

**Universidade Federal da Grande Dourados**



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM GEOGRAFIA

**BIANCHI AGOSTINI GOBBO**

**O CONCEITO DE NATUREZA NO PANTANAL E  
A FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE –  
contribuições para a geografia e seu ensino**

Dourados - MS

2012

**BIANCHI AGOSTINI GOBBO**

Área de concentração: Produção do Espaço Regional e Fronteira  
Linha de pesquisa: Espaço e reprodução social: práticas e representações  
Nível: mestrado

**O CONCEITO DE NATUREZA NO PANTANAL E  
A FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE –  
contribuições para a geografia e seu ensino**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Geografia da Universidade Federal  
da Grande Dourados - MS, para a  
obtenção do título de Mestre em  
Geografia.

Orientador: Professor Doutor Cláudio Benito Oliveira Ferraz

**Dourados – MS**

**2012**

**TERMO DE APROVAÇÃO**

**BIANCHI AGOSTINI GOBBO**

**O CONCEITO DE NATUREZA NO PANTANAL E  
A FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE –  
contribuições para a geografia e seu ensino**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia, da Universidade Federal da Grande Dourados, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Benito Oliveira Ferraz  
Departamento de Educação, UNESP-Presidente Prudente

Prof. Dr. Jones Dari Goettert  
Departamento de Geografia, UFGD

Prof. Dr. Douglas Santos  
Departamento de Geografia, PUC-SP

**Dourados, 26 de abril de 2012**

## **DEDICATÓRIA**

Para o Professor Cláudio Benito  
Oliveira Ferraz, meu orientador,  
por tudo que tem feito por mim.

## **AGRADECIMENTOS**

Esta dissertação é fruto do esforço conjunto de muitas pessoas. Agradeço a todos que colaboraram para sua realização.

Agradeço, principalmente: aos familiares, Antonio Gobbo Neto (pai), Rossi Agostini Gobbo (irmão), Carlos Rodrigo Agostini de Moraes (primo-irmão), Benedito Agostini (vô), Camila Góes Araújo (amada), Rita de Cássia Góes Araújo (sogra), e Ernesto Moretti Araújo (sogro); aos amigos, Anedmafer Mattos Fernandes, Antonio Henrique Bernardes, Marcel Altavini Arantes, José Lázaro Alonso Junior, e Robinson Pinheiro dos Santos; aos professores e professoras Cláudio Benito Oliveira Ferraz, Jones Dari Goettert, Renato Nésio Suttana, Aduino de Oliveira Souza, e Charlei Aparecido da Silva, Flaviana Gasparotti Nunes e Lisandra Pereira Lamoso.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados.

Agradeço, também, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

A gratidão que sinto é impagável. Muito obrigado!

## RESUMO

Com base em elementos que formam o conceito de natureza de Friedrich Nietzsche, esta dissertação problematiza o sentido geral do conceito de natureza que estrutura os discursos sobre o Pantanal nos livros didáticos de Geografia utilizados no ensino em Mato Grosso do Sul. Os livros didáticos analisados projetam uma imagem de Pantanal como algo belo em si, como parte da natureza ou como recurso natural, no qual se destaca sempre os elementos vegetação, clima, relevo, água, etc. O elemento humano é praticamente inexistente, ou é algo externo que gera impactos ambientais ou explora seus recursos. Essa imagem de pensamento é a mesma criticada por Nietzsche quando ele desconstrói a noção de sujeito universal. É a imagem de mundo construída através do olhar contemplativo, soberano, que acredita estar de posse da verdade. A linguagem conceitual metafísica é a que se utiliza nessa construção. Nesse sentido, acredita-se expressar o Pantanal naquilo que ele possui de essencial, ou seja, a natureza. O que queremos indicar são as características principais desse conceito, a qual reverbera no sentido de natureza pantaneira atualmente presente no imaginário das pessoas: paraíso e recursos naturais. Em ambas o homem não é natureza. Ela é algo exótico e potencialidade de riqueza. O homem, quando faz parte dela, é algo estranho ao sentido usual de humano, que somos nós civilizados e urbanizados. Aí a crítica de Nietzsche se destaca, pois ele vai questionar o que é esse humano, que não existe definição, portanto, não existe essa natureza por nós definida como estranha ou como objeto.

**Palavras-chave:** Nietzsche, natureza, razão, Pantanal, livro didático.

## ABSTRACT

Based on elements that form the concept of the nature of Friedrich Nietzsche, this dissertation discusses the meaning of the concept of nature that structure the discourse about the Pantanal in textbooks used in teaching Geography in Mato Grosso do Sul. The textbooks examined project an image of Pantanal as something beautiful, or as part of nature and as a natural resource, which emphasizes the elements where vegetation, climate, topography, water. The human element is largely absent, or is something external that generates environmental impacts or exploits its resources. This image of the same thought is criticized by Nietzsche when he deconstructs the notion of universal subject. It is the image of the world built by the contemplative, sovereign, that believes to be in possession of the truth. The language is the metaphysical concept that is used in this construction. In this sense, it is believed to express what he has Pantanal of essential, the nature. What we mean are the main features of this concept, which reverberates in the sense of nature Pantanal currently present in the minds of people: paradise and natural resources. In both human is not nature. It is something exotic and potential wealth. Human, when part of it, is something foreign to the usual sense of human, the civilized and urbanized. This point Nietzsche's critique stands because it will question what is this human, there is no definition, so there is no such nature as defined by us as strange or object.

**Keywords:** Nietzsche, nature, reason, Pantanal, textbook.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

a. C. = Antes de Cristo.

IBAMA = Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

ONU = Organização das Nações Unidas.

MS = Mato Grosso do Sul.

PCNs = Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio.

OAB/MS = Ordem dos Advogados do Brasil/Mato Grosso do Sul.

UFGD = Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

UNESCO = Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

E.F. = Estrada de Ferro.

ENEM = Exame Nacional do Ensino Médio.

## SUMÁRIO

|                  |   |
|------------------|---|
| INTRODUÇÃO ..... | 9 |
|------------------|---|

### **PARTE I: A NATUREZA NO BOJO DA MODERNIDADE: CONCEPCÕES E A CRÍTICA DE NIETZSCHE**

#### **CAPÍTULO 1: A TRADIÇÃO DA MODERNIDADE E A CRÍTICA NIETZSCHEANA À SUBJETIVIDADE**

|   |    |
|---|----|
| 1.1 A tradição filosófico-científica da modernidade e o solo epistêmico do pensamento de Nietzsche .....        | 15 |
| 1.2 A razão na tradição filosófico-científica da modernidade e a crítica nietzscheana .....                     | 26 |
| 1.3 A hegemonia do modelo arbóreo na tradição filosófico-científica da modernidade: uma visão de conjunto ..... | 47 |

#### **CAPÍTULO 2: O SENTIDO GERAL DO CONCEITO DE NATUREZA NA GEOGRAFIA E O CONCEITO DE NATUREZA DE NIETZSCHE**

|   |    |
|---|----|
| 2.1 As fontes e o sentido geral de natureza na Geografia .....  | 53 |
| 2.2 Esclarecendo alguns aspectos do pensamento nietzscheano: para melhor compreender seu conceito de natureza ..... | 62 |
| 2.3 O conceito de natureza em Nietzsche .....   | 68 |

### **PARTE 2: O PANTANAL DA NATUREZA**

#### **CAPÍTULO 3: O PANTANAL COMO NATUREZA NOS LIVROS DIDÁTICOS DE GEOGRAFIA DO MS**

|  |            |
|--|------------|
| 3.1 Meu Mato Grosso Do Sul .....   | 85         |
| 3.2 Análises das evidências: Pantanal e natureza dos livros didáticos de Geografia ..... | 89         |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>   | <b>110</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>113</b> |
| <b>ANEXOS</b>  |            |

## INTRODUÇÃO

Toda pesquisa se origina a partir de um conjunto de experiências que vivenciamos. Determinadas forças, relações e problemas nos afetam e incomodam e, assim, somos impulsionados para novas realizações no qual buscamos tentar solucionar, equacionar ou, pelo menos, compreender as questões pelas quais somos afetados.

Foi dessa forma que propusemos realizar uma pesquisa para compreender quais eram os fatores que nos levavam a ter de trabalhar, ensinando Geografia para estudantes do ensino básico, com uma noção de natureza que exclui o homem de seu interior.

As leituras que viemos realizando ao longo de alguns anos nos indicavam outros sentidos de natureza, sentidos esses que nos parecia não excluir o homem do interior da natureza.

Na medida em que íamos adquirindo experiências no exercício da função de professor de Geografia, percebíamos que alguns temas radicalizavam essa separação entre homem e natureza. Um deles era justamente o tema Pantanal.

Foucault (2006, p. 10) diz “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”.

Os discursos, apesar de muitas vezes parecer que nada pretendem ou que pretendem apenas dizer a verdade, carregam em si relações entre forças que compõe o mundo. Isto é, antes de serem meras representações, eles são as forças mesmas que assumem a forma de determinado tipo de linguagem e que atuam no mundo, imputando-lhe sentidos.

Foucault (2006, p. 10) ainda acrescenta que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar”. Diante disso, Foucault (2006, p. 21) afirma que Nietzsche deve agora nos servir de sinal, altivo sem dúvida, “para o trabalho de todo dia”.

Foucault afirma que Nietzsche pode servir de sinal para pensarmos as relações e as problemáticas cotidianas. Ele indica no pensamento de Nietzsche a possibilidade de pensarmos a questão do poder e diríamos da vontade de poder. Ao lermos algumas obras de Nietzsche, verificamos que Foucault tinha propriedade naquilo que se referia a Nietzsche. O autor de Zarathustra é um provocador, ou melhor, nos sentimos provocados pelas suas arguições e desejamos compreender melhor o que ele queria dizer com elas.

Ao percebermos que os livros didáticos que utilizávamos no ensino de Geografia trazem uma imagem de Pantanal como algo belo em si, como natureza, no qual se destacam sempre os elementos vegetação, clima, relevo, água, sendo que o elemento humano é praticamente inexistente, pensamos que seria produtivo aceitar a indicação de Foucault. Portanto, decidimos investigar o que Nietzsche pensa sobre natureza e como seu pensamento pode contribuir para a Geografia no sentido de trazer novos elementos para se considerar de modo a produzir novos sentidos na Geografia.

Devemos levar em consideração que a Ciência, comumente, trabalha com generalidades, preocupando-se antes com similaridades do que com diferenças. Ela se arroga o direito de legítima representante do pensamento rigoroso, com valor de verdade. Contudo, segundo Hissa:

[...] o produto convencional da ciência do rigor excêntrico já nasce estéril e, além disso, elimina as possibilidades de ampliação de uma leitura criativa. A ciência, assim, limitar-se-ia ao dado coletado do mundo, como se ele pudesse ser o mundo (HISSA, 2006, p. 28).

Hissa critica a Ciência que se pretende enquanto linguagem hegemônica. Ela, a partir do modelo ideal, muitas vezes, apenas exercita a re-cognição, ou seja, o reconhecimento das ideias nas coisas, não levando em consideração a complexidade e a diferença. A Ciência hegemônica institucionalizada busca legitimação social de suas verdades, criando assim uma imagem de mundo que se pretende universal.

Vemos o ensino de Geografia reproduzindo esse mesmo tipo de problema. O professor cumprindo, geralmente, o papel de transmissor de conhecimentos científicos tidos de antemão como verdades inquestionáveis.

O *cogito*, o eu penso, é um dos fundamentos que através do qual os excessos do racionalismo vêm à tona. É a ideia do sujeito universal que acredita na razão, em um tipo de razão capaz de conhecer e de representar a verdade.

Deleuze e Guattari (1992, p. 103) afirmam que “pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre território e a terra”. O pensar requer um solo por onde surge a condição do pensamento. Isto é, para estes autores, o pensar não pode ser considerado isoladamente do meio ou conjunto de forças que produz pensamento; ou seja, o espaço é um agenciamento que de alguma forma determina o conteúdo e a forma do pensamento. Pode-se dizer então que pensamento é materialidade.

Essa contingencialidade do pensar em relação ao lugar do pensar de forma alguma se liga a outra proposição, a de que o pensar é a interiorização da exterioridade ou algum tipo de reflexo. Por isso, o pensar não é uma atividade puramente intelectual que liga o pensador ao objeto pensado; “pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra” (DELEUZE & GUATTARRI, 1992, p. 107).

Nietzsche em seus escritos antecipou esse tipo de perspectiva. O pensamento para Nietzsche não é produto do eu, do sujeito. O pensamento, para ele, é um conjunto de forças que surge no mundo, é atividade.

“Quando pela primeira vez estive com os homens cometi a loucura do solitário, a grande loucura: fui para a praça pública. E como falava a todos, não falava a ninguém” (NIETZSCHE, 2007, p. 238). Nesse sentido, ele tinha consciência de que sua filosofia corria o risco de ser distorcida; ele sabia que, por muitos, não seria bem compreendido. Sua filosofia, por exemplo, foi relacionada ao nazismo. Isto se deve ao papel desempenhado por sua irmã Elizabeth, que era casada com Dr. Bernhard Forster, um antissemita. Ela, que permitiu e incentivou a utilização da filosofia nietzscheana pelo III Reich, foi enterrada com honrarias nacionais (CILENTO, 2010, p. 49).

Segundo Marton (2009, p. 29), Nietzsche “julga algo raro e extraordinário justamente o que se faz mais urgente; em outras palavras, acredita ser extemporâneo precisamente o que mais se impõe naquele momento: dizer a verdade”. Ele próprio se julgava um extemporâneo, pois não se sentia pertencente ao seu mundo, a uma coletividade; ele experimentava de tempo em tempo a solidão e não se sentia compreendido pelos seus contemporâneos.

Na atualidade, a figura de Nietzsche tem se tornado mais popular; suas obras são muito consumidas por públicos de variados interesses. A curiosidade por sua filosofia tem crescido cada vez mais. A influência nietzscheana pode ser percebida no cinema, na música, nos quadrinhos, na literatura, na música (OLIVEIRA & NUNES, 2010). No entanto, não se pode dizer que sua filosofia seja bem compreendida pelo seu público. Também, não podemos afirmar que todas as obras que nela se baseiam transmitem com fidedignidade os sentidos de seus postulados.

Contudo, é verídico! A interpretação de sua filosofia exige grande esforço. Grandes pensadores se aventuraram nessa empresa. Entre eles podemos destacar Martin Heidegger (1889-1976), Michel Foucault (1926-1984), Wolfgang Müller-Lauter e Gilles Deleuze (1925-1995). Segundo Marton (2009, p. 214), Heidegger julgou que a empresa nietzscheana consistia em levar a metafísica até as últimas consequências e Foucault entendeu que ela consistia em inaugurar novas técnicas de interpretação. Para Müller-Lauter, a filosofia

nietzscheana se “dá ao leitor enquanto reflexão incessante, em permanente mudança” (MARTON, 2009, p. 231), no sentido de ser uma filosofia do pluralismo e do dinamismo. Deleuze afirma que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste no seguinte: introduzir em filosofia os conceitos de sentido e de valor” (DELEUZE, 1976, p. 4).

Sobre a questão “como ler Nietzsche?”, Marton assevera sobre a inviabilidade de se tentar cristalizar convicções acerca do pensamento nietzscheano, pois a própria obra do autor cobra uma espécie de interpretação ativa, uma revisão dos nossos pré-conceitos de forma a evitar o “risco de julgar, iludindo-se, apreender com justeza o que parece facilmente acessível” na obra nietzscheana (MARTON, 2009, p. 230).

Posto estes breves comentários, desejamos explicitar ao leitor nossa opção metodológica. Ela consiste na utilização dos elementos nietzscheanos a partir da interpretação que Deleuze faz do mesmo, notadamente, naquilo que está exposto em *Nietzsche e a Filosofia* (1976). Estamos de acordo com Deleuze, pois pensamos que a filosofia nietzscheana é criadora de novos sentidos. Além disso, é claro, recorreremos a outros autores para também nos auxiliar na interpretação do pensamento nietzscheano.

Quanto à metodologia de análise dos livros didáticos de Geografia, portanto, utilizamos os elementos do pensamento de Nietzsche para fazer a crítica aos conteúdos selecionados. A seleção dos conteúdos se deu da seguinte forma: analisamos apenas o tema Pantanal quando este aparece explicitado num título, subitem ou tópico dos livros didáticos. Além disso, utilizamos entrevistas que realizamos em parceria com nosso colega de grupo de pesquisa, Marcelo Fontanive, que também as utilizou em sua dissertação de mestrado defendida em 2011, cujo tema de pesquisa está articulado ao nosso. As entrevistas foram realizadas no primeiro semestre de 2010 com professores de Geografia da rede de ensino público e particular em três municípios: Dourados, Ponta Porã e Corumbá. Nós aplicamos os questionários em Dourados e o Fontanive aplicou-os nas demais cidades.

Nosso trabalho está organizado em duas partes e em três capítulos. A primeira parte contém dois capítulos e foca a tradição filosófico-científica da modernidade e a crítica de Nietzsche. Além disso, foca o sentido geral do conceito de natureza da Geografia e o conceito de natureza de Nietzsche. Portanto, a primeira parte diz respeito ao pensamento nietzscheano, quais são suas linhas de força, contra o que e a favor de que ele se posiciona. A segunda parte foca o Pantanal dos livros didáticos de Geografia, o sentido geral de natureza que surge através dele. É onde tentamos exercitar nosso referencial teórico.

Sem delongar mais e já adiantando, o que vimos foi que os livros didáticos de Geografia, posto que eles sejam regularmente utilizados no ensino desta disciplina, reforça o

sentido de Pantanal como uma natureza bela e pura que permeia o imaginário do sul-matogrossense. É uma natureza idealizada que produz uma imagem também idealizada de Pantanal.

## **PARTE 1**

# **A NATUREZA NO BOJO DA MODERNIDADE: CONCEPÇÕES E A CRÍTICA DE NIETZSCHE**

## CAPÍTULO 1

# A TRADIÇÃO DA MODERNIDADE E A CRÍTICA NIETZSCHEANA À SUBJETIVIDADE

### 1.1 A tradição filosófico-científica da modernidade e o solo epistêmico do pensamento de Nietzsche

A consciência de tempo da modernidade está intimamente relacionada, entre outros fatores, à valorização da razão enquanto fundamento do conhecimento da realidade. A razão à qual nos referimos, e que criticamos, é uma determinada imagem de pensamento racionalizante que representa os fenômenos de modo linear e uniformizante, a partir de semelhanças e não de diferenças.

Trata-se de um tipo de razão ou de racionalidade. Esse tipo de razão é alvo de críticas em obras de Nietzsche. Antes de nos atermos aos aspectos gerais da crítica nietzscheana a esse tipo de racionalidade, que foi posteriormente corroborada por Deleuze, é preciso expor ao leitor o que estamos entendendo enquanto tradição filosófico-científica da modernidade e de que modo o pensamento de Nietzsche se inscreve ou pertence a essa tradição.

A forma como se deu a valorização da razão na modernidade aconteceu em detrimento de fundamentos de cunho místico-religiosos. Segundo Habermas, o conceito de modernidade:

[...] traduz sempre a consciência de uma época que se situa em relação ao passado da Antiguidade para se compreender, ela mesma, como o resultado de uma passagem do antigo para o moderno. Este não é apenas o caso do Renascimento, que marca *para nós* o início dos tempos modernos. ‘Moderno’, pensava-se também sê-lo no tempo de Carlos Magno, no séc. XII e na época das Luzes – isto é, a cada vez que uma relação renovada com a Antiguidade fez nascer na Europa a consciência de uma época nova. (HABERMAS<sup>1</sup> *apud* GOMES, 2011, p. 51).

Sobre o sentido do conceito de modernidade expresso por Habermas acreditamos que não existem problemas. Trata-se de um senso histórico ou uma percepção temporal que se

---

<sup>1</sup> HABERMAS, J. “*La modernité: un projet inachevé*”, *La Critique*, XXXVII (413), out. 1981, p. 950-967, p. 951.

evidencia conforme as condições e relações em dado presente se diferencia das que ocorreram no passado.

Não obstante as diferenças entre o mundo contemporâneo e o mundo europeu de quatro séculos atrás, há profundas ligações. No que diz respeito ao conhecimento, por exemplo, as instituições de ensino da atualidade não abrem mão do fundamento primordial da razão que foi valorizada no processo de constituição da tradição filosófico-científica da modernidade. Elas se consideram detentoras do que há de mais importante do ponto de vista do conhecimento e defendem, enquanto missão social, a formação de cidadãos comprometidos com o bem geral, através da transmissão de conhecimentos racionais cujos valores são considerados superiores por serem, justamente, racionais. Elas estão de posse da razão, ou seja, acreditam estar de posse do único tipo de razão possível.

A razão é considerada, em acordo com essa tradição, como uma capacidade inerente a qualquer ser humano. Considera-se que através de treinamento do intelecto, do acúmulo de dados e do domínio sobre o caminho certo para se conhecer é que podemos chegar às verdades. Isto se opõe, *lato sensu*, às noções preconizadas pelos religiosos da era medieval, cujos postulados faziam crer que o conhecimento da verdade só era possível mediante revelação, sendo que apenas os homens santos seriam consagrados por entidades transcendentais com a revelação de verdades. Estes “santos homens”, por sua vez, teriam a missão de transmitir aos simples mortais os conteúdos das revelações e, além disso, deveriam guiá-los na Terra para que pagassem seus pecados de forma a obter um lugar no paraíso. Ademais, desde aquela época, as concepções teológicas de matriz judaico-cristã consideram que a razão deve se subordinar a fé. Veremos mais adiante que Nietzsche fez críticas à noção de verdade absoluta.

Habermas (2000, p. 3) aponta como racional “aquele processo de desencadeamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana”. Este processo pode ser entendido como modernização, no qual a valorização da razão pode ser interpretada enquanto um dos fundamentos de ruptura do mundo moderno contra forças reativas e conservadoras do mundo medieval. Isto não quer dizer que a relação do homem com a divindade deixou de existir enquanto tema de especulações racionais. Também não quer dizer que a razão que passou a ser valorizada se distingue absolutamente do tipo de razão valorizada na época medieval. A cultura profana ao qual Habermas se refere tem relação à intensificação do processo de não subordinação do pensamento aos interesses de cunho teológico.

A modernização vai além da mera racionalização do saber, antes, ela se constituiu, cada vez mais, no parâmetro prático essencial, incluindo o fazer científico. O conceito de modernização:

[...] refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento de poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal: à secularização de valores e normas etc.. (HABERMAS, 2000, p. 5).

Progressivamente, sobretudo nos meios letrados, as atividades seguiram uma tendência geral de desvinculamento dos fundamentos teológicos. As questões de ordem estéticas, prático-morais, jurídicas, políticas e teóricas foram ganhando autonomia. Esse processo não ocorreu de forma homogênea nos tempos e nos espaços e, além disso, esteve relacionado à ampliação do mundo conhecido, a partir dos descobrimentos, da ascensão da burguesia e da expansão das relações capitalistas. Foi apenas no fim do século XVIII “que se manifestou mais claramente uma ideia de modernidade independente do modelo da Antiguidade” (HABERMAS *apud* GOMES, 2011, p. 51).

Nesse sentido, a modernidade não se refere e inaugura apenas um novo modo de pensar o mundo, mas também uma nova forma de organização social, ou seja, uma nova sociedade, com novas instituições e novos fins. “À medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as *formas de vida* tradicionais” (HABERMAS, 2000, p. 4).

Sem dúvida, este processo é demasiado complexo. Por isso, optamos por privilegiar o entendimento dos elementos intimamente relacionados à modernização no plano filosófico-científico.

Segundo Russell (2001), o surgimento da filosofia moderna foi precedido por quatro grandes movimentos de certa forma interligados, que marcaram a transição entre o declínio da Idade Média até o surto de progresso do século XVII: O Renascimento italiano dos séculos XV e XVI; o humanismo; a Reforma luterana; e a reanimação dos estudos empíricos, iniciada pela crítica de Ockham<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Guilherme de Ockham, nascido entre 1280 e 1300 e falecido em 1349, é considerado o maior dos sábios franciscanos. Foi excomungado em 1328 por ter se posicionado contra interesses papais. Do ponto de vista filosófico, deu vazão a seu empirismo mais que qualquer outro membro da ordem franciscana. Consoante a Russell (2001, p. 227), para Ockham a “realidade é inerente às coisas individuais, singulares, e só isto pode ser objeto de experiência, levando a um conhecimento direto e certo”. A “navalha de Ockham” é uma expressão

Durante os dois séculos seguintes houve grandes avanços no campo científico. De importância fundamental foi a redescoberta do sistema heliocêntrico por Copérnico. A exposição desse sistema foi publicada em 1543. A partir do século XVII, as ciências físicas e matemáticas fazem rápidos progressos e, ao promoverem um grande desenvolvimento técnico, asseguram a posição dominante do Ocidente. A tradição científica, além de conferir benefícios materiais, é grande a promotora do pensamento independente. Onde quer que a civilização ocidental se estenda, seus ideais políticos costumam acompanhar o rastro de sua expansão material. Na essência, a concepção gerada pelo avanço da investigação científica é, mais uma vez, a dos gregos. Fazer ciência é salvar as aparências. (RUSSELL, 2001, p. 241).

O retorno aos ideais seculares através da revalorização de concepções não promovidas pela Igreja; o interesse centrado no homem e não em Deus; a luta contra as contradições entre a moral cristã e as ações dos sacerdotes; a abolição da necessidade de um intermediário entre Deus e os homens; a proposição da incompatibilidade entre fé e razão; esses fatores podem ser considerados indicativos daquilo que estaria por vir nos séculos seguintes. Eles culminaram no desenvolvimento de novas atitudes frente às coisas e ao mundo. No plano do conhecimento, as transformações foram tão significativas que alguns autores as pensam enquanto Revolução Filosófico-Científica. Segundo Silva, Koyré

[..] descreve as mudanças ocorridas no século XVII como sendo a passagem da ciência contemplativa para a ciência da práxis, isto é, do modelo teleológico e organicista advindo da Antiguidade aristotélica e corroborado pela Idade Média, para a mecanização da concepção de mundo que daria origem a ciência moderna. (SILVA, 2010, p. 20).

O termo revolução pode indicar vários sentidos, tais como: voltar atrás, repetir, repensar, reviravolta, de transformação radical, etc. Segundo Silva (2010, p. 8), “no século XVII, por meio dos tratados metodológicos de Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650), que a palavra ‘revolução’ adquire conotação de progresso, de avanço”. Neste sentido, apontamos enquanto Revolução Filosófico-Científica o fenômeno ocorrido na Europa dos séculos XVI-XVII, no qual transformações conceituais e metodológicas se desenvolveram e cunharam a tradição filosófico-científica da modernidade.

O problema do conhecimento foi fundamental para os filósofos modernos.

---

atribuída para uma máxima deste pensador, segundo o qual “é inútil fazer com mais o que pode ser feito com menos”, em outras palavras, se uma simples explicação basta, é inútil procurar outra complexa.

A teoria do conhecimento volta-se para a relação entre o pensamento e as coisas, a consciência (interior) e a realidade (exterior), o entendimento e a realidade; em suma, o sujeito e o objeto do conhecimento. Os dois filósofos que iniciam o exame da capacidade humana para o erro e a verdade são o inglês Francis Bacon e o francês René Descartes. O filósofo que propõe, pela primeira vez, uma teoria do conhecimento propriamente dita é o inglês John Locke. A partir do século XVII, portanto, a teoria do Conhecimento torna-se uma disciplina central da Filosofia. (CHAUÍ, 2000, p. 115).

Antes de adentrarmos em algumas das diferenças importantes em relação aos pontos de vista de alguns pensadores modernos e na crítica nietzscheana à tradição da modernidade, o que faremos ao longo deste primeiro capítulo, considerando a interface entre Filosofia e Ciência, ou a falta de um limite preciso entre essas formas de pensamento-linguagem<sup>3</sup>, é preciso sublinhar alguns dos elementos constituintes dessa tradição que já aparecem nas citações anteriores: a constante indagação e problematização da capacidade humana de conhecer a realidade, a relação, portanto, entre o pensamento e as coisas; as distinções entre mundo interior e realidade exterior; o erro e a verdade; a cisão entre sujeito e objeto. Acrescentemos a isso, a separação entre homem e natureza.

Estes elementos podem ser observados na Geografia moderna. “A ciência é uma forma de representação que vê e organiza o mundo através do conceito, restringindo a relação entre a imagem e a fala a esse nível de representação”. E complementa: “A geografia é uma forma particular de ciência que tira sua especificidade de relacionar imagem e fala por meio da categoria da paisagem” (MOREIRA, 2008, p. 108). Em outro texto, ao discutir a Geografia fragmentária dos séculos XIX e XX, Moreira afirma:

Dois momentos distinguem-se, entretanto, no correr desta segunda fase: o da fragmentação generalizada, que vai dar na pulverização da geografia em um número crescente de geografias sistemáticas; e o da aglutinação das setorizações em campos de agregados por seus conteúdos comuns ou semelhantes, que vai dar no nascimento da geografia física e da geografia humana [...].

Primeiramente, criam-se as geografias setoriais – então chamadas geografias sistemáticas -, a partir da quebra do real em diferentes pedaços, cada geografia sistemática declarando uma porção do real como seu objeto, em face do qual constitui uma teoria, um método e um nome de batismo próprios, seguindo o modelo do sistema de ciências criado pelo positivismo. É assim que surgem os grandes campos da ciência moderna como campos de

---

<sup>3</sup> A linguagem é o pensamento em sua expressão. Contudo, essa expressão não necessariamente é verbal. A linguagem é um agenciamento de enunciação, no sentido de que ela agencia formas de compreensão e ação. Linguagem e pensamento possuem linhas intensivas poderosas que as conectam e as re-conectam em devires. A linguagem também pode ser considerada o meio pelo qual se fala de algo e se pensa em algo. “Determinada estrutura de relações de significados existentes entre a linguagem e o mundo” (HINTIKKA *apud* KUSH, 2001, p. 17). Ela também pode ser considerada o meio pelo qual se cria algo.

teoria, objeto e métodos próprios, que cada ciência reproduzirá internamente numa divisão correspondente. (MOREIRA, 2009, p. 25).

Demos este salto em nossa arguição com o fito de já destacar que a Geografia moderna está inserida no contexto da tradição filosófico-científica da modernidade no sentido de que ela reproduz valores que já estavam se desenvolvendo no início do período moderno. A preocupação científica em definir sua área de domínio em função da especificidade do objeto indica que a Geografia atua a partir da cisão sujeito-objeto, mundo interior e mundo exterior. Além disso, no caso dessa Geografia sistemática que ganhou corpo, sobretudo, a partir da segunda metade do século XIX, torna-se evidente que ela opera a partir da separação homem-natureza, ou seja, ela radicaliza essa separação e, assim, tenta garantir o rigor e o aspecto de cientificidade no contexto de suas setorizações em Geografias Física e Humana. Retornemos, então, à nossa linha de raciocínio.

No curso do surgimento dessa tradição até sua consolidação em meados do século XIX com o positivismo de Auguste Comte (1798-1857), o movimento das Luzes e o movimento Romântico deram contornos importantes para essa tradição. Ambos deram, por assim dizer, os últimos golpes contra o poder das religiões e contra a ordem aristocrática das sociedades. Segundo Russell:

O direito divino dos reis não combina com a livre expressão de opiniões sobre religião. Na Inglaterra, a luta política chegara ao auge antes do final do século XVII. A constituição que daí surgiu não foi, de fato, democrática, mas estava livre de alguns dos piores excessos que caracterizaram o governo dos nobres privilegiados em outros locais. Portanto, não era de se esperar uma revolução violenta. Na França o caso era diferente. Ali, as forças do iluminismo contribuíram muito para preparar o terreno para a revolução de 1789. Na Alemanha, o Aufklärung foi fundamentalmente um renascimento intelectual. Desde a Guerra dos Trinta Anos, da qual aos poucos se recuperava, a Alemanha era culturalmente dominada pela França. Só com a ascensão da Prússia com Frederico, o Grande e o renascimento literário da segunda metade do século XVIII, a Alemanha começou a se libertar da subserviência à cultura francesa. (RUSSELL, 2001, p. 331).

Em certo sentido, o Iluminismo ocorreu no momento em que valores atrelados à Revolução Filosófico-Científica do século XVII serviram de ponto de partida da crítica às antigas instituições e práticas. Tal movimento esteve ligado à propagação do conhecimento científico; a Igreja deixou de ser a autoridade do saber, esta passando a ser do cientista. “O

iluminismo<sup>4</sup> foi essencialmente uma revalorização da atividade intelectual independente que pretendia, literalmente, difundir a luz onde até então prevaleceram as trevas” (RUSSELL, 2001, p. 332).

Acreditava-se que pela razão o homem pode conquistar a liberdade, a felicidade, o progresso, a verdade, o belo. A distinção entre homem e natureza se aguda, seguindo a tradição cartesiana. A natureza como reino das relações necessárias e a sociedade como reino da liberdade. O livre-arbítrio, ou seja, a vontade racional do homem foi considerada base de determinação do futuro da civilização. Destacam-se, entre outros pensadores do iluminismo, Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Devemos comentar também as críticas gerais aos pressupostos do Iluminismo, inclusive por causa dos desdobramentos sociais decorrentes das suas influências. Essas críticas ganharam sua forma geral no Romantismo.

O Iluminismo ganhou corpo antes do que o Romantismo. Este último configurou-se a partir do primeiro, na forma de crítica filosófica, política, científica e artística a alguns pontos fundamentais do pensamento iluminista e da nova ordem social que se desenvolvia. Isto se deu a partir de meados do século XVIII. A crítica não se limitou, como dissemos, ao domínio da filosofia, ocorrendo também na arte, na política, na ciência, nos valores morais, etc. Segundo Citelli:

A cena histórica na qual deve ser pensado o romantismo é aquela cujos parâmetros estão, aproximadamente, entre os últimos lampejos da aristocracia do século XVIII e o cientificismo urbano-industrial da segunda metade do século XIX. As personagens românticas irão transitar dos salões ornamentados pelos padrões de uma cultura clássica-aristocrática para o excesso de fumaça, fogo e suor saídos das fábricas burguesas. (CITELLI, 1993, p. 14).

