade de compreender, posta como a crise recorrente do conhecimento, seria pôr de lado os pré-conceitos, produzidos por esse egipcismo habitual da metafísica, herdado também pelas ciências. Trata-se de uma retirada a tudo o que há de pré-concepções e enunciados tardios entre nós e as coisas. Tal desobstrução conceitual se deu por meio das lições postas pela redução fenomenológica de Edmund Husserl (HUSSERL, 1990; SAFRANSKI, 2000). Essa escavação arqueológica reverberou em Heidegger enquanto uma espécie de **desconstrução de encobrimentos**, que livra dos escombros, ou reverte o soterramento que até então fora feito, não só sobre a coisa nela mesma (a essência das coisas), como também sobre a questão fundamental da Filosofia, sendo esta: o que é o Ser? (HEIDEGGER, 2009b; SAFRANSKI, 2000).

Para estudiosos como Bohem (2013) e Günzel (2016) a escavação conceitual, constituinte para redução fenomenológica, já havia sido posto, enquanto movimento crítico sobre a tradição, pelo **procedimento genealógico** nietzschiano. Há ainda suspeitas que este último teria servido de inspiração para os movimentos mais recentes. Para Nietzsche (2009b, 2012b), uma das responsabilidades da Filosofia seria investigar a origem e o desdobramento de valores morais, que foram divinizados pela tradição. Tal procedimento teria como intuito revelar e lembrar que os valores e proposições são coisas criadas, não por deuses ou demiurgos, mas por impulsos humanos. Portanto, esses valores emergiram de contextos muito particulares, em um determinado lugar, em um instante propício e por necessidades específicas. Sendo assim, cabe a tarefa filosófica, colocar suas proposições em movimento, ao invés de cristalizá-las, renovando-as constantemente em meio ao devir da vida, o que a obriga não só a suspeitar, mas abrir mão de muitas das determinações anteriores.

Tanto a genealogia nietzschiana, como a desconstrução de encobrimentos de Heidegger, podem ser tomadas como elementos críticos fundamentais, que servem ao

caminho tanto da fenomenologia, em sua busca pelas coisas nelas mesmas, quanto para a **transvaloração** de todos os valores da filosofia nietzschiana.

Outro ponto filosófico compartilhado por Nietzsche e Heidegger é a atenção maior do pensamento para a **efetividade da vida**, isto é, reconduzir os interesses da Filosofia para a dimensão fática das coisas sensíveis e imanentes. No caso de Nietzsche (1992, 2008a) o **imanentismo filosófico** é a marca mais expressiva de sua viragem, considerando que no princípio de sua vida produtiva o autor se fez, declaradamente, adepto da metafísica de Schopenhauer (ASTOR, 2013; D’IORIO, 2014). A partir de “Humano Demasiado Humano”, Nietzsche (2008a, 2008b, 2012b) empreende, de modo renovado, em cada uma de suas obras, um ataque voraz ao que ele define como fastasmagoria da tradição, a saber, o esforço que a Filosofia dedicou, durante milênios, na construção de modelos, valores e proposições de natureza fundamentalmente supra-sensível, supra-terrena, distantes e avessas ao plano das coisas concretas e efetivas, a exemplo do corpo e da terra.

Ao analisar a obra de Nietzsche, Heidegger (2002) esclarece que esse afastamento entre pensamento e vida, tanto enfatizado pelo filósofo de “Assim Falou Zaratustra”, se deu por uma espécie de recalitrância manifestada pela própria Filosofia diante dos efeitos do tempo, do “foi” que tanto marca a dinâmica passageira do devir. Para o próprio Nietzsche (2009b, 2011a, 2011b) a recalitrância do “foi” (apontada por Heidegger) se traduz em ressentimento diante da dor e do sofrimento, elementos que tanto marcam a vida fática. Temeroso em sofrer, o ser humano condenou a efetividade ao estado de plano aparente do engano, do vício e da imperfeição. Como contraponto a essa dimensão de desprezo, edificou um mundo ideal e fictício onde é possível despejar todas as suas esperanças, afagar toda a sua frustração e extraviar a origem de todas as suas virtudes, a exemplo da razão, da liberdade e do bem.

O conhecimento conduzido até então, seja na Filosofia, ou mesmo na Ciência, atuou e produziu, tendo que lidar com as limitações deste **desterro**. Seus resultados foram cultivados mais em uma dimensão puramente interior, inclinado ao campo da pura abstração, do que em uma relação íntima com a exterioridade. Nos argumentos de Heidegger (2009a, 2009b, 2010), essa acusação de distanciamento se faz evidente sobre a Filosofia. Mesmo que a história do pensamento tenha se dedicado mais ao ente (enquanto problema diretriz), seu questionamento se deu, como já explorado, a partir de

um apriorismo habitual, que coloca representações, fundadas em princípios incondicionados, no lugar da experiência direta, ou seja, junto à dimensão efetiva da vida. Para Heidegger, mesmo que o interesse fundamental da Filosofia seja a questão sobre o Ser, esse só pode ser apreendido e compreendido mediante a **fiabilidade do humano junto ao ente** em sua totalidade (HEIDEGGER, 1998). É a partir da questionabilidade sobre o ente, sobretudo naquilo que há de mais essencial, que será possível penetrar na abertura do Ser (o que exploraremos mais a diante). Uma escolha metafísica para tal busca se faz na verdade um caminho marcado por encobrimentos.

Décadas antes da fiabilidade heideggeriana entre humano e o ente na totalidade, Nietzsche (2011b) propôs, em “Assim falou Zaratustra”, o retorno da Filosofia para a **fidelidade junto à terra**. Tal retorno consistiu em abrir mão de modelos metafísicos, para exercer a tarefa filosófica em proximidade a dimensão imanente da vida, fazer uso das virtudes em meio à efetividade, compreender e interpretar os impulsos manifestados pela terra, pela vida, pelas coisas do mundo, suas situações, paisagens e lugares, via os sintomas e a sensibilidade do corpo. Para nós, a fidelidade junto à terra de Nietzsche, enquanto postura filosófica e imanente, expressa a mais abrangente dimensão de sua geofilosofia, a saber, um pensar-sentindo feito com os pés, uma Filosofia caminhante, exploratória, que experimenta a real complexidade geográfica do mundo (a interrelação ou a razão associativa de fenômenos que constituem o meio geográfico) e a partir de tais experiências sensíveis (como matéria-prima) criar e recriar pensamentos, ideias, valores e conceituações (DAVIM, 2019).

Para Nietzsche (2009a, 2011b,) tal postura decisiva marcaria a Filosofia, não só como uma alternativa crítica diante da Tradição, mas como o alvorecer de uma nova proposta de conhecimento, compromissada em compreender esse mundo, como outrora havia ocorrido na era trágica da Filosofia arcaica dos gregos.

O imanentismo filosófico, presente tanto na fiabilidade ao ente em Heidegger (2009a), quanto na fidelidade à terra de Nietzsche (2011b) deu margem para que autores como Malpas (2008) e Günzel (2003) considerassem o empreendimento destes filósofos como um esforço importante para as reflexões acerca da realidade geográfica. Para nós, uma **geofilosofia** preocupada em compreender, em profundidade, a relação exterioridade – interioridade, que se faz contida no esforço destes pensadores. Portanto,

trata-se de obras que trazem a apreensão do meio geográfico para o campo ontológico e fundante do pensamento, assim como do conhecimento em seu todo.

