

A CONDIÇÃO ANTIMODERNA DO ESPAÇO EM NIETZSCHE

Carlos Alberto Franco da Silva¹

Universidade Federal Fluminense (UFF)
Niterói, Rio de Janeiro, Brasil



Enviado em 16 jun. 2022 | Aceito em 02 set. 2023

Resumo: Este ensaio sugere uma tese, a saber: a filosofia de Nietzsche contribui para uma leitura do espaço geográfico sob o signo da modernidade neoliberal tecnocientífica de nossos dias. Se pensarmos nos poucos e dispersos usos das palavras tempo e espaço, não haveria muito a ser considerado em sua obra. No entanto, se observarmos as chaves do pensamento político nietzschiano, por meio das noções acerca da vontade de poder, niilismo, retorno do mesmo, naturalização do homem, assim como o recurso interpretativo da genealogia dos valores da verdade, é possível requalificar as bases interpretativas do espaço vivido que se nos apresenta. Em síntese, qual seria a condição do espaço vivido em Nietzsche, por meio dessas chaves? Ser trágico, humano, menos humano, ou seja, antimoderno.

Palavras chaves: Nietzsche, espaço e tempo.

THE ANTIMODERN CONDITION OF SPACE IN NIETZSCHE

Abstract: The present essay advances a thesis, namely: Nietzsche's philosophy contributes to a reading of the geographical space under the current sign of technoscientific neoliberal modernity. If one thinks of the few and sparse uses of the words time and space, there would not be much to be considered in his work. However, if one looks at the keys of the Nietzschean political thought, as the notions of the will to power, nihilism, the eternal return, naturalization of man, as well as the interpretive resource of the genealogy of the values of truth, it is possible to requalify the interpretive bases of the lived space that presents itself to us. In summary, what would be the condition of the lived space in Nietzsche, based on such keys? To be tragic, human, less human, that is, antimodern.

Keywords: Nietzsche, space and time.

LA CONDICIÓN ANTIMODERNA DEL ESPACIO EN NIETZSCHE

Resumen: Este ensayo sugiere una tesis, a saber: la filosofía de Nietzsche contribuye para una lectura del espacio geográfico bajo el signo de la modernidad neoliberal y tecnocientífica de nuestros días. Si pensáramos en los pocos y dispersos usos de las palabras tiempo y espacio, no habría mucho a ser considerado en su trabajo. Sin embargo, si observamos las claves del pensamiento político nietzschiano, por medio de las nociones acerca de la voluntad del poder, del nihilismo, del retorno del mismo, de la naturalización del hombre, así como el recurso interpretativo de la genealogía de los valores de la verdad, es posible recalificar las bases interpretativas del espacio vivido que se nos presenta. En síntesis, ¿cuál sería la condición del espacio vivido en Nietzsche, por medio de esas claves? Ser trágico, humano, menos humano, o sea antimoderno.

Palabras claves: Nietzsche, espacio y tiempo.

1. Doutor em Geografia Humana pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Titular do Departamento de Geografia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3198-2188>
E-mail: carlosfds1963@gmail.com

Argumentos iniciais

O homem moderno não é mais material para uma nova sociedade; esta é uma verdade que está na hora de dizer.

A Gaia Ciência, 1882.

Friedrich Nietzsche [1844-1900] foi um filósofo fortemente influenciado pelos rumos políticos da Revolução Francesa (1789-99), da Comuna de Paris (1871), da Guerra Franco-Prussiana (1871) e da Unificação da Alemanha (1871) e pelos debates em torno da escravidão, da religião, do nacionalismo e da modernidade. A sua obra reflete ainda as transformações socioespaciais do século XIX promovidas pela Revolução Industrial. Havia um tom de preocupação com o presente e o futuro anunciados diante dos impactos da modernização industrial na transformação espaço-tempo em curso. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche (2005, p.243) assinalava que “a imprensa, a máquina, a ferrovia e o telégrafo são premissas de que ninguém ousou ainda tirar a conclusão que virá daqui a mil anos”. Havia ainda um pessimismo contra as certezas do progresso da humanidade através das supostas verdades da modernidade: “O erro fez dos animais homens; a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?” Nietzsche vislumbrava o perigo da civilização moderna: “Pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da civilização”.

No âmbito do pensamento crítico, Nietzsche se colocava contra o darwinismo social, o historicismo, o positivismo, o socialismo científico, o liberalismo, o anarquismo e o romantismo. A despeito de seu pensamento ser influenciado pela sociedade moderna, Nietzsche construiu uma filosofia como arma política para o combate aos valores de afirmação do paradigma da modernidade, seja no terreno da Filosofia, seja no da Política, sobretudo acerca do seu ódio ao Estado liberal ou socialista. Havia um claro campo de batalha pelo qual ele orientava sua luta: os valores transcendentais da Ciência, Filosofia e das religiões [sobretudo a moral cristã], tais como a fé no progresso científico e nos paraísos celestiais e terrestres.

Nietzsche não estava alheio às transformações socioespaciais promovidas pelo capitalismo do século XIX. Ao analisar os impactos da Revolução Industrial, em *O Viajante e sua Sombra*, ele afirmava que:

A máquina é impessoal, tira do trabalho seu orgulho, suas qualidades e seus defeitos individuais, que são a característica de todo trabalho que não é feito à máquina – portanto, uma parcela da humanidade. Outrora, toda compra feita na casa dos artesãos era uma distinção conferida a uma pessoa, pois, nos cercávamos das insígnias dessa pessoa, de modo que os objetos usuais e as roupas se tornavam uma espécie de simbólica estima recíproca e de homogeneidade pessoal, enquanto que hoje parecemos viver somente no meio de uma escravidão anônima e impessoal (NIETZSCHE, 2007b, p. 137).

Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche (2005, p. 233) antecipava o problema do nacionalismo na Europa, que ainda vive esse drama, mesmo no contexto da União Europeia no século XXI.

Através da geração de hostilidades nacionais, o isolamento das nações avança junto com a mistura de raças, apesar das momentâneas correntes contrárias: esse nacionalismo artificial é, aliás, tão perigoso como era o catolicismo, pois é na essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos, e que requer astúcia, mentira e força para

manter-se respeitável. Não é o interesse de muitos (dos povos), mas o interesse de determinadas classes do comércio e da sociedade, o que impele a esse nacionalismo.

No tocante à natureza, Nietzsche (2007b, p. 148) sinaliza para a aproximação e distanciamento do homem perante as forças naturais, conforme um aforismo em *O Viajante e sua Sombra*: “Falamos de natureza e, ao falar dela, nos esquecemos de nós mesmos; mas nós também somos natureza, apesar de tudo. – Por conseguinte, a natureza é algo totalmente diferente daquilo que sentimos ao mencioná-la”.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2008d, p. 136) desvela uma tarefa capital: “a desumanização da natureza e em seguida a naturalização do homem, depois de ele ter adquirido o puro conceito de natureza”. Enfim, é preciso naturalizar os homens: “Quando poderemos nós, homens, tornar a ser natureza?”. Em *A Vontade de Poder*, ele é ainda mais radical: “Nunca houve um retorno do homem à natureza, pois não houve nunca uma humanidade natural. A escolástica de valores não naturais e antinaturais é a regra” (NIETZSCHE, 2008g, p.85).

No tocante à Geografia, o que Nietzsche tem a contribuir para a leitura crítica do espaço geográfico moderno que se nos apresenta se ele é considerado reacionário e eugenista pelos socialistas? Neste ensaio, o pensamento político-filosófico de Nietzsche é aqui interpretado para fins de uma aproximação com o saber geográfico sob sugestivas bases conceituais para a crítica da modernidade distópica que reina entre nós. A proposta é coerente com a chamada de Nietzsche para o perspectivismo interpretativo, já que eu não estou preocupado em revelar “a verdade do espaço geográfico” por trás de sua obra, pois não existe um *fato em si*, apenas interpretações construídas por nós para os fatos, dizia ele.

Vale lembrar que a Geografia se tornou uma ciência no século XIX. Nietzsche não acompanhou esse processo. Mas sua filosofia se distanciou do determinismo geográfico e do darwinismo social de sua época. As transformações sociopolíticas eurocêntricas eram observadas por Nietzsche por meio da vontade de poder, campo de forças assimétricas, afirmação de configurações de formas e objetos, dissolução delas e criação de outras num devir em que o sentido [valor] de tempo se revela na empiricização/representação das formas espaciais.

Em termos de geografia crítica do capitalismo, apesar do distanciamento entre Karl Marx e Nietzsche, ambos propuseram genealogias históricas num espírito transformador. Enquanto o primeiro se preocupou mais com o desenvolvimento distópico das forças capitalistas, o segundo se voltou para a psicologia e cultura como motores de transformação revolucionária da sociedade moderna. Outro ponto de aproximação é a modernidade capitalista como problema geral no que diz respeito à luta por liberdade individual como meio fundamental para organizar a vida plural e gregária, conforme assinala Helmut Heit (2018), professor de filosofia e ciência política.

A interpretação crítica de Nietzsche sobre o sentido para o devir histórico e a análise da transvaloração dos valores supremos niilistas colocam sua filosofia como importante instrumento de interpretação crítica do espaço geográfico sob o signo da modernidade, sobretudo no que diz respeito ao *espaço vivido*. Nietzsche desacreditava o concebido e o projetado como instâncias de organização da sociedade, pois, para ele, elas ignoram as tensões entre as forças da ordem, certeza e organização e as forças do caos, azares, fracassos, instantâneo, transitório e espontâneo. Em Nietzsche, o *espaço vivido* é tensão entre forças/poderes assimétricos copresenciais.

A fim de aproximar Nietzsche da Geografia, alguns conceitos são fundamentais, a saber: genealogia dos valores da verdade e da mentira, niilismo, força, poder, eterno retorno, vontade de poder e de verdade. Mas como uni-los ao espaço geográfico? Ao pensar em espaço e tempo, eu observei um caminho metodológico proposto por Milton Santos (1985) em *Espaço e Método* por meio

das categorias de análise do espaço geográfico-forma, função, estrutura e processo-assinadas pelo geógrafo.

O ponto de partida da aproximação foi o fato de Nietzsche tratar da realidade efetiva, do mundo imanente das relações sociais. Ao fundar uma filosofia política calcada na existência da vida social por meio das condições materiais/imateriais, psicológicas, culturais, morais, estéticas, religiosas e ideológicas, eu acredito que possamos considerar a realidade efetiva nietzschiana como espaço geográfico.