Se, por um lado, o Iluminismo consiste na revalorização da atividade intelectual independente, radicalizando a separação entre homem e natureza, razão e instinto, liberdade e necessidade no plano do pensamento, por outro lado, o Romantismo cultivou a emoção, a sensibilidade, o heroísmo, a integração do homem na natureza, o nacionalismo, etc. Segundo Russell:

---

<sup>4</sup> O símbolo do iluminismo do século XVIII é a grande Enciclopédia. Esta consistiu na compilação de conhecimentos científicos acumulados até então, organizados em ordem alfabética. A idéia era organizar um instrumento poderoso que serviria na luta contra o obscurantismo da autoridade estabelecida. Diderot (1713-1784) foi o maior responsável pela sua edição.

O movimento romântico tem com o iluminismo uma relação que, em certos aspectos, lembra a atitude dionisíaca em contraste com a apolínea. Suas raízes remontam à concepção um tanto idealizada da Grécia Antiga, que surgira com o Renascimento. No século XVIII, a França cultivou as emoções, como reação contra a objetividade um tanto fria e distante dos pensadores racionalistas. (RUSSELL, 2001, p. 332).

Russell ainda complementa afirmando que na verdade o Romantismo exerceu influência em duas direções, a saber, primeiro ao lado da ênfase à razão e, segundo, ao lado da subestimação da razão. Além disso, o movimento romântico esteve muito atrelado à arte, especialmente aos poetas. Gomes nos fala sobre o nascimento do Romantismo a partir do *Sturm und Drang*<sup>5</sup>, um texto teatral que se tornara “obra-prima de um movimento generalizado” (GOMES, 2011, p. 101). Ademais, Citelli nos adverte:

O romantismo foi mais que um programa de ação de um grupo de poetas, romancistas, filósofos ou músicos. Tratou-se de um vasto movimento onde se abrigaram o conservadorismo e o desejo libertário, a inovação formal e a repetição de fórmulas consagradas, o namoro com o poder e a revolta radical: enfim, um conjunto tão díspar de tendências que seria ociosa bobagem inconseqüente pretender mascarar através de generalizações apressadas a riqueza e a diversidade que nortearam o movimento romântico. (CITELLI, 1993, p. 9).

No entanto, Citelli aceita que para compreendermos esse movimento, é possível observar alguns valores recorrentes. Entre eles destacam-se: o anticlassicismo, o individualismo, o desejo transgressor contra as normas e os excessos do racionalismo, liberdade, paixão e emoção, sentimento nacionalista, pessimismo filosófico.

O tom romântico pode ser percebido através da crítica de Friedrich Von Schiller (1759-1805) à modernidade, mais especificamente ao trabalho alienado, à burocracia e à ciência intelectualizada e altamente especializada:

Ao ambicionar as propriedades inalienáveis no reino das ideias, o espírito especulativo teve de se tornar um estranho no mundo sensível, perdendo a matéria em troca da forma. O espírito de negócios, fechado num círculo uniforme de objetos e, neste, enclausurado ainda mais pelas fórmulas, tinha de perder de vista o todo e empobrecer juntamente com sua esfera... Por isso o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra

---

<sup>5</sup> Tempestade e Ímpeto. Trata-se de um movimento literário surgido na segunda metade do século XVIII que se ampliou para outros setores da cultura e que foi marcado por forte anticolonialismo francês da cultura alemã. Seus participantes desejavam que as manifestações artísticas fossem marcadas por mais vigor e espontaneidade e que produzissem mais impacto emocional imediato. De forma geral, eles se opunham ao lirismo da poesia francesa, aos racionalismos e ceticismos filosóficos e científicos; valorizavam o sentimento, o nacionalismo, as mitologias, etc. Dentre os participantes desse movimento destacaram-se: [Johann Gottfried Herder](#) (1744 - 1803) [Johann Wolfgang von Goethe](#) (1749-1832) e [Friedrich Schiller](#) (1759-1805).

as impressões que só como um todo comovem a alma; o homem de negócios tem frequentemente um coração *estreito*, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação (SCHILLER *apud* HABERMAS, p. 67).

Vemos aí alguns elementos característicos da visão romântica: crítica à sociedade, ao racionalismo de inspiração cartesiana, a busca pela consciência da totalidade, valorização da sensibilidade. Neste sentido, o Romantismo foi marcado pela valorização do juízo estético no qual a arte e a razão seriam demiurgos do caráter de uma nação e da reconciliação da intersubjetividade com a totalidade.

Constata-se neste movimento a tendência geral de crítica à absolutização da razão quando isto implica na supressão do valor da sensibilidade, dos sentimentos, das emoções. Há nele a busca por ideais de liberdade, de harmonia; há um sentimento gregário que tomou forma na exacerbação de diversos nacionalismos; há um questionamento sobre os limites da razão e sobre as condições de superação desses limites; há também a exacerbação da subjetividade.

Portanto, os elementos que formam a tensão, de modo geral, entre os valores do Iluminismo e do Romantismo, este último enquanto o primeiro grande movimento de crítica ao primeiro, são constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade. Interpretamos assim, pois:

Os românticos não chegaram a opor-se ao Iluminismo em sua totalidade, mas apenas a alguns de seus aspectos, já que nele conferiam ainda um lugar de honra à pretensa autonomia do sujeito – por mais que tivessem uma visão mística desse sujeito. Curiosamente, era o elogio do sujeito individual que se encontrava na base da crítica do Romantismo ao Iluminismo, uma vez que este teria feito pouco caso da arte, bem como da religião, em nome da supervalorização da razão e da ciência. (MARTINS; SANTIAGO; OLIVA, 2011, p. 11).

Essa tradição não é caracterizada apenas pela tendência racionalista de supervalorização da razão, mas, também, pela crítica à racionalidade e pela valorização da intuição; não se valoriza apenas o intelecto, mas também os sentidos; por um lado separa-se sujeito-objeto e homem-natureza, mas, por outro, tenta-se reintegrá-los no monismo da natureza, da vontade, do *Eu* ou do Absoluto<sup>6</sup>; não se valoriza apenas o cientificismo, mas também a estética.

---

<sup>6</sup> Desejamos esclarecer ao leitor que esses conceitos, os de *Eu* e Absoluto, assim como outros, serão problematizados posteriormente ao longo desta primeira parte de nossa dissertação no qual procuraremos demonstrar os sentidos das críticas nietzscheanas.

Foi justamente no solo epistêmico do Romantismo que o pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) surgiu e seguiu seu curso. Ele surgiu como um feroz crítico da modernidade e suas críticas alcançaram linhas de força jamais tocadas pelo movimento romântico. Tendo em vista que a tradição filosófico-científica da modernidade se identifica pela centralidade do sujeito universal, ou seja, da subjetividade e da razão, como fundamento do conhecimento e dos valores, Nietzsche pode ser considerado um grande crítico da modernidade, pois realizou apropriadas críticas à noção de sujeito.

Nietzsche não surge como um autor do Romantismo, mas surge pelo Romantismo, em seu solo epistêmico, e, portanto, como herdeiro da valorização da arte, do elogio ao indivíduo e da desconfiança relativamente à Modernidade, ao Iluminismo, à ciência. É um dos aspectos mais vigorosos de sua empreitada crítica dirige-se, tal como em Spinoza, à ideia de sujeito. Exatamente como o filósofo holandês surge no seio do racionalismo seiscentista criticando a ideia de sujeito e de livre-arbítrio que fundamenta, o filósofo alemão faz sua crítica a partir do Romantismo sendo, contudo, um crítico feroz do Romantismo, sobretudo de sua dicotomia básica, que ele acusa de metafísica e à qual opõe uma visão trágica do mundo que trata de integrar razão e emoção, recusando-se a dissociá-las. (MARTINS; SANTIAGO; OLIVA, 2011, p. 11).

Nietzsche, portanto, surge como pensador num período em que os valores constituintes da tradição da modernidade assim como suas críticas já se consolidaram. A partir da crítica ao sujeito universal e às dicotomias que o envolvem - mundo sensível-mundo inteligível, homem-natureza, razão-emoção, alma-corpo, sujeito-objeto, erro-verdade - traçamos linhas de fuga que possibilitam a desterritorialização das formas instituídas do saber geográfico, seguindo assim os passos potencializados por Nietzsche.

O conceito de linha de fuga é, conforme Zourabichvili (2004, p. 29), uma espécie de indutor de novas possibilidades de percepção, de pensamento, portanto, de afecções e de ações. Nietzsche é um filósofo que produz linhas de fuga, ou seja, ele cria novas imagens de pensamento agenciando assim novas sensibilidades e novas possibilidades de ações.

Resumamos: no bojo da modernidade, demonstrando criatividade e poder de trabalho, Nietzsche problematiza a Filosofia e a Ciência de seus antecessores e contemporâneos e demonstra problemas relativos à linguagem conceitual, à forma tradicional de filosofar, à ideia de evolução enquanto melhora ou aperfeiçoamento, ao projeto de sociedade democrática e burguesa; suas críticas são erigidas a partir da crítica do valor dos valores. Essas críticas tem o sentido de erguer uma nova imagem do pensamento, liberar o pensamento dos fardos que o esmagam, transmutar os valores. Tomemos de empréstimo as palavras de Deleuze:

A filosofia moderna apresenta amálgamas que atestam seu vigor e sua vivacidade, mas que comportam também perigos para o espírito. Estranha mistura de ontologia e de antropologia, de ateísmo e de teologia. Em proporções variáveis, um pouco de espiritualismo cristão, um pouco de dialética hegeliana, um pouco de fenomenologia como escolástica moderna, um pouco de fulguração nietzscheana formam estranhas combinações. Vemos Marx e os pré-socráticos, Hegel e Nietzsche darem-se as mãos numa ronda que celebra o ultrapassamento da metafísica e até mesmo a morte da filosofia propriamente dita. [...] Ele dizia sobre os filósofos e a filosofia de sua época; pintura de tudo o que sempre se acreditou. Talvez ainda o dissesse sobre a filosofia atual em que nietzscheanismo, hegelianismo, husserlianismo são os pedaços do novo pensamento sarapintado. [...] O que Schopenhauer tinha sonhado, mas não realizado, preso como estava nas malhas do kantismo e do pessimismo, Nietzsche torna seu, ao preço de sua ruptura com Schopenhauer. Erguer uma nova imagem do pensamento, liberar o pensamento dos fardos que o esmagam (DELEUZE, 1976, p. 89).

Deleuze afirma que Nietzsche faz da filosofia uma arte, a arte de interpretar e avaliar. “O sentido da filosofia de Nietzsche é o de que o múltiplo, o devir, o acaso são objetos de afirmação pura. A afirmação do múltiplo é a proposição especulativa, assim como a alegria do diverso é a proposição prática”. Uma proposição especulativa e outra prática, proposições estas que certamente evidenciam o gênio de Nietzsche.

A afirmação da vida! Mas porque afirmação da vida? Porque os valores modernos negam a vida. Negam a vida afirmando o nada, ou seja, sendo vontade de nada ou nada de vontade. Neste sentido, Nietzsche se posiciona contrário à proposição prática da vida como um fardo e, por isso, triste. Também contrário à negação das diferenças em favor das identidades. O diferente é negado, pois ele é perigoso; ele agencia linhas de fuga, isto é, potencializa transformações nos estados de coisas. Contra os valores, seja de cunho filosófico, científico ou religioso que depreciam a vida, Nietzsche recupera dos pré-socráticos a visão trágica da existência.

É, portanto, nesse sentido geral que Nietzsche participa da roda da tradição filosófico-científica da modernidade. É no terreno preparado pelo Romantismo que ele ergue uma nova imagem de pensamento. Ele procura se diferenciar e combater tudo quanto pensa que, em última instância, deprecia a vida:

*O filósofo do conhecimento trágico.* – Ele domina o instinto desenfreado do saber, mas não por meio de uma nova metafísica. Não constrói crença nova. Sente de maneira trágica o desmoronamento do terreno metafísico e não consegue, no entanto, satisfazer-se com o turbilhão multicolorido das ciências. Trabalha para edificar uma *vida* nova, restaura com arte seus

direitos. [...] O conhecimento a serviço da vida superior. É necessário *querer* mesmo a *ilusão*; nisso reside o trágico. (NIETZSCHE, 2010, p. 239).

É preciso ter em mente, para ler Nietzsche, que seus escritos são agenciamentos impregnados de espírito artístico, isto é, são interpretações e construções que usam conscientemente a linguagem como ferramenta para produzir sentidos outros no mundo. Sendo assim, esse tipo de linguagem coloca-se no mundo numa relação de diferença e tensão para com outro tipo, aquela amplamente utilizada pela Ciência e metafísica: modelo, funções, conceitos como universais, matemática, semelhanças, regularidades.

Nietzsche possui uma característica: fazer-se paradoxal. Em um grande lance de dados, ele põe o homem em seu devido lugar, um tipo que deve se autosuperar. Logo, o homem integra o grande movimento da existência. Nada que faça parte de seu mundo pode possuir valor absoluto, pois quem cria os valores não é absoluto.

A razão, traço distintivo do tipo homem em relação à natureza na tradição filosófico-científica da modernidade, perde seu caráter contemplativo, puro e asséptico para ganhar um caráter criativo, instintivo-emotivo, ilógico-lógico. Dessa forma, Nietzsche agride o caráter moral presente na ideia de sujeito universal, recolocando o homem no plano da natureza, como mero acaso, e o pensamento como imanência, relações de forças que acontecem no mundo. É assim que sua filosofia, tecida nos fios fortes e suaves da arte, encontrou uma nova maneira de filosofar e valorizar a vida, justamente por ser ela, a vida, uma exceção. Interessante: valorizar o homem não como uma entidade divina, uma substância eterna e, portanto, superior à natureza, mas sim como algo que está de passagem, multiplicidade sempre se transfigurando e que, necessariamente, deixará de existir.

O perspectivismo de Nietzsche chama a natureza de vontade de potência...

## **1.2 A razão na tradição filosófico-científica da modernidade e a crítica nietzscheana**

De modo geral, entendemos por racionalismo o conjunto de doutrinas filosóficas e científicas que postulam como fundamento do conhecimento a razão. Para o racionalismo a Ciência é um conhecimento racional, lógico e dedutivo, passível de demonstração tal qual a matemática.

Acredita-se que a verdade sobre a realidade pode ser provada mediante o uso correto da linguagem. O conhecimento científico é universal e os conceitos são representações universais das relações de causalidade entre objetos. As experiências servem para averiguar o

que já é concebido pela razão e a realidade corresponderia a uma estrutura matemática, concepção esta advinda do resgate do pensamento clássico como o de Pitágoras.

Pitágoras de Samos (580-479 a.C.) é um dos filósofos pré-socrático. Segundo Nietzsche (1978a, p. 55), “os matemáticos pitagóricos acreditavam na realidade das leis que tinham descobertos, [...] e acreditavam discernir a essência verdadeira das coisas em suas relações numéricas”. Desse modo, o que existe são quantidades e não qualidades. Quantidades que delimitam o ilimitado. Por isso, se acreditava que todas as nossas sensações seriam falsas.

Nietzsche problematiza a noção científica de realidade matemática criticando a tradição racionalista que se ampara no pitagorismo. Segundo ele:

A música, com efeito, é o melhor exemplo do que queriam dizer os pitagóricos. A música, como tal, só existe em nossos nervos e em nosso cérebro; fora de nós ou em si mesma (no sentido de Locke), compõe-se somente de relações numéricas quanto ao ritmo, se se trata de sua quantidade, e quanto à sua tonalidade, se se trata de sua qualidade, conforme se considere o elemento harmônico ou o elemento rítmico. No mesmo sentido, poder-se-ia exprimir o ser do universo, do qual a música é, pelo menos em certo sentido, a imagem, exclusivamente com o auxílio de números. E tal é, estritamente, o domínio da química e das ciências naturais. Trata-se de encontrar fórmulas matemáticas para as forças absolutamente impenetráveis. Nossa ciência é, nesse sentido, pitagórica. (NIETZSCHE, 1978a, p. 56).

A teoria do conhecimento foi preocupação marcante para os pensadores modernos. Muitas vezes opunham razão e sensação, sendo que para o racionalismo a sensação e o mau uso do intelecto representavam as origens dos erros. Portanto, pensava-se que a verdade só seria alcançada pela razão. Todavia, o que Nietzsche nos indica é que os fenômenos existem para nós e suas qualidades só podem ser percebidas na relação que estabelecemos com eles no mundo. Qualquer tentativa de encerrar o ser em fórmulas matemáticas nada mais é que mera forma de significação, mas podemos perguntar: e o que se perde nisso? Em outras palavras, as coisas não são números.

Dentre os pensadores racionalistas, Descartes é um dos mais eminentes. René Descartes foi um filósofo que sempre considerou os problemas relativos aos preceitos cristãos. No entanto, sua importância se deu porque ele fez do sujeito do conhecimento o fundamento de toda realidade.

Para Descartes, existem três tipos de ideias: ideias adventícias, que se originam em nossas sensações; ideias fictícias, aquelas que criamos em nossas fantasias pela imaginação; ambas falsas; e as ideias inatas, aquelas que independem de nossa experiência sensorial e nem

poderiam ser criadas por nossa imaginação, pois que elas já existiriam desde nosso nascimento, e, portanto, estas seriam verdadeiras e universais.

As ideias inatas são inteiramente racionais e simples e as conhecemos, segundo Chauí (2000, p. 71), “por intuição”. É por meio delas que produzimos por dedução, ideias complexas. Esta concepção possui sérios problemas, pois a verdade já estaria dada independentemente do contexto, portanto, ela seria dada a priori na subjetividade. Nossas experiências, ao contrário, demonstram que muitas ideias antes consideradas verdades absolutas não passavam de fabulações ou erros interpretativos. Lembramos, por exemplo, de valores morais, muitas vezes considerados um bem em si mesmos.

A objetividade do real e a busca pela verdade são os elementos constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade. Pressupõe-se que a realidade seja objetiva, isto é, ela é racional e pode, portanto, ser conhecida racionalmente e logicamente pelo sujeito.

Nietzsche critica a noção de realidade lógica ao afirmar que “nada se passa no real que corresponderia rigorosamente à lógica” (NIETZSCHE, 2010, p. 67). Pensar ao contrário disso significa concordar que o mundo possui um funcionamento cuja imagem da máquina seria representativa. As relações seriam absolutamente necessárias, regulares, repetitivas, iguais. Significa, também, que não existe acaso, pois ele nada mais seria que uma expressão, reflexo de nossa falta de conhecimento das causas que determinaram as coisas e os fatos. Se a realidade é objetiva, logo, ela é racional em si, e por si mesma independentemente da individualidade do sujeito do conhecimento.

Segue-se que, se a realidade é objetiva, logo, podemos conhecê-la verdadeiramente. A verdade, portanto, é uma função do modo correto de se conhecer, sendo que o método científico é a forma mais segura de alcançarmos a verdade das coisas. É isso o que Descartes pensava:

No que diz respeito ao conhecimento, duas coisas são necessárias ter em conta, a saber, nós, que conhecemos, e as coisas a conhecer. Em nós, apenas há quatro faculdades que nos podem servir para esse objetivo, quais sejam, o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória. Só o entendimento é capaz de perceber a verdade, mas deve ser ajudado pela imaginação, os sentidos e a memória, para não omitirmos nenhum dos meios postos ao nosso alcance. Pelo lado das questões, basta examinar esses três aspectos: primeiro, o que se apresenta espontaneamente; depois, como uma coisa é conhecida por outra; e finalmente, que deduções se pode tirar de cada um. Esta enumeração me parece completa, nada omitindo do que pode alcançar a capacidade humana. (DESCARTES, 2008, p. 105).

Baseando seu pensamento na matemática<sup>7</sup>, em função desta produzir conhecimentos lógicos e deduções consideradas inquestionáveis, Descartes escreve numa obra, *O Discurso do Método* publicado em 1637, quatro regras principais que devem nortear o pensamento de modo a evitar erros e alcançar a verdade.

A primeira consiste em nunca aceitar coisa alguma, salvo idéias claras e distintas. Em segundo lugar, devemos dividir cada problema em tantas partes quanto forem necessárias para resolvê-lo. Em terceiro, os pensamentos devem seguir uma ordem, do simples para o complexo, e onde não exista ordem devemos estabelecer uma. A quarta regra afirma que devemos sempre verificar tudo cuidadosamente para nos assegurar de que nada foi negligenciado. (RUSSELL, 2001, p. 279).

A busca pelo desenvolvimento do método é outro elemento que marca a tradição filosófico-científica da modernidade. Neste caso, criou-se uma imagem mecânica do mundo, pois o mundo seria formado pelo conjunto de suas partes, unificadas por relações causais expressas matematicamente<sup>8</sup>. Para não incorrer em erros, o pensamento deve trilhar um caminho seguro, sempre levando em consideração a dúvida sistemática. Os erros, portanto, seriam resultados de pensamentos desorganizados e mal realizados.

Nesse sentido, para Descartes o verdadeiro conhecimento só pode ser científico e deve se submeter a provas e demonstrações. Segundo Russell (2001, p. 455), “a busca de uma verdade reconhecida como independente do investigador tem sido, desde o tempo de Tales, a força motriz ética subjacente ao movimento científico”. A nosso ver, essa busca ética não passa de um grande engodo, pois qual conhecimento independe de nós que conhecemos? Isso indica um não querer comprometer-se.

Nietzsche interpreta o ideal de verdade enquanto um sintoma de decadência, de forças reativas, pois que dessa forma pressupõe-se que ela, a verdade, exista e seja única. Assim, nossa criatividade e liberdade se limitariam em função do poder de quem a detém, pois se não

---

<sup>7</sup> Segundo Silva (2010, p. 22), Galileu Galilei (1564-1642), um dos fundadores da ciência moderna, “entendia a matemática como uma realidade observável no mundo empírico, suas ideias eram sustentadas pelo racionalismo matemático”. Conforme Moreira nos aponta, “desde o seu nascimento, a ciência moderna está comprometida com o projeto histórico de construção do capitalismo. Por isto, nascem juntas a física de Galileu Galilei e a medicina de André Vesálio (1514-1564) como possibilidades de construir paradigmas, mas é a física que vinga como paradigma da modernidade, numa espécie de filtragem de modelo de saber que privilegia o desenvolvimento da exploração da natureza pela máquina”. Essas referências nos indicam a importância da matemática como chave do conhecimento da natureza para os modernos.

<sup>8</sup> O pensamento de Isaac Newton (1642-1727) é um marco paradigmático da Ciência moderna. Ele estabeleceu uma teoria geral da dinâmica. São três leis que regem o movimento dos corpos no universo (inércia, movimento não-uniforme e lei de ação e reação) e também a lei da gravitação universal. Dessa forma, por Newton, “parecia ter sido descoberta a chave matemática do universo” (RUSSELL, 2001, p. 269). Isto não quer dizer que ele teorizou sozinho essas leis, pois que apresentou e explicou teorias já trabalhadas por outros pensadores, como Kepler, Galileu, e Copérnico. Daí em diante, matemática e física avançaram a passos largos.

estamos do lado dela, então estaremos ao lado do erro e da mentira, que, por sinal, são valores depreciados no plano moral. Contra isso, segundo Deleuze (1976, p. 45), Nietzsche nos propõe questionarmos: “Quem procura a verdade? Isto é: o que quer quem procura a verdade?”.

Concordamos com Bernardes (2011, p. 193) ao afirmar que Descartes dividiu “a realidade em duas categorias distintas, *res extensa* e *res cogitans*. A primeira se refere à extensão material e a segunda ao imaterial, como os pensamentos, sentimentos e as experiências religiosas”.

A separação dual realizada por Descartes entre mundo das ideias e mundo das coisas é um dos elementos constituintes da tradição da modernidade. Essa dualidade encontra seus fundamentos em outras dualidades: alma e corpo; homem e natureza. Conforme Russell (2001, p. 283), “Descartes reconheceu matéria e mente como duas substâncias diferentes que, sendo cada uma auto-suficiente, não podem interagir de modo algum”. Daí deriva-se um valor que será, posteriormente, muito criticado por Nietzsche, pois se estabelece em conformidade com parâmetros da tradição judaico-cristã uma hierarquia entre alma e corpo, sendo que a primeira é mais valorizada do que a segunda.

Sobre a cisão sujeito-objeto, conforme Gomes nos aponta:

Para que a ciência pudesse ser fundada sobre a excelência do método, uma outra condição deveria ser realizada. O estabelecimento de uma distância entre o sujeito conhecedor e o objeto deste conhecimento. A razão, graças ao método, era considerada como único instrumento capaz de isolar estes dois termos. Entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o único ponto capaz de separar a percepção personalizada e imediata do conhecimento geral, universal e objetivo é o método científico. (GOMES, 2011, p. 69).

A certeza fundamental, portanto, que se pode ter do conhecimento científico encontra-se na subjetividade, que para Descartes, se confunde com a alma. Como crítico do valor dos valores, Nietzsche detecta esse fundamento e o ataca criando linhas de fuga:

“Pensa-se: logo, há um sujeito pensante”; a isso se reduz a argumentação de Descartes. Mas isso equivale a propor como “verdadeira *a priori*” nossa crença no conceito de *substância*: afirmar que, se há pensamento, deve haver também algo “que pensa”, isso é ainda uma maneira de formular, própria de nosso hábito gramatical que supõe para todo ato um sujeito agente. Em resumo, aqui já se elabora um postulado lógico e metafísico, *em lugar de constatá-lo* simplesmente. Pela via cartesiana não chegamos a uma certeza absoluta, mas unicamente a constatar uma crença realmente forte. Se a proposição for reduzida a “pensa-se, logo há pensamentos”, obtém-se uma simples tautologia: e o que está justamente em causa, a “*realidade* do

pensamento” não é atingida; dessa maneira, com efeito, é impossível afastar o “fenomenismo” do pensamento. Ora, o que Descartes *queria* é que o pensamento não teve somente uma realidade *aparente*, mas uma realidade *em si*. (NIETZSCHE, 2010, p. 85).

Isso serve como crítica geral a todo racionalismo, não apenas o cartesiano, mas, também, a qualquer um. Constatar que há pensamentos é plausível, porém, daí inferir que existe uma substância que pensa - a alma, o sujeito - como algo fixo, não passa de uma atitude metafísica. Nietzsche ainda indica que isso tem relação com o hábito gramatical, que pela crença na linguagem se formulam entidades metafísicas. “A “razão” na linguagem: oh, que velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (NIETZSCHE, 1978b, p. 331).

A cisão sujeito-objeto e a busca de verdades científicas através da aplicação do método podem ser encontradas na outra faceta do racionalismo, o empirismo. Essa separação é uma forma de se tentar obter maior controle sobre a natureza. Ademais, considera-se que a essência humana se encontra fora da natureza, ou seja, na alma.

Os princípios cartesianos guiaram, grosso modo, as reflexões dos filósofos e cientistas modernos. Segundo Gomes:

[...] os princípios fundamentais que guiarão a reflexão no Século das Luzes já estão presentes na obra de Descartes: o princípio da crítica, sob a forma de dúvida metódica; o uso da razão natural; a idéia de uma ciência progressiva, que vai do mais simples ao mais complexo ou mais escondido; o uso de uma linguagem única para toda a ciência, aquelas das matemáticas. (GOMES, 2011, p. 72).

Esses princípios também guiaram as reflexões dos pensadores empiristas, aqueles que defendem que o conhecimento racional da verdade é produto de nossa experiência sensorial. De forma geral, para o empirismo, o que temos ao nascer é a capacidade de pensar e sentir, mas o conteúdo do pensamento só surge *a posteriori*; como na metáfora da folha de papel em branco, esta correspondendo a nossa capacidade de pensar e o que se escreve na folha, correspondendo ao conteúdo adquirido na experiência sensorial.

A regra de que é a “experiência”, ou os “fatos”, ou “resultados experimentais” que medem o êxito de nossas teorias, que concordância entre uma teoria e os “dados” favorece a teoria (ou deixa inalterada a situação), ao passo que a discordância a compromete e talvez mesmo nos force a eliminá-la. Essa regra é uma parte importante de todas as teorias da confirmação e da corroboração. É a essência do empirismo. (FEYERABEND, 2011, p. 43).

Por isso, o empirismo se posiciona contrariamente a possibilidade de existência de ideias inatas. O êxito teórico depende sempre de sua confirmação positiva, da correspondência do conceito ao objeto particular representado.

Um ponto que devemos destacar é que a razão não é menos importante no empirismo, pois o que muda é seu papel. Em certo sentido, a filosofia empirista é crítica à racionalista, pois ela enfatiza o elemento sensorial.

John Locke (1632-1704) desenvolveu seu pensamento na esteira do pensamento cartesiano, e numa obra de 1671, *Ensaio sobre o entendimento humano*, pretendeu estimar quais seriam as limitações do conhecimento humano. Segundo Chauí:

Locke é o iniciador da teoria do conhecimento propriamente dita porque se propõe a analisar cada uma das formas de conhecimento que possuímos, a origem de nossas ideias e nossos discursos, a finalidade das teorias e a capacidade do sujeito cognoscente relacionadas com os objetos que ele pode conhecer. (CHAUÍ, 2000, p. 116).

Locke, assim como Aristóteles, considera que o conhecimento parte das sensações até chegar às ideias. As ideias são conteúdos mentais advindos das experiências. Há uma correspondência, portanto, entre as coisas e as ideias que temos delas. Ademais, segundo Russell (2001, p. 308), para Locke, as ideias se distinguem em ideias de sensação e ideias de reflexão. A primeira se origina do mundo exterior e a segunda se origina quando a mente observa a si mesma. “O que é novo e característico no empirismo é a sugestão de que estas são as únicas fontes do conhecimento”. Segundo Gomes:

O esforço deste pensador (Locke) para estabelecer as bases de uma doutrina do raciocínio humano corresponde a uma filosofia do espírito que procurava mostrar os limites do conhecimento e suas formas válidas. Contra as ideias inatas, ele acreditava que todo conhecimento vem das sensações. Entretanto, ainda que este conhecimento seja originário dos sentidos, ele não exclui apesar disso um outro nível, este interno, da reflexão. O conhecimento é dado pela percepção de uma relação, que é, ao mesmo tempo, experiência externa da percepção e estabelecimento de uma relação, logo, de uma representação abstrata. O empirismo de Locke não é então um puro sensualismo. (GOMES, 2011, p. 75).

“Aprender pelo intermédio de nossos sentidos é seguramente um modo exemplar do conhecer, ao menos por sua precocidade e por sua universalidade” (GRANGER, 1989, p. 30). Considerando um dos aspectos do método científico, a evidência, torna-se dificultoso para qualquer cientista negar a importância dos sentidos na apreensão do objeto. Ainda mais, acreditamos que nenhuma Ciência pretende encerrar seus conhecimentos na mente dos

cientistas após obtê-los, pois que é preciso de alguma forma divulgá-los e utilizá-los; portanto, nada melhor do que, para efeitos de verificabilidade vulgar ou técnica, poder demonstrá-los. A positividade do objeto certamente configura-se num dos elementos constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade. Por isso a grande dificuldade de místicos provarem cientificamente suas crenças, por exemplo.

Neste ponto cabe uma observação: Nietzsche pensa que a verdade não pode ser fruto nem da razão nem da sensação. Para ele, todas as formas de conhecer não passam de simplificações, diríamos falsificações. Conforme Nietzsche (2010, p. 108), “todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e de simplificação, organizado não para o conhecimento, mas para o *domínio* das coisas”. Nesse sentido, a disputa por um fundamento do conhecimento verdadeiro é simplesmente inócuo, pois não há verdades fundamentais. O conhecimento existe, vamos dizer assim, por uma necessidade prática.

O empirismo, nesse sentido, é distinto do racionalismo quanto às suas proposições. Qualquer indivíduo pode adquirir conhecimentos através de seus sentidos e experiências, mas não podemos afirmar que todo ser humano produz ciência, *strictu sensu*, ou mesmo, que conhece a verdade sobre a existência pelos sentidos. A diferença consiste na atitude científica, no qual a razão cumprirá um papel determinante também no continente do empirismo.

A experiência escreve e grava em nosso espírito as ideias, e a razão irá associá-las, combiná-las ou separá-las, formando todos os nossos pensamentos. Por isso, David Hume dirá que a razão é o hábito de associar ideias, seja por semelhança, seja por diferença. (CHAUI, 2000, p. 72).

Alguém poderia dizer que é do senso comum associar ideias obtidas via experiência sensorial, todavia, na ciência, os procedimentos da razão visam alcançar a realidade em seus aspectos universais e necessários.

O racionalismo e sua outra faceta, o empirismo, ambos visam conhecer as leis gerais dos fenômenos. Dois procedimentos racionais distintos os caracterizam. Pelo lado do racionalismo, o procedimento racional típico é a dedução. Pelo lado do empirismo, é a indução. A concepção racionalista define o objeto e suas leis para daí deduzir suas propriedades, os efeitos e previsões, ou seja, ela parte do universal para alcançar o particular. A concepção empirista supõe o objeto, realiza observações e experimentos para depois inferir as leis, as propriedades, os efeitos e previsões, ou seja, ela parte do particular para alcançar o universal. Exemplo disso, quanto às opções metodológicas distintas e com as devidas ressalvas, Segundo Russell:

Com a filosofia de Locke aparece pela primeira vez a subsequente divisão da moderna filosofia européia. A filosofia continental, no conjunto, foi um sistema de construção em larga escala. Seus argumentos são de caráter apriorísticos e, no seu ímpeto, muitas vezes não se interessa em questões de detalhe. Ao contrário, a filosofia britânica segue mais de perto o método de pesquisa empírica na ciência. Ocupa-se de um conjunto de questões menores de maneira fragmentária e, quando elabora princípios gerais, submete-os à prova de evidência direta. (RUSSELL, 2001, p. 313).

Destaquemos, então, que o problema geral das abordagens apriorísticas consiste no desmoronamento de seus sistemas caso sejam rejeitadas seus princípios básicos. Um exemplo disso, por exemplo, é a crítica de Nietzsche à ideia de sujeito.