Outro elemento filosófico coexistente entre Nietzsche e Heidegger é o **deixar-ser** do pensamento. Em “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche (2014) desafia a máxima de Descartes<sup>3</sup>, afirmando que o pensamento não é efeito causal de um sujeito hierárquico sobre uma determinada coisa passiva (objeto). Para o filósofo, o pensamento advém quando este o quer, isto é, nos visita por vontade própria, pois é autônomo em sua subsistência e está para além do sujeito, ou melhor, não há em torno do ato de pensar uma relação hierárquica entre sujeito e objeto. Nietzsche (2008a) deixou claro essa crítica à antropogênese filosófica quando, em “Ecce Homo”, assume que alguns de seus pensamentos mais decisivos, dentre eles, a figura de Zaratustra e o eterno retorno do mesmo, lhe interpelaram em meio as suas caminhadas em Gênova e Sils Maria (Suíça).

Deste modo, cabe interpretar que, para Nietzsche, os pensamentos só emergem no humano em virtude de um arranjo entre exterioridade (mundo efetivo, experiência) e interioridade (subjetividade, pensamento). Tais exterioridades assumem a condição de **forças eficientes**, responsáveis pelo erigir dos corpos, assim como pela dinâmica efetiva que constituem as situações geográficas, assim como a totalidade cósmica, isto é, a terra enquanto este mundo imanente e de coisas fáticas. O humano enquanto apenas um destes corpos, é parte constituinte da totalidade, dotado não só de impulsos próprios, como também da sensibilidade necessária para apreender e interpretar a multiplicidade destas forças edificantes da terra (MARTON, 2010; NIETZSCHE, 2011a, 2011b). Assim, o corpo humano capta e interpreta, tanto pelo sentir, quanto pelo pensar, estas forças eficientes e as traduz enquanto **afetos** que, já são em si mesmos, forças e formas de pensar, que pelo esforço do espírito, ganham forma, se desdobram e se arrojam como interioridades (NIETZSCHE, 1999, 2011a, 2011b, 2012a; BARRENECHEA, 2009; GRANIER, 2009). Pela virtude valorativa, que o torna um ente singular na efetividade, o humano converte impulso, afeto e pensamento em valores morais, conceitos científicos, nomeações poéticas, proposições filosóficas, constituindo assim a trama do conhecimento (NIETZSCHE, 2009b, 2012b). Desta feita, a terra, enquanto situação geográfica e totalidade cósmica, pensa, como também conduz o homem a pensar, pois

---

<sup>3</sup> Penso, logo sou.



doa a ele os elementos fundamentais e necessários para se construir e reconstruir ideias (NIETZSCHE, 2011a, 2011b; STEGMAIER, 2013).

A Heidegger (1998, p.25) pertence a proposição “deixar o ente ser apenas o ente que é”. Em sua concepção, o conhecimento habitual manteve, no decorrer de seu domínio e história, uma iniciativa violenta em relação ao modo de ser das coisas. O humano agride a essência das coisas ao forçá-las se adequar sob um modelo lógico de interpretação, intimamente atrelado às suas intenções práticas e utilitárias. A questão sobre o Ser em Heidegger (2009a, 2009b) deve cumprir uma postura de simplicidade e cuidado rigoroso, uma conduta que se desdobra de forma radicalmente oposto à metafísica. O ato de desvelamento do Ser, ou das essências das coisas, não é operacionalizado pelo humano como se este fosse o agente primordial ou sujeito hierárquico. Na proposta de Heidegger, o Ser em sua essência se apresenta de maneira muito autônoma, dotado de vontades próprias, cabendo ao humano, enquanto ente privilegiado no ato do desvelamento (o único que existe em seu modo de ser), deixar o ente viger em sua essência (HEIDEGGER, 1998).

Nesta ótica, faz sentido a imagem heideggeriana do “pastor do Ser” atribuída ao humano (HEIDEGGER, 2009b). Nossa ação para com o ente principia ao nos colocarmos na experiência, em contiguidade junto ao ente, nos atentando e nos mantendo em vigília diante do mostra-se do Ser, não agredindo-o com representações apriorísticas, ou puramente metafísicas, o que nos exige a suspensão dos preconceitos habituais. Essa postura inicial, corresponde ao deixar-ser do pensamento e o que nele aparece deve ser apreendido com todo zelo para que, enquanto pastores do Ser, possamos cuidar, ler atentamente e demoradamente suas nuances e tonalidades, permitindo que a essência precipite na existência humana enquanto palavra, sendo esta a casa do Ser (HEIDEGGER, 1998, 2002, 2009a, 2009b, 2012).

### **Cimo e Abismo: uma só montanha**

*Filosofar consiste em perguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusion sobre si mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo. Esto quiere decir que este preguntar no se halla en el camino, de manera que algún dia, de improviso e incluso por um descuido, pudiésemos hallarnos metidos dentro de el. [...] Este preguntar ni siquiera se halla en el entrono de la urgente atención y satisfaccion de las necesidades dominantes. El preguntar mismo escapa a ese orden. Es totalmente voluntario y se basa plena y propriamente en el misterioso fundamento de la libertad, en aquello*



*que denominamos el salto. El mismo Nietzsche disse: " Filosofía... es vivir voluntariamente en el hielo y en la alta montaña". Ahora podemos decir que filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario.*<sup>4</sup>  
(HEIDEGGER, 2001, p. 21-22).

A crítica à metafísica, a escavação conceitual, o imanentismo filosófico e geográfico assim como o deixar-ser do pensamento são coincidências entre Nietzsche e Heidegger de natureza interdependente e que se complementam no ato maior do pensar. Na perspectiva deste escrito, há uma imagem geográfica fundamental que acolhe, não só todas estas coincidências, como o sentido fundante do pensamento e da Filosofia para estes dois autores, a saber, a **imagem da montanha**, uma imagem geofilosófica que, ao ser desdobrada em seguida, nos revelará uma série de outros encontros (encontros entre cumes e seus alpinistas).