Assim, no que diz respeito às categorias de análise do espaço, a partir de Nietzsche, a **forma** se prende aos aspectos visíveis, aparentes e sugestionados, às percepções sensíveis ou aos aspectos representativos dos arranjos transitórios de objetos da realidade efetiva de diversas experiências de vida. As formas assumem **valores**, sentido e avaliações plurais que se projetam nos arranjos de objetos e das ações de diversos sujeitos. Objetos e valores dinamizam **redes rizomáticas**² de destruição criadora de espaço por conta da relação movediça de tomada de poder e do princípio de ruptura em que a rede pode ser rompida e retornar segundo outros interesses-estratégias em jogo. As redes rizomáticas são abertas e com múltiplas saídas, entradas e linhas de fuga unidas por um arranjo de interesses e regras dos atores em jogo. As redes apontam para fenômenos de repetição e diferença/delimitação socioespacial dos arranjos normativos/desregulatórios de objetos e de ações. Por fim, a **vontade de poder** determina processos de efetivação/conflito/confronto de poderes assimétricos em direção às mudanças no tempo e no espaço. Em suma, **formas, valores, redes rizomáticas e vontade de poder** são termos disjuntivos, mas que devem ser tomados em conjunto para fins de um olhar sobre o espaço geográfico da modernidade com base na filosofia nietzschiana.

A aproximação de Nietzsche com as categorias de análise do espaço propostas por Milton Santos (2004) exige indicar as diferenças de posições entre os dois pensadores. Do ponto de vista do racionalismo, Santos aceita a ideia de que o espaço encerra uma racionalidade a ser desvelada. Para o geógrafo, a *urbanização do modo de vida capitalista*, por exemplo, denota uma racionalidade instrumental do espaço por meio da técnica e dos valores nela contidos. Nesse sentido, as redes de fixo [objetos] e fluxos carregam informações impostas por atores determinados e revelam configurações territoriais singulares no seio da economia global. A partir da abordagem do espaço racional, Santos (2004, p.303) sugere “*um desencantamento do espaço geográfico racional*” e a defesa de outras contrarrazões socioespaciais como expressão de resistências às racionalidades hegemônicas capitalistas.

No *espaço racional* de Milton Santos não há muita ênfase à dimensão dionisíaca; tudo parecer ser a luta por revelar uma ordem apolínea. Por seu turno, para Nietzsche, Dionísio é “a própria personificação das forças da terra, de suas dinâmicas e potências”, assinala Davim (2019, p. 36). Enquanto Santos quer desvelar o espaço racional apolíneo e seus limites críticos, a *geofilosofia de Nietzsche* direciona o olhar crítico para o espaço dionisíaco da desrazão, da embriaguez, da vida como obra de arte, da cegueira, do caos e da desordem no devir.

No que diz respeito à estrutura como forma-conteúdo, em *Por uma Geografia Nova*, Santos (1986, p.144) afirma: “É por sua estrutura mais do que por sua forma que o espaço é reflexo da sociedade global”. O espaço como estrutura social é um *prático-inerte*, subordinante-subordinado e *inércia dinâmica* sob a égide de uma totalidade capitalista. A estrutura espacial só se afirma no devir

² Vale lembrar que o termo rede rizomática não se encontra na obra de Nietzsche. Neste ensaio, utilizo a contribuição de Deleuze e Guattari (1995) para o sentido de rizoma. Ao considerar a realidade como fugidia, marcada por acasos, azares, ordem e desordem, a realidade efetiva da modernidade, em Nietzsche, assume diversas manifestações de um rizoma, conforme os filósofos franceses, a saber: múltiplas conexões, rupturas, ressignificações, incompletude e estranheza a qualquer estrutura profunda. Enfim, em face de Nietzsche odiar a ideia de estrutura, eu optei por rede rizomática.

e incorpora o acúmulo desigual de temporalidades. Assim, “através do espaço, a história se torna, ela própria, estrutura, estruturada em formas. E tais formas, como formas-conteúdo, influenciam o curso da história” (SANTOS, 1986, p. 152). Apesar da senda estruturalista, Santos (1986, p.218) abria janela para pensar o espaço no seu sentido libertador de reconstrução do *espaço do homem* sem a sua submissão aos sujeitos hegemônicos do capitalismo.

A defesa de Milton Santos do espaço racional, como estrutura social e parte de uma totalidade, é tudo o que Nietzsche condenava no seu ataque à condição patológica niilista moderna. O desejo de procurar em todo acontecimento um sentido, uma razão, uma totalidade, uma sistematização e uma estrutura distancia Santos de Nietzsche. Na obra *A Vontade de Poder*, Nietzsche decretava (2008g, p. 32): “extirpamos de nós as categorias ‘fim’, unidade, ser, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como sem valor”.

Santos (2004, p. 117-8) defendia que “é a realidade do todo o que buscamos apreender”. Mas, logo depois, declarava que “pensar a totalidade, sem pensar sua cisão é como se a esvaziássemos de movimento”. Nietzsche já era bem categórico ao afirmar que a realidade efetiva se revela nas singularidades e no particular e não nos universais, nas totalidades. Para ele, era preciso “desaprender o respeito pelo todo”. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2008d, p. 136) assegurava que a condição geral do mundo é o caos, não pela ausência de uma necessidade, mas no sentido de uma falta de ordem, de estrutura e de forma.

No tocante à forma, Milton Santos apresenta sinalizações genéricas, a saber: 1) o espaço estruturado em formas por meio de objetos tecnoinformacionais e processos sociais; 2) as formas geográficas como formas-conteúdo; 3) a configuração geográfica e a paisagem. Não há muita clareza quanto à forma nas obras do geógrafo. Às vezes, a forma se revela por meio do visível, outras, por meio da estrutura. Mas o que seria efetivamente a forma metropolitana, por exemplo, a partir de perspectivas valorativas, olhares plurais e instantes espaço-temporais vividos por indivíduos e grupos sociais distintos?