O problema geral das abordagens empíricas consiste na dificuldade em alcançar a universalidade, pois que tende a apresentar como geral algumas qualidades comuns identificadas na observação de determinado conjunto de objetos semelhantes. Nesse sentido, o empirismo tende a ter um caráter fragmentário. No entanto, o conhecimento de particularidades permanece, em certo sentido, seguro. Mas é preciso ressaltar o que Deleuze (1976, p. 38) afirma: “os fins e os objetos, até mesmo os motivos, são ainda sintomas”.

Isso quer dizer que mesmo o empirismo só atinge o nível do sintoma, mas pensa que encontra a essência mesma do objeto. Ora, não se pode encontrar pelos sentidos a essência do objeto, pois ele não tem uma essência fixa. O que se pode fazer é determinar um tipo, interpretá-lo. Deleuze, ao interpretar o método de Nietzsche, afirma que “só se define um tipo determinando o que quer a vontade nos exemplares desse tipo. O que quer aquele quem procura a verdade? Essa é a única maneira de saber quem procura a verdade” (DELEUZE, 1976, p. 38). Em outras palavras, o empirismo está à mercê do sujeito universal, não podendo ir além de representações. Nesse sentido, o empirismo opera pelo princípio de identidade.

Cabe abrir um parêntese a James:

[...] a natureza parece combinar mais frequentemente com o intelectualismo uma tendência idealística e otimista. Os empíricos, por outro lado, são comumente materialistas, e o seu otimismo é apto a ser decididamente condicional e trêmulo. O racionalismo é sempre monístico. Parte dos conjuntos e dos universais, e faz muito com a unidade das coisas. O empirismo parte das partes, e faz do todo uma coleção – não é, pois, absurdo chamá-lo de pluralístico. (JAMES, 1979, p. 6).

James chama de “dilema da filosofia” o embate entre essas duas vertentes, a racionalista e a empirista. Como psicólogo, ele atribuía aos fatos psíquicos, ou seja, ideias, uma relação de causalidade com os fatos estabelecidos pela fisiologia nervosa. Nesse sentido,

ele interpreta o temperamento do racionalista como dogmático e do empirista, cético. Ele defende, assim, uma posição filosófica de certa forma intermediária ao afirmar que “o que se precisa é uma filosofia que não somente exercite os poderes de abstração intelectual, mas que estabeleça alguma conexão positiva com o mundo real de vidas humanas finitas” (JAMES, 1979, p. 9).

A interpretação de James tem seus fundamentos, mas Nietzsche vai mais além, deseja uma filosofia ousada, imanente, que diga sim ao mundo.

Uma *filosofia experimental*, tal qual eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal qual como é, sem desconto, exceção e seleção [...] – minha fórmula para isso é *amor fati*. (NIETZSCHE, 1978b, p. 393).

Niilismo nada mais é que depreciação dos valores. Nietzsche interpreta o desenvolvimento da Filosofia como a história do niilismo, cujo triunfo do ideal ascético deve ser reconhecido. Contra isso, ele lança a força filosófica de Dionísio, aquele que diz sim à vida e que ama o destino ao ponto de afirmar tudo.

Dionísio é o deus grego dos excessos, do vinho, das festas, etc. Nietzsche resgata essa figura de modo a conferir um dinamismo em seu pensamento para melhor expressar sua valorização da vida. Segundo Nietzsche:

Com a palavra dionisíaco é expresso: um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais oscilantes; o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como aquilo que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento da unidade entre a necessidade do criar e do aniquilar. (NIETZSCHE, 1978b, p. 393).

O que se coloca, portanto, não é a busca pela verdade ou pela fórmula mais próxima de alcançá-la, antes, trata-se de afirmar a vida, percebendo-a em caráter de integralidade. Mas o que os racionalismos fazem: separam, dividem, simplificam, igualam.

Podemos ainda tecer alguns comentários sobre o caráter cético de algumas posições filosóficas, bem como a questão da noção de causalidade. Em relação ao ceticismo

característico do empirismo, pode servir-nos de exemplo o caso do escocês David Hume (1711-1776).

Hume fala de impressões e ideias como sendo o conteúdo de nossas percepções. Segundo Russell (2001, p. 323), “para Hume, pensar é pensar por meio de imagens, ou imaginar, para utilizar uma palavra latina que na origem significou o mesmo. Em geral, toda experiência, seja na sensação ou na imaginação, é chamada de percepção”.

Hume adota uma postura cética frente às coisas e a qualquer tipo de premissa. O que se pode conhecer são sucessões de impressões ou ideias. Logo, é inútil considerar a existência de coisas que não possam ser experimentadas de alguma forma.

Interessante notar no pensamento de Hume que sua noção de causalidade deriva do hábito de se obter determinada classe de impressões. Nisso, a noção de causalidade em Hume se diferencia da visão racionalista, para o qual as coisas são intrinsecamente ligadas. Mas para Hume, conforme Russell:

A freqüente conjunção de dois tipos de objetos de uma determinada classe na percepção sensorial forma um hábito mental que nos leva a associar as duas idéias produzidas pelas impressões. Quando este hábito se torna suficientemente forte, o mero surgimento, na sensação, de um objeto, evocará na mente a associação das duas idéias. Não há nada de infalível nem inevitável nisto: a causalidade é, por assim dizer, um hábito mental. (RUSSELL, 2001, p. 327).

Russell afirma que Hume se contradiz, pois que num momento ele faz pensar que a associação surge da causalidade e em outro a causalidade se dá em função da associação. Todavia, Hume aceita que uma coisa qualquer pode produzir outra coisa qualquer, mas uma conexão necessária não existe.

Nietzsche dá razão à Hume com relação ao hábito expressar a possibilidade de que algo frequentemente observado sucede a outro algo. Porém, Nietzsche afirma que nossa crença na causalidade não deriva do hábito de ver os fenômenos se sucederem, mas na nossa incapacidade de interpretar um fato de maneira diferente. Segundo Nietzsche:

Observo uma coisa e procuro sua *razão*; isso significa na origem que nela procuro uma *intenção*, que procuro antes de tudo aquele que teve essa intenção, o sujeito, o autor; todo fato é um ato – outrora eram vistas intenções em *todos* os fatos, é nosso hábito mais antigo. O animal também o tem? Como ser vivo, não é obrigado a interpretar tudo como se referindo a ele próprio? A pergunta *por quê* é sempre uma pergunta relativa à causa final, ela significa: “Com que intenção?” Não temos nenhum sentido da “causa eficiente”; nesse ponto, *Hume* tinha razão; o hábito (mas não somente aquele do indivíduo) nos faz esperar que certo fato frequentemente

observado sucede a outro; nada mais. O que confere uma extraordinária firmeza à nossa crença na causalidade não é nosso grande hábito de ver os fenômenos se sucederem, mas nossa *incapacidade* de interpretar um fato de outra forma que não seja por *intenções*. É a *crença* de que somente um ser vivo e pensante pode agir – a crença no querer, na intenção – é a crença de que tudo o que se passa é agido, que todo ato supõe um autor; é a crença no “sujeito”. Essa crença no conceito de sujeito e de atributo não seria uma grande tolice? (NIETZSCHE, 2010, p. 83).

Percebemos aí também a crítica nietzscheana à noção de sujeito enquanto fundamento da realidade. Nietzsche não nega que nossa forma costumeira de pensar tende a fazer do costume uma lei, mas ele traça linhas de fuga a partir da colocação de que, vamos dizer assim, é necessário interpretar diferentemente. E isso só é possível quando sentimos de maneira diferente.

Em sua crítica à filosofia kantiana, Arthur Schopenhauer (1788-1860) defende como único princípio da razão a causalidade e nisso ele parece discordar da posição de Hume e de Nietzsche. Segundo Schopenhauer:

[...] a lei de causalidade nada tem a ver com a permanência, pois onde nada se transforma, não há nenhum agir e nenhuma causalidade, mas um estado que permanece em repouso. Se se modifica, porém, tal estado, ou o novo que surge é por sua vez permanente, ou não o é e traz, imediatamente, um terceiro estado e a necessidade com que isso acontece é justamente a lei de causalidade, que é uma modalidade do princípio da razão e, por isso, não pode ser mais explicada. Porque o princípio de razão é justamente o princípio de toda explicação e de toda necessidade. A partir daí, torna-se claro que ser causa e efeito está em rigorosa conexão e em relação necessária com a sucessão temporal. Somente no caso em que o estado A precede no tempo o estado B, mas sua sucessão não é porém casual e sim necessária, não uma mera sequência mas uma consequência – somente neste caso, o estado A é causa e o estado B, efeito. (SCHOPENHAUER, 1985, p. 121).

Schopenhauer faz da causalidade o princípio da razão. Daí infere que se há causa, há mudança, e se há mudança, há tempo. Além disso, observa que só há causalidade quando há relação necessária entre dois termos, isto é, o efeito e a causa. Mas Nietzsche se opõe à esse tipo de visão. Ele afirma que “a interpretação em favor da causalidade é uma ilusão” (NIETZSCHE, 2010, p. 89). O sentido da crítica nietzscheana é que com a noção de causalidade se busca reencontrar o já conhecido, ou seja, faz do diferente igual, iguala o não-igual. Além disso, em última instância, é o mesmo que dizer que há um criador, um Deus.

Sem delongar mais em nossas observações sobre o empirismo, Granger (1989, p. 31) nos coloca que o empirismo é mais que um tipo de filosofia; trata-se de um movimento de interpretação do sentido do conhecimento que pretendeu definir ao certo qual o papel do

sensível no conhecimento, diferentemente das posições tipicamente racionalistas que consideram erros e enganos como produto de sensações. O elemento sensível se manifesta objetivamente sem sofrer qualquer alteração em função da percepção dos sujeitos. Ele encontra seu correlato na mente, na forma de símbolo ou propriamente na linguagem. A percepção do objeto, neste sentido, para o empirismo é universal, isto é, não varia segundo o observador.

Em função da importância de Immanuel Kant (1724-1804) no que se refere à sua participação na formação da tradição filosófico-científica da modernidade, assim como no surgimento da Geografia moderna, destacaremos alguns elementos gerais de seu pensamento, para assim continuarmos nossa arguição.

Kant “faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade” (HABERMAS, 2000). Segundo Schopenhauer:

*O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e a coisa-em-si – com base na demonstração de que, entre as coisas e nós, está sempre ainda o intelecto, que faz com que elas não possam ser conhecidas segundo aquilo que seriam em si mesmas. [...] partindo de um ponto de vista incomparavelmente mais alto, declara tudo aquilo que Locke havia deixado valer como qualidades primárias, quer dizer, propriedades da coisa em si mesma, como igualmente pertencentes ao modo de aparecer dela na nossa faculdade de apreensão, e isto precisamente porque as suas condições, espaço, tempo e causalidade, são por nós conhecidas a priori. Assim Locke abstraiu, da coisa em si, a participação que os órgãos dos sentidos têm no seu fenômeno, Kant porém abstraiu também a participação das funções cerebrais (embora não sob este nome). (SCHOPENHAUER, 1985, p. 87).*

A teoria do conhecimento de Kant o levou a outra dualidade, a distinção entre coisa-em-si e fenômeno. Esta ideia, tal qual aparece na citação acima, já era embrionária no pensamento de Locke, mas também é possível que esteja filiada ao pensamento platônico, pois Platão representava o mundo da vida como sendo o das aparências e o mundo da ideia ou das formas, como sendo o verdadeiro ou das essências.

Para Kant, a essência do mundo nos escapa. Ele considera que os fenômenos são condicionados pelo intelecto, ou seja, pelo sujeito do conhecimento. Assim, a cisão entre sujeito e objeto encontra-se no pensamento de Kant, com a diferença que os objetos não nos aparecem em sua realidade pura, pois o sujeito intervém na constituição do objeto.

Nietzsche é crítico da ideia de coisa em si, assim como da ideia de mundo aparente e mundo verdadeiro. Sobre sua crítica à noção de coisa em si:

*Fenômeno e coisa em si.* – Os filósofos costumam colocar-se diante da vida e da experiência – diante daquilo que denominam o mundo do fenômeno – como diante de uma pintura, que está desenrolada de uma vez por todas e com inalterável firmeza mostra o mesmo evento: esse evento, pensam eles, é preciso interpretá-lo corretamente, para com isso tirar uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: portanto, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser considerada como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Em contrapartida, lógicos mais rigorosos, depois de haverem estabelecido agudamente o conceito do metafísico como o do incondicionado, e conseqüentemente também incondicionante, puseram em questão toda conexão entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo que nos é conhecido: de tal modo que o fenômeno, justamente, a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão daquele a esta deve ser recusada. De ambos os lados, porém, não é levada em conta a possibilidade de que essa pintura – aquilo que agora, para nós homens, se chama vida e experiência – pouco a pouco *veio a ser* e, aliás, está ainda em pleno *vir-a-ser* e por isso não deve ser considerada como grandeza firme, a partir da qual se pudesse tirar uma conclusão sobre o criador (razão suficiente) ou sequer recusá-la. (NIETZSCHE, 1978b, p. 93).

Nesse sentido, o que Nietzsche censura em Kant, além do problema lógico de que existe algo por trás daquilo que conhecemos, é o caráter moralista, pois na medida em que se estabelece com firmeza um princípio fixo, um ser verdadeiro, com isso também se procura estabelecer valores fixos no mundo, estabelecer uma ordem fixa, inalterável. Por isso, aquilo que foi elogiado por Schopenhauer, preso que estava nas malhas do kantismo, Nietzsche chuta para longe, até porque ele já havia feito isso anteriormente, por exemplo, em Platão.

Para Kant, o conhecimento é uma combinação da sensibilidade e do entendimento. Ele tentou resolver de uma vez os problemas do inatismo racionalista e do empirialismo do empirismo. Kant entende que a razão é inata, isto é, a estrutura racional e sensível, que, por sua vez, determina as formas do conhecimento. No entanto, o conteúdo do conhecimento somente se dá durante e após as experiências. Assim, os inatistas se enganam quando supõe que os conteúdos do conhecimento são inatos e os empiristas se enganam quando supõe que a estrutura racional é adquirida pela experiência. Por isso, segundo Chauí (2000, p. 78), para Kant, “a razão é a função reguladora da atividade do sujeito do conhecimento”. A sensibilidade e o entendimento são as formas como os fenômenos são percebidos e organizados, respectivamente.

São dois os tipos de proposições: sintéticos e analíticos. Russell assim nos esclarece:

Ao seguir Leibniz, Kant aderiu à tradicional lógica aristotélica do sujeito-predicado. Em verdade Kant acreditou que a lógica era completa e imperfeita. Ora, as proposições podem ser distinguidas entre as que já contêm o predicado no sujeito e aquelas em que isto não ocorre. Assim, “todos os corpos têm extensão” pertence ao primeiro tipo, porque é assim

que se define “corpo”. Tais proposições são denominadas analíticas, apenas elucidam as palavras. Porém “todos os corpos têm peso” pertence ao outro tipo. A noção de ser um corpo não inclui, em si mesma, a de ter peso. Esta proposição é sintética, pode ser negada sem autocontradição. (RUSSELL, 2001, p. 343).

Seguindo esta linha de raciocínio, Kant também distingue dois modos de conhecimento, aquele que independe da experiência e o que depende dela. Assim são chamadas respectivamente de *a priori* e *a posteriori*. Neste sentido, as duas distinções, os tipos de proposições e os modos de conhecimento se entrecruzam em dois tipos de juízos, considerados por Kant. “O juízo analítico é aquele em que o predicado não é senão a explicitação do conteúdo do sujeito. [...] O juízo sintético é aquele no qual o predicado acrescenta novos dados sobre o sujeito” (CHAUI, 2000, p. 232).

Parece que Kant tentou demonstrar que os juízos sintéticos *a priori* são possíveis. Um exemplo desse tipo de juízo, segundo Kant, seria a matemática e outro seria o princípio de causalidade. Este último enlaça dois conteúdos da percepção, considerando um como causa e outro como efeito. Daí deduz-se que a causalidade é uma categoria *a priori* que, porém, encerra conteúdos advindos da experiência.

Duas noções são especialmente importantes no sistema kantiano. As de espaço e tempo, consideradas como formas da intuição *a priori*. Estas formas da sensibilidade ordenam as sensações caóticas numa justaposição no espaço e numa sucessão no tempo, de um modo espontâneo e inconsciente. Assim surge o conhecimento sensível do mundo exterior e interior. Segundo Russell (2001, p. 346), “A essência de toda a teoria parece consistir em que, sem as noções *a priori* de espaço e tempo, a experiência é impossível”. Por isso, espaço e tempo tem afinidade com as categorias do entendimento, sendo que estas categorias organizarão ou formalizarão os conteúdos adquiridos na experiência. Dessa forma, Kant pensará a Geografia como o estudo sistemático e descritivo da superfície terrestre, porém, substituindo a noção de superfície terrestre pela de espaço. “Daí que para Kant à geografia cabe descrever e à história narrar os fenômenos que formam o mundo: a geografia na ordem da distribuição das coisas na extensão que nos cerca” (MOREIRA, 2009, p. 19).

Portanto, o pensamento de Kant é de extrema importância para compreendermos a tradição filosófico-científica da modernidade. A distinção entre fenômeno e coisa-em-si, que propõe a impossibilidade do conhecimento da realidade tal qual ela é em si mesma, ou seja, em sua pura essência e afirma a possibilidade de conhecermos apenas o mundo dos fenômenos, cuja estrutura racional e sensível do homem age na determinação do produto do conhecimento, percebendo e organizando os dados a partir da experiência; as noções

fundamentais de espaço e tempo, culminando em outra não menos importante, a de causalidade. Essa estruturação do pensamento, conforme Moreira (2009, p. 19), facilita a tarefa de entendimento do mundo a partir da forma prévia de “organização espacial, no plano da extensão”, e de organização temporal, no plano da sucessão, possibilitando pensar o que vem depois como efeito de uma causa anteriormente dada no tempo, formando, assim, o típico raciocínio científico. A solução construída para superar os dilemas entre o empirismo e o racionalismo a partir de uma tipologia do conhecimento, distintos em *a priori* e *a posteriori*, determinando as condições possíveis do conhecimento. Enfim, todos esses elementos têm alto valor, pois que influenciaram as formas como outros pensadores e como o pensamento científico se desenvolveu a partir de então. Eles são constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade, sendo que a consciência da dimensão subjetiva do conhecimento é, sem dúvida, um dos elementos mais importantes dessa tradição.

No entanto, vejamos o que Nietzsche comenta a respeito da crença em categorias:

*A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, - medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício. Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável por nós e afinal, justamente com eles, o desvaloramos, quando eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores são, do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente projetados na essência das coisas. É sempre ainda a hiperbólica ingenuidade do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas. (NIETZSCHE, 1978b, p. 381).*

O que se coloca é que a crença em categorias, que são valorações, é causa da depreciação dos valores, ou mais precisamente, produz um mundo desvalorizado. Isso ocorre justamente quando fazemos delas a essência do mundo, mas elas não passam de projeções que tem algum tipo de utilidade. Ora, em que circunstância seria possível juízo sintético *a priori*?

Em geral, os sentidos dessas críticas que Nietzsche dirigiu à Kant são os mesmos que ele dirige à Hegel.

Outra linha do pensamento racionalista pode ser atribuída à Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)<sup>9</sup>. Através de sua dialética e de seu idealismo, Hegel desenvolveu uma nova interpretação do mundo, que, conforme Russell nos aponta (2001, p. 365), “o idealismo de Hegel é uma tentativa de ver o mundo como um sistema. Embora a ênfase recaia no

---

<sup>9</sup> Segundo Russell (2001, p. 354), Hegel, apesar da característica obscura de seus escritos, marcou época e “sua filosofia converteu-se em doutrina oficial”. A dialética hegeliana pode ser observada na Geografia em função, sobretudo, da influência exercida pelo prisma marxiano.

espírito, o hegelianismo não é nada subjetivista na sua finalidade. Poderíamos denominá-lo um idealismo objetivo”.

Hegel viveu num mundo tumultuado por profundas transformações tanto no plano político e econômico quanto no plano do pensamento. No plano político-econômico, as percepções hegelianas estão atreladas aos desdobramentos ocorridos, sobretudo, em função da Revolução Francesa. No plano do pensamento, Hegel desenvolveu o seu próprio na esteira da tradição racionalista, que entendia o conhecimento como algo universal e necessário. Além disso, estando situado no interior do Iluminismo, ele foi crítico deste movimento e, também, do movimento romântico, sobretudo, quanto a este último no que se refere à estética.

Conforme Habermas:

Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento. Ao elevar a história ao nível filosófico, pôs em contato, ao mesmo tempo, o eterno e o transitório, o intemporal e o atual e, com isso, alterou de modo inédito o caráter da filosofia. (HABERMAS, 2000, p. 73).

Se vários eventos, lutas, guerras e cisões, assim como o desenvolvimento do movimento científico, da filosofia do sujeito ou da representação, marcam um novo tempo histórico, e, portanto, uma ruptura com o tempo medieval, Hegel foi o primeiro a interpretar na obra de seus contemporâneos e também nos acontecimentos de sua época, as marcas e sinais que caracterizavam esse novo tempo, o tempo da modernidade. Isto é, foi com Hegel que a modernidade, no plano filosófico, tomou consciência de si efetivamente.

Habermas (2000, p. 29), afirma que “só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade”. Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno sendo que a subjetividade foi entendida como o “princípio dos novos tempos” (HABERMAS, 2000, p. 25). Mas como já foi colocado, o idealismo hegeliano não é subjetivista, pois ele entendia que a subjetividade, enquanto marca do pensamento moderno, acarretava problemas ao pensamento e que, por isso, precisava ser superada por uma compreensão objetiva dos fenômenos. Descartes, por exemplo, compreende “a subjetividade da consciência de si como fundamento absolutamente seguro do representar; assim, o ente em sua totalidade transforma-se no mundo subjetivo de objetos representados, e a verdade em certeza subjetiva” (HABERMAS, 2000, p. 190).

A subjetividade foi considerada por Hegel como o princípio de identidade da modernidade, pois se acredita que foi a partir dela que o homem se fez livre, diferentemente

de outros tempos no qual ele não o era: a subjetividade no conhecimento, separando o sujeito cognoscente da natureza que se tornou desencantada; a natureza como sistema de leis cognoscíveis, propiciando um estado psicológico de segurança e de liberdade, pois que o homem se torna livre pelo conhecimento da natureza; a subjetividade na moral, visando assegurar a liberdade subjetiva dos homens e o poder de autodeterminação. A subjetividade na arte, destacando a interioridade como único fundamento possível da experiência estética.

Já afirmamos anteriormente que Nietzsche é crítico da noção de sujeito, ou seja, da subjetividade enquanto fundamento da realidade, da verdade, do conhecimento. Concordamos com Nietzsche, pois não existe uma alma, um espírito, uma substância que pensa, algo fixo, algo puramente intelectual. O autor de Zarathustra assevera que “tudo o que vem à consciência é um fenômeno terminal, uma conclusão – e não é causa de nada; tudo o que se sucede no interior da consciência é puramente atômico” (NIETZSCHE, 2010, p. 60), ou seja, vale aquilo que Deleuze, concordando com Nietzsche, disse: que “interpretar, e mesmo avaliar é pesar” (DELEUZE, 1976, p. 5). Quer dizer que pensar é uma ação, é uma valoração, é atribuir valor, não é, apenas, representar. Em certo sentido, portanto, é um reducionismo.

Todavia, Hegel pensa que é pela subjetividade da razão que o homem pode refletir sobre o mundo e sobre sua condição no mundo enquanto um desdobrar histórico do espírito, que ao mesmo tempo se aliena e progride. Essa alienação e progressão do espírito na experiência são compreendidas por Hegel enquanto fatores primordiais da tendência à crise dos tempos modernos. Essa tendência precisava ser superada e a forma como ele tentou realizar a superação foi através do método dialético.

O princípio do mundo seria o todo, denominado Absoluto. Este corresponde à essência racional do mundo, o princípio e o fim. “Para Hegel, a Idéia Absoluta é a Idéia que se pensa a si mesma” (RUSSELL, 2001, p. 356). Nada pode ser compreendido senão em sua relação com o todo, ou seja, as partes só são conhecidas em suas relações com o todo. Essa relação manifesta-se no movimento, no desdobrar temporal da viagem do espírito que parte do Absoluto para depois retornar a Ele.

O movimento histórico da consciência ocorre de forma dialética semelhantemente ao desenvolvimento lógico do diálogo platônico, no qual a uma tese se opõe uma antítese e a esta, uma síntese. Cada momento correspondendo a um estágio ou fase em que determinada forma-conteúdo é, ao mesmo tempo, composto e superação de formas-conteúdos anteriores. O novo, isto é a síntese, além disso, contém em si o não-ser, pois que é outro em potência.

Neste sentido, Hegel defende que o conhecimento também progride rumo à verdade total que corresponde a Ideia Absoluta. Por isso, através do desenvolvimento histórico do

conhecimento via solução de suas contradições<sup>10</sup>, a Ciência e a Filosofia modernas, assim como a religião pública estatal preconizada por Hegel, correspondem às formas da Ideia mais próximas da verdade, ou do Absoluto, indicando assim a proeminência dos tempos modernos. Por isso, os

[...] conflitos filosóficos são a história da razão buscando conhecer-se a si mesma e que, graças a tais conflitos, graças às contradições entre as filosofias, a Filosofia pode chegar à descoberta da razão como síntese, unidade ou harmonia das teses opostas ou contraditórias. [...] Cada tese e cada antítese foram momentos necessários para a razão conhecer-se cada vez mais. Cada tese e cada antítese foram verdadeiras, mas parciais. Sem elas, a razão nunca teria chegado a conhecer-se a si mesma. (CHAUÍ, 2000, p. 82).

A razão, para Hegel, é histórica. Mas é preciso destacar que, conforme nos aponta Russell (2001, p. 361), “Hegel dá ao seu método não apenas condição epistemológica, mas também ontológica”. Partindo de uma visão espiritual do mundo, a razão dialética não apenas expressa teoricamente o mundo, ela é a expressão do ser tal qual ele é em sua essência. O mundo é, portanto, devir dialético.

Discordamos de Hegel em vários aspectos. O ser, a Ideia ou o Absoluto assemelha-se a noção kantiana de coisa em si na medida em que é considerada a causa eficiente que produz o mundo percebido, no entanto, Hegel pensava que pelo fato do Absoluto agir no homem, ou mais precisamente, que o pensamento no homem nada mais é que um momento da progressão da Ideia, ou seja, que existe identidade entre homem e Absoluto, logo este pode ser conhecido pelo homem, pois que seria ele próprio tomando consciência de si. É uma forma engenhosa de dizer que podemos conhecer Deus, pois que somos sua imagem e semelhança.

Outro ponto de nossa discordância é que a dialética não é a própria lógica do desenvolvimento do ser. Ela é apenas uma lógica que faz da síntese função da negação de uma tese. Vejamos o que Deleuze afirma:

Nietzsche dirige a Crítica contra toda concepção da afirmação que dela faz uma simples função, função do ser ou do que é. De qualquer modo que esse ser seja concebido: como verdadeiro ou real, como número ou fenômeno. E de qualquer modo que essa função seja concebida: como desenvolvimento, exposição, desvelamento, revelação, realização, tomada de consciência ou conhecimento. Desde Hegel a filosofia se apresenta como uma estranha mistura de ontologia e antropologia, de metafísica e humanismo, de teologia e ateísmo, teologia da má consciência e ateísmo do ressentimento. Pois, enquanto afirmação é apresentada como uma função do ser, o homem lhe

---

<sup>10</sup> A noção de contradição, no sentido da lógica hegeliana, pressupõe a noção heraclitiana de luta entre forças opostas, mas tomada por Hegel como luta entre contrários.

aparece como o funcionário da afirmação; o ser se afirma no homem ao mesmo tempo que o homem afirma o ser. Enquanto a afirmação é definida por uma assunção, isto é, uma tomada a cargo, ela estabelece entre o homem e o ser uma relação considerada fundamental, uma relação atlética e dialética. No oriente, com efeito, e pela última vez, não temos dificuldade em identificar o inimigo que Nietzsche combate: é a dialética que confunde a afirmação com a veracidade do verdadeiro ou a positividade do real: e essa veracidade, essa positividade, é inicialmente a dialética quem as fabrica com os produtos do negativo, o ser da lógica hegeliana é o ser apenas pensado, puro e vazio [...] (DELEUZE, 1976, p. 84).

Nesse sentido, o pensamento hegeliano constrói a imagem do nada como o todo, como o ser, como algo que pensa a si próprio, mas não passa de um antropomorfismo. E quantas filosofias críticas não foram erigidas a partir dessa imagem de pensamento?

No debate entre inatistas e empiristas, Hegel ofereceu uma nova solução diferentemente de Kant. Para Hegel, os inatistas e empiristas se enganam por excesso de objetivismo. A verdade não estaria na correspondência das coisas com as ideias, que alcançam a consciência dos sujeitos via experiência dos sentidos ou pela alma. Também não dependeria exclusivamente do sujeito, ou seja, das estruturas do intelecto e da sensibilidade como em Kant. Este se engana pelo excesso de subjetivismo. Como vimos anteriormente, para Hegel a razão não é intemporal, logo a verdade é temporal, isto é, está sujeita a mudanças. Por isso, a razão não é exclusivamente objetiva e tão pouco subjetiva. “Ela é o conhecimento da harmonia entre as coisas e as idéias, entre o mundo exterior e a consciência, entre o objeto e o sujeito, entre a verdade objetiva e a verdade subjetiva” (CHAUÍ, 2000, p. 81).

Em concordância com essa lógica, Hegel demonstra sua concepção sobre ciência, filosofia e religião:

[...] são as ciências empíricas, que se fundam na observação, na experiência e no raciocínio; e, claro está, devemos considerá-las, tendo em conta que também a elas se chamou filosofar. Têm em comum com a filosofia o lado do pensar. O seu elemento é a experiência, mas também são pensantes porque se esforçam por aí encontrar o universal. É, pois, o elemento formal que a cultura científica tem em comum com a filosofia. No entanto, a religião tem em comum com filosofia o outro lado, o substancial, a saber, Deus, o espírito, o absoluto; o conhecimento da essência do mundo, da verdade, da ideia absoluta é o seu solo comum. [...] A filosofia, afirma-se, considera as causas universais, os últimos fundamentos das coisas. Por isso, em toda parte onde se expressaram, nas ciências, causas universais, fundamentos e princípios essenciais, eles têm justamente em comum com a filosofia o fato de serem universais e, mais especificamente, de tais princípios e fundamentos se derivarem da experiência e da sensação interna. (HEGEL, 2005, p. 121-2).

A ciência tem o mundo exterior, a natureza, como objeto. A religião tem a substância, a essência, como objeto. A filosofia tem os universais, neste caso o conceito, como objeto. A filosofia na interseção da ciência e da religião, na busca do fundamento da realidade, refletindo tanto a partir dos dados derivados da experiência no tempo quanto a partir da essência do espírito universal do absoluto. Procura-se, assim, o divino no produzir humano, pois, segundo Hegel, é através do humano que a essência espiritual do mundo se expressa mais puramente.

Por isso, temos que dar razão à Nietzsche, pois segundo ele o:

Significado da filosofia alemã (*Hegel*): inventar um *panteísmo* no qual o mal, o erro e o sofrimento não podem mais servir de argumentos contra a divindade. As potências estabelecidas (o Estado, etc.) abusaram dessa *iniciativa grandiosa*, como se ela sancionasse a racionalidade da ordem estabelecida. (NIEZSCHE, 2010, p. 55).

Hegel, nesse sentido, procurou reconciliar a filosofia com a realidade através de um acordo. Esse acordo “pode ser considerado como uma prova, ao menos extrínseca, da verdade de uma filosofia; assim como se pode considerar que o fim supremo da filosofia seja produzir, mediante a consciência desse acordo, a conciliação entre razão consciente de si mesma, a razão tal qual ela é imediatamente e a realidade” (HEGEL *apud* ARANTES, 1991, p. XV).

Nietzsche critica toda forma de apriorismo, pois sua filosofia tem a forma de um perspectivismo para o qual o conhecimento nada mais é do que uma interpretação. Kant conclui sobre a impossibilidade de conhecer a coisa-em-si. Hegel pensava conhecer a coisa-em-si, o Absoluto. No entanto, Nietzsche afirma a impossibilidade de conhecermos as causas primeiras a partir dos efeitos ou das nossas percepções no mundo. Para ele, são as pretensões morais, os imperativos de atribuir valor de verdade para as sentenças, que levam os homens a construir, mesmo que com a ilusão de se estar deduzindo algo, sistemas metafísicos, ideias sobre o incondicionado, eterno, essência do mundo. Logo, Nietzsche negava a existência tanto da coisa-em-si, quanto do Absoluto.

Portanto, não poderíamos deixar de mencionar esses elementos apresentados a partir do pensamento hegeliano como constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade. A autocertificação histórica da modernidade, no qual a modernidade tomou consciência de si enquanto um novo período histórico; a subjetividade como marca da modernidade, reconhecendo o conhecimento enquanto função do sujeito e tornando este último objeto de conhecimento; a razão, como razão histórica, sendo que ela progride na superação dialética de si própria e conquista, assim, novas verdades rumo ao Absoluto; o método dialético como

condição epistemológica, para a compreensão da realidade, e ontológica, de expressão do Ser no devir; o movimento, a autopenetração dos contrários, a passagem da quantidade à qualidade e vice-versa, a negação da negação; a noção sistêmica, no qual somente se conhece as partes na sua relação com a totalidade; enfim, esses elementos foram amplamente discutidos pela posteridade e também formam, portanto, a tradição que desejamos compreender.

A tradição filosófico-científica da modernidade, portanto, é marcada pelo racionalismo, pela objetividade do conhecimento e pela subjetividade como fundamento da verdade. Kant destaca o fator subjetivo do conhecimento e Hegel tenta conciliar conhecimento objetivo e subjetivo através da noção de razão histórica, mas Nietzsche (2010, p. 66) afirma que “dizer que o pensamento é a medida do real – que aquilo que não pode ser pensado não existe – é uma das maiores tolices de beata confiança moralizante (confiança num princípio de verdade essencial, presente no fundo das coisas)”.