Tanto para Nietzsche (2011b), quanto para Heidegger (2001), a montanha é o lugar, ou melhor, trata-se de um meio geográfico propício e provocativo, uma situação específica, estimulante e convidativa ao exercício filosófico, ao ato extraordinário da questionabilidade e ao salto do pensamento. A montanha é uma circunstância súbita ou condição momentânea, porém necessária para a solidão, o estar desacompanhado, afastado o suficiente da cultura dada, das narrativas e representações caducas dos demais pensadores e suas ideias, para então ouvir, sentir e vislumbrar o verdadeiro por ele mesmo. Tal apreço topológico não assume qualquer conotação de provincianismo, nacionalismo, apego ao solo pátrio ou espaço vital, como outrora pensou o geógrafo tradicional (determinista) prussiano, Friedrich Ratzel (2016). O alto da montanha é o *topos* (o lugar) filosófico por excelência, onde o pensamento de fato se constrói e ganha os ares. Porém, não é nada fácil alcançá-lo, mais exigente ainda é permanecer por lá. Trata-se de um terreno inóspito, austero, acidentado, frio e pouco respirável. Sua visita se dá de modo efêmero, o que faz do mais luminoso dos pensamentos uma apreciação

---

<sup>4</sup> Tradução livre: Filosofar consiste em perguntar pelo extraordinário. Sendo que esse perguntar, como já insinuamos, produz uma repercussão sobre si mesmo, não só o que se pergunta é extraordinário, mas também o próprio perguntar. Isso significa que essa pergunta não está na estrada, para que um dia, inesperadamente e até por descuido, possamos nos encontrar dentro dela. [...] Este perguntar não se encontra sequer no âmbito da atenção urgente e da satisfação das necessidades dominantes. O próprio questionamento escapa à essa ordem. É totalmente voluntário e se baseia plena e adequadamente no misterioso fundamento da liberdade, no que chamamos de salto. O próprio Nietzsche disse: "Filosofia... é viver voluntariamente no gelo e nas altas montanhas." Agora podemos dizer que filosofar é o extraordinário perguntar sobre o extraordinário.

perecível, que carece de ser revisitada constantemente, o que torna essa tarefa ainda mais desafiadora.

A experiência da montanha foi fundamental para o filosofar de Nietzsche (2008a, 2011b). Tal imagem transita por suas obras, tendo “Assim falou Zaratustra” como a manifestação mais intensa. Na ambiência filosófica de Nietzsche, a montanha é a figura mais ilustrativa de sua valorização para com as alturas. Na perspectiva da terra, o limite das alturas se ilustra como o patamar crucial da trajetória do sol, o meio-dia, a hora derradeira do pensamento. Ao meio-dia reduzem-se as sombras que ofuscam o brilho das ideias verdadeiras, elas se imiscuem nas coisas, oferecendo maiores possibilidades para a decifração sobre a vida. Com os pés sobre a terra, o topo da montanha se faz o degrau mais próximo do Sol, a possibilidade maior de alcançar o patamar mais ao alto, acima dos altiplanos, planícies e vales. O cimo da montanha é o refúgio geofilosófico de Zaratustra, o exílio que escolhera para enfastiar-se de sol, do dourado e brilhante mel do saber. No topo, o sábio andarilho pode se afastar dos maus odores dos pântanos, da confusão e dos falatórios das cidades, assim como do ar e das terras fáceis das planícies (NIETZSCHE, 2011b).

Porém, não se alcança a recompensa das alturas sem cravar bem os pés na terra. Tal ideia se revela nítida pela imagem da árvore da montanha, aquela que se destaca em relação as demais, recolhidas nas florestas, protegidas pela proximidade e companhia das outras. A árvore da montanha é a que, sozinha, se expõe e resiste à fúria das fortes ventanias, é capaz de suportar ao frio, à neve, ao forte sol, à escassez de solos novos, rasos e pedregosos. Para manter tamanha resistência e altivez é preciso ter raízes fortes e astuciosas, que encontram caminho nas mais estreitas fendas rochosas e que se aprofundam nos estratos mais escuros do solo, apegadas fielmente à terra. Assim são as árvores dos cimos, assim devem ser os humanos e os seus pensamentos (NIETZSCHE, 2011a, 2011b).

Para Nietzsche (2011b) um homem só aprende a voar (em seus pensamentos), se antes aprender a andar, correr, saltar e dançar, sendo que só se cumprem essas tarefas ao rés do chão, com os pés sobre a terra, experimentando o mundo, ou seja, em atitude genuinamente geográfica. Só se atinge o topo, enfrentando as bases, as terras baixas de uma montanha. A **terra** é uma valoração de múltiplos sentidos dentro da geofilosofia de Nietzsche (DAVIM, 2019). A princípio, podemos destacar seu caráter depreciativo,

dado pela tradição filosófica e pelo qual Nietzsche se desdobrou para contornar, em muitas de suas obras. A terra pode ser vista como a dimensão desprezada pela metafísica clássica, o mundo das coisas, o plano das aparências, a dimensão inferior da totalidade, imperfeita, insustentável e embusteira, o avesso do plano superior das ideias da sementeira platônica, sendo este o céu de formas puras, perfeitas, eternas e verdadeiras (NIETZSCHE, 1999, 2008b, 2011a). A moral herdeira dessa lógica condenou a terra como um campo do infortúnio, a horrenda morada onde o humano decaiu para se redimir de suas falhas através do sofrimento (NIETZSCHE, 2004). Por essa ótica e durante séculos, as principais escolas da Filosofia subtraíram a terra de sua tarefa fundamental, cabendo a Nietzsche resgatá-la e se valer dela para abrir novos caminhos ao pensamento.

Na perspectiva de Nietzsche (2011a, 2011b) a terra é a única realidade disponível e efetivamente possível. Trata-se, portanto de um **mundo-aquém**, ou este mundo, sensível e imanente, a situação geográfica onde nos deparamos com a vida e sua multiplicidade de coisas em relação, algo inteiramente oposto ao que a metafísica abstraiu enquanto um além-mundo suprassensível (BARRENECHEA, 2009). É justamente sobre a terra e a vida que a Filosofia deve dedicar as suas virtudes. Para Nietzsche (2009b, 2012b), o plano superior de ideias puras não passa de uma abstração fantasmagórica, uma ilusão que retirou do pensamento sua mais potente vitalidade.

Além de elemento crítico, o sentido de terra na proposta de Nietzsche se desdobrou em uma espécie de fundamento procedimental que sustenta e dá corpo a sua filosofia. Além de mundo-aquém, a terra também se revela enquanto **o mais terrível**, ou seja, aquilo que há de mais sofrível, doloroso, sombrio, angustiante e assustador na existência. A terra é para onde o humano deve decair e perecer, porém manifestando uma postura trágica, despossuído de rancor, pesar, desespero ou conformação, trazendo consigo alegria, desejo e entusiasmo (NIETZSCHE, 2009a). A terra é a própria vida e sendo assim, é cheia de prejuízos, imprevistos e incertezas, tudo o que afugenta e preocupa demasiadamente o homem da moral ascética. Para Nietzsche (2011b), é preciso encarar essa vida imanente, telúrica e terrível com o espírito trágico dos gregos arcaicos, do nobre herói, que desafia o próprio medo, se colocando diante das trevas com a esperança e o desejo necessário para transvalorar o terror em poesia, glória, iluminação e novas possibilidades.

Nos interstícios desse terrível, a terra para Nietzsche (2011a, 2012a) também é compreendida enquanto uma **totalidade cósmica**, autônoma, constituída por uma multiplicidade conflituosa de forças eficientes, que reconstroem constantemente o seu corpo, assim como mobilizam sua dinâmica, sem determinar uma ordem lógica, causal e moral (MARTON, 2010). Como não podemos, na condição de seres humanos, abarcar a totalidade desse corpo cósmico, a terra só nos aparece, enquanto fenômeno possível de ser apreendido, enquanto uma **súbita alçada sensível** que se estende sobre o *cosmo* (uma subtaneidade cósmica e geográfica), respeitando os nossos limites corpóreos-inteligíveis. Para Nietzsche, terra é corpo e pelo corpo apreendemos, pensamos e interpretamos as forças pulsantes da própria terra como se estas fossem sintomas, afetos, sensações e sentimentos (NIETZSCHE, 2004, 2011a).