Em Nietzsche, a natureza do espaço vivido possibilita um olhar perspectivo do arranjo dos objetos tecnoinformacionais através das experiências vividas em instantes singulares. Mas o arranjo dos objetos [formas] pode ser inimigo do conteúdo social; nem sempre há correspondência direta entre forma e conteúdo, como, às vezes, sugere a obra de Milton Santos. Assim, tudo se resume aos valores e às perspectivas valorativas, o que sugere uma natureza múltipla e fluída das *formas, valores, redes rizomáticas e vontades de poderes* sob o imperativo da natureza trágica do tempo e do espaço como recurso de superação do niilismo moderno-burguês.

Mas de que modo as chaves conceituais de Nietzsche sinalizam para a superação da condição moderna do espaço como base de interpretação crítica da sociedade capitalista? De início, vale assegurar que a condição antimoderna nietzschiana deve ser entendida como uma posição crítica direcionada ao antropocentrismo, ao racionalismo e ao ideário cristão-judaico. A filosofia política de Nietzsche recusava os ideais civilizatórios da modernidade tais como o socialismo, liberalismo, democracia e a providência da razão. A crença no progresso e na história subordinada a um ideal ou utopia é a premissa no niilismo, ou seja, da negação da realidade concreta em nome de um ideal irrealizável. Em suma, a crítica antimoderna nietzschiana sinaliza para a negação de um niilismo moderno reativo. Para tanto, a superação do niilismo demanda observar o espaço geográfico [realidade efetiva] na sua condição trágica e como vontade de poder.

Apesar de poucos geógrafos brasileiros assumirem a importância de Nietzsche para a crítica às distopias da modernidade capitalista, vale lembrar da bela tese de doutorado do geógrafo David Emanuel M. Davim (2019), intitulada *Retorno à vontade da terra: Nietzsche como devir fundamental para uma geofilosofia*. Há muitas interfaces da tese do autor com o ensaio aqui proposto. Nós dois trabalhamos com as mesmas chaves do pensamento de Nietzsche para aproximá-lo da

Geografia. Davim realiza um duelo de titãs com filósofos e geógrafos que diretamente ou indiretamente sinalizam para o pensamento de Nietzsche em suas obras. Na tese, Davim aponta o potencial e as lacunas das apropriações da filosofia de Nietzsche feita por diversos pensadores. O cerne da sua obra parte de um apelo de Zaratustra: “Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e não acreditar em que vos fala de esperança supraterrrestre” (NIETZSCHE, 2004b, p. 25).

A *geofilosofia nietzschiana* analisada por David Davim recupera a natureza trágica do cosmo como vontade de poder para fins de um retorno à terra como instância imanente das experiências concretas e sensíveis da vida [aqui e agora] sem muletas transcendentais. Para tanto, é mister pôr em xeque a providência da razão, a providência divina, o antropocentrismo e a dimensão teleológica do devir.

O retorno à terra requer uma genealogia ou escavação das camadas interpretativas do sentido da terra que Davim trata ao se aproximar de Nietzsche sob sugestão de Shapiro (2013). Assim, o sentido da terra sugere seis visões de análise, a saber: o instante, a situação, o contexto, a circunstância vivida, o momento e o lugar. Ao se contrapor a Henri Lefebvre, David assegura a força plástica do acontecimento poético (ou topos-poético) na decifração do lugar.

Em linhas gerais, tanto Graham Parkes (2005) quanto Stephan Gunzel (2003), Gary Shapiro (2015) e David E. Davim (2019) interpretam o apelo ao retorno à terra como uma aproximação da filosofia de Nietzsche com a Geografia. Assim, pode-se pensar numa *geofilosofia nietzschiana*, no sentido de uma geografia dos valores e da diferença que emerge da pluralidade de experiências vividas como parte de um todo cosmológico indeterminado e sem razão e finalidade *a priori*.

O geógrafo Claudio Benito O. Ferraz (2017) se apoia no desafio de Gilles Deleuze e Felix Guattari de revelarem uma *geofilosofia nietzschiana* através da relação Terra/Território num mundo demasiadamente humano e moderno. Já Everaldo Batista da Costa e Gilvan Charles C. de Araújo (2020) se voltam para uma *geografia da existência nietzschiana* por meio da análise do mundo nos termos da arte poética como linguagem e poder e sempre política. Por fim, Silva (2018) fornece insights sobre o espaço e tempo nos termos da filosofia trágica nietzschiana, sobretudo no esforço de conceituar o *espaço como vontade de poder*.

A proposta deste artigo traz reflexões que se verificam, de certo modo, em todos os estudos supracitados. Qual seria então o diferencial? A contribuição que deixo em destaque é o rearranjo dos caminhos interpretativos da condição trágica do *espaço como vontade de poder*, já iniciados por Silva (2018). O pano de fundo é a visão dionisíaca da realidade efetiva como instrumento de reconciliação do homem com a natureza, de conhecimento do espaço geográfico, de libertação dos homens das algemas da liberdade moderna e de abertura libertária para diversas vontades de poder/direitos em tensão.