### **1.3 A hegemonia do modelo arbóreo na tradição filosófico-científica da modernidade: uma visão de conjunto**

O modelo arbóreo tem dominado a tradição do pensamento ocidental desde a Antiguidade Clássica. Seu fundamento é a raiz. A raiz é o centro pelo qual derivam as coisas; é o pressuposto fundamental de toda dedução; é a representação do monismo ou da unidade metafísica do Ser.

Este modelo é tipificado pelo racionalismo, atuando através dos princípios de causalidade e identidade. Tem como resultado a formação da imagem mecânica de mundo, pois é um pensamento que pressupõe ordenação no mundo, mas, em verdade, é quem imputa ordenação ao mundo. Além disso, tem como característica operar por meio de dicotomias: corpo-alma, natureza-história ou natureza-sociedade, bem-mal, feio-bonito, qualidade-quantidade, etc. Por ser ordenador e pela ordem, é extremamente hierárquico.

Esses são os chamados “pressupostos básicos” ou “postulados implícitos”, que conferem à filosofia ares de inocência. Supõe-se, afinal, que todo filósofo deve saber exatamente o que significa “pensar”. Na verdade, essa imagem do pensamento [...] reflete claramente o ideal moral da razão e da própria filosofia como ciência do pensamento. Isso porque somente uma filosofia impregnada de valores morais admite a possibilidade de uma retidão do pensamento ou a idéia de um “Bem” como seu fundamento. Somente uma orientação dessa natureza pode promover a busca ascética da verdade, em sua forma abstrata e absoluta: “Segundo esta imagem, o

pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é *sobre* esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar” (SCHÖPKE, 2004, p. 26).

O modelo arbóreo tende para a verdade na sua busca por universais via abstrações. Nele, o bem e a verdade estão indissociáveis. Não são aceitos forças estranhas ao pensamento que possam interferir em seu desenvolvimento natural, ou seja, não se admite contradições no interior dos sistemas e quando se admite, é por pura necessidade lógica como, por exemplo, na dialética de inspiração hegeliana.

O pensamento arbóreo é aquele que atua pelo princípio de identidade. Segundo sua lógica, as coisas são *reconhecidas* ao se atualizarem. Isto implica a ideia de tempo e duração. Os entes duram num determinado tempo, possuem passado, presente e futuro. A duração é o tempo em que a essência subsiste enquanto ato. O Ser é reconhecido, durante seu tempo de duração, em função da conservação de sua essência, ou seja, de sua identidade. O importante, portanto, não são diferenças, mas semelhanças. O conhecimento se dá por re-cognição. Reconhece-se no mundo o que é conhecido na ideia.

Por isso, o modelo arbóreo tem como fundamento o mundo transcendental e suscita filosofias transcendentais, mesmo quando se trata de modelos empiristas e materialistas. Trata-se da imagem do pensamento representacional. O que se busca é adequar a representação, ou seja, a ideia neste caso, com a realidade objetiva. Nesse sentido, esse modelo opera na dicotomia fundamental de sujeito, aquele que pensa, e objeto, aquilo que é pensado, e crê que tudo possui *uma* origem e que, por isso, a representação também deve partir dessa origem para poder daí deduzir ou perceber os efeitos como efeitos de *uma* causa, que é a raiz.

A noção de modelo arbóreo se encontra no pensamento de Deleuze e Guattari (1995). Em última instância, essa ideia se remete a toda tentativa de formulação de um fundamento no qual, a partir dele, se possa extrair a verdade e excluir a falsidade. Ele, portanto, tem relação com o pensamento grego, mais precisamente de Platão (428-348 a.C.), segundo o qual há a primazia da ideia ou do modelo sobre a cópia, isto é, a partir da identidade do modelo e da semelhança da cópia é que se pode conhecer a verdade e repelir a falsidade. Além disso, e somado a isso, pensa-se que a perfeição está na ideia e que a cópia, não passa de imagem turva se comparada ao modelo.

Deleuze e Guattari criticam a primazia do modelo árvore e lançam como coexistente a este o modelo rizoma ou rizomático. Cabe destacar que a árvore e o rizoma, enquanto imagem

do pensamento, não apenas se opõe, mas também se relacionam ou se metamorfoseiam um no outro em seus devires.

[...] o que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõe como dois modelos: um age como modelo e como decalque transcendentos, mesmo que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscita um canal despótico (DELEUZE & GUATARRI, 1995, p. 30).

O modelo rizomático diferencia-se do arbóreo desde seu princípio, pois se fundamenta no mundo, ou seja, é imanente e atua pelo princípio de diferença.

Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regime de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria (n+1). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda (DELEUZE & GUATARRI, 1995, p. 31).

Nesse sentido, o rizoma estabelece outra imagem de pensamento que suscita um método ou, talvez uma antimétodo, pois que é uma forma de permitir maior liberdade às experiências e pensamentos. O rizoma está para a multiplicidade assim como a árvore está para a unidade.

O rizoma é um agenciamento. “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e...e...’” (DELEUZE & GUATARRI, 1995, p. 36).

É importante não confundirmos rizoma com holismo. Nem tudo se liga a tudo, apenas coexistem em devires. Em vez de totalidades, o rizoma expressa planos e, portanto, diferenças. Por conseguinte, não se formam sistemas fechados no rizoma, pois ele surge em meio ao caos, sendo que seus recortes nunca são definitivos. Valorizar diferenças é agir na desterritorialização da igualação do não-igual; é agenciar sentidos outros; é não desejar fazer-se juízo universal.

Por isso que a noção de modelo arbóreo, como modelo hegemônico da tradição filosófico-científica da modernidade, expressa bem o sentido de conjunto daquilo que Nietzsche critica nessa tradição, a saber, o seu caráter moralizante, uniformizante, dicotômico, metafísico; e a noção de modelo rizomático, como coexistente ao modelo arbóreo, expressa bem o sentido de conjunto, se é que podemos assim dizer, das linhas de fuga que eventualmente surgem, suscitando novas afecções.

Este, talvez, seja um dos sentidos do viajante ou andarilho nietzscheanos: “Para ver muitas coisas precisamos aprender a olhar para longe de nós: esta dureza é necessária para todos os que escalam os montes” (NIETZSCHE, 2007, p. 135). “*O andarilho*. – Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho – embora não como viajante *em direção* a um alvo último: pois este não há” (NIETZSCHE, 1978b, p. 118).

Para ver, conhecer e sentir de modo diferente é preciso movimentar-se. É preciso mudar a perspectiva e deter-se durante algum tempo num ponto sem se prender com “demasiada firmeza a nada de singular” (NIETZSCHE, 1978b, p. 118). Mas também é preciso fugir dos caminhos previamente conhecidos, adentrar as florestas e subir nos cumes dos altos montes. É preciso fluir entre as coisas.

Assim, o rizoma é o fluir, o diferenciar-se. A árvore é filiação, estabelece uma ordem. Por exemplo: vejamos a interpretação que Gomes (2011) faz com relação à modernidade:

[...] a modernidade, frequentemente apresentada como um período totalmente dominado pela racionalidade, constrói sua identidade muito mais sob a forma de um duplo caráter: de um lado, o território da razão, das instituições do saber metódico e normativo; do outro, diversas “contracorrentes”, contestando o poder da razão, os modelos e métodos da ciência institucionalizada e o espírito científico universalizante. (GOMES, 2011, p. 26).

Gomes fala sobre um duplo caráter que confere identidade à modernidade. A esse duplo caráter, ele dá o nome de “dois pólos epistemológicos”. Estes são concorrentes e simétricos e formam um conjunto que, por sua vez, caracteriza a modernidade.

“O primeiro pólo epistemológico é oriundo do projeto de ciência fundado no Século das Luzes. A ideia central nesta concepção é a universalidade da razão” (GOMES, 2011, p. 30). Este pólo epistemológico traduz-se pelos pressupostos do racionalismo. Considera-se que a verdade é necessariamente lógica, ordenada e sistemática; há correspondência essencial entre as coisas e a linguagem; que o método é o caminho certo que garante valor de verdade

na relação entre pensamento e realidade, portanto, como garantia de verdade; a valorização do que é geral e universal, das semelhanças, da identidade; o privilégio da forma; a busca pelo conhecimento das leis gerais da natureza ou do mundo exterior; pressupõe, portanto, que a natureza possua leis gerais e necessárias.

O outro pólo epistemológico, denominado humanista, traduz-se pela crítica aos pressupostos do racionalismo. É contra o universalismo do saber racionalista; tem tendência a valorizar o que é particular; contrapõe explicação à interpretação e compreensão; valoriza a percepção intuitiva.

O outro pólo epistemológico também nasceu no Século das Luzes, mas se opõe absolutamente à concepção racionalista. De fato, as posições anti-racionalistas se manifestam a partir de múltiplos movimentos e qualquer caracterização mais precisa pode ser temerária. Entretanto, existe um grande ponto de convergência de todos estes movimentos contra a primazia da razão na produção do saber. A partir desta identidade negativa em relação à razão, os desenvolvimentos são variados e os outros pontos em comum só podem ser apresentados com uma certa reserva e preocupação. (GOMES, 2011, p. 32).

O reconhecimento de dois pólos epistemológicos na modernidade, enquanto constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade, implica no reconhecimento de um padrão de desenvolvimento do pensamento. Somos tentados, inclusive, a utilizarmos o modelo hegeliano, a dialética, para entendermos esse desenvolvimento, pois poderíamos concordar que o pensamento é produto de suas próprias contradições. Todavia, este não é o caso. A abordagem de Gomes não pretende naturalizar o desenvolvimento do pensamento.

Gomes (2011) demonstra que esses dois pólos epistemológicos constituíram a Geografia desde sua institucionalização moderna enquanto ciência, na época de Kant, e depois de Karl Ritter (1779-1859) e Alexander V. Humboldt (1769-1859), sendo que as tensões e as diferentes concepções entre os dois pólos foram pontos de discórdia nos debates entre os geógrafos modernos, desdobrando-se em tendências metodológicas distintas.

Ao definir um caráter cíclico do conhecimento, Gomes observa que uma mesma ideia aparece e desaparece, podendo retornar. Mas sempre que as ideias retornam, elas retornam na diferença. Ele se inspira no conceito de eterno retorno de Nietzsche. Inspirado na estrutura dos mitos, Nietzsche postula um universo sem finalidade no qual tudo se repete sem deixar de se transformar. Seus conteúdos e ligações não são as mesmas que foram em outros espaços e tempos. É por isso que na conclusão de seu livro, ele afirma que a pós-modernidade, “anuncia

o fim dos tempos modernos, mas, fazendo-se herdeira de certos momentos da tradição, inscreve-se, mesmo a contragosto, no ciclo da modernidade” (GOMES, 2011, p. 341).

É preciso, portanto, fazer algumas observações: Primeiro, discordamos de Gomes com relação à noção de pós-modernidade. Pensamos que ela não existe, pois que ainda nos encontramos dentro da tradição da modernidade. Não há ruptura de um período para outro, nem de um paradigma moderno para o pós, pois a tradição moderna pressupõe uma tensão entre a razão dogmatizada e seus outros ocultos ou combatidos. Desde os sofistas já temos essa herança crítica, passando por Espinosa, mas sendo potencializada por Nietzsche, que se encontra nessa tradição, assim como nós.

Segundo, os dois pólos epistemológicos aos quais Gomes se refere, incluindo sua decorrência na Geografia moderna, nada mais são que facetas do modelo arbóreo do pensamento, cujas raízes se encontram desde a Antiguidade Clássica. Não estamos afirmando que não existam diferenças, porém, pelo viés da perspectiva do modelo arbóreo, tanto a faceta que exacerba a razão como fundamento da realidade e o cientificismo como forma primordial de se chegar às verdades últimas, ou a faceta que critica essa exacerbação valorizando a intuição e a sensibilidade, assim como procura restaurar a unidade do ser, ambas, agem por filiação, e decalque transcendentais. Elas nada mais são que as facetas da filosofia da representação.

Nesse sentido, a Geografia está inserida dentro da tradição filosófico-científica da modernidade e, portanto, é dominada pelo modelo do pensamento arbóreo. Por isso, resgatar o pensamento nietzscheano é uma forma de produzir linhas de fuga, de agenciar desterritorializações. Não há um mundo pós-moderno, há sim o mundo atual com seus dilemas e que demonstra os limites de determinados aspectos do pensamento racionalizante, da ciência da verdade única, do discurso uniformizante, da transcendência como único parâmetro explicativo e justificador do real, das dicotomizações lineares entre sujeito-objeto e, principalmente, homem-natureza.

## CAPÍTULO 2

# O SENTIDO GERAL DO CONCEITO DE NATUREZA NA GEOGRAFIA E O CONCEITO DE NATUREZA DE NIETZSCHE

### 2.1 As fontes e o sentido geral de natureza na Geografia

Várias obras abordam a questão do conceito (ou categoria) de natureza na Ciência e na Filosofia. Podemos indicar alguns autores como Milton Santos (2002), Sáber (2003), Leff (2007), Moreira (2008, 2009, 2010), Bauab (2005), Barbosa (2006) e Gomes (2011). Contudo, para abordar de forma resumida a concepção geral de natureza na Geografia optamos por utilizar preferencialmente as obras de Moreira, pois nelas encontramos visão de conjunto e notável qualidade analítica sobre o tema.

O que queremos indicar são as características principais dessa noção, a qual reverbera no sentido de natureza pantaneira atualmente presente no imaginário das pessoas: paraíso e recursos naturais. Em ambas o homem não é natureza. Ela é algo exótico e potencialidade de riqueza. O homem, quando faz parte dela, é algo estranho ao sentido usual de humano, que somos nós civilizados e urbanizados. Aí a crítica de Nietzsche se destaca, pois ele vai questionar o que é esse humano, que não existe definição, portanto, não existe essa natureza por nós definida como estranha ou como objeto.

Moreira (2009) nos apresenta as fontes e o desenvolvimento da concepção de natureza na Geografia moderna. O primeiro momento é aquele que se identifica com o Renascimento, na Europa, em torno dos séculos XV e XVI. Trata-se, portanto, do período do surgimento da tradição filosófico-científica da modernidade. Ele cita a revolução introduzida pela teoria heliocêntrica estabelecida por Nicolau Copérnico (1473-1543). Esta teoria marca o rompimento com a concepção de mundo milenar, a teoria geocêntrica de Aristóteles (384-322 a.C.) e Claudio Ptolomeu (78-161). Ao contrário desta, a teoria heliocêntrica estabelece que a Terra não está no centro do Universo. O centro do universo passa a ser o sol.

A teoria geocêntrica fora adotada pela Igreja Romana que a adequara aos preceitos bíblicos. O mundo para Aristóteles divide-se em duas esferas: sub-lunar e supra-lunar. A

primeira é o mundo dos homens, das coisas imperfeitas; a segunda é o mundo dos seres perfeitos e eternos. Fica fácil entender a correlação entre a concepção aristotélica e a bíblica, na medida em que o mundo bíblico é dividido em duas ou três esferas: o Céu, a Terra, e o Inferno. O Céu correspondendo ao mundo supra-lunar, morada dos santos, e a Terra e o Inferno ao mundo sub-lunar, morada dos homens e demônios. Simplificadamente, esta é a ordem teológica judaico-cristã de mundo.

A revolução copernicana não apenas fornece os subsídios necessários para uma nova cosmologia como também muda a ordem e a estrutura do mundo, possibilitando assim o nascimento da ciência moderna (MOREIRA, 2009, p. 55). Este nascimento ganha seus contornos característicos a partir da criação do método experimental por Francis Bacon (1561-1626) e Galileu Galilei, no qual os fenômenos tornaram-se objetos de conhecimento metódico.

O conhecimento primando pela objetividade e colocando o primado dos sentidos enquanto fundamento exclusivo do conhecimento objetivo em cheque. Segundo Bauab:

Copérnico, neste aspecto, operará um salto mais radical: conceberá o improvável – o movimento da Terra e não do Sol – com base na negação daquilo que de mais confiável o sujeito até então detinha: os sentidos, todos claramente tocados pelo Sol que diariamente transcreve o caminho leste-oeste. O aparato matemático que comprovou a somente aparência de tal movimento seria fornecido, tempo mais tarde, por Galileu. Mas, a busca tipicamente científica de deixar o nível do sentido comum, das qualidades sensíveis da experiência imediata, destacada por Rossi (2001)<sup>11</sup>, já aparece em Copérnico. (BAUAB, 2005, p. 154).

O mundo dicotomicamente pensado a partir da concepção teológico-aristotélico passa a ganhar um sentido unitário a partir do desenvolvimento da noção de funcionamento matemático-mecânico do mundo. Duas figuras completam esse quadro: Descartes e Newton. O primeiro, tomando a natureza como *res extensa*, confere à tradição filosófico-científica da modernidade aquilo que se tornara a linguagem universal do funcionamento da natureza, a físico-matemática; os corpos ocupando um determinado lugar no espaço (absoluto) distinguindo-se entre si pela posição e forma. O segundo, utilizando-se dessa linguagem, reúne o todo através da lei gravitacional.

Dessa forma, a natureza-divina torna-se a natureza-matemático-mecânica. Moreira nos relata:

---

<sup>11</sup> Trata-se da obra intitulada “*O nascimento da ciência moderna na Europa*” de Paolo Rossi.

No século XVIII, esta nova concepção de mundo está consolidada, difundindo-se para se tornar a ideia de natureza e mundo de toda cultura moderna do Ocidente. A visão gravitacional significa a dessacralização da natureza. [...] A natureza deixa de ser a morada de Deus e passa a ser concebida como tudo que se expresse por um conteúdo físico-matemático. (MOREIRA, 2009, p. 56).

No entanto, essa dessacralização da natureza não significa necessariamente um rompimento definitivo com a teologia, pois, por exemplo, Descartes e Galileu entendiam Deus como o criador do mundo. Ademais, a concepção mecânica de natureza enseja novos contornos metafísicos ao pensamento. Por um lado, a natureza, o mundo das qualidades primárias de Galileu, por ser mensurável torna-se objeto de manipulação e controle. Por outro lado, a não-natureza, o mundo das qualidades secundárias de Galileu ou o *res cogitans* cartesiano, é considerada o mundo que não possui existência objetiva, consubstanciando-se no domínio dos homens, ou seja, a essencialidade do Ser do homem enquanto não-natureza.

Podemos adiantar alguns pontos da crítica nietzscheana à concepção tradicional de natureza, isto é, à natureza que se expressa na linguagem físico-matemática. Nietzsche, como já indicamos, é crítico da noção de verdade absoluta. Inclusive da verdade em sua forma matemática, pois ele indica que na natureza não existem formas perfeitas. Ao problematizar a crença na linguagem ele assevera: “O mesmo se dá com a matemática, que com toda certeza não teria surgido se desde o começo se tivesse sabido que na natureza não há nenhuma linha exatamente reta, nenhum círculo efetivo, nenhuma medida absoluta de grandeza” (NIETZSCHE, 1978b, p. 93).

Vimos que o racionalismo muitas vezes atribuiu aos sentidos a condição de causa dos erros dos julgamentos. É por isso que o racionalismo tendia a acreditar numa natureza matemática, pois eles ignoravam as diferenças entre a lógica e o mundo.

Desse modo, o homem não abre mão do atributo que o identifica enquanto ser superior em relação às demais coisas do mundo. Sendo assim, não se pode valorizar a natureza além de mero recurso. Ela havia sido dessacralizada. O homem manteve sua identidade com Deus, isto é, fez-se da subjetividade aquilo que une fundamentalmente o homem com o criador.

Dessa forma, o início da modernidade acerta a relação dessacralizada e utilitária com a natureza instituída pela ciência, abrindo a expansão da economia mundana que já começa a acontecer. [...] com o advento da ciência moderna, a natureza passa a ser um campo de forças racionais e lógicas, separando-se rigidamente o natural do não-natural. A dessacralização é assim a passagem para a naturalização absoluta da natureza, sinônimo de desumanização, e a sua relação utilitária. (MOREIRA, 2009, p. 57).

É nesse bojo que Ciência e Filosofia travam pacto no qual à primeira caberia estudar a natureza e à segunda, estudar o homem, sendo que este último significava pensar em metafísica.

Moreira afirma que “trata-se de um conceito de natureza que determina o de homem” (MOREIRA, 2009, p. 58). A natureza enquanto pura externalidade em relação ao homem, e vice-versa. Cabe destacar que essa visão de exclusão recíproca entre homem e natureza já fora criticada no momento de seu desenvolvimento em pleno século XVII por Baruch Spinoza (1632-1677).

Spinoza nega qualquer sentido teleológico de natureza. Ela não é sábia, nem bela e, também, não se identifica com o bem. Estes seriam valores apenas antropomórficos. Ele reconhece o homem como natureza: natureza dentro da natureza. Interessante perceber que estando sobre o mesmo solo epistêmico juntamente com Descartes, Galileu, Newton, o século de valorização do homem e de sua razão, Spinoza parece levar o racionalismo a suas últimas consequências, tecendo sua obra a partir de axiomas e deduções muito bem derivadas (RUSSELL, 2001, p. 286).

Contrapondo-se à concepção cartesiana de razão dissociada de afetos, corpo de alma, Spinoza reafirma a união entre razão e afeto, de um conhecimento que seja pensado junto ao real, ou seja, reafirma o caráter imanente do pensamento. Resumindo: um corpo pensante. Segundo Russel:

A identificação de Deus com a natureza era uma ideia totalmente repugnante aos ortodoxos de todos os campos e, no entanto, resultava de um simples processo de raciocínio dedutivo. Da maneira pela qual é apresentada, a ideia é bastante sólida e, se alguns se sentiram atingidos em suas preciosas crenças, isto demonstra que a lógica não respeita os sentimentos. Se Deus e a substância são definidos de maneira tradicional, impõe-se a conclusão de Spinoza. [...] De acordo com esta teoria, Spinoza considera as nossas diversas inteligências humanas como partes da inteligência divina. (RUSSELL, 2001, p. 287).

Nesse sentido, para Spinoza Deus e natureza são idênticos. Porém, Deus ou natureza não possuem propósito ou finalidade, somente relações necessárias. Razão e afetos integrados no corpo-natureza que conhece a natureza. Vejam: o pensamento teológico está presente na concepção de Spinoza, porém, ele não é algo transcendente, mas sim imanente; a razão não é transcendente, mas ela acontece no mundo, na natureza.

Gomes assevera que o sistema spinozista se diferencia pelo fato de que a ciência não deve buscar nenhuma finalidade, deve interessar-se apenas pela necessidade.

Toda leitura de causas finais é devida aos preconceitos criados pelos homens e somente um método que se ocupe da essência das coisas, de suas propriedades, como a matemática, pode fazer a distinção entre a causalidade natural e finalidade antropomórfica. (GOMES, 2011, p. 76).

A visão de Spinoza sobre natureza se reverberará séculos depois nas formulações de críticos da modernidade, por exemplo, em Nietzsche. Porém, não seria ela que tomaria posição hegemônica, mas sim a concepção de natureza desumanizada. Ademais, Nietzsche questiona: “Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos naturalizar?” (NIETZSCHE, 1978b, p. 200). Ele discorda de Spinoza quanto tratar natureza e Deus como sinônimos, porém concorda com o sentido de imanência do pensamento.

Moreira (2009, p. 58) afirma que tendo sido o homem desnaturizado, o mundo tornou-se tricotomizado, isto porque a dualidade homem-natureza torna-se uma tricotomia: natureza, corpo e mente. Estes dois últimos termos formando uma concepção dualista de homem (parte natureza, parte não-natureza). Dessa tricotomia, deriva a noção de razão como capacidade essencialmente mental; o conhecimento puro como racional, e todas as emoções e afetos advindos das relações da corporeidade como problema a ser superado na medida em que elas nada mais fazem que dificultar e deturpar o conhecimento da verdade.

Essa concepção de natureza que vinga a partir do paradigma físico tem suas consequências: “a redução do entendimento da natureza ao corpo físico quebra-a numa quantidade infundável de corpos separados pela mesma e recíproca externalidade” (MOREIRA, 2009, p. 59). Esta visão se consubstancia no sistema de ciência do positivismo.

Se o cartesianismo-newtoniano antes reduzira a natureza às leis invariáveis da física e da matemática, numa conceituação que separa o homem da natureza, o positivismo mantém a referência nesse paradigma, mas a fim de incluir o homem na sua abrangência por meio da física social (sociologia). [...] O positivismo reafirma a diferença dos fenômenos nas esferas do inorgânico, orgânico e humano, todavia para afirmá-los como distintos e harmonizados essencialmente no plano das leis físico-matemáticas que têm como base em comum. (MOREIRA, 2009, p. 66-7).

Na medida em que o paradigma físico-matemático se generaliza no método científico por excelência, passando a instrumentalizar as investigações de fenômenos das mais distintas “naturezas”, torna-se mais claro o fato de que ele não dá conta do todo. Seus resultados não são satisfatórios em todas as circunstâncias. Torna-se mais claro que o método científico

produz determinados tipos de conhecimento, podendo ser muito útil em estudos de algumas classes de objetos, mas não de todo e qualquer tipo de objeto ou problema.

Antes do advento do positivismo, partindo de descobertas e novos conhecimentos, tais como, por exemplo, a lei da conservação da energia, de Lavoisier (1743-1794), cujo famoso enunciado assevera que “na natureza nada se perde e nada se cria, tudo se transforma”; as descobertas de Lamarck (1744-1829) que já indicavam a noção de evolução depois retomada por Darwin; o conhecimento do movimento social, evidenciado a partir da Dupla Revolução do século XVIII.

Conforme Moreira (2009, p. 65), a implosão do paradigma do naturalismo mecânico ocorre pela ascensão da razão histórica. Este tipo de razão, que trabalha com as noções de evolução, transformação, desenvolvimento, não pode definir natureza como uma espécie de coleção de corpos e o homem como sua externalidade. No entanto, mesmo a razão histórica está inscrita no modelo arbóreo de pensamento não rompendo, assim, com o princípio de identidade, ou seja, ela está inscrita na Filosofia da representação.

Moreira refere-se à concepção de natureza de Hegel. Já Kant vê natureza naquilo que é externo ao homem, porém, que se fundamenta na experiência sensível. “A natureza em Kant pode ser altivamente pensada como uma correlação sujeito-objeto, um objeto criado segundo os princípios do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 134). Assim, mantém a mesma concepção de natureza mecânica de Descartes e afirma a incapacidade da ciência dar conta da verdade, isto é, impõe limites à razão, tornando esta função da experiência sensível e de categorias *a priori*.

A ciência da natureza é então para Kant a aplicação do entendimento com suas categorias *a priori* à diversidade natural. São estas categorias que impõe uma inteligibilidade universal, através de suas leis, à diversidade do mundo sensível, e é justamente porque este conhecimento está submetido às nossas representações *a priori* em nosso raciocínio que ele se define como um conhecimento transcendental. (GOMES, 2011, p. 83).

Já Hegel vê natureza como a Ideia que se alienou na matéria, ou seja, um momento da Ideia ou do Absoluto. O espírito também integra esse movimento de encarnação, alienação e progressão da Ideia na matéria, fazendo com que nesse momento homem e natureza estejam dicotomizados, porém, através do desenvolvimento histórico, essa dicotomia será resolvida novamente, no qual homem e natureza se tornam um no Absoluto. Moreira nos explica:

Radicalizando o deslocamento kantiano dos fenômenos externos para dentro da percepção humana, Hegel entende a experiência como um estágio do movimento da consciência. A sensibilidade (que Hegel denomina de consciência ingênua) e o entendimento (a que chama consciência do sujeito ainda dicotomizado com o objeto), que a organizam no conhecimento (um momento da consciência para o filósofo), são formas primárias para Hegel. São a natureza e o homem ainda dicotomizados, porque a alienação do espírito só mais para frente (os sujeito-objeto encontrados no espírito absoluto) será resolvida, com a auto-consciência (o encontro do homem com a natureza por intermédio dos sujeito-objeto idênticos). (MOREIRA, 2009, p. 65).

Assim, Kant tenta resolver o problema do conhecimento demonstrando certos limites e internalizando a natureza na subjetividade, tornando-a função do sujeito. Hegel, no plano real, mantém homem e natureza em separado, mas tenta resolver essa questão por meio da razão histórica, pois a separação nada mais seria que algo momentâneo, cujo verdadeiro fundamento é a unidade no Absoluto.

Em especial, com relação à forma como Hegel pensa a natureza, encontramos em Schelling parte da lógica do raciocínio hegeliano. Schelling afirma que a natureza em si nada mais é que o espírito trazido à luz na objetividade. É a formalização da essência divina. Todavia, Schelling adverte:

A natureza que aparece, em contrapartida, é a figuração da essência na forma aparecendo como tal ou na particularidade, portanto a natureza eterna na medida em que se corporifica e assim se expõe por si mesma como forma particular. A natureza, na medida em que aparece como *natureza*, isto é, como essa unidade *particular*, já está, portanto, como tal, fora do Absoluto, não a natureza como o próprio ato-de-conhecimento absoluto (*Natura naturans*), mas a natureza como mero corpo ou símbolo daquela (*Natura naturata*). No Absoluto ela constitui, com a unidade oposta, que é mundo ideal, uma única unidade, mas, justamente por isso, naquele não está nem a natureza como natureza nem o mundo ideal como mundo ideal, mas ambos como um único mundo. (SCHELLING, 1979, p. 52).

Ao mesmo tempo em que a natureza possui uma identidade com o Absoluto, em Schelling, ela deixa de estar contida no Absoluto, pois ele aí vê a figuração da essência, a corporificação e, portanto, a particularização no corpo, que não pode mais ser uma coisa só. Schelling vê nesse processo de figuração e formalização da essência um ocultar-se do Absoluto no outro, no finito. Na filosofia da natureza de Schelling, natureza é o todo, mas é o todo que se esconde e se revela nos particulares.

Daí o caráter já comentado no primeiro capítulo da busca no Romantismo da superação da visão clássica científica que baseia suas arguições procedendo por análises, postulando uma natureza fragmentária. Nietzsche se fez herdeiro do Romantismo, mas que,

por sua vez, tentou superá-lo. A Ciência, nesse ponto de vista, deve buscar a compreensão do todo, deve buscar uma compreensão sintética, pois o todo adquire a forma de organismo. A análise deve ser substituída pela intuição, ou, pelo menos, não deve ser o único recurso de raciocínio. Dessa forma, só se chega à natureza através dela própria, ou seja, ela não é pura subjetividade, não é só por nós, como também não é pura objetividade, não é só fora de nós. Segundo Merleau-Ponty:

Para Schelling, o sentido só existe pelo sujeito humano: o próprio real encontra-se integrado no mundo ideal e os movimentos em questão são transformados em intuições que têm lugar em nós mesmos e às quais nada corresponde fora de nós; a Natureza não sabe por ciência, mas sabe por seu próprio ser. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 70).

Nesse sentido, podemos dizer que existe no pensamento de Schelling um movimento, no qual o todo se particulariza e singulariza, e o singular no homem, estando integrado ao todo, pensa-o, isto é, a natureza pensa a si própria.

Por esses três pensadores, Kant, Hegel, Schelling, se pode perceber tentativas de encaixe conceitual entre natureza e homem numa unidade. É interessante observar que cada conceito de natureza carrega ou encerra uma tentativa de formulação do ser, como, por exemplo, em Descartes, no qual natureza é uma espécie de produtividade da essência, derivada de Deus, mas que possui seu próprio automatismo do qual as coisas ou os corpos são resultados físico-matemáticos de uma ordem e organização pré-existente. A natureza compo a produção do ser, e nada mais. Já em Schelling, é possível observar uma identidade entre Ser e natureza e, em Hegel, a natureza como momento do vir-a-Ser. Independente da tentativa de unidade desses pensadores, eles partiam da visão de transcendência do pensar sobre o mundo. Natureza aí não é acontecimento imanente do pensar o mundo que se pensa, mas é pura ideia. Aí o empírico toma ares de algo estranho, como se separado do homem que o pensa. A questão é o corpo sem órgãos, e não o corpo como algo orgânico em separado do inorgânico, ou de algo que não tenha corpo por não ser organicamente pensado.

Zourabichvili (2004, p. 15) explica que a noção de corpo sem órgãos, desenvolvida por Deleuze e Guattari, indica que um corpo não é um organismo, ou seja, não é uma organização de órgãos, antes é uma espécie de plano de intensidade, um conjunto de forças, que deseja e que imprime sentidos em devires. Nesse sentido, o que pensa não é o órgão cerebral ou a alma, mas o corpo sem órgãos. É nesse sentido que a natureza pode ser considerada um acontecimento imanente; por isso natureza é um conceito.

Cabe a nós ainda destacar dois movimentos quanto às concepções de natureza na modernidade. Primeiro, o golpe fatal de Darwin no paradigma físico de natureza, no qual ele recoloca o homem dentro do universo natural, fazendo dele um ser que evolui no tempo, em função da luta pela sobrevivência ou pela conservação, como qualquer outra espécie animal. Segundo, o problema engendrado pelo pensamento econômico que se baseia no paradigma físico-mecânico, que reduziu o homem a apenas, igualmente a natureza, um fator de produção. Segundo Moreira:

Sob o termo terra, a economia clássica referia-se no passado ao solo agrícola, como meio de produção por excelência da economia agropastoril. Com o advento da indústria, terra passa a ser todo o arsenal de recursos naturais de um lugar. E é esse conceito prático e utilitário da natureza, já embrionado no paradigma físico-matemático do século XVIII, o século da economia fisiocrata, que ganha sua expressão máxima com a ciência positivista dos séculos XIX-XX. A natureza e o homem são ambos amplamente transformados em fatores de produção, a boa ciência significando o uso econômico o mais racional possível – racional denotando custos e lucros – desses recursos, valorizando o papel encarnador dessa racionalidade, o fator capital. Se a redução utilitária nascera antes, o pragmatismo máximo é atingido agora. Parte componente de um mundo de coisas, a natureza ganha o expressivo nome de minérios, solo agrícola ou fonte de energia. E é negociada no mesmo mercado no qual o capital fará negócio com a força de trabalho. (MOREIRA, 2009, p. 70).