O corpo, na filosofia nietzschiana é a razão maior do humano, ele pensa ao sentir, sendo esta a forma mais potente e direta de filosofar, de decifrar a vida, de compreender o mundo, de erigir pensamentos e proposições sobre o verdadeiro (NIETZSCHE, 2011b). A partir do súbito pensar-sentindo, junto à terra e com o corpo, alcançamos um novo patamar para o sentido de terra, a saber, terra, em sua escala súbita, enquanto **topos poético**, isto é, a situação e o instante potente, propício e convocatório à arte (BARRENECHEA, 2009; GRANIER, 2009; STEGMAIER, 2013). Para Nietzsche (2009b), o humano se discrimina dos demais entes por ser o animal avaliador, ou seja, aquele que valora, estima a vida e as coisas que a compõe, traduzindo-as em valores e demais proposições, sejam elas conceitos, noções ou nomeações. O homem é o ente poético por essência. É aquele que apreende e compreende a exterioridade por meio de afetos e estes, por sua vez, os embriaga internamente. Imediatamente e conseqüentemente, os afetos conduzem o humano a pensar, traduzindo sentimentos e sensações em sentidos, efetivando assim um procedimento valorativo, ou transvalorativo. Pela arte, considerando sua diversidade de dimensões expressivas, os sentidos, construídos internamente pela apreensão e interpretação dos afetos, retornam à externalidade, sendo partilhados em ato e proposição pelos coletivos humanos.

É pelo fazer e erigir poético, enquanto arte, que o humano não só decifra o enigma da terra, como faz dela sua morada, converte uma terra oculta, caótica e terrível em **horizonte humano**, em meio ou espaço geográfico, dando a ela um sentido, uma

direção, fundando sobre ela um jardim edênico de felicidades para o ser humano futuro, ou o **além-do-homem**, o homem que ultrapassou a condição de camelo, protagonizada pelo último homem, o homem moderno que carrega o peso da tradição moral em suas costas (NIETZSCHE, 2011b; SHAPIRO, 2013). O além-do-homem (*Übermensch*) em Nietzsche está muito distante de um fascínio atual sobre um organismo geneticamente, tecnicamente ou ciberneticamente reconstruído e potencializado em suas virtudes. Também, não se trata de uma inspiração eugênica ou delírio ariano a respeito de uma suposta raça de seres humanos superiores. Trata-se de uma projeção mais singela e bem menos prepotente, o que, ao mesmo tempo, o faz algo muito complexo e de difícil conquista.

O além-do-homem nietzschiano é um patamar moral e cultural almejado pela proposta do pensador, aquele que correspondeu ao conjunto de lições expostas a pouco. Trata-se, em primeiro lugar, de um ser humano atento, sensível, reflexivo e crítico diante de seu tempo-espaço, capaz de identificar virtudes e vícios de sua própria cultura e moral, a ponto de se libertar de seus imperativos idealistas. No contexto do cristianismo, o além-do-homem é o vivente amoral, em um primeiro momento, livre como um leão, senhor de si mesmo, desprendido da culpa, do ressentimento, dos domínios reativos e extirpadores causados pelo medo e conduzidos pela vingança covarde. Conseqüentemente, este novo humano apresenta faro para o que há de fundamental na existência, sua fiabilidade para com a vida, o corpo, a terra, a efetividade do todo, do meio e situação que nos circunda e sustenta. Ele não se ausenta de enfrentar a vida e o que nela há de terrível, frustrante e doloroso, estando sempre à disposição de um enfrentamento, um combate direto e honesto. Ele ama o acaso, o destino, os imprevistos, as incertezas, se lança alegremente sobre elas, certo e esperançoso em convertê-las em poesia, valores, em proposições mais genuínas, conquistas e prazeres. Mediante a liberdade e a proximidade corajosa junto à terra, o além-do-homem se faz criança, isto é, criador de novas ideias, um novo mundo, uma nova cultura, moral, valores, Arte, Ciência e Filosofia.

O **procedimento valorativo** de doação de sentido e decifração sobre a vida e suas forças, tendo a terra como fundamento, assim como a ultrapassagem do último homem para o além-do-homem, são movimentos de caráter poético (artístico), ético (moral), filosófico e científico. Todos estes podem ser conduzidos à expressividade

dada pela **imagem da montanha**, de subir e descer os montes. Considerar a terra enquanto a realidade possível a ser apreendida e compreendida pela experiência atenta e pelo pensar-sentindo súbito do humano é iniciar a escalada da montanha, primeiro enfrentando as áreas mais baixas. Trata-se de emergir de desfiladeiros e abismos, para, em seguida, cumprir a tarefa de atingir o topo, alcançar o mais alto patamar de decifração, o instante da *poiesis*, traduzindo sintomas em sentidos, ideias, valores, palavras, feitos, arte. Conquistar cimos é doar sentido á terra, iluminar o seu sombrio insondável, revelar sua natureza geográfica, decifrar o terror de seu incompreensível com pensamentos e respectivas proposições. Esse movimento ascensional não cabe somente ao ato filosófico e criativo do além-do-homem, pois ele está no próprio sentido da terra (NIETZSCHE, 2011b). As forças conflitantes do *cosmo*, ou seja, os elementos dos lugares e espaços em interrelação (que engendram a vida) lutam entre si justamente para buscar as alturas, ampliar potência, efetivar-se, ir além de si mesmo e ser-mais (MARTON, 2010). Todavia, esse não é um movimento de caráter evolutivo, ou acumulativo e sim um pulsar de subsistência, que varia entre ascensão e queda. Como enfatizado por Nietzsche (2011b) em “Assim falou Zaratustra”, é preciso declinar para alcançar os cimos, e ao concretizar a conquista das alturas é inevitável decair logo em seguida, o que acaba mobilizando um verdadeiro ciclo de acontecimentos.

Em “Ecce Homo”, no fragmento biográfico<sup>5</sup> dedicado a “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche (2008a) revela a origem imanentista desta que muitos consideram sua obra capital. Para o filósofo, a ideia central do livro gira em torno da proposição sobre o **eterno retorno do mesmo**, um dos pontos fundamentais, provocativos e mais controversos de sua Filosofia. No expor de suas lembranças, Nietzsche sinaliza que essa ideia lhe adveio em agosto do ano de 1881, durante o seu primeiro verão em meio às montanhas de Sils Maria. Conta ele que estava caminhando ao redor do lago Silvaplana, próximo ao vilarejo de Surlei, quando, ao depara-se com uma rocha, em formato piramidal, a ideia do eterno retorno do mesmo lhe invadiu.

---

<sup>5</sup> “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).

Nos primeiros aforismos da terceira parte de “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche (2011b) deixa transparecer na narrativa possíveis elementos desta experiência na Alta Engadina. Nos fragmentos mencionados, Zaratustra se encontra a bordo de um barco, de saída das ilhas bem-aventuradas. Após passar dias calado, o andarilho se abre ao diálogo com os marinheiros que estavam curiosos com sua presença. Neste instante, Zaratustra partilha com a tripulação um enigma que havia presenciado ao subir uma montanha. Durante a escalada o espírito da gravidade, que havia se revelado na figura de um anão, preso as costas de Zaratustra, havia cochichado, zombeteiramente, em seus ouvidos o seguinte enunciado:

“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 2011a, p.135).