A condição trágica do tempo e do espaço

Em linhas gerais, Nietzsche contribuiu para a crítica à modernidade quando de sua recusa a aceitar as concepções historicistas do devir da humanidade presas a uma necessidade histórica dada pela razão, pelo projeto revolucionário dos socialistas e pela crença na *mão invisível do mercado* e no paraíso celestial dos religiosos. Nietzsche fez o contraponto a um tempo teleológico eurocêntrico marcado pela ideia do progresso da sociedade capitalista através da afirmação do acaso como elemento estruturante da existência individual e coletiva.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2008d, p. 142-3) aponta os seis erros do homem moderno: 1) ele nunca se viu senão incompletamente; 2) atribuiu-se qualidades imaginárias; 3) criou uma relação hierárquica falsa diante dos animais; 4) nunca deixou de inventar tábuas do bem e do mal sempre novas, eternas e absolutas; 5) acredita em sentido histórico, na esperança de um futuro melhor; 6) e

estabeleceu a fé na ciência ao lado da fé religiosa. Para o filósofo, terminar com essas qualidades seria acabar com as noções de homem moderno.

Arranjamos para nosso uso um mundo em que possamos viver — admitimos a existência de corpos, de linhas, de superfícies, de causa e efeito, do movimento e do repouso, da forma e de seu conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria viver. A vida não é um argumento; entre as condições da vida se poderia encontrar o erro (NIETZSCHE, 2008d, p.146).

Em Nietzsche, não estamos subordinados a providência alguma, e a razão e utopias são apenas formas de interpretação do devir, o qual se afirma no caos e ordem e no acaso. Em *A Vontade de Poder*, a proposta de um determinismo histórico marcado pelo progresso do homem no devir social é rejeitada. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche declara (2007a, p. 41):

O homem, não resta dúvida alguma, não cessa de tornar-se melhor (...) é precisamente nisso que reside sua fatalidade. O espetáculo do homem já começa a cansar (...) o que é o niilismo hoje, senão isso (...), mas o homem prefere ainda querer o nada a nada querer”.

Na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, ele afirma uma crítica à civilização moderna, a saber: “Esse melhorar dos homens foi, antes de tudo, chamado de moral, domesticação do animal humano” (NIETZSCHE, 2008c, p.60).

Em Nietzsche, o devir, nos termos do filósofo Heráclito de Éfeso (550-480 a.C.), tornou-se capital para entender as transformações impostas pela modernidade capitalista do século XIX. Heráclito (2012, p. 127) declarava que: “Muitos ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários.” Aqui a oposição entre pares (tese e antítese) não implica necessariamente síntese, mas afirmação das diferenças e o triunfo provisório de uma delas num cenário de luta permanente. De acordo com Heráclito (2012, P.137), o mundo nada mostra de permanente: “só vejo o devir”. Nesse devir constante, “todas as coisas, em todo tempo, encerram em si seus contrários”. Toda realidade é só atividade. Ainda sob forte influência de Arthur Schopenhauer, em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, Nietzsche (2008e, p. 45 e 46) revela aspectos da representação intuitiva de Heráclito:

Primeiro é o mundo presente e mutável em todas as experiências. Depois, há condições para toda a experiência deste mundo que são o tempo e o espaço. O tempo e o espaço não podem ser percebidos independentes de toda experiência social e material, mesmo quando seu conteúdo é indeterminado (...) tudo o que existe no espaço e no tempo só tem uma existência relativa, só existe um para o outro. Assim, a essência da realidade material consiste em atividade no espaço e no tempo. É, portanto, com singular precisão que designamos o conjunto das coisas materiais como realidade efetiva. A essência da matéria reside nas modificações produzidas por uma de suas partes sobre a outra; e tais relações só são válidas no tempo e no espaço.

A partir de tais considerações, Nietzsche lança uma sugestão para o sentido de tempo e espaço. O devir é único, indefinido, múltiplo e resulta *do conflito dos contrários*. Cada contrário só se afirma em função da existência do outro; a oposição é afirmação momentânea da diferença. Assim, só podemos pensar o mundo como unidade de uma multiplicidade de contrários não fixos e não eternos. Não haveria mundo transcendente nem raiz teleológica para o devir. O mundo é um eterno campo de forças de contrários e esse motor é o devir.

De posse do aporte de Heráclito, nos termos de um devir necessário, contraditório, múltiplo, caótico e marcado pelo acaso, mas tomado por sentido de ordem, unidade e sistema dado pelo homem, Nietzsche (2008d, p. 136) se lançava à leitura do mundo em *A Gaia Ciência*:

A condição geral do mundo é, desde toda a necessidade, o caos, não pela ausência de uma necessidade, mas no sentido de uma falta de ordem, de estrutura, de forma, de beleza, de sabedoria. Ao juízo de nossa razão, os lances de dados infelizes são a regra geral e comportam uma humanização e censura.

Havia ainda um aviso a Heráclito e aos modernos: “*Evitemos de pensar que o mundo cria eternamente o novo*” (NIETZSCHE, 2008d, p. 137). O mundo demanda situar o sentido de tempo traduzido na fixidez e duração-mudança dos arranjos de objetos (formas orgânicas e inorgânicas). Assim, Nietzsche (2008d, p.290) lançava uma questão: “É importante saber se é o desejo de fixidez e de ser que é a causa criadora ou o desejo de destruição, de mudança, de novidade, de futuro, de vir-a-ser”.

A resposta nos leva à tradução de um tempo trágico e poético, que Nietzsche representava através das metáforas em torno dos deuses gregos Apolo e Dionísio. Na obra *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche (2007c, p.137) analisa o mundo através de “*uma aliança fraterna-conflituosa entre Apolo e Dionísio*”. Antes, vale lembrar que os deuses Apolo e Dionísio, para Nietzsche, são as forças (vontade de poder) contraditórias que compõem o sentido da vida, que é a luta pela afirmação da diferença na unidade dos contrários; e, no caso da Geografia, são forças dinâmicas de construção do espaço.