Portanto, depois da desnaturização do homem (não-natureza) se seguiu a desnaturização da própria natureza numa coleção de corpos fragmentados. O que sobrou? A razão. Esta habita o corpo (parte da natureza) e estabelece uma relação racional com o restante da natureza, para poder continuar realizando-se. A racionalização da relação entre homem (não-natureza) e natureza (coleção de corpos ordenados) se dá por meio da técnica que, com o avanço da industrialização e do modo capitalista de produção, impõe ao homem (geralmente considerados menos capazes) e ao restante da natureza a condição de fator de produção.

É nesse sentido que Moreira (2009, p. 48) afirma: “o que concebemos por natureza na geografia: A um conjunto de corpos ordenados pelas leis da matemática”. E também: “o que concebemos por homem na geografia: Homem é aqui o homem-demografia, o quantitativo de população” (2009, p. 78). Isto porque, conforme explica Moreira (2009, p. 87, 88, 89), o homem desnaturizado se transforma em homem-força-de-trabalho e este, com o avanço da industrialização, em homem estatístico.

Desde o advento da modernidade a Geografia se desenvolve absorvendo esses conceitos, de natureza e homem, retrabalhando-os a seu modo, no entanto, sempre numa relação com outras ciências e vertentes filosóficas que possuem objetos ou problemáticas afins aos objetos e problemáticas da Geografia que se faz a cada momento e situação histórica.

Moreira nos demonstra três momentos desse desenvolvimento: a Geografia holista daquilo que ele denomina baixa modernidade, a que reúne autores como Kant, Humboldt e Ritter; a Geografia fragmentária da modernidade industrial, expressa numa ciência setorizada que se aglutina em duas grandes vertentes segundo a natureza de seus objetos, a Geografia Humana e a Geografia Física; e, por fim, a Geografia daquilo que ele denomina de ultramodernidade, o período atual, de tendência pluralista e de retorno à visão holista. Posto isto, parece que Moreira admite ainda a existência de hegemonia de um projeto de relação utilitária da natureza na geografia, mas que está em crise.

Gomes (2011) enxerga no desenvolvimento da Geografia clássica uma dinâmica dual, isto é, a co-presença de dois pólos epistemológicos no interior da Geografia, o racionalista e o humanista. Ora um pólo ora outro, exercendo predominância nas formulações dos autores, sejam como parte integrante do que se afirma ou daquilo que se nega, até mesmo de tentativas de conciliação entre valores de ambos os pólos. Porém, hegemônico na Geografia é o modelo arbóreo de pensamento.

## **2.2 Esclarecendo alguns aspectos do pensamento nietzscheano: para melhor compreender seu conceito de natureza**

Segundo Deleuze (1976, p. 5), “a dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido. Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade”. O sentido está atrelado à noção de relação entre forças de uma quantidade de realidade. Ao que Deleuze complementa: “Na ideia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, a ideia de que há várias coisas, e “isto e depois aquilo” para uma mesma coisa, vemos a mais alta conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito”. “Há sempre uma pluralidade de sentidos” (DELEUZE, 1976, p. 5).

Em todo e qualquer conceito nietzscheano devemos enxergar uma interpretação. No entanto, não se trata de uma questão de subjetivismo ou relativismo, pois é justamente contra isto que Nietzsche se coloca. Uma interpretação é uma afirmação diferencial. Não representa

uma tomada de consciência tal qual postula a dialética de inspiração hegeliana. Não é um conhecimento aproximativo.

O sentido, produto da interpretação, não descortina uma essência. Isso equivale a dizer que um fenômeno ou uma coisa não contém uma essência. Esta é plural, pois ela tem vários sentidos, que sempre mudam a cada instante. A questão é que as forças são múltiplas, e os sentidos se dão na tensão entre elas, na capacidade da potência se realizar. O que não existe é um sentido essencial definitivo.

“A filosofia de Nietzsche só é compreendida quando levamos em conta seu pluralismo essencial” (DELEUZE, 1976, p. 5). O pluralismo é considerado aqui como a forma de pensar filosófica na medida em que estabelece diferenças. Nietzsche adota uma posição antiessencialista. “O ser, o verdadeiro, o real só valem como avaliações, isto é, como mentiras” (DELEUZE, 1976, p. 84). O pluralismo de Nietzsche pode ser resumido na seguinte proposição: criar valores. Esta característica de seu pensamento é ponto central de toda crítica que se pode fazer à tradição da modernidade.

Buscar compreender o sentido dos fenômenos é a mais alta tarefa da filosofia, a filosofia como a arte de interpretar. Este é o conceito deleuzeano de filosofia em *Nietzsche e a filosofia* (1976). Postura que adquiriu novas nuances, em certo sentido, em suas últimas obras conjuntas com Félix Guattari (1930-2002), no qual filosofia passou a ser considerada a forma de pensamento criadora de conceitos, noção esta que vai um pouco além da interpretação. Mas Deleuze cita Nietzsche como aquele que afirma ser papel do filósofo criar conceitos.

A noção de sentido em Nietzsche se desenvolveu através de trabalhos que ele foi realizando sobre o mundo grego, sobre a antiguidade, sobre a cultura contemporânea, na medida em que ele foi se deparando com grandes diferenças entre valores de sua época e os de sociedades antigas. Percebeu que os valores eram contingentes e que se transformavam. O sentido de uma palavra pode mudar conforme a circunstância, ou seja, conforme a relação entre diferentes tipos de forças. O sentido é uma noção antidialética, pois que é afirmação diferencial e não negação da negação.

Segundo Deleuze (1976, p. 36) “a filosofia ativa de Nietzsche só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz *quer* alguma coisa ao dizê-lo”. Ao criticar a Modernidade, que está carregada de valores de caráter teleológico, evolução e progresso, Nietzsche assevera que o “caráter geral do mundo é, por toda a eternidade, o caos, não no sentido de falta de necessidade, mas da falta de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria” (NIETZSCHE, 1978b, p. 199). Para ele, a existência não tem

significado predeterminado e não tem finalidade alguma. Se desejarmos que o mundo tenha um sentido, devemos, então, criá-lo.

Na crítica contra os tradicionais ideais, Nietzsche criou o seu próprio: super-homem (*Übermensch*). Este se define por ser o criador dos próprios sentidos. É o homem que cria a si próprio. O super-homem ou o além-do-homem nietzscheano é aquele que supera a moral estabelecida, afirma a vida, não segue ninguém a não ser a si próprio e também não deseja que ninguém o siga; é aquele que assume a sua condição de criador da vida. “Dentro de meus escritos, meu Zaratustra está sozinho. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (NIETZSCHE, 1978b, p. 366). Ao que Nietzsche complementa:

Não será Zaratustra, com tudo isso, um sedutor? Mas o que ele mesmo, quando pela primeira vez retorna para sua solidão? Exatamente o contrário de um “sábio”, “santo”, “redentor do mundo” e outro decadente diria em tal caso... Ele não somente fala de outro modo, ele é também de outro modo... (NIETZSCHE, 1978b, p. 367).

Outra dimensão da crítica de Nietzsche à modernidade está relacionada aos limites e problemas que ele encontrou referentes à linguagem conceitual. Essa crítica tem relação direta com a questão da subjetividade, pois ele se coloca contrário a noção de linguagem como mera representação. Cabe já destacar que ele não entende pensamento e linguagem como duas coisas distintas.

Nietzsche aponta não só a arbitrariedade da invenção como também e, principalmente, o fato de o ideal de conhecimento não tem nenhuma relação com o mundo a ser conhecido isto é, não há nem sujeito cognoscente nem objeto cognoscível; estes são, também, ficções: “ – A ideia de realidade, de ser, extraímos do nosso sentimento de sujeito. “Sujeito”: interpretado partindo de nós, de forma que o ‘eu’ passe por ser a substância, a causa de toda ação, o agente”, por conseguinte, “a ideia de substância decorre da ideia de sujeito: e não o inverso! Se sacrificarmos a alma, o ‘sujeito’, faltam totalmente as condições para uma ‘substância’”. (CUNHA, 2011, p. 267).

Ao desconstruir a subjetividade, cujos fundamentos estão na crença no sujeito e na alma, o filósofo alemão demonstra como nossos preconceitos se fundamentam na crença da gramática, na medida em que esta crença transfere para o mundo uma essência lógica, ou seja, como se o mundo fosse regido por uma lógica. Nietzsche critica a ideia de racionalidade pura que tem o poder de manifestar a verdade por meio dos universais. “Os limites da linguagem, segundo Nietzsche, estão principalmente no caráter de *universalidade* de suas palavras e de todas as suas sentenças possíveis” (ABEL, 2005, p. 250).

O pensar consciente implica um fundamento lingüístico-gramatical; “Nietzsche mencionou isso numa formulação concisa, a saber, que ‘o pensar racional’ é um ‘*interpretar segundo um esquema, que nós não podemos dispensar*’” (ABEL, 2005, p. 232). Por isso, não se pode atribuir valor de verdade a nenhuma interpretação, isto é, valor absoluto de verdade. Os esquemas nos auxiliam a criar sentidos.

Marton (2009, p. 176) afirma que Nietzsche salienta o aspecto falsificador da consciência para atingir a noção que faz da consciência ou da alma a essência do homem e para desestabilizar os valores que por ela, utilizando-se da linguagem, atribuem ao mundo, valores estes que se pretendem absolutos.

“A natureza da *consciência animal*”, sublinha, “acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se *torna* consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que com todo tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização”. Nessa medida, negligenciar seu caráter simplificador implica fazer da consciência, meio de comunicabilidade, o critério supremo de valor. (MARTON, 2009, p. 177).

Outro ponto a destacar, é o caráter público da linguagem e do uso dos signos: as linguagens estão intimamente relacionadas ao existir humano, que é um *existir-com-os-outros*. A linguagem para além da forma como pensamos o mundo, é um instrumento de sobrevivência, de realização, pois é o meio pelo qual nos comunicamos e nos agenciamos. Por isso, a consciência não se restringe a um *eu*.

A linguagem pode induzir-nos a erros de compreensão, na medida em que a crença comum na palavra condiciona o olhar sobre o fenômeno. A linguagem natural é prática; não é contra ela que Nietzsche escreve. Ele escreve contra a absolutização do valor da linguagem discursiva; contra a dotação de valor de verdade para sistemas interpretativos. Segundo Abel:

Esse caráter de universalidade das palavras de uma linguagem é reforçado decididamente, assim que as palavras se tornam *conceitos*, que atuam como nomes para um grande número de coisas iguais. “Toda palavra”, notava Nietzsche, “torna-se logo conceito, através do qual ela não deve ajustar-se, como lembrança, à vivência original, única e totalmente individualizada, à qual deve seu surgimento, mas tem de servir, ao mesmo tempo, para inúmeros casos, mais ou menos semelhantes, isto é, rigorosamente falando, para casos nunca idênticos, portanto claramente desiguais. Todo conceito surge por meio da igualação do não-igual” (ABEL, 2005, p. 251).

Às vezes, Nietzsche atribui à noção de conceito o significado de universais, mas faz de forma a criticar esse sentido. Deleuze e Guattari (1992) entendem por conceito o produto do pensamento filosófico que carrega sentidos dinâmicos. “O conceito é uma forma ou uma força, jamais uma função em qualquer sentido possível. Em resumo, não há conceito<sup>12</sup> senão filosófico sobre o plano de imanência (DELEUZE & GUATTARRI, 1992, p. 171). O plano de imanência é uma espécie de recorte não geométrico, no qual os conceitos filosóficos formam uma espécie de campo de transcendência imanente ao vivido. Segundo Vasconcellos (1998, p. 119), é “a pré-condição de existência de todo conceito filosófico, ele é o solo onde os conceitos devem vir à luz. O plano de imanência é a terra do conceito”. Os três, portanto, convergem quando criticam o sentido de universais que alguns pensadores, tais como Hegel, atribuem à noção de conceito. Por isso Nietzsche utiliza da figura da metáfora como forma de desestabilizar conceitos, isto é, universais.

Outra explicação a respeito da arbitrariedade dos conceitos nos é trazida por Brum:

Por um processo de extração simplificadora do “individual” (*Individuellen*) e do “real” (*Wirklichen*), chegamos ao conceito e à forma, antropomorfismos que resultam “construções do mundo” (*Weltkonstruktionen*) de natureza arbitrária: “A Natureza não conhece formas (Formen), nem conceitos (*Begriffe*), nem gêneros (*Gattungen*), mas só um X, para nós inacessível e indefinível”. (BRUM, 1986, p. 48).

Os indivíduos produzem - corporalmente - “metáforas” sobre o mundo. O conceito não pode confundir-se com os universais; antes, ele funciona como uma espécie de metáfora; Nietzsche foi um grande “metaforizador” e, nesse sentido, é interessante notar as formas de expressão adotadas pelo filósofo alemão com o objetivo de dinamizar seu pensamento:

Ferramenta de trabalho do filósofo provê na metáfora construtora de interpretações inesgotáveis um antídoto para a fixação de conceitos. A manipulação proposital da linguagem metafórica ao menos desestabiliza conceitos e revela a natureza do conhecimento como mais próxima da interpretação do que da explicação. (BRAGA, 2003, p. 76).

A linguagem metafórica é uma ferramenta de que Nietzsche dispõe para questionar a concepção do discurso conceitual que visa apenas o universal da verdade em si, apontando os

---

<sup>12</sup> Segundo Deleuze e Guattari (1992), a filosofia é produtora de conceitos que se remetem a um plano de imanência, enquanto que a ciência produz funções científicas, e estas se remetem a um plano de referência onde se atualizam o estado de coisas. O plano de referência é análogo ao plano de imanência, porém não funciona como pré-condição para a criação de conceitos, mas sim para a criação de funções por meio do estabelecimento de coordenadas que ao desacelerar o real, melhor dizendo, o virtual, atualiza o estado de coisas através de proposições lógicas ou proposições de fato.

limites desta ideia de verdade universal e resgatando o papel da interpretação artística como forma de conhecer. A metáfora é uma figura de linguagem que se adéqua ao pensamento do múltiplo, dos sentidos, das diferenças. Elas acontecem, sobretudo, nos aforismos:

O poema e o aforismo são as duas expressões metafóricas de Nietzsche; mas estas expressões estão numa relação determinável com a filosofia. Um aforismo considerado formalmente se apresenta como um *fragmento*, é a forma do pensamento pluralista; e, em seu conteúdo ele pretende dizer e formular um sentido. O sentido de um ser, de uma ação, de uma coisa é o objeto do aforismo (DELEUZE, 1976, p. 17).

Vê-se que a própria forma de expressar o pensamento, o estilo dos escritos de Nietzsche evidencia sua posição filosófica. Pensamento e linguagem indissociáveis, no sentido de que é necessário ruminar, fabricar, selecionar, organizar as palavras para melhor poder transmitir os conteúdos, isto é os sentidos.

Certas possibilidades interpretativas do mundo podem se fechar em função da linguagem. Nietzsche nos chama atenção:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. (NIETZSCHE, 2005, p. 25).

Neste sentido, o que Nietzsche pretende nos alertar se refere ao fato de que diferentes, porém semelhantes formas de interpretação surgem em função delas se estruturarem a partir de uma mesma base lógico-gramatical.

De fato, a crítica que se faz aos universais se dá pela simplificação que estes imprimem ao mundo. Para ele, essa simplificação tem relação com valores tradicionais que depreciam a vida, atribuindo a esta uma finalidade e um sentido transcendental. A vida, para Nietzsche, somente pode ser justificada enquanto fenômeno estético e, no bojo de sua crítica à linguagem conceitual e à Ciência, ele valoriza o poder do mito e da arte como expressões dos tempos, no sentido do poder que mito e arte possuem de transmutar os valores, ou seja, de afirmar novos sentidos para a vida humana. Além disso, critica as formas que se pretendem puras, que são tomadas como absolutamente verdadeiras por basearem-se na precisão lógica da linguagem. Nesse sentido, as verdades científicas podem ser falsidades, enquanto que mentiras, mitos, palavras do “senso comum”, podem remeter-se ao existir.

É de posse dessas observações gerais a respeito do pensamento nietzscheano que devemos interpretar seu conceito de natureza.

### 2.3 O conceito de natureza em Nietzsche

O que Nietzsche concebe por natureza em sua filosofia? Ele melhor expressa seu sentido de natureza através do conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*). Então, qual o sentido desse conceito?

Para ele, natureza não se restringe a esfera do inorgânico, tão pouco a esfera do orgânico. Não apenas rochas, solos, cristais, águas, montanhas e climas devem ser interpretados enquanto forças da natureza. Também, os animais, microorganismos, vegetação e, inclusive, o corpo humano. Ademais, o filósofo alemão não a pensava enquanto estoque de recursos cuja finalidade seria a de servir ao homem em suas necessidades.

“A *descrição da natureza pelo filósofo* – Ele descobre a verdade inventando-a e a inventa, descobrindo-a.” (NIETZSCHE, 2010, p. 367). A primeira aproximação que podemos tecer é que natureza é uma invenção, é uma criação.

Nas ciências, mais precisamente na biologia e na física, Nietzsche encontrou elementos que serviram de subsídio para elaborar seu conceito de vontade de potência e sua teoria das forças. A noção de força, por exemplo, permite-lhe postular uma espécie de homogeneidade de todos os acontecimentos, evitando dessa forma imputar caráter distintivo fundamental entre as esferas do orgânico e do inorgânico e, inclusive, entre o físico e o psíquico. No entanto, essa homogeneidade acaba aí, de resto, deve-se pressupor sempre o múltiplo e, portanto, diferenças.

Foi em *Assim Falou Zaratustra* que o filósofo alemão apresentou pela primeira vez sua concepção de vontade de potência. “Identificando-a com a vida, concebe-a como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo, mais ainda: exerce-se nos órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo” (MARTON, 2009, 138). A autora prossegue:

Com a teoria das forças, o filósofo é levado a ampliar o âmbito de atuação desse conceito; se, ao ser introduzido, ele opera apenas no domínio orgânico, agora passa a atuar em relação a tudo o que existe. As forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais; as forças efetivam-se, manifestando um querer-*vir-a-ser-mais-forte*, irradiando uma vontade de potência. (MARTON, 2009, p. 139).

Há uma distinção importante entre força e vontade de potência. A noção de força implica sempre uma relação, ou seja, são sempre forças que se entrecruzam, se chocam, interagem. Para que as forças se relacionem, é necessário um querer interno, um princípio plástico que as coloque em movimento, a tudo transformando. “A vontade de potência, que diz respeito ao efetivar-se da força, é fenômeno universal e absoluto; em outras palavras, ‘*esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!*’” (MARTON, 2009, p. 139).

A vontade de potência é, portanto, o elemento diferencial das forças em relação e o elemento genético de suas qualidades. “A vontade de potência não é um ser nem um devir, é um *pathos*’. Isto é, a vontade de potência manifesta-se como a sensibilidade da força; o elemento diferencial das forças manifesta-se como sua sensibilidade diferencial” (DELEUZE, 1976, p. 31).

Este conceito é bem trabalhado por Deleuze, ao que ele responde a seguinte pergunta: o que é a vontade de poder?

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que entendia por vontade de potência é o seguinte: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um *complemento*; é preciso atribuir-lhe um querer *interno* que chamarei vontade de potência”. A vontade de potência é portanto atribuída à força, mas de um modo particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno. (DELEUZE, 1976, p. 25).

Da mesma forma, não podemos confundir natureza com o conjunto de corpos que dela ou a partir dela se originam. Ora, não seria uma simplificação absurda predicarmos como natureza tanto as rochas, em sua infinita variedade de condições e que estão sempre em transformação, assim como os vegetais ou qualquer forma de vida? Também é problemático atribuir-lhes a noção de natureza enquanto substância, essência ou totalidade, sem considerarmos o aspecto pluralista dessa noção.

Marton esclarece essa questão ao abrir um parêntese em relação à análise de Kaufmann<sup>13</sup> sobre a posição adotada por Nietzsche:

<sup>13</sup> Walter Kaufmann (1921-1980), filósofo alemão, foi tradutor das obras de Nietzsche e Professor da Universidade de Princeton, EUA. Marton discorda da interpretação de Kaufmann, pois ele entendia que para o jovem Nietzsche, vontade de potência é “primeiramente e antes de mais nada, o conceito-chave de uma hipótese psicológica” (MARTON, 2009, p. 124). Posteriormente, na maturidade, Nietzsche haveria substituído o princípio dualístico, o apolíneo e o dionisíaco, pelo de vontade de potência e, por este conceito encerrar a ideia de auto-superação, Kaufmann conferiu à filosofia nietzschiana a condição de análoga em relação à de Hegel. Para Marton, portanto, assim como para Deleuze, a filosofia de Nietzsche possui características que não permitem estabelecer qualquer analogia em relação à de Hegel, inclusive porque um dos objetivos de Nietzsche seria o de desconstruir o hegelianismo.

[...] no entender de Kaufmann, Nietzsche seria “um monista dialético”, porque afirmaria existir uma força básica, a vontade de potência, que se manifestaria de diferentes maneiras e criaria a partir de si mesma o múltiplo. Princípio único, ela seria concebida essencialmente como auto-superação. Contudo, em momento algum, o filósofo acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia também está presente aí, ao nível de suas preocupações cosmológicas. A força só existe no plural; não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A luta que se trava entre elas não visa metas nem a objetivos, mas reveste caráter agonístico e implica uma pluralidade de beligerantes. É o quanto basta para não se confundir a ideia nietzschiana de *Selbstüberwindung* com o conceito hegeliano de *Aufhebung*. (MARTON, 2009, p. 142).

Nesse sentido, o autor de Zarathustra entende por natureza esse querer interno, o princípio, o “elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético” (DELEUZE, 1976, p. 25), vontade de potência. Ela produz auto-separações, mas não no sentido hegeliano, que enxergava no jogo dialético entre opostos e no movimento histórico da consciência através da lógica ou do princípio de negação da negação, a forma como o Ser se constitui em vir-a-Ser dialético.

Tomando parte “no discurso da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 124), Nietzsche altera a argumentação dos filósofos antecessores de forma radical. Ele se posiciona também contra o hegelianismo por não aceitar o caráter metafísico e moralista de sua filosofia, inclusive por não aceitar o caráter lógico da dialética hegeliana.

De acordo com Deleuze, o pensamento nietzschiano apresenta-se como “resolutamente antidialético”, porque a filosofia pluralista exige a afirmação da diferença e, com ela, exclui a guerra, a rivalidade e mesmo a comparação. A diferença de quantidade de cada força na sua relação com outra constitui sua qualidade e remete à vontade de potência. [...] Compreende-se por que Deleuze ressalta o aspecto antidialético do pensamento nietzschiano; entendendo o movimento dialético enquanto negação da negação, a ele opõe a afirmação da diferença e, ao fazê-lo, acaba por atribuir caráter secundário à luta e conferir qualidade às forças. Da perspectiva de Nietzsche, o mundo apresenta-se como pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue outra, a cada estado atingido sucede um outro. Totalidade incessantemente geradora e destruidora de si mesma, ele não constitui, porém um sistema. Pluralidade de forças, tampouco se apresenta como mera multiplicidade. O mundo é antes um processo – e não uma estrutura estável; os elementos em causa, interrelações – e não substâncias, átomos, mônadas. (MARTON, 2009, p. 140).

Deleuze (1976, p. 39) afirma que “quão estranhas são a Nietzsche e à sua concepção de vontade de potência as noções de luta, de guerra, de rivalidade ou mesmo de comparação. Não que ele negue a existência de luta, mas esta de modo algum lhe parece criadora de valores”. Considerando a dialética como uma força, ou seja, uma interpretação, ela é incapaz de afirmar a diferença, permanecendo de forma reativa na negação de tudo o que não é, mais ainda, fazendo do elemento negativo o princípio do Ser, essência. Em outra passagem, Deleuze explica que Nietzsche censurava nos dialéticos o caráter formal e abstrato desse tipo de interpretação.

A dialética saíra da crítica kantiana ou da falsa crítica. Fazer a crítica verdadeira implica uma filosofia que se desenvolva por si mesma e só retenha o negativo como maneira de ser. Nietzsche censurava os dialéticos por permanecerem numa concepção abstrata do universal e do particular; eram prisioneiros dos sintomas e não atingiam as forças nem a vontade que dão a estes últimos sentido e valor. Evoluíam no quadro da pergunta: O que é...? pergunta contraditória por excelência. Nietzsche cria seu próprio método: dramático, tipológico, diferencial. Faz da filosofia uma arte, a arte de interpretar e de avaliar. Para todas as coisas coloca a pergunta: “Quem?” Aquele que... é Dionísio. O que..., é a vontade de poder como princípio plástico e genealógico. A vontade de poder não é força, mas o elemento diferencial que determina simultaneamente a relação entre forças (quantidade) e a qualidade respectiva das forças em relação. (DELEUZE, 1976, p. 89).

Nietzsche baseia seu pensamento pluralístico nos pré-socráticos, sobretudo, no pensamento heraclítico. Heráclito de Éfeso (cerca de 540-470 a.C.) é considerado por Nietzsche (1978a, p. 146) o filósofo do devir. É sempre colocado e pensado em relação e contrariamente a Parmênides de Eléia (cerca de 530-460 a.C.), o filósofo do ser. Nietzsche admira em Heráclito o fato de ele intuir a verdade e de ter com ela, uma relação de afeto. Já Parmênides é um “tipo de profeta da verdade”, exprime seu pensamento a partir da lógica, “como que formado de gelo” (NIETZSCHE, 1978a, p. 146).

Alguns elementos fazem com que o autor de Zarathustra se sinta próximo a Heráclito. Primeiro, Heráclito negou a dualidade de mundos inteiramente diversos, um físico e um metafísico; segundo, negou o ser.

[...] não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entraís pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez. (HERÁCLITO *apud* NIETZSCHE, 1978a, p. 103).

Em terceiro lugar, já que para Heráclito a essência do mundo é apenas o efetivar-se, logo todo imperativo categórico, toda moral, todo *tu deves*, não tem fundamento absoluto e, deste modo, basta que o consideremos belo, isto é, basta que o justifiquemos esteticamente ou afirmativamente. E, por fim, Nietzsche concorda com Heráclito, em certo sentido, na ideia de que o um é múltiplo, uma pluralidade a efetivar-se pluralmente, no entanto, “as muitas qualidades perceptíveis não são nem entidades eternas nem fantasmas de nossos sentidos, [...] não são nem ser fixo nem autônomo, nem aparência fugitiva vagueando em cabeças humanas” (NIETZSCHE, 1978a, p. 106).

É por isso tudo que Nietzsche confia:

Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *phatos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* – procurei em vão por indícios dela mesmo nos *grandes* gregos da filosofia, os dos dois séculos antes de Sócrates. Restou-me uma dúvida quanto a Heráclito, em cuja proximidade me sinto mais aquecido, sinto mais bem-estar do que em qualquer outra parte. (NIETZSCHE *apud* MARTON, 2009, p. 126).

Outros elementos que nos ajudam a compreender o sentido de natureza em Nietzsche, ou de vontade de potência, podem ser observados a partir das discussões travadas pelo filósofo contra a interpretação darwiniana da vida, ou mais precisamente, contra o darwinismo, pois, ao que tudo indica, ele entrou em contato com o pensamento de Darwin através de outros pensadores e cientistas.

Levantamentos de biblioteca e recenseamentos de leitura mostram, por exemplo, que os interesses de Nietzsche pela biologia datam de muito cedo. De acordo com Andler, ele tomou conhecimento do pensamento de Darwin em 1868 através da História do materialismo de Lange, que fora publicada dois anos antes. Em 16 de fevereiro desse ano, na carta a Gersdorff, elogiou o livro por esclarecer questões acerca das ciências da natureza e da teoria darwinista. (MARTON, 2011, p. 114).

Além disso, Frezzatti Jr. assevera:

Na relação do pensamento do filósofo alemão com o pensamento do naturalista inglês há duas dificuldades a serem enfrentadas:  
1-A dificuldade de se definir o termo “Darwinismo”: uma confluência de questões científicas, filosóficas, políticas e religiosas propiciou a construção do “Darwinismo”. Não apenas em um sentido único, mas em vários, pois a palavra assumiu significados diferentes de acordo com a época, o local e quem a utilizava.

2- Não há indícios de que Nietzsche tenha lido os textos capitais de Darwin, *Origem das espécies* (1859) e *A descendência do homem* (1871). Seu conhecimento e suas críticas sobre as teorias de Darwin foram constituídos por meio de leituras indiretas: *Origem e conceito da História Natural* (1865), de Carl Naegeli; *História do materialismo* (1868), de Friedrich Lange; *Teoria da descendência e darwinismo* (1873), de Oskar Schmidt etc. (FREZZATTI Jr., 2011, p. 305).

Posto isto, o que nos importa é apresentar os pontos principais aos quais o autor de Zarathustra dirige suas críticas. É preciso sempre ter em mente que Nietzsche é um crítico dos valores. Neste sentido, suas críticas não se aplicam apenas às posições teóricas relativas ao darwinismo, mas, sobretudo, aos valores dessa corrente.

Nietzsche discorda da ideia de que a luta pela sobrevivência seja o mecanismo principal de seleção das espécies e também nega que o sentido dessa seleção seja o de evolução, no sentido de progresso, no qual os mais aptos, considerados mais fortes, sobrevivem, atribuindo um caráter de melhoria ou aperfeiçoamento à vida, à existência, à natureza.

Assim, iniciando pelo ponto de vista teleológico da teoria darwiniana, o de evolução enquanto progresso, Nietzsche afirma que não há finalidade alguma na natureza. Neste ponto, Itaparica adverte:

Se observarmos a própria teoria da seleção natural, veremos que ela não depende de nenhum tipo de teleologia, nem na formação e uso de órgão nem em um ponto final da evolução, apesar de que, também nesse caso, a linguagem de Darwin é ambígua, possibilitando essa interpretação. Mas, em termos conceituais, embora não conhecesse o mecanismo pelo qual as variações são transmitidas, Darwin não estabelecia nenhum tipo de teleologia em seu surgimento. Elas são aleatórias. Um órgão poderia ter surgido sem função originária, e em determinadas circunstâncias ter sido empregado em determinado uso. Em um aspecto, contudo, a posição de Nietzsche é defensável: Darwin não abre mão de estabelecer a utilidade como elemento fundamental do sucesso de uma variação; é por essa centralidade da utilidade que Nietzsche vai encontrar uma teleologia em Darwin. (ITAPARICA, 2011, p. 69).

Para Darwin é o estado de escassez que, mesmo não sendo constante, impulsiona as espécies para a evolução, sendo que os tipos mais fortes e com capacidade para se adaptar sobrevivem nesse processo. Em última instância, para Darwin “sobrevivem e constituem descendência aqueles que são capazes de superar certas adversidades” (ITAPARICA, 2011, p. 68).

Nietzsche não qualifica como fortes os indivíduos humanos que possuem maior força física do que os demais. Os fortes são aqueles espiritualmente mais singulares e fortes, são aqueles que determinam a si próprios ou que buscam determinar e superar a si próprios. Neste sentido, para Nietzsche, os fortes são aqueles que procuram se diferenciar ao invés de se igualar, tal como fazem os fracos. Os fracos procuram se identificar com um tipo ideal e enxergam a diferença como uma ameaça. Por conseguinte, os fortes são os mais fracos em relação à coletividade, pois possuem evidentes desvantagens competitivas e, por isso, em vez de progresso na espécie humana, teríamos uma tendência geral à decadência, a eliminação dos indivíduos superiores. Sobre isso, segundo Deleuze:

Ao contrário, a luta é o meio pelo qual os fracos prevalecem sobre os fortes porque são a maioria. É por isso que Nietzsche se opõe a Darwin: Darwin confundiu luta e seleção. Não viu que a luta tinha o resultado contrário ao que acreditava; que ela selecionava, mas só selecionava os fracos e assegurava seu triunfo. (DELEUZE, 1976, p. 40).

Uma vez que o darwinismo vê na luta pela vida, pela conservação da vida, o princípio que impele os indivíduos ao combate entre si, promovendo assim a evolução das espécies, Nietzsche critica essa concepção por tomar o todo pela parte, por fazer de um aspecto secundário o principal.

É por isso que o filósofo alemão contrapõe o conceito de seleção natural com o conceito de vontade de potência, pois “a luta não se dá em torno da sobrevivência, mas do aumento de potência” (ITAPARICA, 2011, p. 62).

Certamente não acertou a verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’: essa vontade - não existe! Pois: o que não é, não pode querer; mas o que já está na existência, como poderia então querer a existência! Onde há vida, há aí vontade: mas não vontade de vida, mas sim – como eu vos ensino – vontade de potência! Há muitas coisas que o vivente avalia superior a própria vida; contudo, da própria avaliação fala – a vontade de potência. (NIETZSCHE *apud* ITAPARICA, 2011, p. ).

Nietzsche, portanto, não nega que haja luta, porém o sentido da luta não visa apenas sobrevivência. As forças que assim interpretam a vida, como luta por autoconservação, só a enxergam desse modo porque não estão plenas de vida. É nesse sentido que Nietzsche vê no darwinismo uma ligação profunda com a moralidade judaico-cristã, pois só enxergando a luta pela vida, acabam por depreciar a própria vida.

“a luta pela existência é apenas uma exceção, uma provisória restrição da vontade de viver: a grande e pequena luta voltam-se, em toda parte, para a preponderância, o crescimento e a expansão, a potência, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida”. Se no conceito de vontade de potência, Nietzsche mantém a ideia darwiniana de concorrência vital, em vez de justificá-la pela necessidade de autoconservação, aponta para a superabundância da vida. (NIETZSCHE *apud* MARTON, 2011, p. 118).

Da mesma forma que no mundo orgânico e inorgânico, na cultura, no processo civilizatório, a luta por autosuperação, por expansão de potência não cessa. A cultura não progride rumo às formas mais perfeitas. A Ciência moderna, a rigor, não é uma evolução absoluta em relação aos misticismos e mitologias, é diferente.

Nietzsche pensa que na cultura também existe um ciclo, no qual suas formas nascem, se desenvolvem, atingem o apogeu para depois declinar e se diluir. Segundo Frezzatti Jr.:

O mundo, para Nietzsche, é um imenso laboratório de vivências ou experiências, no qual certas coisas têm sucesso, outras fracassam, e falta uma ordem ou uma lógica entre elas. Não há uma ordenação visando a um fim, à perfeição humana. A seleção nietzschiana é um processo cíclico, pois os impulsos selecionados, ou seja, mais potentes, inevitavelmente diminuirão em potência e se desarticularão, isto é, entrarão em decadência. A partir daí, outros impulsos (agora mais potentes) poderão ser selecionados. (FREZZATTI Jr. 2011, p. 312).