Repetidamente, a imagem de Zaratustra enquanto “a pedra” que se projeta ao cume, que desafia a gravidade ao escalar a montanha (e conquistar sabedoria), deve, após a travessia nas alturas, retornar as partes (altimetrias) mais baixas, (extravasando seu aprendizado) cumprindo a sina de decaimento, como uma espécie de ciclo sisífico, insuperável, de ascensão e queda, como se quisesse anunciar o movimento principal do eterno retorno do mesmo enquanto repetição. O decair de Zaratustra enquanto o matacão da sabedoria, certamente a rocha piramidal acolhida na margem do *Silvapiana*, (que talvez tenha rolado dos cimos que rodeiam o lago) traz consigo também o sentido do **trágico**, ou seja, colocar-se audaciosamente diante do terrível, do risco, do declínio, com a esperança da glória, de converter medo em beleza.

Heidegger (2011), em seus escritos sobre Nietzsche, associou diretamente o eterno retorno do mesmo à imagem da montanha. Para o filósofo de *Ser e Tempo*, o eterno retorno do mesmo é um ciclo que deve ser percorrido eternamente, alternando-se entre passado e futuro, altura e profundidade, ascensão e decadência, sombra e iluminação, caminhos antagônicos e complementares, dispostos no mesmo instante, de modo simultâneo, em cada passo do andarilho que se dispõe à escalada. O eterno retorno também cabe ao ato de decifração valorativa, que busca sempre renovar suas avaliações sobre os afetos, ou forças eficientes, sendo que estas sempre retornam, porém se apresentando sempre como outra, enquanto diferença, exigindo de nós uma



interminável atitude interpretativa sobre a realidade. O eterno retorno também é o movimento ético do além-do-homem, que deve viver, conduzir cuidadosamente e amar suas escolhas como se as respectivas consequências tivessem de retornar, eternamente, como o mesmo (NIETZSCHE, 2011a, 2011b, 2014).

Heidegger (2010), mesmo demasiadamente interessado, se esforçou em se afastar do empreendimento filosófico de Nietzsche. Em seus escritos, definiu o pensador da Alta Engadina, como o último dos metafísicos, aquele que inverteu a dicotomia de Platão e estabeleceu a vontade de potência e seu devir (o eterno retorno do mesmo), como o caráter fundamental do ente na totalidade, ou como sinalizou Stegmaier (2013), enquanto princípio metafísico e incondicionado. Porém, Heidegger também deixou evidente a influência de Nietzsche em sua obra, além de se empenhar em superá-lo, como salientou Safranski (2000). Além das coincidências que sinalizamos no início deste texto, além de considerar a “Morte de Deus” como um ponto necessário para o contexto de seu pensamento, Heidegger (2001) também trouxe a montanha como uma imagem expressiva de sua topologia filosófica, assim como de sua tarefa ontológica, a saber, a condição para o **desvelamento do Ser**.

Para Heidegger (1998, 2009a), o desvelamento do Ser, como um deixar ser e o apresentar de sua essência, se principia pela terra. Curiosamente, a terra em Heidegger (1998), assim como as demais nomeações de sua **hermenêutica**, traz consigo uma essência que se manifesta em uma multiplicidade. Por coincidência aos aspectos do *cosmo* nietzschiano, a terra de Heidegger se manifesta como totalidade fática e efetiva. Para Heidegger (2009b), assim como em Nietzsche (2009a, 2012b), a busca humana pela compreensão da vida tem de acontecer fora e abaixo de pressuposto ideais e supra-sensíveis da metafísica tradicional, o que, mais uma vez, nos aponta uma confluência entre Filosofia e Geografia. A existência enquanto modo de ser próprio do humano, modo este que se caracteriza fundamentalmente pelo penetrar no desencobrimento da verdade, se dá diante do ente, que é a própria terra, o solo originário, ou o fundamento de onde a compreensão deve emergir, sendo esta a totalidade múltipla, contextual e em relação, situação para qual o humano deve manter-se em proximidade. Portanto, é em relação ao ente, enquanto terra, que Heidegger (2009a) sinaliza o valor da experiência enquanto um **ser-junto-a**, sendo esse “a” relativo à totalidade do ente, ou seja, ser-junto-à: terra (totalidade, múltipla, contextual e relacional).

A condição múltipla dessa totalidade do ente traz consigo, o desdobrar de outro caráter da terra, muito explorado em seu escrito “A origem da obra de arte”. Sob o termo multiplicidade, Heidegger (2009a) explora a essência originalmente confusa, portanto caótica, do ente enquanto terra, sendo o **caos** aquilo que se apresenta de modo diverso, desprovido de ordem, forma, sentido, algo muito próximo a natureza caótica, sem princípio ou finalidade, que marca o a totalidade cósmica da terra nietzschiana (DAVIM, 2019). Desse modo, para Heidegger (1998), em nítida inspiração heraclitiana<sup>6</sup> (HADOT, 2006), a terra é o desconhecido, o impenetrável do ente, o caráter indecifrável das coisas, aquela que se encobre, se esconde, se oculta, pois se subtrai das investidas do pensamento, já que o engana com sua confusão, isto é, com sua caótica condição originária.

Para o indecifrável da terra, Heidegger (2009a, 2009b) se fez valer da imagem do abismo, assim como da angústia como afeto. No que compete ao abismo, é possível traduzi-lo como uma faceta da imagem da montanha. O abismo é o desfiladeiro que se inclina ao fundo dos grandes montes. Ao descer os penhascos, estes se tornam os pés (a base) da montanha, sua porção mais baixa, que nos confundem como se estivéssemos ao rés do chão. Por vezes se imiscuem aos altiplanos, se fundem às planícies e acompanham os vales. É a porção mais oculta da formação, lançada no escuro pelas sombras criadas pelo próprio corpo da montanha, ou das demais ao seu lado. Pela proximidade das planícies, o abismo também é o patamar mais denso de elementos geográficos, o que o faz complexo, múltiplo, confuso, caótico, onde se espraiam as moradias (ocupações humanas), se ampliam os campos, onde os riachos ganham volume, o solo se aprofunda, as matas e sua fauna se concentram e onde distribuem-se áreas de plantio e criações. A cada passo acima, essa densidade passa a se reduzir. Planícies viram vertentes mais íngremes, florestas viram bosques, que mais ao alto convertem-se em cobertura arbustiva, cada vez mais espaçada ao subir, dando lugar às gramíneas e outras espécies rasteiras. Ao se aproximar do topo a confusa densidade ganha simplicidade, ou a riqueza da austeridade. Nos cimos nos restam as rochas nuas, por vezes o branco da neve, um sítio muito estreito, cercado de abismos, como se estivéssemos ilhados, suspenso em meio às nuvens, cercados de vazio. O topo torna-se unidade, já que é terra pinçada para o alto, como se fosse um ponto escolhido, uma

---

<sup>6</sup> “A natureza ama ocultar-se” (HADOT, 2006).

essência sinalizada, que se identifica com clareza e se diferencia de todo o resto, caso comparada à extensa totalidade.