Apolo é a metáfora criadora de formas-valores e de redes sociais rizomáticas delimitadas e individualizadas pela aparência de duração como estratégia de lidar com o lado sombrio e transitório da vida: “*Apolo é o deus das forças configuradoras de formas e reina sobre elas a aparência do mundo*” (NIETZSCHE, 2007c, p. 26). Apolo é a metáfora de configuração espaço-tempo da realidade do mundo em que vivemos. Apolo é a transposição criadora e instauradora de ações e de objetos individualizados do mundo. *Apolo é a metáfora da organização socioespacial. “E assim corre a exigência do Nada em demasia; tudo sob controle racional”* (NIETZSCHE, 2007c, p. 37). Em suma, Apolo é criação de formas-valores e de aparências sob medidas (delimitadas) da realidade espaço-tempo para fins de suportá-la, rejeitá-la ou afirmar pertencimento.

Dionísio é um supressor da individuação das formas-valores e de redes sociais rizomáticas e de reconciliação dos indivíduos e sociedade com a natureza. *Dionísio é a metáfora da reprodução socioespacial sob novas bases geográficas, culturais, econômicas, ecológicas, ideológicas, morais e políticas*. A dissolução e a constante reconfiguração das formas impostas ou postas por Dionísio não implicam absoluta negação da realidade instituída. Ele precisa de Apolo para a criação e conservação-fixidez de algumas formas-valores em redes societárias. Somente a partir de Apolo, Dionísio manifesta a supressão das organizações socioespaciais rejeitadas. Assim, entre forças opostas (Apolo e Dionísio), há afirmação da diferença e não a chegada de um terceiro termo. Daí a aliança fraternal-conflituosa entre ambos. Dionísio é a imagem dos processos de transformação socioespacial e dos fenômenos da natureza. *Dionísio é vontade de poder transformador*. Ele rompe os limites da permanência das formas orgânicas e inorgânicas do mundo em que vivemos. Dionísio dissolve identidades territoriais, tradições, saberes, costumes, modos de produção, verdades, dogmas, biomas, ideologias, crenças, forma-conteúdo das cidades etc. Dionísio promove incessante expansão e contrações das forças conformadoras do espaço geográfico e abre janelas de oportunidades de afirmação socioespacial. Por mais que se possa querer a permanência espaço-temporal de valores tradicionais, tudo está num devir transformador. Todavia, nem toda supressão de realidades sociais é bem-vinda e aceita diante de forças hegemônicas de imposição de valores e configurações espaciais, tais como as forças capitalistas que reinam na atualidade. Entre Apolo e Dionísio há resistências entre ambas as forças afirmativas: as de criação-permanência e as de destruição criadora. Em resumo, a relação entre Apolo e Dionísio é trágica nos termos de uma copertinência conflituosa entre duas forças, isto é, de uma destruição criativa.

Em síntese, o trágico, para Nietzsche, significa copertinência entre criação e destruição; a alternância dessas oposições no seu tensionamento de modo a afirmar a autenticidade da realidade efetiva e recusar a idealização moderna da vida. O trágico é uma experiência estética, crítica e temporal da vida social tal como ela é: dor, alegria, ordem, desordem, conforto e insegurança. O recurso ao trágico quer afirmar a vida, mesmo sob a ação de forças sociais de negação da sua dimensão plural e libertária.

Karl Jasper (2015, p. 492) traduz o sentido de devir trágico destruidor e criativo. O devir é autoevidente, sem meta alguma que o deixe chegar a um fim; “ele é aquilo que é, e nada além disso!”. O tempo está no devir quando se manifesta como “realidade efetiva da temporalidade inerente à existência material”.

Henri Lefebvre, no livro intitulado *Nietzsche* (1993), também chama a atenção para o que poderia ser uma concepção de tempo para Nietzsche: o *tempo trágico*. Um tempo marcado pelo campo de forças opostas, afirmativas e integradas entre Dionísio e Apolo. Esse tempo é sempre presente. O passado e o futuro devem servir ao presente, lembrava Nietzsche. O resgate do tempo presente se confirma quando se coloca o sentido de tempo trágico: não linear, caótico e com um núcleo marcado pelo *instante*. Lefebvre (1993) interpreta o *instante* da seguinte forma: o *instante* pode ser alguma coisa que é no presente, mas o passado pode voltar na forma desse *instante presente* (p. 98), num processo histórico marcado pelo eterno retorno do devir, isto é, por uma instantaneidade espaço-temporal que se deseja ou não o seu retorno.

O eterno retorno aparece em alguns momentos da filosofia de Nietzsche sem um aprofundamento sistematizado, assim acredito. A ideia do eterno retorno do mesmo parece, a princípio, difícil de ser aceita. Nietzsche (2008f, p.15) nos lembrava dessa impossibilidade em alguns momentos de sua obra *Schopenhauer Educador*:

No fundo, todo homem sabe muito bem que ele, como único, está no mundo apenas uma vez, e que nenhum acaso tão curioso misturará pela segunda vez, numa unidade como ele, tão admirável e colorida variedade.

Em poucas palavras, em *A Gaia Ciência e Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche (2008d e 2004b) interpreta o eterno retorno como uma experiência existencial do *instante* espaço-tempo que se deseja retornar, mesmo sob o signo da dor e sofrimento. A vida como *instantes* que se deseja retornar sem as muletas dos ideais de paraísos celestial e terrestre propostos pela modernidade burguesa-cristã. Assim, ele sugere um retorno à terra por meio da repetição [que se deseja e seleciona] e do enfrentamento da vida como ela é [para além do bem e do mal].