Nesse sentido, qualquer cultura que visa sua autoconservação acusa sua condição de potência, de falta de potência, pois são forças em ávida tentativa de manterem-se atuantes. Esse é o problema de atribuir à natureza uma legalidade, pois o que se quer nada mais é que manter uma determinada sensibilidade, selecionar um tipo de *sensibilia*, conservar um estado de coisas como coisa em si mesma.

Interpretando cultura como atividade genérica do homem e seguindo a trilha nietzscheana, Deleuze assim postula:

Que Estado ouviria o conselho de Zaratustra: “Deixem-se derrubar? A lei se confunde na história com o conteúdo que a determina, conteúdo reativo que lhe dá lastro e a impede de desaparecer, exceto em proveito de outros conteúdos mais estúpidos e mais pesados. – Em lugar do indivíduo soberano como produto da cultura, a história apresenta-nos seu próprio produto, o homem domesticado, no qual encontra o famoso sentido da história: “o aborto sublime”, “o animal gregário, ser dócil, doentio, medíocre, o Europeu de hoje”. – A história nos apresenta toda a violência da cultura como a propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da força deles. [...] A seleção torna-se o contrário do que era do ponto de vista da atividade: não é mais do que um meio de conservar, de organizar, de propagar a vida reativa. (DELEUZE, 1976, p. 65).

É desse ponto de vista que devemos realizar toda crítica ao capitalismo selvagem da atualidade. Que mundo estamos criando? O mundo de relações burocratizadas, assépticas, objetivas, científicas, consumistas, de homogeneidades. Procurem a diferença e logo os anticorpos policialescos vos cercarão imprimindo seu poder, sua violência, seu ideal. Possivelmente nós próprios assumimos em determinadas circunstâncias esse papel.

Por isso, mesmo a ciência, saber que se arroga livre dos idealismos ingênuos e que, portanto, se diz atéia, quando reivindica a condição de oposição ideal aos ideais ascéticos, não deixaria de ser, na realidade, uma extensão mais sutil desses, embora mais venenosa. Não sem razão, pois, como diz Nietzsche, os cientistas ainda “crêem na verdade”. (LOPES, 2007, p. 206).

A filosofia do sujeito ou filosofia da representação, que encontramos na base da Ciência moderna, se ampara na subjetividade e na identidade para poder, a partir daí, erguer suas determinações a respeito da natureza, do mundo, da vida, dos valores superiores. Não negamos a importância da Ciência e, mesmo, nos consideramos atuando através dela, traçando planos de referência. Mas, não nos limitamos a traçar coordenadas, pois é necessário buscarmos projetar linhas de fuga, traçar um plano de imanência.

A crítica nietzscheana à Ciência nada mais é que parte de uma crítica geral aos valores cujos fundamentos se encontram no mundo transcendental, portanto, que não são criados no seio da imanência. Na medida em que a ciência procura responder à pergunta “o que é?”, logo ela reivindica uma essência. Nesse sentido, a Ciência não rompe com o ideal ascético, pois ela acredita que há uma verdadeira essência.

De outro modo, quando se pergunta pelo significado ou pelo sentido de algo, pergunta-se pelo valor de algo. As respostas, sendo fruto de avaliações, deixam de ter a pretensão de neutralidade, tão cara à Ciência. Certamente que os valores científicos fundamentam-se na lógica e é muito interessante notar o que Nietzsche escreve sobre a origem da lógica e isso nos oferece mais pistas sobre seu sentido de natureza:

Como se formou a lógica na cabeça do homem? Certamente do **ilogismo**, cujo domínio primitivamente deve ter sido imenso. Mas uma multidão de seres que raciocinava de maneira completamente diversa da nossa deve ter desaparecido; isso poderia ser ainda mais verdadeiro do que se pensa! Aquele que, por exemplo, não chegava a descobrir com bastante rapidez as “similitudes” quanto à alimentação ou ainda quanto aos animais que eram seus inimigos, aquele que classificava com demasiada lentidão ou que era muito circunspecto em sua classificação diminuía suas possibilidades de sobrevivência mais do que aquele que concluía imediatamente pela

**identidade** com relação a essas coisas. Era essa inclinação predominante que levava a tratar, desde o início, as coisas semelhantes como se fossem idênticas – uma inclinação ilógica, contudo, porque em si não há nada idêntico – que por primeiro criou o fundamento da lógica. [...] A sequência dos pensamentos e das deduções lógicas, em nosso cérebro atual, responde a um processo, a uma **luta de instintos**, em si deveras **ilógicos e injustos**; só percebemos geralmente o resultado da luta: de tal modo esse antigo mecanismo funciona agora em nós rapidamente e escondido. (NIETZSCHE, 2008, p. 140, **grifo nosso**).

Nietzsche pretende demonstrar que a atividade intelectual não é produto do *cogito*, o eu penso, de abstrações fundamentadas na alma ou na razão. A lógica tem relação com os instintos, com o corpo e, sobretudo, com o mundo, portanto, com o território. Não há pensamento sem territorialização e desterritorialização. Segundo Nietzsche:

São somente homens ingênuos que podem acreditar que a natureza do homem possa ser transformada em uma natureza puramente lógica; mas se houver graus de aproximação desse alvo, o que não haveria de se perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa outra vez, de tempo em tempo, da natureza, isto é, de sua *postura fundamental ilógica diante de todas as coisas* (NIETZSCHE, 1978b, p. 96).

Em outra passagem, vejam o que Nietzsche coloca a respeito da pretensa convicção das formulações cartesianas: “a convicção nada mais é do que o ímpeto de consolidar uma perspectiva, que se fortalece ainda mais, ao fundar-se num juízo moral. Então, exercendo ação paralisante, constrange seu portador a desistir da busca, abandonar a pesquisa” (NIETZSCHE, *apud*, MARTON, 2011, p. 188). Nietzsche avalia os juízos de valor: “a avaliação moral é uma interpretação, um modo de explicação. A própria *interpretação* é um sintoma de estados fisiológicos definidos, bem como de um nível intelectual bem definido de juízos reinantes: *O que é que interpreta?* – Nossas emoções” (NIETZSCHE, 2010, p. 314).

Para Nietzsche, o conceito de emoção também é uma construção. Com ele, simplesmente, ele tenta indicar que nossas interpretações são produzidas no mundo, são imanentes ao mundo, e que elas também refletem as relações entre forças da qual fazemos parte. Não há um eu que interpreta, há sim corpos sem órgãos em movimentos de territorialização e desterritorialização.

Os ataques de Nietzsche contra as noções científicas de causa e efeito são frutos de sua percepção da dimensão moral que há nelas, pois “a crença na causalidade remonta a essa crença que sou eu aquele que age, distinguindo entre “a alma” e sua atividade. É, portanto, um antigo preconceito” (NIETZSCHE, 2010, p. 403).

Para Nietzsche, a consciência está incluída entre as “atividades instintivas”; suas valorações resultam das exigências fisiológicas e não da faculdade de estabelecer julgamentos morais. Isso significa que a consciência não é pensada como na acepção tradicional de atividade puramente mental e racional, como relação da alma consigo mesma, relação interior e espiritual intrínseca ao homem, pela qual este pode conhecer-se e por isso julgar-se, noção que vincula o aspecto moral (possibilidade de julgar-se) ao aspecto teórico (possibilidade de conhecer-se). (RAMACCIOTTI, 2011, 73).

Da crença na alma e no eu é que surgiu a ideia de natureza como exterioridade, como inferior em relação à ideia ou em relação ao mundo transcendental; como perigosa, cuja essência é contrária ao do homem, mas que o homem não pode prescindir dela e, por isso, este a vê como recurso.

O sentido de natureza em Nietzsche não é, portanto, o de oposição em relação ao homem. Segundo Abel:

Tendo em vista uma concepção não dualista da conexão entre o orgânico e consciente, fisicalista e mental, é de grande importância que os ‘elementos’ da natureza e da vida não seja tomados como ‘coisas’, no sentido de ‘corpos materiais’, que ocupam posições no espaço-tempo, mas como ‘eventos’ (‘Ereignisse’), ou seja, ‘processos’. [...] O conceito nietzschiano de mundo, a saber, de natureza, pode ser caracterizado por meio da figura de efeitos cambiantes dinâmicos, altamente complexos, de variadas organizações de forças ‘vivas’ e ‘inteligentes’. Na nova interpretação da realidade em Nietzsche, essas organizações de forças processuais são qualificadas como forças-da-vontade-de-potência (ABEL, 2005, p. 215).

Natureza em Nietzsche não é algo localizável, no sentido de fixidez dos corpos físicos e rígidos num espaço; ela também não tem sentido de exterioridade em contraposição a interioridade da consciência, como algo essencialmente exterior ao pensamento. Ela, não sendo exterioridade, ordenada e não tendo sentido teleológico algum, logo, não podemos atribuir qualquer legalidade à natureza. “Evitemos de dizer que há leis na natureza” (NIETZSCHE, 2008, p. 136).

A natureza não tem lei, isto é, ela não é regida por uma legalidade. Nietzsche se coloca contrário a todo estabelecimento de fundamentos legais na natureza e, também, de qualquer fundamento legal de valor absoluto para a sociedade. “O mundo não é governado por leis, não cumpre finalidades, não se acha submetido a um poder transcendente – e mais: sua coesão não é garantida por substância alguma. Se permanece uno, é porque as forças, múltiplas, estão todas interrelacionadas” (MARTON, 2011, p. 126).

As leis humanas também expressam a hierarquia momentânea de determinada correlação entre forças. De acordo com Frezzatti Jr. (2006, p. 294), “A implosão da dualidade

biologia/cultura por Nietzsche está no âmbito das outras críticas realizadas pelo filósofo contra a dualidade metafísica”. Segundo Deleuze:

[...] a própria natureza tem uma história. A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela (DELEUZE, 1976, p.5).

Essa ausência de distinção essencial entre natureza e cultura ou natureza e consciência no pensamento nietzscheano, implica em afirmar que não há pensamento sem corpos, ou seja, sem territorialização da ideia. Por isso, consciência e corpo são indissociáveis. Segundo Deleuze (1976, p. 21), “como Freud, Nietzsche pensa que a consciência é a região do eu afetada pelo mundo exterior”. Mas esta consciência não é definida por reflexos produzidos a partir do mundo exterior, ela jamais se equipara a um espelho, antes disso, ela se define a partir dos valores que ela produz no mundo.

Nesse ponto de vista, a consciência é algo ativo e não contemplativo. Ela não busca no mundo da Ideia o simulacro para reconhecer no mundo uma cópia. Ele é manifestação, “sintoma” das forças que a compõe. “Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político” (DELEUZE, 1976, 21.). Então, podemos dizer que Nietzsche buscou naturalizar o homem, na medida em que isto é uma forma de romper com os valores metafísicos atribuídos ao homem. O sentido de naturalizar o homem é o de torná-lo profano. O homem como natureza implica em não homogeneizá-lo, mas sim em diferenciá-lo. De acordo com Cavalcanti:

Na modernidade assiste-se à formação de um valor absoluto do homem, fundado no princípio de igualdade e universalidade dos direitos humanos, independentemente das diferenças entre os indivíduos e de seu poder em dar forma e criar a si próprio. Na interpretação de Nietzsche, a esfera da auto-conservação, a avidez do existir, constitui o critério fundamental da atribuição moderna de valores, conferindo, desse modo, valor em si à espécie humana (CAVALCANTI, 2007, p. 118).

Esse valor metafísico de homem, valor tipicamente atribuído a algo em si, como se isso fosse possível já que nada é em si, é considerado por Nietzsche enquanto um sintoma de um tipo de força. É sintoma do niilismo que marca a modernidade. Esse tipo de valor manifesta o tipo reativo de força, pois é depreciativo. Se o homem já tem valor em si, então todos os homens são iguais. Isto implica na não superação do homem pelo homem. No

entanto, o mundo-natureza é a diferencialidade pura. Esta diferencialidade do devir impede-nos de atribuir valores absolutos quaisquer. Pensar o mundo é vislumbrar diferenças; é estabelecer planos; é agenciar desterritorializações; é vivenciar relações entre forças.

Portanto, toda essa correlação entre corpo, consciência, subjetividade, pensamento, linguagem, forças, devir, foi traçada por Nietzsche para demonstrar alguns erros profundos da filosofia e das relações humanas. Ele não instaurou uma nova verdade; ele permitiu, como afirmou Deleuze, “erguer uma nova imagem do pensamento, liberar o pensamento dos fardos que o esmagam”.

Não contrapor natureza e cultura resulta na quebra do valor da ideia platônica; do *cogito*; do pensamento desprovido de territorializações. Desestabiliza-se a noção de natureza como exterioridade, como conjunto de corpos, como o reino do inorgânico ou como recurso natural. O pensamento, não sendo interioridade, não pode ser explicado enquanto algo que concorda ou se adéqua aos objetos, a exterioridade. Os objetos possuem componentes maquínicos<sup>14</sup>, no entanto, o sentido de objeto só acontece no ato, não é, portanto, pré-dado e fixo. Para Schöpke:

[...] o pensamento não tem nada de “natural”; ele não é um prosseguimento, uma decorrência de nossa atividade intelectual. “Pensar é não chegar ao não-estratificado.” É romper com o “método”, “o espaço estriado da *cogitatio universalis*”. É conquistar a possibilidade de percorrer o espaço liso do mundo nômade – espaço decodificado, sem prévias demarcações (SCHÖPKE, 2004, p. 177).

O sentido do conceito de diferença em oposição ao de identidade é tornar possível o pensamento. Buscar diferenças significa instaurar o novo, produzir mudanças e afirmar o aspecto trágico da existência.

Nietzsche quer criar sentidos outros no mundo. Nega que as representações sejam produtos baseados em termos puramente racionais, pois o pensamento não é produto exclusivo da razão. Negou que o pensamento seja mera representação, antes ele é ação.

---

<sup>14</sup> O agenciamento é maquínico quando as forças de suas linhas intensivas são indutivas de “co-adaptações de conteúdo e expressão num estrato” (DELEUZE & GUATTARRI, 1995, p. 88), ou seja, ele é maquínico enquanto portador contemporâneo de blocos de significados que reafirmam o estado de coisas e quando tenta impor ordem. Segundo Guattari: “Quer tenhamos consciência ou não, o espaço construído nos interpela de diferentes pontos de vista: estilístico, histórico, funcional, afetivo... Os edifícios e construções de todos os tipos são máquinas enunciadoras. Elas produzem subjetivação parcial que se aglomera com outros agenciamentos de subjetivação” (GUATTARRI, 1992, p. 158). Os fixos são máquinas enunciadoras. Eles disciplinam e induzem percepções e ações. Nesse sentido, eles produzem subjetivação parcial. Porém, eles não determinam os acontecimentos. Estes simplesmente acontecem. Toda disciplina não dá conta do caos.

Emoções, afecções dão o caráter de imanência ao pensamento, deslocando do sujeito do conhecimento sua imagem ou posição contemplativa no mundo.

A filosofia de Nietzsche propõe a plenitude de vida ao homem; valorização do instinto humano, do ilógico; valorização das realizações triviais como comer, dormir, dançar, sexo, etc.; valorização do sofrimento, não como purgação dos pecados, mas como força criadora; em última instância, o sentido de naturalização do homem em Nietzsche é o de dessacralizá-lo, é torná-lo acaso; é abrir caminho para a chegada do super-homem, pois a condição para a transmutação de todos os valores, de criação de novos valores estará aberta; o campo para a criatividade estará fértil.

Fatalidade: resultado da luta de impulsos por mais potência! Não há estrutura biológica, não há cultura nem educação que formam o homem. Apenas fatalidade, apenas acaso, apenas luta por mais potência. “A vida mesma não é o meio de algo: ela é apenas uma forma de crescimento de potência” [...]. Não há um mundo biológico ou natural, nem um mundo cultural, apenas luta por potência (o “todo”). Nessa concepção, não há macro cosmo ou microcosmo, nem volta a uma matriz primordial, nem religação com nada, nem caminho à redenção. Criação, destruição, recriação e assim por diante, sem finalidade (FREZZATTI Jr., 2006, p. 296).

A natureza é para Nietzsche o conjunto de forças criativas que transformam e que é, ao mesmo tempo, o mundo. É o princípio plástico que a tudo engloba num processo contínuo de transformações. Mais precisamente, natureza ou vontade de potência não se elucida enquanto uma única substância que está em tudo. Antes, devemos entendê-la enquanto forças, no plural, que se relacionam e que ora adquirem o papel de dominantes ora de dominadas, produzindo sempre diferenças.

São dois os pontos principais que evidenciam o sentido do conceito de natureza no pensamento nietzscheano, sendo que um deriva do outro: primeiro - vontade de potência, um campo de forças que a tudo engloba; de onde tudo surge ou através do qual o Ser se torna aquilo que é no Sendo. Segundo - homem e natureza não estão separados; não são considerados, como entendia Descartes, substâncias distintas e independentes na fundamentação metafísica expressa através da dualidade entre alma-corpo, razão-instinto e mundo inteligível-mundo sensível.

Não há no pensamento nietzscheano uma dualidade entre natureza-cultura. Para ele, o fundamento dessa dualidade encontra-se no platonismo. Este fundamento continuou sendo corroborado pela tradição religiosa de matriz judaico-cristã e, também, encontra-se presente

no pensamento moderno, tanto na filosofia quanto na ciência, em suma: ele critica a dualidade homem-natureza presente no interior do modelo arbóreo de pensamento.

Frezzatti Jr. afirma que “pensar a relação entre tais pressupostas esferas como um processo dinâmico é, para nós, a principal contribuição de Nietzsche para a discussão. Com a dissolução da dualidade cultura/biologia, dissolve-se tanto o determinismo cultural quanto o determinismo biológico” (FREZZATTI Jr., 2006, p. 294). As sociedades não determinam a si próprias enquanto não-natureza assim como não são determinadas por relações de causalidade de caráter físico-matemática.

Esta questão é de extrema importância para o pensamento na medida em que implica na problematização de qualquer tipo de fundamentação biológica ou cultural para definir um estado de coisas com o qualificativo de superioridade ou de inferioridade como justificativa de qualquer tipo de política de privilégios ou de manutenção de *status quo*.

Deste modo, podemos falar sobre a naturalização do homem pela filosofia nietzscheana cujo sentido não implica em reduzir a existência humana a determinações físico-químicas, ou seja, em nenhuma circunstância se considera que fenômenos sociais não tenham distinção qualitativa em relação aos fenômenos comumente adjetivados naturais. O que muda é o próprio sentido de natural, lembrando que isso não é nada além de uma interpretação.

Nietzsche naturaliza o homem porque não podemos encontrar sua essência na alma ou na razão. A busca por uma essência, tomada com o ideal platônico, transcendente ao próprio corpo em que a vida acontece. No entanto, o homem se fundamenta pela sua diferenciação natural, pela vida, pelo mundo que constrói, no qual a racionalidade do homem nada mais é que um elemento de sua diferenciação, assim como a asa da mosca é um elemento de diferenciação da mosca.

Na medida em que a tradição filosófico-científica da modernidade supervaloriza a razão e faz da subjetividade o elemento fundamental que coloca o homem no centro e no domínio do mundo, em seu bojo desvaloriza o corpo, os sentidos, os instintos e emoções como elementos secundários e inferiores. Nietzsche acusa o aspecto moral desses valores.

Por isso, sua filosofia visa antes de tudo transmutar os valores e, nesse sentido, ele valoriza o corpo, os instintos, os afetos. Contra as formas de depreciação da vida, ele afirma a superioridade da imoralidade em relação à moralidade, pois a moralidade é tida como depreciadora da vida e a imoralidade, sua apreciadora e defensora, em todos os seus aspectos, incluindo os mais horrendos sofrimentos. “Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência” (NIETZSCHE, 1978b, p. 392).

Por tudo isso, afirmamos que para Nietzsche natureza é nada mais que vontade de potência!

## **PARTE 2**

# **O PANTANAL DA NATUREZA**

## CAPÍTULO 3

### O PANTANAL COMO NATUREZA NOS LIVROS DIDÁTICOS DE GEOGRAFIA DO MS

#### 3.1 Meu Mato Grosso Do Sul<sup>15</sup>

Mato Grosso do Sul cheio de riquezas,  
Estado de muitas belezas.  
Visite Bonito na Serra da Bodoquena,  
Passeio este que com certeza vale a pena.

Das ervas de tereré  
Às bebidas quentes como chimarrão,  
Das poesias de Antônio Sodré,  
Que deixam marcas no coração.

Há ainda livros marcantes e raros,  
Como os de Manoel de Barros,  
Que em “matéria de poesia”,  
Mistura realidade e fantasia.

Os cantores são uma grande revelação,  
Como Luan Santana e o Grupo Tradição.  
Lugar com um cenário *mater*,  
Que suspira ao som da viola de Almir Sater.

Mato Grosso do Sul,  
Estado sem igual.  
Da beleza da arara azul  
À exuberante paisagem do Pantanal.

*Autor: Vitor Luan Pereira Morimbeni*  
*Ensino Fundamental - 8º ano*  
*Município: Paranaíba*  
*Escola Estadual Doutor Ermírio Leal Garcia*

O autor da poesia acima, um aluno da rede pública de ensino, exalta as qualidades do Estado ao qual ele nutre um sentimento de pertencimento. Ele lança mão de vários elementos

---

<sup>15</sup> Poesia publicada em um dos cadernos do kit escolar, distribuído pelo Governo do Estado de Mato Grosso do Sul, por meio da Secretaria do Estado de Educação/2011 (MATO GROSSO DO SUL, 2011, p.23).

(locais, artistas, alimentos, animais) que caracterizam a cultura regional tais como Bonito, Tereré, Manoel de Barros, arara azul etc. Mas o elemento que nos chama mais atenção é o Pantanal, com sua “exuberante paisagem”.

O Pantanal é tão imenso e heterogêneo que tentamos imaginar qual a paisagem exuberante a que se refere o aluno em sua poesia. Provavelmente, ele está fazendo referência à “exuberância” de suas riquezas “naturais”: fauna, flora, hidrografia, etc. O Pantanal expresso pela poesia presente nesse material didático do Estado do Mato Grosso do Sul é tido como algo belo em si, uma totalidade que já se encontra pronta independente de nossas valorações.

É uma forma muito comum de representação, construída a partir da ideia geral que se faz do Pantanal no imaginário sul-matogrossense. Ele é visto como uma região que se distingue de outras em função de seu relevo, de sua rede hidrográfica, da sua fauna e flora etc. Ou seja, ele é visto como natureza. Essas características são sempre generalizadas e exaltadas, funcionando no imaginário social como aquelas que dão identidade ao espaço compreendido como Pantanal.

O que torna esse tipo de idealização interessante - erigida não apenas a partir de experiências de viajantes, políticos e homens de negócios, mas também de pesquisas científicas - é o modo como ela marca o imaginário sul-matogrossense. A exaltação do Pantanal pela sua natureza nada mais é que a atribuição de uma essencialidade ao Pantanal, como a manifestação da própria natureza, um rincão divino ofertado ao “povo” do estado de Mato Grosso do Sul.

Porém, sabemos que ele historicamente é apropriado, infinitamente, mais por latifundiários ligados à pecuária e, mais recentemente, por uma classe social de especuladores da natureza ligados ao turismo, isto é, o Pantanal não é de todos.

Certos elementos, símbolos e figuras são recorrentes quando temos oportunidade de observar através de diversas mídias (televisão, rádio, imprensa escrita e na internet) o sentido que se atribui ao Pantanal: o de natureza em si. Esse sentido é o mesmo que identificamos nos materiais didáticos de Geografia que são utilizados em sala de aula por professores e estudantes. Essa forma de entendimento se desdobra no imaginário cotidiano das pessoas nas ruas, nas falas de políticos e de empresários e, mesmo, da população em geral do Mato Grosso do Sul.

O sentido de natureza presente tanto nos livros didáticos de Geografia utilizados no estado de Mato Grosso do Sul como no discurso da maioria de seus professores da educação básica estão amparados na proposta curricular oficial.

[...] estudar Geografia pressupõe compreender as relações que a sociedade mantém com a natureza na interminável luta para manter viva a chama da sobrevivência e estabelecer novos parâmetros de relações sociais, políticas, econômicas e culturais. Os elementos da natureza são aqueles compreendidos nos conteúdos de geologia, geomorfologia, pedologia, hidrologia, climatologia, biogeografia e outros. (MATO GROSSO DO SUL, 2004, p. 6).

Este material oficial se posiciona quanto o que consiste o estudo de geografia. Nele percebemos a dicotomia natureza/homem, no qual a natureza são as rochas, os relevos, os solos, os corpos d'águas, a vegetação. A proposta curricular oficial de Geografia do Mato Grosso do Sul expressa a imagem de mundo clássica no qual homem e natureza são tidos como elementos separados, essencialmente diversos.

Tivemos oportunidade de trabalhar como professor de Geografia no curso Pré-vestibular organizado pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFGD - e no curso Ensino Médio e Pré-vestibular do Colégio Objetivo de Dourados. Fizemos isso durante o primeiro semestre de 2010. Durante essas experiências pudemos perceber com clareza que os estudantes se referiam sobre o Pantanal como “nosso Pantanal”, e isto nos chamou muito a atenção.

Antes de morarmos e trabalharmos na cidade de Dourados, nosso intuito para com a pesquisa era mais simples: consistia apenas em contrapor a noção de natureza agenciada no ensino de Geografia através de materiais didáticos, que em seus discursos separavam natureza e homem, com a noção de natureza desenvolvida por Nietzsche. Naquele momento, já havíamos intuído que Nietzsche não pensava natureza e homem como duas substâncias distintas.

Todavia, através de nossas experiências no estado sul-matogrossense, fomos percebendo que o Pantanal não apenas corresponde à determinada região do Brasil, certa quantidade de área com características peculiares, mas é também um elemento típico do imaginário de sua população.

Isso não determinou uma mudança de foco ou de objeto em nossa pesquisa. Mas permitiu que tentássemos compreender em que medida a disciplina Geografia tem contribuído para a construção desse imaginário, na medida em que o tema Pantanal, sempre exaltado e explicado a partir de sua exuberante natureza e biodiversidade, é conteúdo programático dessa disciplina escolar e que, por isso, de uma forma ou de outra, perpassa por momentos da infância e da adolescência comum entre os estudantes das redes de ensino no Mato Grosso do

Sul. É claro que isso não ocorre apenas no Mato Grosso do Sul, contudo, pelo fato da maior parte do Pantanal se encontrar na área administrativa do estado sul-matogrossense, reforça-se certa ideia de Pantanal como elemento catalisador do imaginário e também da identidade sul-matogrossense.

Em um artigo muito interessante, Neder (2008) comenta a respeito do uso de símbolos por parte de distintos atores sociais – agentes culturais, sociais, políticos e econômicos – na afirmação de uma identidade cultural sul-matogrossense. Ele assim resume a questão:

A identidade cultural do Mato Grosso do Sul é definida na atualidade por grande parte de seus atores – agentes culturais, sociais, políticos e econômicos – por meio de símbolos rurais como a música regional e o **Pantanal**, com sua fauna, flora e costumes. Esta identidade é apresentada como “natural”, através de discursos verbais e musicais que pretendem ser a expressão da “essência” do sul-mato-grossense. A comunicação aqui proposta parte da constatação de que, ao contrário, tanto a música regional quanto o Pantanal eram, ainda há poucas décadas, recusados como traços identificatórios pela maior parte da população. Assim, sugere que estamos frente a um complexo processo de construção identitária, e propõe a investigação dos múltiplos discursos verbais e musicais que unificaram-se problematicamente em torno dessa auto-definição. (NEDER, 2008, p. 1, grifo nosso).

Neder trabalha a hipótese de que no Mato Grosso do Sul está em curso, desde a criação do estado durante a década de 1970, um processo de criação identitária e que esse processo visa atender aos interesses do mercado e do latifúndio. Dentre as medidas que foram tomadas nesse sentido, destaca-se a questão da criação do estado do Pantanal.

Estaríamos frente a um processo de criação identitária? Esta hipótese alcança ainda maior relevo em face dos poderosos interesses políticos e comerciais que medeiam esta definição do povo sul-mato-grossense como povo pantaneiro. Em 30/04/1999, realizou-se sessão plenária da OAB/MS incumbida de analisar e deliberar sobre a proposta de mudança do nome do Estado de Mato Grosso do Sul para o de Estado do Pantanal. São amplamente conhecidos os esforços públicos e deliberados do ex-governador Zeca do PT no sentido de promover esta mudança de nome, sob a alegação de que redundaria em expressivo aumento da receita turística do Estado. (NEDER, 2008, p. 3).

A exploração turística do Pantanal fundamenta sua propaganda com base no conceito de natureza enquanto exterioridade, natureza esta bela, harmônica e exuberante que contrasta com a realidade das cidades. Basta o leitor fazer uma pequena busca na internet por hotéis e turismo no Pantanal e constatarão inúmeras opções, inclusive está em moda o ecoturismo, com passeios, cavalgadas, pesca recreativa, entre outras diversões, tudo isso podendo ser

desfrutado com o conforto de pousadas, hotéis e fazendas de alto padrão. Além das chamadas para se conhecer a natureza do Pantanal, até o pantaneiro é vendido como objeto de exploração turística.

Vimos no capítulo anterior que, de forma geral, a Geografia tem concebido natureza como o conjunto de corpos ordenados por leis matemáticas e como recurso. Também, vimos que Nietzsche critica esse tipo de concepção pelo fato dela conter conteúdos de caráter metafísico e moral. Por isso, se faz necessário que problematizemos a concepção geral de natureza que encontramos nos livros didáticos de Geografia.

### **3.2 Análises das evidências: Pantanal e natureza dos livros didáticos de Geografia**

Por tudo isso que demonstramos, se coloca a questão sobre o sentido de natureza no discurso sobre o Pantanal. Seria o sentido de natureza físico-mecânica do paradigma fragmentário? Seria o sentido idealista de influência romântica? Como a Geografia do ensino básico no Mato Grosso do Sul quer fazer ver o Pantanal a partir dos materiais didáticos? Que tipo de reflexão se desenvolve a partir do tema Pantanal? Existe correlação entre determinada visão de natureza que se desenvolve no ensino de Geografia em Mato Grosso do Sul, o Pantanal e o imaginário sul-matogrossense? Vejamos os materiais!

O primeiro livro didático que analisamos é *Geografia: a construção do Mundo*, de Demétrio Magnoli e Regina Araujo (2005). A escolha por esta obra, assim como das demais que analisaremos, se deu em função de indicações de professores de Geografia que tivemos oportunidade de entrevistar durante o ano de 2010.

De forma geral, a obra é de boa qualidade. Ela contém textos bem escritos, muitas ilustrações com alta qualidade de imagens, boa quantidade de gráficos e tabelas, mapas temáticos, esquemas explicativos e bons exercícios.

O objetivo da obra é atender ao público do Ensino Médio e propõe contribuir na formação de “cidadãos capacitados” a “ler”, ou compreender, a formação do espaço geográfico. A organização dos conteúdos da obra se deu a partir de considerações a respeito das diretrizes contidas nos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (PCNs). É um tipo de organização que pretende oferecer uma boa sequência didática de modo que os alunos possam desenvolver com o apoio dos professores mediadores a aprendizagem de competências e habilidades. A obra tem a proposta que visa superar o ensino enciclopédico tradicional.

A obra está organizada em três partes: A Parte 1- A dinâmica da natureza e as tecnologias, no qual se desenvolvem as noções básicas da Geografia, dando destaque para conteúdos ligados ao aprendizado das dinâmicas da natureza, mas que são sempre intercaladas por situações que evidenciam as ações humanas segundo determinadas circunstâncias. A Parte 2- O Brasil, território e nação, procura dar conta da formação econômica e social do Brasil. A parte 3- Geografia e geopolítica da globalização, procura dar conta das relações em nível de escala global.

Essa organização procura atender uma proposta pedagógica baseada na aprendizagem e não no ensino. Isto quer dizer que os conteúdos não encerram fins em si mesmos.

Simplificadamente, esta obra dá ênfase para as relações estabelecidas entre o homem e a natureza a partir das transformações da natureza impostas pelo trabalho humano; para a distinção entre “tempo da natureza” e “tempo da história”; e para as relações sociais travadas a partir de uma estrutura de classes. A opção teórico-metodológica dos autores pode ser observada na Parte 1. Segundo Magnoli e Araujo:

O “tempo da natureza” regula os processos bioquímicos e físicos que produzem os objetos naturais e as interações entre eles. A atividade humana de produção de artefatos sociais pertence ao “tempo da história”. Como toda paisagem, ela é dimensão do espaço geográfico que pode ser imediatamente captada pelos nossos sentidos. [...] Estudar geografia é desvendar o espaço produzido pelas sociedades, em suas múltiplas dimensões. (MAGNOLI e ARAUJO, 2005, p. 11).

O trecho acima é elucidativo quanto à opção dos autores com relação ao objetivo geral do estudo da Geografia e quanto a alguns conceitos. Quanto ao conceito de espaço geográfico, os autores asseveram que ele reflete as diferenças naturais e a intervenção desigual das sociedades sobre a superfície terrestre e que, por isso, ele não é homogêneo (MAGNOLI e ARAUJO, 2005, p. 16).

Antes de analisarmos efetivamente nosso objeto, devemos considerar que os materiais didáticos de Geografia não têm como objetivo promover especializações, ou seja, verticalizar conhecimentos de modo a fazer alunos *experts*. Fazendo referência as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio e concordando com elas, Magnoli e Araujo (2005, p. 4) apontam que a formação básica a ser buscada no ensino médio (podemos atribuir também ao ensino fundamental) se realizará mais pela constituição de competências e habilidades do que pela quantidade de informação. Nesse sentido, o ensino de Geografia deve primar pelo desenvolvimento da aprendizagem, no qual os alunos devem “aprender a aprender a pensar”.