Com relação à angústia, tal afeto corresponde bem ao que se sente diante de um abismo, ao caminhar sobre suas beiras e de se lançar em queda no seu interior. O não-saber é o terror do humano, tal sentimento lhe desperta um verdadeiro turbilhão de mal-estar, medo, insegurança, desespero e náusea, afetos compatíveis com a imagem nietzschiana da terra enquanto o terrível. Desconhecer é um temor tão intenso e profundo que, habitualmente conduziu, o pensamento a dar as costas para a terra, fugir dela, desprezá-la e, por fim, construir, no seu lugar, mundos paralelos, fictícios, descontraídos com a realidade terrena, com os enganos da vida, um plano ideal, seguro, estável, previsível que acalma, entorpece e aprisiona.

Angústia e Abismo são valiosos para Heidegger (2002, 2009b, 2012), pois seu terror, caso encarado ao modo trágico de ser, provoca a atitude e postura vital de seu empreendimento filosófico, sendo essa a **questionalidade**. É no questionar sobre o encobrimento da terra que nos tornamos atentos ao ente, à sua sinalização que convoca a nossa existência e o nosso pensar. É ao conduzir essa questionalidade, em um desdobramento cada vez mais profundo, que penetramos na essência do ente, ação que, por sua vez, nos possibilita a *Alétheia*, o salto para alcançar o Ser, o seu desvelamento em verdade.

Em nossa interpretação, Heidegger escolheu outra imagem compatível com a montanha para apresentar os meios de sua procura pelo Ser. O ato de desencobrimento se dá ao modo do caminhar de um andarilho em meio às trilhas de uma floresta. É preciso pôr-se a caminho, mesmo que na escuridão do denso e impenetrável emaranhado das copas dos pinheiros, uma alusão convincente sobre o sentido de terra enquanto ocultamento. Todavia, em meio à floresta o andarilho pode se deparar com uma **clareira**, uma abertura em meio às árvores, sendo possível encontrá-la nas terras mais altas, onde a mata se escasseia. A imagem passa a fazer mais sentido caso recordemos os elementos biográficos do filósofo. A clareira na montanha ganha maior nitidez se considerarmos a referência da cabana<sup>7</sup> de *Todtnauberg*, localizada em uma encosta descampada, no coração da Floresta Negra, em uma de suas áreas mais altas.

---

<sup>7</sup> Quando não estava lecionando, Heidegger se retirava para Todtnauberg, a menos de 30 km de Freiburg, a poucas horas de caminhada de Feldberg, a maior montanha alemã fora dos Alpes. Uma região localizada na porção sul da Floresta Negra, na parte alta de uma encosta, a mais de 1100m de altitude. Em

A clareira de Heidegger (2009b) é a circunstância ou acontecimento em que o humano é interpelado pelo Ser. Trata-se de um instante, uma situação específica onde o Ser se abre ao modo de ser do homem, que é a existência (HEIDEGGER, 2009a). Heidegger (2009b) cunhou uma nomeação, seguramente a mais importante de sua filosofia, que traz o sentido ontológico dessa abertura, que é o *Dasein*, o aí, ou aqui (*Da*) do Ser (*Sein*), ou seja, o ser-aí. Para Malpas (2008) e Saramago (2012) o ser-aí, também traz uma conotação topológica, ao nosso ver, de natureza geográfica (assim como geofilosófica), enquanto o **lugar do Ser**, ou melhor, a contiguidade entre situação e temporalidade, onde a totalidade se adensa em um único ponto (como ponta de lança), como o cimo onde o Ser se apresenta e se revela ao homem, interpelando-o, convocando-o para que este adentre sua abertura, alcance sua altura, descobrindo sua essência e desvelando sua verdade. Adentrar e habitar na clareira é se atentar ao *Dasein*, subir ao topo da montanha, assim como o próprio modo de existência do humano (HEIDEGGER, 2009a, 2009b).

De imediato, o humano adentra a clareira do Ser pelo atentar-se, que nada mais é do que a resposta mais ligeira (súbita) que a existência dá à sinalização advinda do Ser (HEIDEGGER, 2012). O humano deve se permitir ao Ser, sendo que sua entrada na abertura acontece via a intuição sensível, assim como pelo pensamento indissociado sobre a faticidade do ente, isto é a situação geográfica, sua totalidade múltipla, contextual e relacional que percebemos via a experiência junto à terra (HEIDEGGER, 1998, 2009a). Por outro lado, pura e simplesmente pela percepção, nos aproximamos demasiadamente da multiplicidade confusa e obscura da terra. Mesmo que o atentar-se imanente seja necessário, o desvelamento somente por tal aproximação é impossível, o que faz da terra algo impenetrável, tendo em vista o primeiro impulso da experiência. Portanto, é preciso exalar a densidade originária da terra, se afastar dela aos poucos, reduzindo pelo rigor do pensamento sua multiplicidade de estímulos, dissipando

---

sua base, um pequeno vale, onde se assentavam a maioria das outras propriedades, tendo, a sua volta, uma mancha de floresta, formada basicamente por altos e escuros pinheiros. Ali Heidegger, antes mesmo de se tornar docente, havia comprado, com o apoio da esposa, uma propriedade, onde mandou construir um modesto chalé de esqui. Uma cabana de aproximadamente 42 m<sup>2</sup>, encravada na vertente, com pé direito baixo, subdividida em 3 cômodos, sala e cozinha integrados, um quarto, além de pequeno escritório com uma escrivaninha junto à janela que dava para uma fonte d'água, HEIDEGGER, 1977; MALPAS, 2010; SAFRANSKI, 2000). Como enfatizara Safranski (2000, p.166), naquela cabana Heidegger estabeleceria “o domicílio de seu afastamento do mundo”, “a torre de seu filosofar”.

inclusive o peso dos dados da sensibilidade, para que se possa alcançar o essencial (HEIDEGGER, 1998).

Neste ponto específico do caminho do desvelamento, podemos distanciar Nietzsche (2011a) e Heidegger (2010) de modo bem radical, sendo que o primeiro crê que os múltiplos e súbitos sintomas corpóreos tem mais a nos dizer sobre a verdade das coisas do que a ponderação tardia e minuciosa da consciência. Já para Heidegger, o modo de conduzir a Filosofia em Nietzsche é um pensar pelo estômago, insuficiente para atingir a verdade do Ser. Cabe lembrar que esse dissipar da densidade do ente, proposto pela ontologia de Heidegger, bebeu mais do caráter metodológico e procedimental da redução fenomenologia de Husserl (1991).

Os dois pensadores também se distanciam em relação à linguagem. Para Nietzsche (2008a; 2011a; 2011b; 2014) nenhuma palavra está à altura de um pensamento, o que dirá de uma sensação vívida. A nomeação de um evento, coisa ou de um Ser, por meio de uma única palavra, correspondente a uma essência e identidade, não faz o menor sentido para a multiplicidade interpretativa de sua filosofia da diferença. Sequer há para Nietzsche a possibilidade de um Ser ou coisa em si, pois em sua visão tudo é um vir-a-ser insuperável e o máximo permitido à linguagem é a aproximação. Entretanto, na proposta nietzschiana, mesmo que suspeita, a palavra deve ser dita, tendo em vista a riqueza do ato artístico de valorar.