Em *Nietzsche*, Gilles Deleuze (2009, p. 37) interpreta o eterno retorno de Nietzsche: “O eterno retorno é repetição; mas é a repetição que seleciona”. Na obra *Diferença e Repetição*, Deleuze (2006, p.74) destaca que a vontade de poder se manifesta sempre na afirmação da diferença. Desse modo, o que retorna, portanto, não é o todo, mas as formas espaço-temporais nas suas configurações identitárias e diversas. Assim, “a roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição”. É na diferença das vontades de poder que o devir constante retorna como múltiplo e caos da diferença.

A discussão do eterno retorno de Deleuze (2006, p. 408) coloca em relevo a força seletiva do devir nas suas manifestações espaço-temporais. Entre a tríade do tempo (passado, presente e futuro), se a decisão da ação se dá no presente, é o futuro que elimina a possibilidade de repetição do passado e do presente; ele as determina operar apenas uma vez por todas. Assim, “a condição da ação por insuficiência não retorna, a condição do agente por metamorfose não retorna; só o futuro incondicionado retorna como produto imanente do eterno retorno”.

Cada configuração espacial traz consigo o tempo como um todo, ou como dizia o geógrafo Milton Santos (1986, p. 209): “O espaço é a acumulação desigual de tempos”. Cada *instante* espaço-tempo comporta a fusão das dimensões temporais do devir. Todo *instante* presente desejado sintetiza um diálogo com o passado e um lançar-se ao futuro.

Em *Nietzsche*, Martin Heidegger também se lançava à interpretação do *instante*. O tempo seria visto como um *instante do agora transitório*, do qual um caminho se desloca para o futuro, e do qual outro caminho volta ao passado num devir constante. Passado e futuro se entrecrocaram e se realizam no *instante* consumado pelo homem (HEIDEGGER, 2007, vol. 1, p. 227). A infinitude do tempo e suas direções para frente e para trás são acompanhadas pela finitude das coisas. Decorre, portanto, que “em um tempo infinito, o curso finito das coisas deve ser consumado em sua temporalidade humana e abrir janela para o devir constante” (HEIDEGGER, 2007, Vol. 1, p. 229). É a partir do *instante* que todo o desejo ou não do *retorno* é apreensível no sentido de uma realidade imanente que abarca em si todas as coisas, inclusive o declínio, afirma Heidegger. Se algo finito está sempre sob o jugo da destruição criadora, o devir do mundo é um devir constante (HEIDEGGER, 2007, Vol. 1, p. 286). O desejo do eterno retorno do devir do mundo precisa ser um retorno do próprio devir. Desse modo, “o eterno retorno fixa o modo de ser do mundo como caos necessário do devir constante” (HEIDEGGER, 2007, Vol. 1, p. 303).

O pensamento do eterno retorno induz a um diálogo com Heráclito (2012, p. 141) e sua ideia de tempo: “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio; outras águas afluem”. Todavia, não existe um eterno fluir das coisas no sentido da impermanência. Nietzsche alerta que, se isso fosse verdadeiro, o homem não poderia se manter no mundo porque a mudança sem fim e a completa inconstância e destruição espaço-tempo impediria que qualquer coisa tivesse alguma fixidez (HEIDEGGER, 2007, Vol. I). Em um fragmento póstumo, oriundo do período de Zaratustra, Nietzsche se posicionava contra Heráclito: “Eu vos ensino a redenção do eterno fluxo: o rio retorna sempre uma vez mais às suas fontes e corre sempre uma vez em si mesmo; e vós entraís sempre uma vez mais no mesmo rio, como os mesmos” (apud JASPER, 2015, p. 496).

Por seu turno e longe da filosofia política de Nietzsche, o geógrafo Milton Santos tratou “o instante como um ponto do espaço-tempo” (SANTOS, 2004, p. 154). O *instante* é o *aqui* e o *agora* que se circunscreve igualmente no tempo e no espaço. O *instante* temporaliza e espacializa o *aqui* e o *agora* e confirma o retorno da diferença no devir constante. Mas como os *instantes* não são isolados, há justaposição, combinações, superposição e negações entre os *instantes*. O tempo das ações sociais dos atores e entre grupos sociais não são os mesmos; cada grupo utiliza o tempo a sua maneira numa coexistência carregada de conflitos, alianças, acordos e confrontos. Hoje, há simultaneidade de um tempo hegemônico capitalista (tempo das corporações multinacionais, tempo da globalização financeira fictícia e das redes sociais das *Big Tech*) que anuncia sincronia e assincronias de poderes com outras temporalidades constituídas (tempo da família, tempo da igreja, tempo dos territórios quilombolas, tempos dos territórios indígenas, tempo dos ribeirinhos, dos vilarejos, das tribos africanas etc.). Por ser um nó de encontro da tríade do tempo, o *instante* tem um papel na *geografia do tempo*, pois é através dele que é possível desvelar a constituição atual de uma formação socioespacial e a evolução conjunta e contraditória dos diversos lugares no devir constante. As diversas temporalidades práticas testemunhadas pelo espaço são expressões de *instantes* passados e esperança no futuro como permanente redistribuição dos eventos (*instantes*) e das valorações diferenciais dos lugares. Santos (2004, p.158) conclui, portanto, que “é o *instante* que valoriza diferentemente os objetos. A cada momento muda o valor dos processos e a função das coisas”. O mundo seria o agregado de todos os *instantes* espaço-tempo do *aqui* e *agora* dos lugares e das vontades de poder em tensão e desejo de retorno e confirmação das diferenças e negação de outras.