Por isso, o material didático deve ser utilizado apenas como mais um recurso de mobilização de conteúdos. Mas é comum percebermos no dia-a-dia de nosso trabalho como professores, que muitos profissionais da educação baseiam suas atividades em salas de aula apenas através de materiais didáticos. Além do mais, sem ao menos problematizarem as informações contidas nesses materiais, tendendo a tomá-los, portanto, enquanto expressão das verdades.

O tema Pantanal está pontuado na obra. Ele aparece no capítulo 6 - *Os domínios de natureza no Brasil*, como um subitem - *As faixas de transição*. Dada a importância do Pantanal no contexto do Estado do Mato Grosso do Sul, esperávamos que os livros didáticos de Geografia utilizados na rede de ensino no Estado contemplassem com mais informações temas relacionados diretamente a realidade regional, dentre eles o Pantanal. Não é o caso deste livro didático.

A abordagem sobre o Pantanal nesta obra é referenciada nos estudos do geógrafo Aziz Ab'Sáber. A obra de referência é *Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*, 2003.

Após uma rápida explicação sobre o conceito de domínio morfoclimático e da apresentação de um mapa temático extraído da referida obra de Ab'Sáber, que contempla as áreas de abrangência de cada domínio morfoclimático brasileiro assim como as áreas das faixas de transição que ocorrem entre um domínio e outro, Magnoli e Araujo apresentam de forma resumida os seis domínios morfoclimáticos brasileiros. Por último, os autores apresentam as faixas de transição.

São eles na seguinte sequência: *O Domínio Amazônico*, *O Domínio dos Mares de Morros*, *O Domínio no Cerrado*, *O Domínio das Caatingas*, *O Domínio das Araucárias*, *O Domínio das Pradarias*, e, por fim, *As faixas de transição*, que está subdividida em *O Pantanal Mato-grossense*, *A mata dos Cocais*, e *Os manguezais*.

A apresentação de cada domínio e das faixas de transição segue um padrão. Primeiro se demonstra a abrangência areal do domínio, depois se apresenta suas características fisionômicas e as inter-relações entre os elementos constitutivos do domínio, tais como substrato geológico, tipos de relevo, ação climática e tipos de vegetação predominantes. Por último, são feitos alguns comentários a respeito de impactos ambientais causados por ações humanas típicas em cada domínio ou faixa de transição. Entre uma apresentação e outra são colocados mapas temáticos, esquemas explicativos e fotografias ilustrativas.

Vejamos como os autores definem faixas de transição:

As faixas de transição funcionam como extensos corredores que se interpõem entre áreas nucleares dos domínios morfoclimáticos. Em alguns casos, constituem unidades paisagísticas nas quais se mesclam características dos domínios vizinhos. Contudo, em outros casos, trata-se de áreas nas quais a instabilidade das condições ecológicas deu origem a uma interação entre os elementos naturais que nada tem a ver com as características dos domínios circundantes. (MAGNOLI e ARAUJO, 2005, p. 112).

É fundamental identificar, já, um elemento constituinte desse conjunto de ideias. O conceito de unidade paisagística é indicativo da metodologia utilizada por Ab'Sáber através do qual ele desenvolveu sua teoria dos redutos e dos refúgios e o conceito de domínio morfoclimático e fitogeográfico.

Trabalhar com o conceito de paisagem indica uma predileção desse geógrafo pelas pesquisas empíricas, daí fazer sentido o que Moreira (2010, p. 87) relata com relação à obra de Ab'Sáber: “sobressai um vivo painel descritivo e analítico dos domínios da paisagem que mostram num raio x o quadro amplo e global do Brasil como um todo”.

Faz sentido ressaltar que, portanto, o Pantanal do livro didático que estamos analisando apresenta-se enquanto um estado de coisas, ou seja, compõe um plano de referência. Trata-se de uma formulação científica. É o resultado de um conjunto de proposições lógicas que definem um estado de coisas. Proposições muito bem formuladas, diga-se de passagem, mas que, contudo, se inscreve na tradição do pensamento arbóreo cujos fundamentos são criticados por Nietzsche.

Para entendermos melhor o que consiste a faixa de transição é preciso, antes, conhecer o sentido do conceito de domínio morfoclimático de Ab'Sáber:

Entendemos por domínio morfoclimático e fitogeográfico um conjunto espacial de certa ordem de grandeza territorial – de centenas de milhares a milhões de quilômetros quadrados de área – onde haja um esquema coerente de feições de relevo, tipos de solos, formas de vegetação e condições climático-hidrológicas. Tais domínios espaciais de área, de feições paisagísticas e ecológicas *integradas*, ocorrem em uma espécie de área principal, de certa dimensão e arranjo, em que as condições fisiográficas e biogeográficas formam um complexo relativamente homogêneo e extensivo. (AB'SÁBER, 2003, p. 12).

Postos os elementos que interagem entre si formando um conjunto coerente expressos nas formas intuídas a partir das paisagens e que ocorrem em certa quantidade de área, fica claro que qualquer noção de natureza que se possa deduzir daí, ou seja, do conceito de domínio de natureza, não inclui em si, num primeiro momento, o homem. Nesse ponto, a proposta de Ab'Sáber se inscreve no modelo arbóreo, que separa homem e natureza.

Então, as faixas de transição apresentam esquemas cujo arranjo, condições fisiográficas e biogeográficas não formam um complexo relativamente homogêneo e extensivo a partir de uma *área core*. No entanto, Ab'Sáber adverte:

Entre o corpo espacial nuclear de um domínio paisagístico e ecológico e as áreas nucleares de outros domínios vizinhos – totalmente diversos – existe sempre um interespaço de transição e contato, que afeta de modo mais sensível os componentes da vegetação, os tipos de solos e sua forma de distribuição e, até certo ponto, as próprias feições de detalhe do relevo regional.

E continua:

Poderia parecer lógico que entre o domínio A e o domínio B pudessem ocorrer transições ou contatos em mosaico de A + B. No entanto, a experiência demonstrou que podem registrar-se combinações de A + B passando a C, ou de A + B passando a D; ou, ainda, de A + B, incluindo um tampão Z. (AB'SÁBER, 2003, p. 12).

Salve o trabalho de campo, pois ele permitiu ao geógrafo identificar fatos que fugiam à lógica mais simples e imediata. Então, as faixas de transição são interespaços que se diferenciam de domínios vizinhos, ao passo que contém elementos típicos de ambos, mas, às vezes, elementos que não são típicos nos domínios circundantes. E o livro didático assim nos apresenta o Pantanal:

O Pantanal Mato-grossense ocupa cerca de 110 mil quilômetros quadrados e corresponde à porção brasileira do Chaco sul-americano (fig. 15). A vegetação pantaneira é extremamente heterogênea, mesclando características de todos os domínios naturais brasileiros. Ao longo dos rios, enfileiram-se matas tropicais densas. Nas áreas ciclicamente alagadas predominam os campos. As áreas mais elevadas caracterizam-se por vegetação de cerrado. Durante a estação chuvosa, no verão, quando apenas 20% da planície não é atingida pelas enchentes, inúmeros córregos, lagoas, vazantes e rios se comunicam e se mesclam, carreando grande fluxo de nutrientes que alimenta a extraordinária densidade e diversidade da fauna da região. Na estação seca, durante o inverno, a água cede lugar aos campos e a alguns arbustos pantaneiros, que funcionam como excelentes pastagens naturais. Grandes propriedades de pecuária extensiva ocupam as terras baixas alagadiças. O gado doméstico divide espaço com a fauna silvestre: quando o rebanho não é bem tratado, transmite doenças aos animais nativos. A caça ilegal, a pesca indiscriminada e a mineração nas proximidades de Corumbá (MS) também são responsáveis por impactos ambientais negativos na região. Contudo, uma das maiores ameaças ao ecossistema origina-se fora dele: o desmatamento das margens de importantes rios que atravessam o Pantanal está associado à expansão da agricultura comercial no cerrado, no Mato Grosso e no Mato Grosso do Sul. No rio Taquari, por exemplo, a retirada da cobertura vegetal

se associa ao crescente **assoreamento** do leito fluvial, ampliando a área de inundação do rio e ameaçando a fauna silvestre. (MAGNOLI e ARAUJO, 2005, p. 112).

Portanto este é o Pantanal do livro didático. Os autores seguem aquele padrão expositivo já comentado. Primeiro definem a área e a localização; seguem apresentando as características fisionômicas e estabelecem algumas relações entre os elementos naturais que compõe as paisagens. Assim, comentam as características da vegetação, suas relações com rios, relevo, sazonalidade climática e demonstram a importância dessa interação na manutenção da fauna regional. Por fim, dão destaque ao uso e ocupação na região e comentam alguns impactos ambientais causados em função das atividades econômicas, mostrando que certos problemas que ocorrem no Pantanal tem origem em outras regiões.

Então, com base no livro didático, o que é o Pantanal? Corresponde a uma faixa de transição entre os Domínios da Amazônia e do Cerrado, caracterizado por ter um relevo aplainado que capta águas e sedimentos advindos das redes de rios que para lá correm, que apresenta grande variedade de tipos de vegetação e fauna e que tem seu funcionamento regulado pela sazonalidade climática no qual se alteram um período chuvoso no verão e seco no inverno.

Nesse sentido, o Pantanal é uma parte da natureza cujos limites se dão em função das características da fisionomia da paisagem expressa através das formas do relevo, da rede hidrográfica que a recorta e das formas da vegetação e fauna que as habita. É o sentido de uma natureza sem homem. O homem é o elemento externo que agride sua beleza e a explora. No livro didático, as atividades humanas destacadas são a pecuária, a caça, a pesca e a mineração. O Pantanal, portanto, é definido pela sua natureza através de aspectos gerais de cada elemento natural formador das unidades paisagísticas que compõe a região. O elemento humano surge como algo que causa impacto predatório nessa região natural, ou seja, o homem continua sendo algo exterior a natureza, que apenas estabelece com ela um tipo de relação utilitária.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a conceituação de natureza, enquanto exterioridade, exposta no livro, corresponde ao pensamento de Ab'Sáber, como podemos ver nessa passagem:

Diga-se, de passagem, que a despeito de a maior parte das paisagens do país estar sob complexa situação de duas organizações opostas e interferentes – ou seja, a da natureza e a dos homens – ainda existiam possibilidades razoáveis para uma caracterização dos espaços naturais, numa tentativa mais

objetiva de reconstrução da estruturação espacial primária das mesmas. (AB'SÁBER, 2003, p. 11).

Observamos aí dois elementos constituintes da tradição filosófico-científica da modernidade, a saber, a valorização dos estudos objetivos e a dicotomia homem-natureza. Porém, com relação à última, são duas organizações opostas interferentes, ou seja, que mutuamente se determinam. Então, se do ponto de vista analítico há a separação, e, posteriormente, ela é resolvida pela inter-relação que estabelecem. Nesse sentido, podemos encontrar também no pensamento de Ab'Sáber outro elemento da tradição da modernidade, a razão histórica. Para Ab'Sáber (2003, p. 9), a paisagem é sempre uma “herança”. É produto de diferentes processos em interações.

Mesmo assim, esse pensamento, que reverbera na concepção de natureza do livro didático prima pela identidade e, além disso, mesmo que se considere que natureza determina o homem e este, a natureza, ainda sim, ambos, são a imagem do pensamento transcendental. Esse é um limite do pensamento científico, pois este traça funções a partir de um plano de referência. Neste sentido, para atingirmos a dinâmica da existência é necessário ir além da forma científica de pensar. Aí a Filosofia e a Arte são potências que permitem estabelecer linhas de fuga, no entanto, o livro didático se baseia apenas em proposições científicas.

Nietzsche nos oferece pistas de como produzir novas imagens de pensamento. Uma delas é sua noção de sentido. Além disso, como observou Deleuze, “a filosofia ativa de Nietzsche só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz *quer* alguma coisa ao dizê-lo”. O que quer aquele que atribui ao Pantanal o sentido de natureza? Uma possibilidade seria: produzir um sentimento gregário; outra seria: produzir identidade. Mas tudo isso são possibilidades e, portanto, ainda não são afirmações.

Observamos no livro didático uma simplificação da ideia referenciada no pensamento de Ab'Sáber. O objetivo do livro didático não é, certamente, formar especialistas. Percebemos também pequenos erros conceituais, por exemplo, a noção de ecossistema. O trecho do texto diz assim: “uma das maiores ameaças ao ecossistema origina-se fora dele”. Neste caso, o texto se refere ao Pantanal enquanto “um” ecossistema. Porém, segundo Ab'Sáber:

Muitas vezes se confundia o espaço total de um domínio de natureza do território brasileiro com a expressão *ecossistema* (sistema ecológico). Sem levar em conta que no sistema interior de um domínio paisagístico e ecológico existe sempre um mosaico de ecossistemas conviventes espacialmente. [...] De um modo simplificado pode-se entender os componentes interativos que participam do conceito como sendo o suporte ecológico (rocha/solo), a *biota* ali estabelecida através de longos processos

genéticos e as condições bioclimáticas que dão sustentabilidade para a vida ali implantada. [...] Nas planícies pantaneiras, *stricto sensu*, por entre lençóis aluviais (*aluvial fan*) de antigas dejeções arenosas, podem ser reconhecidos vários tipos de ecossistemas. (AB’SÁBER, 2003, p. 137, 138, 139).

Sem levar em conta pequenos erros do ponto de vista conceitual, a abordagem do livro didático com relação ao Pantanal, no essencial, segue à perspectiva de Ab’Sáber. Por isso, o Pantanal que se apresenta no livro didático é essencialmente natureza, isto é, o Pantanal é confundido, grosso modo, com a natureza, aquela desumanizada. E o que evidencia isso? A vegetação, os rios, a fauna, a planície, as chuvas, o verão, o inverno, as lagoas, os córregos; isso tudo interagindo entre si, formando unidades de paisagens exuberantes, de exceção. A ação humana imprime uma complexidade ao espaço natural do Pantanal, mas se apresenta de forma bem generalizada, limitando-se a certos impactos ambientais causados em função da pesca, caça, pecuária, mineração e agricultura.

É preciso fazer jus à Ab’Sáber. Este geógrafo objetiva em seus estudos reconstruir os espaços naturais em suas organizações primárias (e entender o por quê da existência de *stones lines*<sup>16</sup>), ou seja, tenta entender a natureza em sua própria dinâmica sem considerar as alterações provocadas em função do elemento humano. Faz isso utilizando o método experimental científico, e oferece suas conclusões, as potencialidades paisagísticas, para que a sociedade brasileira estabeleça uma relação menos destrutiva dos recursos, no sentido de preservar e valorizar a vida. Ele, portanto, critica a racionalidade economicista predominante, o capital, que visa o lucro imediato, e, além disso, vê na classe social proprietária o grande algoz da natureza. Inclusive ele diz que não é o homem que destrói a natureza, mas sim essa classe social<sup>17</sup>.

Conduto, certamente, o sentido geral de natureza possível de se extrair a partir do pequeno trecho do livro didático que analisamos, a rigor, não pode ser interpretado apenas como um conjunto de corpos ordenados por leis físico-matemática, pois conforme Moreira

<sup>16</sup> Significa linha de seixos, horizontes de fragmentos grossos, resistentes aos processos químicos, encontrados no interior de coberturas pedológicas em zonas intertropicais. São indicativos da existência anterior de um período seco na região onde são encontrados. Geralmente são associados às alternâncias de glaciação e deglaciação cujo auge é o período Pleistoceno, cerca de 18 mil a 13 mil anos (MOREIRA, 2010, p. 89), e relacionados a uma época de “expansão das caatingas e retração das floretas (teoria dos redutos e refúgios)” (AB’SÁBER, 2003, p. 148). Não lembramos onde tomamos conhecimento disso, mas parece que um dos grandes objetos que instigaram a curiosidade científica de Ab’Sáber ao longo de sua carreira é justamente a *stone lines*.

<sup>17</sup> Cf. : “Por Um Planeta Solidário”: Pantanal Alerta Brasil. São Paulo: 1990. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=n6MWAogsIPk>> <<http://www.youtube.com/watch?v=7MGpU8WBtsY>> <<http://www.youtube.com/watch?v=F2vxQnvwHS4>>. Acesso em: 11jan. 2012. Trata-se de um seminário ministrado pelo Professor e Geógrafo Azis Ab’Sáber, no qual ele traça o quadro de formação do *Grande Pantanal*, suas características e seus principais problemas.

(2010, p. 124), “a natureza é História natural territorialmente materializada em Ab’Sáber”. É uma natureza fluida, histórica, que encarna o espaço e se expressa em compartimentações espaciais, os domínios naturais.

Interpretando que este seja o sentido de natureza presente no livro didático, o que fica? Uma substância que encarna e que flui expressando-se em partes através de conjuntos de elementos tais como a água, solo, rocha, calor, planta, etc. É, ainda, a visão monística de mundo.

Nietzsche oferece outro sentido, o de pluralidade de forças. Não é uma natureza que se atualiza, mas sim zonas de intensidade em devires. Não é possível, no sentido de Kant, afirmar uma natureza cujas formas o intelecto conhece a priori, uma natureza que em si independe de nós. Tão pouco um panteísmo à moda de Hegel que encarna a matéria em seu fluxo capenga e rígido de negação da negação.

Esclarecemos ao leitor na introdução, que nossa pesquisa está articulada com o trabalho realizado por Fontanive (2011). Em linhas gerais, Fontanive (2011, p. 104) aponta que a questão do Pantanal nos materiais por ele analisados, livros didáticos, mídias e entrevistas com professores, “se pautam no pensar por semelhanças” e não por diferenças. Sobre os livros didáticos, segundo Fontanive:

O Pantanal que se apresenta a partir dos livros didáticos é compreendido ou até mesmo chega a se confundir com a própria ideia de natureza. Todas as referências feitas a ele permeiam sua caracterização de beleza estética, a rica biodiversidade, a maravilhosa rede hidrografia, a singularidade de suas estações de seca e chuva, a classificação dos tipos climáticos etc. Quando se aborda o agente humano, é um ser abstrato, um objeto sem identidade mas que provoca problemas na ordem ambiental da natureza local, levando a desmatamento, poluição de rios, morte de animais e de etnias indígenas. Todo esse arsenal de problemas são colocados como algo estranho, meras generalizações nomenclaturais em que tudo se restringe ao sentido vago de serem elementos pertencentes ao universo da natureza (FONTANIVE, 2011, p. 78-79).

Fontanive afirma que os livros didáticos tem explicado o Pantanal dando ênfase para os aspectos naturais que formam a região: rios, matas, animais, relevo. Essa caracterização da natureza e do Pantanal, para ele, é problemática na medida em que “o Pantanal dos Livros Didáticos de Geografia não tem história. Ele já surgiu acabado como atualmente se apresenta nos textos que generalizam suas semelhanças e negam suas inúmeras diferencialidades” (FONTANIVE, 2011, p. 80).

Ou seja, os livros didáticos têm feito do Pantanal um conjunto de corpos ordenados por leis físico-químicas que ocupa uma determinada quantidade de espaço, ou faz dele um sistema ecológico, um conjunto de ecossistemas. O Pantanal do livro didático é algo sem mudança, que sempre existiu, e o que tem de mais importante é sua natureza, ou seja, é importante em si mesmo. Este é o sentido hegemônico de Pantanal e natureza no livro didático de Geografia.

Essa imagem de pensamento é a mesma criticada por Nietzsche. É aquela que vê o mundo através de um olhar contemplativo, soberano, que acredita estar de posse da verdade. A linguagem conceitual metafísica é a que se utiliza. Nesse sentido, acredita-se expressar o Pantanal naquilo que ele possui de essencial, ou seja, como natureza. É essa concepção de natureza que podemos perceber no imaginário popular, uma natureza desumanizada, bela em si, portanto, passível de ser explorada em sua beleza “natural” ou essencial.

O segundo livro didático que analisamos é o Livro terceiro da Coleção Objetivo intitulado *Geografia do Brasil: Quadro Natural e Regional*, de Vera Lúcia da Costa Antunes (s.d.). Essa obra não possui ficha catalográfica, por isso, não encontramos o ano de referência, porém, ao observarmos os textos que estão contidos nela, deduzimos que ela tenha sido editada no ano de 2010.

A obra não indica qual é o público alvo que ela objetiva atender, mas tivemos a oportunidade de utilizá-la no Curso Ensino Médio quando trabalhamos como professor no Colégio Objetivo de Dourados.

De forma geral, não é uma obra de baixa qualidade, porém, não nos agrada. Ela é muito informativa e procura sintetizar os conteúdos em tópicos e subitens. Possui muitos mapas temáticos, tabelas, esquemas explicativos, gráficos e imagens. Além disso, possui boa quantidade de exercícios, dirigidos para fins de vestibulares. São exercícios de múltipla escolha.

A obra está organizada em nove capítulos, são eles na sequência: 1- Clima; 2- Formações Vegetais; 3- Hidrografia; 4- Evolução da Divisão Regional Brasileira – Região Norte; 5- Região Nordeste; 6- Região Centro-Oeste; 7- Região Sul; 8- Região Sudeste; e 9- São Paulo.

Não há uma orientação teórico-metodológica explícita. A exposição dos conteúdos segue um padrão: No início de cada capítulo é apresentado um texto cujo conteúdo tem relação com o tema do capítulo, podendo conter em alguns casos, além de textos, imagens, mapas e esquemas explicativos. Depois, segue a exposição organizada em subitens. Às vezes, os subitens dividem-se em tópicos. No final de cada capítulo é exposto grande quantidade de

exercícios de vestibulares. Do quarto capítulo em diante, a organização da exposição se divide em dois blocos: primeiro demonstra-se o quadro natural e depois o quadro humano.

Um esclarecimento ao leitor: seguimos uma metodologia de análise do nosso objeto quando o tema Pantanal está explicitado em algum capítulo, subitem ou tópico. Assim sendo, o tema Pantanal está pontuado na obra nos capítulos: 2- *Formações Vegetais* e 6- *Região Centro-Oeste*.

Na introdução do segundo capítulo, *Formações Vegetais*, a autora demonstra os elementos que se relacionam determinando a distribuição das vegetações. Segundo Antunes:

O estudo da distribuição dos tipos de vegetação na superfície da Terra é realizado por um dos ramos da Geografia, denominado Fitogeografia (do grego *phyton* = “planta”) ou Geografia das Plantas. A distribuição dos tipos de vegetação é um reflexo das condições de solo, clima, relevo e hidrografia. No Brasil, esses fatores têm influência preponderante, apresentando, dessa maneira, uma grande diversificação vegetal. (ANTUNES, s.d., p. 36).

Em seu enunciado, a autora afirma que a distribuição da vegetação ocorre em função das condições de solo, clima, relevo hidrografia. No entanto, ela se esquece de que tanto os animais quanto os homens interferem nessa distribuição. Isso já nos serve de indicativo quanto seu pensamento do que venha a ser natureza.

Ela prossegue categorizando os tipos de vegetação. São três categorias: Formações florestais ou arbóreas, formações arbustivas e herbáceas e formações complexas. O Pantanal é enquadrado na terceira categoria, formações complexas.

Seguindo o padrão de exposição de cada tipo de vegetação no qual são apresentados um texto síntese e uma fotografia exemplificando através da imagem a fisionomia da vegetação, no subitem *Formações complexas*, o tópico sobre o Pantanal assim coloca:

É a vegetação encontrada no Pantanal mato-grossense. Há, nesta área, uma síntese de outras formações vegetais brasileiras: matas do tipo equatorial e tropical, cerrados, campos, caatinga e vegetação de alagadiços. Predominam as palmeiras carandá e buriti além do quebracho e angico, de grande valor comercial, pois fornecem o tanino, utilizado na indústria do couro (curtumes). (ANTUNES, s.d., p. 44).

Coloca-se o Pantanal como mato-grossense e expõe os tipos de vegetação que ali se encontram, dando alguns exemplos de espécies. Comenta-se algo a respeito do uso comercial de uma das espécies, mas não se comenta, por exemplo, as relações de produção dessa atividade.

Não há muito que comentar: o Pantanal é apresentado enquanto uma área no qual determinado tipo de vegetação pode ser encontrada. As imagens que são expostas (ver anexo), duas, mostram campos floridos e formações arbóreas, além de corpos d'água. Essas características corroboram o que Fontanive observou em seu trabalho, o Pantanal sendo apresentado a partir de simplificações hiperbólicas, exageradas, tecendo assim uma identidade de natureza como algo desumanizada, logo, faz-se pensar que o homem é não-natureza.

Adiante, no tema *Domínios morfoclimáticos*, a autora faz uma rápida exposição do conceito, indicando o autor do conceito e explica de forma muito problemática o que ela denomina área de transição e simplesmente pontua que “o Pantanal Mato-grossense caracteriza-se como uma área de transição entre a Floresta Amazônica, o cerrado e os campos” (ANTUNES, s.d., p. 46). Isso é tudo o que se expõe sobre o Pantanal nesse tema.

No sexto capítulo, *Região Centro-Oeste*, o Pantanal aparece pontuado em três momentos: no subitem 2- *Aspectos Naturais*, no tópico relativo ao relevo; no subitem 4- *Vegetação*, no tópico relativo ao Complexo do Pantanal; e no subitem 7- *Aspectos econômicos do Centro-Oeste*, no tópico relativo à Pecuária no Pantanal. Vejamos cada um deles.

No tópico relativo ao relevo, é apenas indicado através de um mapa e de um curto trecho textual que determinada área, denominada Planície e Pantanal Mato-Grossense, é formada por “sedimentação recente, alagamento permanente em pelo menos 1/3 de sua superfície pelo Rio Paraguai, sedimentos do quaternário” (ANTUNES, s.d., p. 146). Nesse sentido, afirma-se que existe uma área de planície de sedimentação recente, do período quaternário e que parte dela é inundável, porém, não se explica o que vem a ser planície ou sedimentação.

No tópico relativo ao Complexo do Pantanal, que trata da vegetação, segundo Antunes:

A região próxima a áreas inundáveis do Rio Paraguai e seus afluentes possui à sua volta uma mistura de espécies vegetais advindas de diversas formações: amazônica, do cerrado e do campo. Assim, nas áreas próximas àquelas permanentemente alagadas, vamos encontrar espécies aquáticas que evoluirão para gramíneas nas áreas onde as águas só atingem nas cheias, formando excelentes pastagens, plenamente utilizadas na criação de gado. Nas áreas menos atingidas, mas igualmente úmidas, podem surgir eventuais florestas-galerias.

Em 2000, o Pantanal recebeu da ONU o título de patrimônio natural da humanidade.

O **IBAMA** realizou, em 2008, a Operação Ouro Negro, de combate a exploração ilegal de lenha e carvão no Pantanal. Seis carvoarias do MS são

multadas por falta de licença e desmatamento acima do limite autorizado. (ANTUNES, s.d., p. 148).

O texto faz referência às formações vegetais que compõe o complexo pantaneiro, apresenta algumas relações da vegetação com o regime de cheias dos rios e dão exemplos de ações sociais no interior do Pantanal. O que nos chama mais atenção, contudo, é o título atribuído pela ONU ao Pantanal, o que indica, vamos dizer assim, em escala global, o sentido de Pantanal como natureza. Mas o que se considera natureza são as plantas, os lagos, rios, a planície, a biodiversidade, etc.

Fontanive, em um dos livros didáticos por ele analisados, também indica a questão do Pantanal ser considerado pela ONU patrimônio natural. O livro didático em questão é denominado Projeto Araribá<sup>18</sup>. Vejamos o que Fontanive nos indica:

Adentrando nas especificidades desse conteúdo, o Pantanal é apresentado ao aluno a partir da caracterização de seus elementos naturais. Primeiramente, é citado o fato da sujeição de suas terras às inundações e cheias oriundas do transbordo, em épocas de chuvas, do rio Paraguai e seus afluentes. Posteriormente, é dada ênfase ao fato do mesmo ser considerado pela UNESCO como Patrimônio Natural da Humanidade. E nesse mesmo contexto são citadas uma série de áreas de preservação ambiental que fazem parte do Pantanal, seguidos de vários tópicos referentes à conservação da biodiversidade, desenvolvimento econômico e culturalmente sustentável, apoio administrativo e organizacional à pesquisa científica ao monitoramento ambiental. (FONTANIVE, 2011, p. 78).

Ou seja, também nesse material, se privilegia os aspectos relativos às condições do relevo, sujeito periodicamente a inundações; a questão da biodiversidade e dá-se ênfase à questão do Pantanal como patrimônio natural da humanidade.

Tudo isso nos faz pensar na questão sobre convicção colocada por Nietzsche, que expusemos no capítulo anterior. Ele diz: “a convicção nada mais é do que o ímpeto de consolidar uma perspectiva, que se fortalece ainda mais, ao fundar-se num juízo moral. Então, exercendo ação paralisante”, etc. Referem-se ao Pantanal repetidas vezes através dos mesmos aspectos e elementos, que isso quase nos faz acreditar que tudo isso seja a pura verdade e que qualquer outra perspectiva seja falsa.

O que censuramos na Filosofia da representação é seu aspecto linearizante, homogeneizante e universalizante. Ela ensina sempre valores de caráter moral, mas no sentido transcendental, que se pretendem como valores absolutos. Não somos a favor da destruição da

---

<sup>18</sup> **Projeto Araribá: Geografia** (obra coletiva, editora, 2006) que é livro adotado pela Secretaria Municipal de Educação de Ponta Porã e utilizado no Ensino Fundamental.

biodiversidade do Pantanal e pensamos que o fato dele ser reconhecido como patrimônio natural da humanidade serve, antes de tudo, como impulso especulador de negócios de ordem capitalista. Além disso, reafirma-se o caráter essencialista do Pantanal como natureza em oposição, por exemplo, ao meio urbano como social. A imagem de pensamento que se reproduz sobre o Pantanal é justamente aquela expressa pelo título de patrimônio natural da humanidade. Mas o que é um patrimônio? Nada mais é que algo que temos, é, portanto, relativo ao ter.

Retornando ao livro didático, no tópico relativo à pecuária no Pantanal, segundo Antunes:

Em virtude da ocorrência de boas forrageiras (gramíneas e leguminosas) e da presença de barreiros e salinas (solo salgado das margens das baías), o Pantanal tornou-se um domínio por excelência apropriado para a criação de gado. Não obstante as inundações periódicas restringirem as paisagens naturais disponíveis, o Centro-Oeste é a área de maior renome em termos de pecuária, com um rebanho bovino que soma mais de 5,6 milhões de cabeças, ou seja, 24% do contingente regional.

O gado, inicialmente representado pelo franqueiro<sup>19</sup>, evolui para um tipo local, o pantaneiro. Criado à solta, como é comum no sistema extensivo, é muitas vezes manejado somente na ocasião da venda. Com a penetração da E.F. [Estrada de Ferro] Noroeste, na segunda década do século XX, este sistema tradicional sofreu modificações, que se acentuaram mais recentemente em decorrência do aumento do consumo de carne nos grandes mercados do Sudeste.

[...] O principal núcleo de criação é o distrito de Nhecolândia, no município de Corumbá, no Mato Grosso do Sul. (ARANTES, s.d., p. 153, acréscimo nosso).

A autora, portanto, tece algumas relações a respeito do aproveitamento das condições paisagísticas do Pantanal no desenvolvimento da atividade da pecuária. Exemplifica dois tipos de gado, o franqueiro e o pantaneiro, e explica como eles são criados, sendo que após a construção de uma via de transporte e do aumento do consumo, novas técnicas de manejo do gado foram introduzidas.

Isso, portanto, é o que esse livro didático expõe sobre o Pantanal. A ênfase recai sobre os elementos de vegetação e pelo regime de cheias da planície pantaneira. A atividade econômica que é destacada é a pecuária, tal qual na primeira obra por nós analisada. E, pontua a questão do reconhecimento do Pantanal como patrimônio natural da humanidade.

---

<sup>19</sup> Trata-se de um tipo de gado.

O terceiro e último livro didático que analisamos é *Geografia Geral e do Brasil: Espaço Geográfico e Globalização*, de Eustáquio de Sene e João Carlos Moreira (2010), volume 1.

De forma geral, a obra é de boa qualidade. Ela contém textos bem escritos, ilustrações com imagens, quadrinhos, esquemas explicativos, gráficos e tabelas, mapas temáticos, e bons exercícios. No final da obra tem uma seção com muitos exercícios de vestibulares e do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM).

O objetivo da obra é atender ao público do Ensino Médio e propõe contribuir na formação de alunos capazes de compreenderem os problemas da atualidade para além de posições maniqueístas. Segundo Moraes:

Ensinar geografia passa a ser problematizar o mundo mais do que “explicá-lo” de forma unilateral. Nesse sentido, a presente obra deve ser saudada como uma manifestação desse novo momento, pois associa de forma bem dosada a necessária politização do temário geográfico com o distanciamento e o rigor exigidos por uma análise científica. Trata-se de uma obra bem estruturada, na qual os principais tópicos da reflexão geográfica contemporânea estão contemplados. (MORAES *apud* SENE e MOREIRA, 2010, p. 6).

Nesse sentido, a obra possui um caráter politizador, ou seja, não pretende encerrar conteúdos de forma imparcial sobre os problemas da atualidade. Veja o que os autores comentam sobre a obra:

[...] procuramos uma coleção que dê conta de explicar o espaço geográfico mundial e brasileiro, onde os seres humanos interagem entre si e com o meio ambiente. Essas interações são mediadas por interesses contraditórios do ponto de vista econômico, político e social e se materializam nas paisagens. (SENE e MOREIRA, 2010, p. 3).

Eles relatam, portanto, o que procuraram fazer sendo que a categoria principal que norteia o estudo, para eles, é o de espaço geográfico. É por isso que eles evidenciam na apresentação da obra que as paisagens são frutos de disputas econômicas, sociais e políticas.

A organização dos conteúdos da obra se dá a partir de tópicos que estão distribuídos ao longo de duas unidades e doze capítulos. A obra propõe a superação do ensino tradicional de geografia.

Antes do início dos conteúdos das unidades, a obra expõe numa introdução sua perspectiva teórica, apresentando algumas definições de conceitos assim como traça um histórico do desenvolvimento da Geografia moderna. Com relação ao sentido de natureza, um

pequeno trecho da introdução é elucidativo: “Como vimos no início, cabe à geografia compreender as relações próprias da natureza, as relações próprias da sociedade e, de forma mais abrangente e integrada, as relações entre a sociedade e a natureza e suas consequências socioambientais” (SENE e MOREIRA, 2010, p. 13).