Já para Heidegger (1998), rarefazer a multiplicidade confusa do ente até atingir suas essências é o próprio movimento de lançar luz sobre a escuridão da terra, ou melhor, conduzir a terra para a iluminação, subtrair (roubar) dela seu encobrimento. Trata-se da imagem correspondente ao adentrar a clareira da floresta e assim desvelar o Ser do ente, conquistar a *Alétheia*, atingir o cimo da montanha, a ponta do rochedo, o topo repleto de luz solar, onde as sombras são austeras. Esse movimento se consagra com o ato de nomeação, que é o empreendimento da própria linguagem. Para Heidegger (2013), a linguagem é a essência do modo de ser do humano, o fundo de sua existência. O homem é a própria linguagem, ele se realiza enquanto humano pelo diálogo, que por sua vez, acontece mediante o que Heidegger (2009a) entende por ser-uns-com-os-outros.

Além da essência do existir humano, a linguagem é a **casa do Ser**, é o habitar e construir humano no interior da clareira, no meio da abertura doada pelo próprio Ser

(HEIDEGGER, 2002, 2009b). A esse movimento Heidegger escolheu a nomenclatura de **duplo acontecimento apropriativo**, a saber, o movimento em que 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 traz a luz e ao diálogo entre os homens (HEIDEGGER, 2009a).

O esforço da linguagem, em resposta ao sinalizar do Ser do ente, é o movimento poético da ontologia hermenêutica de Heidegger. Trata-se do modo mais efetivo de manter a terra desocultada por um maior espaço de tempo, mesmo que isso não passe de alguns instantes. Manter-se na abertura do Ser é como manter-se seguro sobe os cimos. Trata-se de uma dura tarefa, que exige a mais difícil simplicidade, o mais enérgico rigor de pensamento, a mais afinada sensibilidade e o máximo de cuidado com o uso da língua. Manter-se na abertura (no topo da montanha) nos possibilita tocar as essências e trazê-las para o diálogo, o que nos permite criar conhecimento, edificar ações transformadoras, concretizar projetos, executar trabalhos diversos, levantar obras de arte, em suma, produzir o espaço, fundar mundos e horizontes de possibilidades para o humano. Na topologia, ou na Geografia filosófica de Heidegger, o mundo se faz possível mediante o lugar enquanto fundamento, sendo esse último a circunstância do *Dasein*, a situação de abertura, a própria clareira. É como descer dos cimos para semear suas essências sobre as planícies, fazendo crescer culturas diversas sobre a terra. O mundo de Heidegger é a terra desvelada pelo *Dasein*, todavia a terra não abre mão de sua virtude de se encobrir, o que nos exige, constantemente, a renovação de nossa questionabilidade sobre o Ser do ente. Afinal, ao se conquistar os topos é inevitável não os descer. Descer para subir novamente, um eterno retorno do mesmo escalar. Eis o sentido e a finalidade de tal ventura.

### **A geografia trágica entre Nietzsche e Heidegger**

Ao próprio trágico pertence o terrível. Todavia, não como o que provoca medo, no sentido de que o trágico nos permitiria um desvio ante o terrível em meio à fuga em direção à “resignação” ou à nostalgia do nada. Ao contrário, ao trágico pertence o terrível como isso que é afirmado, e, com efeito, afirmado em sua pertinência irrevogável ao belo. A tragédia se apresenta sempre que a contradição interna pertinente ao belo é afirmada. A grandeza e a altura copertencem à profundidade e ao terrível; quanto mais originalmente um deles é querido, tanto mais seguramente se alcança o outro (HEIDEGGER, 2010, p. 216, 217).

O trágico, até aqui, foi mencionado neste escrito por uma perspectiva ou postura ética diante do ente, da vida e da terra, uma conduta nobre do herói grego, do além-do-homem, aquele que ama o destino, que se coloca diante do terrível com coragem, entusiasmo e esperança, que se alegra diante do risco de perecimento, pois sabe que é neste enfrentamento que concretizará sua superação. Além, desta ótica, o trágico também se apresentou como o elemento fundamental de nossa proposição, estando presente em cada parágrafo decisivo. Sua figura elementar se faz expressiva desde o título, “O cimo e o abismo”, a duplicidade mais incisiva, até mesmo repetitiva de nossa proposta. Outras duplicidades o acompanham, tendo em vista que, paralelo à essas imagens, temos luz e sombra, interioridade e exterioridade, desvelamento e ocultamento, pensar e sentir, humano e ente, mundo e terra. O trágico é o enfrentamento no interior destas duplicidades, sem, no entanto, dicotomizá-las em pólos opostos.

Para Machado (2006), o trágico em Nietzsche se fez presente desde sua primeira obra “O nascimento do trágico”, quando ainda a filosofia de Schopenhauer e a estética de Wagner influenciavam o jovem filólogo enfermo. Na tarefa filosófica de Nietzsche trava-se um verdadeiro combate, um agonismo entre dois impulsos fundamentais, a saber, Apolo e Dioniso. Apolo é o deus edificador, artista sóbrio, que presa, esteticamente, pelo belo, pelas formas equilibradas, pelo uso da racionalidade e da consciência no esforço de lançar luz sobre o caos disforme, malévolos e embusteiros, convertendo-o no bem, na verdade, na ordem e perfeição. Dioniso por sua vez é o contrapeso de Apolo, uma divindade destruidora, embriagada por paixões e desejos, que desequilibra a normalidade, superando o comum, o habitual, que traz consigo um apetite voraz e terrível, assim como a sombra caótica da terra, suas dúvidas e incertezas. A arte, assim como a Filosofia em Nietzsche se dá pelo embate destas duas pulsões.

Porém, tal antagonismo filosófico, entre Apolo e Dioniso, reverbera na perspectiva cosmológica de Nietzsche, sendo a totalidade efetiva um verdadeiro campo de forças antagônicas, ou de **forças em luta**, que se desafiam constantemente em movimentos de superação e declínio, criação e destruição. Nesta leitura o *cosmo* é constituído por uma multiplicidade de impulsos que se efetivam, que buscam dominar uns aos outros, ao mesmo tempo que se resistem (MARTON, 2010). Tal enfrentamento entre impulsos, que ora avançam e ora resistem, possibilita, entre os envolvidos, situações decisivas, que deflagram na luta uma espécie de orientação, uma



consequência, ou desfecho que caracteriza de modo decisivo, porém efêmero, a ação do vivente, as nuances de uma paisagem, o caráter de uma coisa ou mesmo o contexto geral de um acontecimento ou realidade. Tal decisão, oriunda do embate entre forças, Nietzsche (2011b) nomeia por **vontade de potência** e é à ela que o humano deve manter-se atento para assim criar novos valores, compreender a vida, a terra e agir diante dela.

No que compete a Heidegger (1998), o trágico, enquanto luta entre forças apolíneas e dionisíacas, também se faz presente. Sua correspondência é o próprio embate entre terra e mundo, floresta e clareira, sombra e iluminação, cimo e abismo, uma espécie de jogo que reúne, na circunstância de desvelamento, as forças que edificam o verdadeiro, isto é, a própria obra de arte. Como o salientado pelo filósofo, não se pode confundir a imagem do combate pela a aparência encobridora da discórdia ou desavença. O combate entre as sombras do ocultamento e a claridade do desvelar fazem com que estes movimentos tanto afirmem a si mesmos, quanto tornem-se mais aguerridos, resultando em uma superação conjunta, em um ser-um-com-o-outro que vem-a-ser, a união para um sendo de superação a si mesmo. O que se oculta e o que se desvela conduzem juntos o *Dasein*, possibilitando o irromper da compreensão sobre o ente, na essência de seu modo de ser, da decifração da terra em mundo, do construir e fundar dos mundos.

O confronto de mundo e terra é um combate. Sem dúvida que falseamos com demasiada facilidade a essência do combate, na medida em que confundimos a sua essência com a discórdia e com a desavença, e em que só o conhecemos como distúrbio e destruição. No combate essencial, porém, os combatentes elevam-se um ao outro na auto-afirmação do seu estar-a-ser. A auto-afirmação do estar-a-ser não é nunca, contudo, o obstinar-se numa situação contingente, mas sim o entregar-se à originalidade encoberta da proveniência do ser próprio. No combate, cada um leva o outro para além de si mesmo. Desta forma, o combate torna-se sempre mais aguerrido e vem a ser aquilo que mais propriamente é. Quanto mais o combate se extrema por si mesmo, tanto mais inflexivelmente se soltam os combatentes para a intimidade do simples pertencer a si (HEIDEGGER, 1998, p. 47, 48).

O caminho da valoração nietzschiana ou do desvelamento heideggeriano, nos oferecem recursos valiosos para pensar outros meios para o campo do conhecimento e, no que nos compete, para o saber científico. A Geografia tem lugar fundamental em suas condutas sendo esta não uma disciplina, um fragmento sistematizado do saber, supostamente tocado pelos filósofos em determinada altura de suas obras, ou em meio

as suas proposições e filosofemas. A Geografia, presente tanto em Heidegger, quando em Nietzsche, é uma dimensão do decifrar, do desvelar, uma faceta deste ato, um raio de ação (ou círculo) da compreensão humana sobre a existência e a natureza da totalidade efetiva. Ariscamos propor que a Geografia é uma alçada ontológica da compreensão, que abrange a origem relacional entre exterioridade e interioridade, ou seja, o primeiro movimento, o passo inicial de um caminho que une imanência e subjetividade no humano, na sua existência junto à terra, no primeiro passo para a construção do pensamento. Deste modo, a Geografia é uma trilha válida a todo modo de ser, ao desafio do existir, à toda busca de compreensão e conhecimento, inclusive à própria Filosofia.

Essa Geografia existencial aqui explorada, corresponde diretamente ao imanentismo filosófico descrito e presente no pensamento destes dois pensadores. Desafiamos apontá-la enquanto uma geofilosofia, que traduz os impulsos imanentes da efetividade, do concreto, da terra, em pensamentos, em arte e em proposições filosóficas. Nomeamos também essa Geografia filosófica e existencial enquanto uma Geografia trágica, ou seja, aquela que se coloca corajosa e entusiasmada diante da decifração da vida, da terra e de sua faticidade terrível, sem subterfúgios idealistas, sem recorrer à metafísica violenta da tradição, sem prévias intenções ou metas ideais inflexíveis no campo da política ou da economia. Uma Geografia atenta ao ente, ao sinalizar dos seus impulsos essenciais (que o caracteriza), que se propõe interpretar a luta entre as forças que constituem e dinamizam a realidade e que se esforça por traduzir as consequências desse combate, o Ser e sua decisiva vontade, por meio de nomeações e valorações que resultam em diferentes práticas, na edificação e fundação de outros mundos e na compreensão destes.

### Referências bibliográficas

- ASTOR, Dorian. *Nietzsche*. Tradução de Gustavo A. Feix. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.
- BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista: o retrato da época em que a Filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.
- BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

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

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

DAVIM, D. E. M. Retorno à vontade da terra: Nietzsche como devir fundamental para uma Geofilosofia. 2019, *Tese* (Doutorado) – Instituto de Geociências da Unicamp, Campinas, 2019.

D'ORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Tradução: Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

GIACOIA JR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Tradução: Denise Bootmann. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009.

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, p. 78 - 91, 2003.

GÜNZEL, Stephan. Sobre a arqueologia de terra, corpo e mundo da vida: Nietzsche – Husserl – Merleau-Ponty. *Revista Filosófica São Boaventura*, v. 10, n. 2, jul./dez. 2016.

HADOT, Pierre. *O véu de Isis: ensaio sobre a história da ideia da natureza*. Tradução de Mariana Servolo. São Paulo, 2006.

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Cláudia Pellegrini. Brasília: Editora UNB, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2009a.

HEIDEGGER, Martin. *Introduccion a la Metafísica*. Traducion de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche (1)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. Por que permanecemos na província? Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009b.

HUSSERL, E. *A ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.

- KIRCHNER, Renato. A caminho do pensamento e da poesia. *Theoria* (Pouso Alegre), v. 1, p. 11-35, 2009.
- KITCHEN, Martin. *História da Alemanha Moderna: de 1800 aos dias de hoje*. Tradução de Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2013.
- LEAMAN, George. *Heidegger: Entre a Filosofia e a Política*. Tradução de Cristóvão de Aguiar. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010.
- LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche: o el reino de las sombras*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- MACHADO, Roberto. *O Nascimento da Tragédia: de Schiller à Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MALPAS, Jeff. Heidegger na cidade de Benjamin. *Natureza Humana*. São Paulo, v. 12, n. 2, p. 1 14, 2010.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger's topology: being, place, world*. Cambridge: MIT press, 2008.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Unijuí, 2005.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, um "francês" entre franceses*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- MERGULHÃO, A. R. A Montanha Mágica: o Debate de Davos em 1929, entre Cassirer e Heidegger. In: VII Seminário dos estudantes de Pós-graduação em filosofia Ufscar, 2011, São Carlos. *Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar* (2011), 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo*. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments Póstumos 1887-1889*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2009b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*: um livro para espíritos livres, volume I. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*: um livro para espíritos livres, volume II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento do Trágico*: helenismo e pessimismo. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo: ensaio de uma crítica ao cristianismo. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*, Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. 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, p. 443-450.

ONFRAY, Michel. *A sabedoria trágica*: Sobre o bom uso de Nietzsche. Tradução de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

RATZEL, Friedrich. Geografia Política (Prefácios). Trad. Marquessuel Dantas de Souza e Gabriel Reichenheim. *GEOgraphia*, Niterói, a, 18, n. 37, 2016.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARAMAGO, Ligia. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: MARANDOLA JR. Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. *Qual é o espaço do lugar?* São Paulo: Perspectiva, 2012.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

SHAPIRO, Gary. "Earth's Garden-Happiness: Nietzsche's Geoaesthetics of the Anthropocene." *Nietzsche Studien*, v.42, n.1, p.67-84, Nov. 2013.

YOUNG, Julian. Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography, New York: Cambridge University Press, 2010.

---

**Recebido em: 04/01/2022 | Aprovado em: 06/02/2023**