A partir desse ponto de vista, se coloca a questão do ponto de vista teórico-metodológico da obra, pois ela se desenvolve na perspectiva da separação homem-natureza. Os eventos, pela perspectiva da obra devem ser compreendidos por um lado pela dinâmica da natureza em si e por outro, pela dinâmica social em si, para depois procurar compreender as relações entre as duas categorias de dinâmicas. Desse modo, pois, a obra reproduz a visão do pensamento representacional arborescente. Compreendemos que romper com esse tipo de visão, e mesmo, nosso esforço nesta dissertação tem o sentido de ensaiarmos linhas de fuga. Existe na obra, portanto, críticas às formas tradicionais de ensinar Geografia, porém, elas não atingem o universo do sujeito, que se pensa soberano sobre o mundo com seu olhar analítico sobre a exterioridade.

A Unidade 1- Fundamentos de cartografia - visa desenvolver o conhecimento da linguagem cartográfica de modo a permitir o desenvolvimento da competência leitora, sobretudo, de mapas e gráficos. A Unidade 2- Geografia física e meio ambiente – visa problematizar os temas de Geografia física, considerados pelos autores tais como: estrutura geológica, relevo, solo, clima, vegetação, etc. E no final desta unidade são tematizados problemas ambientais gerados pelas sociedades.

O tema Pantanal está pontuado na obra. Ele aparece no capítulo 11- *Biomass e formações vegetais: classificação e situação atual*, como um tópico do subitem – *Biomass e formações vegetais do Brasil*.

Na introdução do capítulo é apresentado um texto que explica em linhas gerais o que são formações vegetais subordinando-as à noção de biomas:

As formações vegetais são tipos de vegetação facilmente identificadas na paisagem e que dominam extensas áreas. É o elemento mais evidente na classificação dos biomas. Estes, por sua vez, são sistemas em que solo, clima, relevo, fauna e demais elementos da natureza interagem entre si formando tipos semelhantes de cobertura vegetal, como as florestas tropicais, florestas temperadas, pradarias, desertos e tundras. Em escala planetária, os biomas são unidades que evidenciam grande homogeneidade nas características de seus elementos. (SENE e MOREIRA, 2010, p. 172).

Define-se, assim, bioma pela interação de elementos no qual predominam como mais evidentes, as vegetações. É uma definição, portanto, que exclui o elemento humano. Nesse sentido, segue a separação homem-natureza.

Vejamos então o que os autores relatam sobre o Pantanal:

Pantanal: estende-se, em território brasileiro, por 140 mil km<sup>2</sup> dos estados do Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, em planícies sujeitas a inundações. No Pantanal há vegetação rasteira, floresta tropical e mesmo vegetação típica do cerrado nas regiões de maior altitude. O Pantanal, portanto, não é uma formação vegetal, mas um complexo que agrupa várias formações e que também abriga fauna muito rica. Vem sofrendo diversos problemas ambientais, decorrentes principalmente da ocupação em regiões mais altas, onde nasce a maioria dos rios. A agricultura e a pecuária provocam erosão dos solos, assoreamento e contaminação dos rios por agrotóxicos. (SENE e MOREIRA, 2010, p. 172).

Portanto, o Pantanal é um complexo de formações vegetais. Comentam-se os tipos predominantes de vegetação, a questão da planície inundável, e problemas ligados às atividades produtivas humanas. Esses problemas são os que o homem provoca sobre a natureza, que são os rios, solos, etc. Por isso, trata-se da imagem de pensamento que separa homem e natureza. O elemento humano lhe é exterior e apenas causa problemas.

Desta feita, é possível sugerir que os livros didáticos de Geografia, com base na tradição do pensar segundo o modelo arbóreo, reproduz uma imagem de Pantanal que é a mesma que podemos constatar no dia-a-dia no imaginário popular do Mato Grosso do Sul. Nietzsche critica o pensamento transcendental porque esse tipo de pensamento produz excessivas generalizações criando no mundo real um mundo fictício, isto é, um mundo cuja diferencialidade é totalmente suprimida. Ademais, por traz disso, sempre é possível encontrar juízos morais que serem para a manutenção da certa ordem de dominação.

O Pantanal como natureza atende aos interesses da lucratividade. Sua espetacularização enquanto belo em si potencializa sua exploração comercial e, além disso, contribui para se pensar a vida urbana, por exemplo, como algo oposto, como reino da desordem, do pesado cotidiano, da violência. O que se quer, a nosso ver, é fazer pensar que com alguns dias em passeio pelos hotéis e pousadas do Pantanal, com o “contato com a natureza”, pessoas cansadas do cotidiano citadino, podem readquirir as energias necessárias para prosseguir na labuta diária. Ademais, esse ideal de Pantanal como natureza, no contexto do Mato Grosso do Sul, reforça no imaginário um sentimento de unidade, pois o Pantanal é “nosso”.

Fontanive, ao analisar algumas notícias midiáticas, mostra uma iniciativa do governo do estado sul-matogrossense no sentido de explorar o Pantanal através do turismo. Fontanive aponta:

A outra notícia que selecionamos para esse trabalho é **Aquário marcará MS como Estado do Pantanal**, com base no jornal eletrônico *O Progresso*. Nele se destaca a notícia de que o governador do estado do Mato Grosso do Sul André Puccinelli aprovou uma das maiores e mais emblemáticas obras do Estado, a construção do Aquário do Pantanal. Nele se objetiva construir uma enorme infra-estrutura com custo estimado em R\$ 80.000.000,00 milhões e, de acordo com as palavras do próprio governador, visa atender as seguintes intenções: “O aquário é uma representação ao público da história, memória e ictiofauna do nosso Pantanal. É portal de Mato Grosso do Sul para o mundo em Campo Grande”. Em uma passagem um pouco mais adiante novamente o governador reafirma: “A intenção é que façamos, com o Aquário do Pantanal, a divulgação do Pantanal sul-mato-grossense, que corresponde a 63% de todo o bioma pantaneiro”.

O moderno projeto visa contar com 16 tanques internos e 5 externos que devem contar a presença das principais plantas e animais característicos do Pantanal, como piranhas, sucuris, jacarés, etc.,

Citando as palavras do arquiteto responsável Ruy Ohtake quanto aos efeitos do projeto “As pessoas virão ao Mato Grosso do Sul para ver o Aquário. Será uma referência para o Pantanal, com um banco de dados para estudos científicos, com laboratórios e biblioteca e servirá para a formação de teses”. (FONTANIVE, 2011, p. 72).

Observa-se que o governador se refere ao Pantanal, um bioma, como “nosso Pantanal”. Ele atrela a iniciativa à necessidade de promover o Pantanal, pois assim o turismo no estado se expandirá, Além disso, afirma que a construção do aquário servirá para fins de estudos científicos. Essa é o retrato da visão oficial promovida pelo estado. O Pantanal, um bioma que pertence ao povo.

Compreendendo, então, o sentido de natureza no Pantanal do livro didático, interessante notar o que os professores de Geografia que entrevistamos pensam sobre o Pantanal. Tivemos oportunidade de contribuir na produção da pesquisa de Fontanive. Fomos nós que realizamos as entrevistas com os professores de Geografia de Dourados-MS, momento no qual pudemos travar diálogos que muito nos elucidou sobre o modo como o tema Pantanal vem sendo trabalhado na disciplina.

A pesquisa de Fontanive demonstra que os professores de Geografia de Corumbá, Ponta Porã e Dourados trabalham o tema Pantanal, fazendo isso tanto no curso de Ensino Fundamental como no Ensino Médio; utilizam para isso, como recurso didático, destacadamente o livro didático; apontam que o que chama mais atenção dos alunos quando se trabalha o tema Pantanal são assuntos relacionados à biodiversidade pantaneira; e, quando

se pede para que os professores respondam “o que é o Pantanal”, a maioria se refere a uma espécie de berço da biodiversidade, ou maior planície inundável do mundo, ou patrimônio da humanidade, ou, no caso dos corumbaenses, solo sagrado.

Segundo Fontanive (2011, p. 62), os professores entrevistados consideram que a qualidade dos materiais didáticos de Geografia, no que se refere ao Pantanal, seja regular. No entanto, os professores entrevistados de Corumbá consideram a qualidade ruim, pois podem contrastar as informações contidas nos materiais didáticos com os dados empíricos coletados, seja por meio de trabalho de campo ou pelas próprias experiências na região. Sobre isso, segundo Fontanive:

Em Dourados e Ponta Porã compreenderam que a atual forma com que se trabalha o Pantanal nos livros didáticos é regular em comparação com o município pantaneiro de Corumbá, onde a maior parte dos professores entrevistados compreende que a atual abordagem do Pantanal é “ruim”, mesmo que em alguns casos particulares essa mesma classificação tenha sido “boa” e “excelente”. Tal postura em Corumbá se deve provavelmente a prática de trabalho de campo, que enriquece muito os conteúdos trabalhados e apresenta a fragilidade de como o mesmo é tratado nos Livros Didáticos, geralmente simplistas e superficiais, pois são elaborados em outras regiões distantes do Pantanal. Já em Ponta Porã o contato com o tema se dá majoritariamente pelo livro didático e pela internet, que vem reforçar o que o livro indica. Enquanto que em Dourados é Livro Didático e o uso de filmes tendem a complementar as imagens e informações presentes no Livro. (FONTANIVE, 2011, p. 62).

O município de Corumbá é considerado pelos conterrâneos a *Capital do Pantanal*. Nesse sentido, a simplicidade e a superficialidade com que o Pantanal é apresentado através dos materiais didáticos é objeto de críticas, sobretudo, para as pessoas que ali vivem ou para as pessoas que conhecem aquela realidade através de experiências próprias.

Sobre a questão de como os professores pensam o que é o Pantanal, vejamos o que Fontanive nos indica quanto às respostas dadas pelos professores de Geografia de Dourados:

Apesar de algumas respostas indicarem “Espaço natural sem interferência humana”, outras respostas começam agregar a relação com o agente humano no processo de constituição desta territorialidade. “Um complexo de biodiversidade onde se destaca a rica flora e fauna, possibilitando ainda riquezas outras provenientes da economia turística e resultado de uma pecuária de corte”. Não chega a romper com a idéia anterior observada na cidade de Ponta Porã, porém agregando ao seu entendimento a atividade turística, o Pantanal é interpretado também com alusões à atividade pecuária. “Espaço natural com diversidades de flora e fauna, que fornece a parceria do homem e a natureza”. “Ecossistema único de grande importância para a humanidade”. Aqui pela primeira vez temos a presença do elemento humano

na definição daquilo que seja o Pantanal para o professor. Uma visão em que o peso da ordem natural paradisíaca leva a uma interação harmoniosa e equilibrada das relações decorrentes do contato do homem com a natureza. (FONTANIVE, 2011, p. 63).

É a mesma imagem de Pantanal que aparece através dos livros didáticos que analisamos. O Pantanal é valorizado pelos seus aspectos de fauna e flora, ou seja, por uma natureza sem homem. Porém, o homem aparece como um elemento externo, mas que usufrui da riqueza natural do Pantanal, notadamente pela atividade turística e pela pecuária.

Os professores do município de Corumbá entrevistados por Fontanive indicam valores que diferem, em certo sentido, daqueles apresentados pelos professores entrevistados dos outros municípios. Segundo Fontanive:

“Principalmente por morar em Corumbá – é o nosso pedaço do paraíso, solo sagrado dos nossos avós, pais e que serão de nossos filhos”. Nessa primeira definição observamos um qualitativo novo na definição do Pantanal, a identificação com o lugar a partir da memória de seus antecedentes familiares e a valorização pelo fato de se fazer existir dentro de seus limites. “O Pantanal é de grande importância para a nossa região com sua flora e sua fauna. É o patrimônio da humanidade dado pela UNESCO” e “É uma planície alagada, um bioma natural, um patrimônio mundial da humanidade que deve ser preservado”. Aqui encontramos duas definições que referenciam ao Pantanal com base na idéia de preservação ambiental. Considerado patrimônio da humanidade pela UNESCO, os professores identificam nele uma grande importância para a preservação da biodiversidade da região. Também destacam a importância que o mesmo exerce para a própria humanidade e que sua preservação é necessária para o equilíbrio e harmonia da vida humana. (FONTANIVE, 2011, p. 64).

A relação cotidiana com o lugar proporciona valorações peculiares. No entanto, o “solo sagrado” traduz a imagem transcendental que se projeta sobre o Pantanal. A questão do Pantanal como patrimônio natural da humanidade aparece também aí, indicando o sentido de natureza como recurso e que, por isso, deve ser preservada.

Portanto, o que se vê é a legítima reprodução do que se encontra no livro didático de Geografia. Ademais, quando estávamos realizando as entrevistas, não poucas vezes, percebemos certo constrangimento dos professores para responderem o questionário, em especial à questão “o que é o Pantanal?”. Muitos deles, com aparente preocupação de parecerem incompetentes para o pesquisador da academia, recorriam aos livros didáticos disponíveis para formularem suas respostas, ou mesmo, copiarem uma.

Tantos os elementos que aparecem nos livros didáticos por nós analisados e nos materiais analisados por Fontanive, de forma geral, apresentam o Pantanal como natureza. É

um pedaço da natureza, por isso faz sentido dizermos que por essas perspectivas o Pantanal se apresenta como o Pantanal da natureza. É justamente o tipo de visão a qual Nietzsche combate em seus escritos.

Não há no pensamento nietzscheano a separação natureza-homem. O fundamento dessa dualidade remete-se à Antiguidade Clássica, notadamente em Sócrates e Platão, pois essa visão segue a mesma lógica da dualidade mundo aparente e mundo verdadeiro. O homem é o elemento externo, o que pensa e representa a natureza. O dado empírico só reforça essa distinção. Da Antiguidade Clássica para a tradição religiosa de matriz judaico-cristã e desta para o pensamento moderno nas formas filosóficas e científicas. É, portanto, a imagem de mundo baseado no modelo arbóreo de pensamento.

Por isso, a natureza do Pantanal ou o Pantanal da natureza se faz presente pela vegetação, pelo relevo, pelo clima, pelos rios. Por isso, o Pantanal é representado como solo sagrado, como patrimônio natural, como faixa de transição, como complexo de vegetação, como recurso para o homem.

Mesmos as formas científicas de representação, como em Ab'Sáber por exemplo, é apenas o resultado de um processo que, independente do referencial teórico metodológico, que leva a mudanças epistêmicas, não consegue superar os limites ontológicos dessa imagem de pensamento, o que Nietzsche tenta demonstrar. Não é que seja um pecado a representação, ou seja, o modelo arbóreo de pensamento, mas ela está no contexto da visão racionalista que possui limites.

## CONCLUSÃO

Na medida em que os livros didáticos de Geografia reforçam a ideia de Pantanal como natureza, atribuindo-lhe assim uma essência rígida, eles reforçam no imaginário social sul-matogrossense o sentido de Pantanal como patrimônio natural, riqueza do povo, passível, portanto, de exploração econômica de suas qualidades intrínsecas.

As forças sociais hegemônicas sobredeterminam noções geográficas oriundas do ensino de Geografia referentes ao Pantanal, transformam o conjunto de proposições científicas em ideologia, símbolo de riqueza, e utilizam-na na construção de uma identidade regional.

Damos razão para Moreira (2009), pois ele nos alerta sobre os problemas da noção de natureza como recurso natural, visto que isto também implica fazer do homem um mero fator de produção.

Amparando-se, os livros didáticos e o ensino de Geografia, hegemonicamente, em discursos científicos institucionalizados, logo, não seria absurdo afirmar que a racionalidade científica, o modelo arbóreo de pensamento, contribui para a expansão da cultura do consumismo, isto é, para a expansão da exacerbação do fetichismo para com a natureza.

Na medida em que esse modelo de pensamento reforça uma imagem de mundo transcendental e que isso ganha contornos de empiricidade na Ciência, não é apenas de uma mudança epistêmica que se faz urgente. Há que se produzir sentidos outros no mundo, tal como Nietzsche assevera, “transvalorizar os valores”.

O homem não é um elemento externo em relação à natureza. Mas o homem também não é uma natureza fixa, isto é, não é pelo fato de haver pensamento que o homem possui uma essência divina ou intelectual. Nietzsche, como foi falado, não nega que nossa forma costumeira de pensar tende a fazer do costume uma lei, mas ele traça linhas de fuga a partir da colocação de que, vamos dizer assim, é necessário interpretar diferentemente. E isso só é possível quando sentimos de maneira diferente.

Em função desse tipo de contradição do pensamento moderno, que pretende fazer da razão algo universal e do mundo criado a partir dela, que Moreira (2009) e Leff (2007) enxergam a crise do paradigma fragmentário. Leff assevera:

O real sempre foi complexo [...]. Mas a ciência simplificadora, ao desconhecer o real, construiu uma economia mecanicista e uma racionalidade tecnológica que negaram os potenciais da natureza; as

aplicações do conhecimento fragmentado, do pensamento unidimensional, da tecnologia produtivista aceleraram a degradação entrópica do planeta, complexificando a complexidade ambiental em consequência de suas sinergias negativas. A partir da crise ambiental, vista como sintoma dos limites da racionalidade científica e instrumental, a complexidade ambiental emerge como o potencial da articulação sinérgica da produtividade ecológica, da organização social e da potência tecnológica para gerar uma racionalidade ambiental e uma ordem produtiva sustentável (LEFF, 2007, p. 207).

Para Leff, portanto, a crise de nosso tempo é uma crise de *um tipo racionalidade* que se materializa e se torna evidente como crise ambiental. Por isso a necessidade de entendermos as raízes desse tipo de racionalidade, para assim, criarmos outros tipos de racionalidade. Lembremos: o que pensa não é o órgão cerebral ou a alma, mas o corpo sem órgãos. É nesse sentido que a natureza pode ser considerada um acontecimento imanente; por isso natureza é um conceito.

Lembremos mais: pensar requer um solo por onde surge a condição do pensamento. Isto é, o pensar não pode ser considerado isoladamente do meio ou do conjunto de forças que produz pensamento; a natureza agencia conteúdo e forma do pensamento. Pode-se dizer então que pensamento é natureza.

A imanência do pensar, o lugar do pensar não corresponde à noção de que o pensar é a interiorização da exterioridade ou algum tipo de reflexo. Por isso, o pensar não é uma atividade puramente intelectual que liga o pensador ao objeto pensado.

O caminho optado por Leff é o da “hibridização de saberes” (LEFF, 2007, p. 192). A hibridização de saberes pressupõe a valorização das formas diversas do saber e a valorização, portanto, da diversidade cultural; reconstrução das identidades coletivas, liberando as sociedades de todo tipo de essencialismo; construção de democracias que não se limitem a tolerância do outro, mas que reconstitua o “ser pela introjeção da *outridade* – a alteridade, a diferença, a diversidade – na hibridização da natureza e da cultura, por meio de um diálogo de saberes” (LEFF, 2007, p. 213).

É, portanto, a tradição do pensamento arbóreo que leva o discurso científico a separar natureza e homem. O método, produto da subjetividade; a subjetividade, evidência da alma e do existir; o eterno retorno da crise de um tipo de racionalidade que se pretende conhecedora das essências e das leis da natureza, mas que, de tempo em tempo, reconhece a incapacidade de seus referenciais teórico-metodológicos darem conta da totalidade, mesmo que por curto período, mas que voltam a acreditar, de tempo em tempo, que descobriram a chave do universo.

Portanto, o que se tenta fazer é substituir uma teoria por outra possivelmente melhor. Acreditam que nesse processo esteja havendo um tipo de desenvolvimento do pensamento. Este tipo de racionalidade é a marca da tradição filosófico-científica da modernidade, e tem profundas relações com o pensamento platônico.

Ela se encontra na Geografia moderna desde sua institucionalização no século XIX. Na atualidade, é ela que produz o sentimento de crise. Mas a crise não será resolvida através dela. Por isso é preciso que busquemos sentidos outros, para além da Ciência, para além de um Pantanal fictício, para além do modelo arbóreo. Foucault estava certo, Nietzsche deve agora nos servir de sinal, ativo sem dúvida, “para o trabalho de todo dia”.

O ensino de Geografia precisa continuamente repensar seus conteúdos e suas metodologias. Nosso singelo trabalho aponta que os profissionais da educação devem buscar novas fontes de pensamento na Filosofia, na Arte e mesmo na Ciência de modo a contribuir para a superação de equívocos que o ensino de Geografia reproduz. Realizamos isto analisando especialmente o pensamento de Nietzsche. Estudando e refletindo sobre o pensamento nietzscheano acerca de seu conceito de natureza encontramos muitos elementos que nos serviram de base para problematizar os limites que o conceito de natureza, que estrutura os discursos acerca do Pantanal em materiais didáticos de Geografia e mídias em geral, possui.

Desse modo acreditamos que contribuímos um pouco para as discussões da Geografia e de seu ensino.

## REFERÊNCIAS

- AB'SÁBER, A. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- ABEL, G. Consciência – Linguagem - Natureza. In: MARTON, Scarlett. **Nietzsche na Alemanha**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. p. 200-260.
- ANTUNES, V. **Geografia do Brasil: Quadro Natural e Regional**, [S.l.: s.n.], [s.d].
- ARANTES, P. Hegel: vida e obra. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1991.
- BAUAB, F. **Da Geografia Medieval às origens da Geografia Moderna: contrastes entre diferentes noções de Natureza, Espaço e Tempo**. 2005. 304 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.
- BARBOSA, T. **O conceito de natureza e análises dos livros didáticos de Geografia**. 2006. 315 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.
- BERNARDES, A. **Cibergeografia: perspectivas em ontologia do espaço**. 2011. 264f. Relatório FAPESP (nível de doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.
- BRAGA, P. A linguagem em Nietzsche: As palavras e os pensamentos, **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: USP, v. 14, p. 71-82, 2003.
- BRUM, J. **Nietzsche – As artes do Intelecto**. São Paulo: L&PM Editores, 1986.
- CAVALCANTI, A. Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 2007. p. 115-133.
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CILENTO, A. Apropriação indevida. **Nietzsche – Coleção Guias de Filosofia**, 2010, Casa Verde: Editora Escala, p. 48-54.
- CITELLO, A. **Romantismo**. São Paulo: Ática, 1993.
- CUNHA, M. Nietzsche e a desconstrução da subjetividade. In: **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 258-268.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- DELEUZE, G; GUATTARRI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G; GUATTARRI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. I.

DESCARTES, R. **Discurso do método: regras para a direção do espírito**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

FEYERABEND, P. **Contra o método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FONTANIVE, Marcelo A. **Pantanal: a construção de uma paisagem a partir das categorias de estética e natureza**. 2011. 136 f. Dissertação (Mestrado em geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul.

FREZZATTI Jr., W. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

FREZZATTI Jr., W. A crença no progresso: civilização e darwinismo como sintomas de decadência. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 299-318.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GOMES, P. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GRANGER, G. **Por um conhecimento filosófico**. Campinas: Papyrus, 1989.

GUATTARRI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, F. Estética: a idéia e o ideal. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

HEGEL, F. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005.

HISSA, C. **A mobilidade das fronteiras: inserções da Geografia na crise da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ITAPARICA, A. Darwin e Nietzsche. In: **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 60-70.

JAMES, W. Pragmatismo. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEFF, E. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2007.

LOPES, M. Da *Genealogia da moral* a *O anti-Édipo*: a imagem da “falta” como ideal ascético. In: **Nietzsche/Deleuze: imagem, literatura e educação**: Simpósio Internacional de Filosofia – 2005. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

MAGNOLI, D; ARAUJO, R. **Geografia: a construção do mundo – geografia geral e do Brasil**. São Paulo: Moderna, 2005.

MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

MARTON, S. Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 183-201.

MARTON, S. Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 114-128.

MATO GROSSO DO SUL. Secretaria de Estado de Educação. **Currículo Referencial para o Ensino Médio da Área de Ciências Humanas e suas Tecnologias**. Campo Grande, 2004. Disponível em: < <http://www.educar.ms.gov.br> >. Acesso em: 6 out. 2009.

MATO GROSSO DO SUL. Secretaria de Estado de Educação, Fundação de Cultura. **Plano Estadual do Livro e Leitura de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, 2011. Disponível em: <http://www.sed.ms.gov.br/index.php>. Acesso em: 5 dez. 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOREIRA, R. **Pensar e ser em geografia**: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico. São Paulo: Contexto, 2008.

MOREIRA, R. **Para onde vai o pensamento geográfico?**: por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2009.

MOREIRA, R. **O pensamento geográfico brasileiro**: as matrizes brasileiras. São Paulo: Contexto, 2010.

NEDER, A. Peña, bienvenida entre nosotros: moderna música urbana e a criação de uma identidade cultural em mato grosso do sul. In: **Cadernos do Colóquio**, 2008, Rio de Janeiro, p. 1-5. Disponível em: <<http://www.seer.unirio.br/index.php/coloquio/index>>. Acesso em: 2 jan. 2012.

NIETZSCHE, F. Os pré-socráticos: Pitágoras de Samos. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche – Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1978b.

\_\_\_\_\_. **Para além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Casa Verde: Editora Escala, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vontade de Potência (Parte I)**. Casa Verde: Editora Escala, 2010.

\_\_\_\_\_. **Vontade de Potência (Parte II)**. Casa Verde: Editora Escala, 2010.

OLIVEIRA, I; NUNES, J. Nietzsche, um ícone pop. **Nietzsche – Coleção Guias de Filosofia**, 2010, Casa Verde, p. 72-81.

RAMACCIOTTI, B. Quando o corpo fala. In: **MenteCérebro & filosofia: Nietzsche**. São Paulo: Duetto Editorial, 2011. p. 70-79.

RUSSELL, B. **História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

SCHELLING, F. Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira. In: **Schelling – Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SCHÖPKE, R. Por **uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. São Paulo: Edusp, 2004.

SCHOPENHAUER, A. Crítica da filosofia kantiana. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SENE, E.; MOREIRA, J. **Geografia Geral e do Brasil: espaço geográfico e globalização**. São Paulo: Scipione, 2010. v. 1.

SILVA, F. **Historiografia da revolução científica: Alexandre Koyré, Thomas Kuhn e Steven Shapin**. 2010. 162 f. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

VASCONCELLOS, J. Imanência e vida filosófica, considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze. In: **Princípios**. Rio de Janeiro: Ed., 1998, p. 115-122.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Arte Vídeo, 2004.

## ANEXO

## Materiais Didáticos Analisados

ANTUNES, V. **Geografia do Brasil: Quadro Natural e Regional**, [S.l.: s.n.], [s.d].

### Campos (ou estepes do Brasil)



*Campos no sul do Rio Grande do Sul.*

Sua presença está ligada a uma topografia suave. Apresentam uma cobertura herbácea contínua (gramíneas), podendo aparecer, por vezes, arbustos isolados ou em tufos (campos sujos).

Encontram-se no Rio Grande do Sul (Campanha Gaúcha), Planalto Meridional (Campos de Lajes), trechos de Mato Grosso, Goiás, Roraima, Ilha de Marajó.

A importância de espécies forrageiras torna esses campos de grande valor para a pecuária. São as melhores pastagens naturais que existem no Brasil.

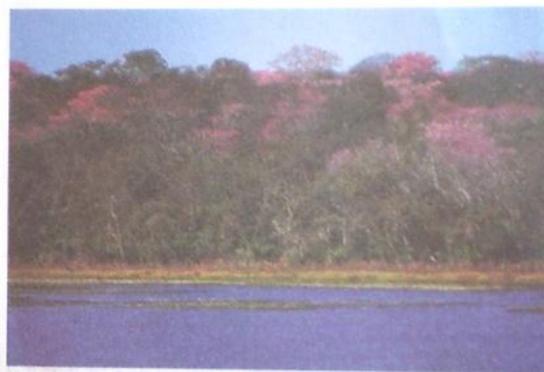
## 4. Formações complexas

### Pantanal



*Em março, baixa o nível da água e os campos do Pantanal mato-grossense se cobrem de flores.*

É a vegetação encontrada no Pantanal mato-grossense. Há, nesta área, uma síntese de outras formações vegetais brasileiras: matas do tipo equatorial e tropical, cerrados, campos, caatinga e vegetação de alagadiços. Predominam as palmeiras carandá e buriti, além do quebra-chuva e angico, de grande valor comercial, pois fornecem o tanino, utilizado na indústria do couro (curtumes).



*Árvores típicas do Pantanal mato-grossense, as peúvas ou ipês-roxos florescem em julho, no período da estiagem.*

### Formações litorâneas

#### A) Mangues (formações lodosas)

Constituem uma vegetação de costa baixa tropical, inundável por ocasião das marés altas. Observados desde o Amapá até o Golfão Maranhense, aparecem ainda, espaçadamente, em outros trechos do litoral, principalmente junto às baías ou desembocaduras de rios.

Em razão do solo extremamente salino e da deficiência de oxigênio e em virtude das oscilações constantes da maré, predominam os vegetais pneumatóforos (raízes aéreas) e halófilos, obedecendo à seguinte distribuição:

- a) Mangue-vermelho ou verdadeiro, que se fixa no solo lodoso e emite numerosas raízes aéreas;
- b) Mangue-scriúba, que aparece onde a inundação j e menor e existe mais areia no solo;
- c) Mangue-branco, encontrado na parte mais alta, onde os solos são mais firmes e arenosos.

Esses dois últimos tipos de mangue possuem um sistema de raizes respiratórias (pneumat foras), que absorvem oxig nio durante a maré baixa.

SENE, E; MOREIRA, J. **Geografia Geral e do Brasil: espaço geográfico e globalização**. São Paulo: Scipione, 2010. v. 1.

- **Pantanal:** estende-se, em território brasileiro, por 140 mil km<sup>2</sup> dos estados do Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, em planícies sujeitas a inundações. No Pantanal há vegetação rasteira, floresta tropical e mesmo vegetação típica do cerrado nas regiões de maior altitude. O Pantanal, portanto, não é uma formação vegetal, mas um complexo que agrupa várias formações e que também abriga fauna muito rica. Vem sofrendo diversos problemas ambientais, decorrentes principalmente da ocupação em regiões mais altas, onde nasce a maioria dos rios. A agricultura e a pecuária provocam erosão dos solos, assoreamento e contaminação dos rios por agrotóxicos.

Ricardo Telen/TVUcar Imagens



▲ Vista aérea do Pantanal no Mato Grosso do Sul, em 2009.

MAGNOLI, D; ARAUJO, R. **Geografia: a construção do mundo – geografia geral e do Brasil**. São Paulo: Moderna, 2005.

112

## As faixas de transição

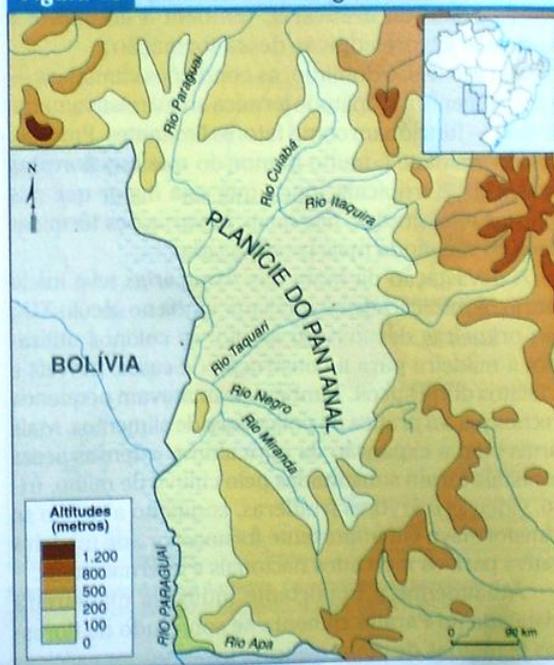
As faixas de transição funcionam como extensos corredores que se interpõem entre as áreas nucleares dos domínios morfoclimáticos. Em alguns casos, constituem unidades paisagísticas nas quais se mesclam características dos domínios vizinhos. Contudo, em outros casos, trata-se de áreas nas quais a instabilidade das condições ecológicas deu origem a uma interação entre os elementos naturais que nada têm a ver com as características dos domínios circundantes.

Entre as faixas de transição, algumas apresentam especial interesse, sob os pontos de vista ambiental e social: o Pantanal Mato-grossense, a Mata dos Cocais e os manguezais litorâneos.

- O **Pantanal Mato-grossense** ocupa cerca de 110 mil quilômetros quadrados e corresponde à porção brasileira do Chaco sul-americano (fig. 15). A vegetação pantaneira é extremamente heterogênea, mesclando características de todos os domínios naturais brasileiros. Ao longo dos rios, enfileiram-se matas tropicais densas. Nas áreas ciclicamente alagadas predominam os campos. As áreas mais elevadas caracterizam-se por vegetação de cerrado. Durante a estação chuvosa, no verão, quando apenas 20% da planície não é atingida pelas enchentes, inúmeros córregos, lagoas, vazantes e rios se comunicam e se mesclam, carreando grande fluxo de nutrientes que alimenta a extraordinária densidade e diversidade da fauna da região. Na estação seca, durante o inverno, a água cede lugar aos campos e a alguns arbustos pantaneiros, que funcionam como excelentes pastagens naturais. Grandes propriedades de pecuária extensiva ocupam as terras baixas alagadiças. O gado doméstico divide espaço com a fauna silvestre: quando o rebanho não é bem tratado, transmite doenças aos animais nativos. A caça ilegal, a pesca indiscrimi-

nada e a mineração nas proximidades de Corumbá (MS) também são responsáveis por impactos ambientais negativos na região. Contudo, uma das maiores ameaças ao ecossistema origina-se fora dele: o desmatamento das margens de importantes rios que atravessam o Pantanal está associado à expansão da agricultura comercial no cerrado, no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. No rio Taquari, por exemplo, a retirada da cobertura vegetal se associa ao crescente **assoreamento** do leito fluvial, ampliando a área de inundação do rio e ameaçando a fauna silvestre.

**Figura 15** O Pantanal Mato-grossense



Fonte: FERREIRA, Graça Maria Lemos. *Atlas geográfico: espaço mundial*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2003. p. 44.