O eterno retorno do *instante* é uma forma elevada de afirmação trágica da vida, dizia Nietzsche. Por quê? Heidegger responde: “Porque ele afirma até mesmo o não extremo, a aniquilação e o sofrimento como pertencentes à vida” (HEIDEGGER, Vol. I, 2007, p. 217).

Assim interpretado, o desejo pelo eterno retorno do instante pode ser uma via de transformação revolucionária do mundo e não apenas de resignação reacionária do mundo como deveria ser. A vontade de retorno pode nos direcionar para a luta em defesa de um *instante* espaço-tempo que desejamos que se mantenha singular na forma-valor: a afirmação da diferença no devir transformador. A defesa por tradições ancestrais, costumes, língua e hábitos de uma determinada comunidade sociopolítica é um desejo de retorno nos termos de uma luta por direito a suas bases socioespaciais no confronto com forças hegemônicas que anunciam o aniquilamento de territórios ecológico-culturais ancestrais, por exemplo.

Em *O Livro do Filósofo*, Nietzsche (2007d, p. 62) tinha consciência dos obstáculos ao retorno do *instante* extraordinário da vida, pois para ele nada de idêntico existe na natureza: “Tentar identificar o idêntico é essencialmente ilógico”. O imperativo de Nietzsche leva em conta a multiplicidade de *instantes espaço-tempo* no que diz respeito aos poderes/direitos e valores dos homens e mulheres e as circunstâncias históricas, religiosas, geográficas, ideológicas, políticas, culturais e econômicas neles projetadas. Logo, as *geografias dos instantes* são sempre desiguais em forma-valores, redes rizomáticas e vontade de poder. Cada *instante* tem um caráter único de sua existência desejada ou rejeitada.

O imperativo do retorno/negação do *instante* ocorre num determinado *espaço vivido* que se deseja retornar/negar como um desejo de fluidez da temporalidade. Essa dinâmica transforma os *espaços vividos*. Se tempo e espaço estão no devir, a tensão entre retorno e negação de *espaços vividos* resulta de um desejo de vontade de poder da diferença se diferenciando.

Diante desse imperativo, Nietzsche se voltou a um recurso genealógico: “*O que uma vontade quer? Quem quer a vontade? Qual é o valor da vontade para a vida?*” A resposta: o que uma vontade quer é afirmar sua diferença espaço-temporal, a partir da integração em rede rizomática dos objetos e das intencionalidades das ações de grupos sociais diversos. Em síntese, o que a vontade quer? Representar poder e assumir direitos iguais ou diferentes de outros direitos. Para tanto, a vontade de poder está a serviço tanto da mentira quanto da verdade, do racional e do irracional. Impérios foram organizados e duraram séculos por meio de mentiras que assumiam o papel da vontade de verdade organizadora de territórios diversos.

Em resumo, no devir trágico do espaço geográfico, a relação entre Apolo, o deus da ordem e da razão, e Dionísio, deus da embriaguez, do caos e das emoções irracionais, não se opõe como os termos de uma contradição dialética marxista. Em *A Vontade do Poder*, conforme Nietzsche (2008g, p. 502), Dionísio tem necessidade de tornar-se apolíneo, isto é, tem vontade de quebrar sua vontade de múltiplo e incerteza em troca de uma vontade de ordenamento pela regra e conceito. Assim, junto com o acaso dionisíaco, há a afirmação da necessidade ordenadora e vice-versa, isto é, a manifestação trágica do devir. A necessidade [de um destino concebido/projetado] nunca é a abolição do acaso, mas sua própria combinação no jogo de dados do mundo, pontua Deleuze (1976, p. 21). Não há relação de causa e efeito e sim de afirmação entre as forças dionisíacas e apolíneas. As combinações nem sempre são desejadas e queridas pela sociedade e por homens e mulheres, pois o mundo se afirma como ele é: transitório, incerto, dor, alegria e destruição criativa, ou seja, trágico.

A ilusão de Apolo: a eternidade da bela forma... assim deve ser sempre. Dionísio: sensibilidade de pavor da transitoriedade interpretada como gozo da força destruidora e criação constante (NIETZSCHE, 2008g, p. 502).

Dionísio e Apolo formam uma unidade trágica, dada a força afirmadora de Dionísio, que não se contenta em desvelar o caos da ordem; justifica o caos e faz dele o prazer de alguém ou grupo social. As afirmações dionisíacas são múltiplas, indefinidas e não justificadas. Dionísio afirma a vida sem qualquer muleta metafísica [além-mundo] que venha a negá-la. Dionísio exprime-se como “um ímpeto de quotidiano, de espontaneidade (...) um arrebatado dizer sim à vida” (NIETZSCHE, 2008g, p. 502).

A afirmação da vida em Dionísio não se apóia em ideais universais. Não há soluções universais além-mundo para a humanidade. Não se pode julgar a vida por meio de um recurso que não seja a própria realidade efetiva. Só a vida pode julgar a própria vida e não um ideal de paraíso terrestre ou celestial. A negação da realidade efetiva em nome de mundos idealizados é sintoma do niilismo, a doença da modernidade.

A afirmação múltipla, pluralista, fixa/mutante, incerta e caótica da vida é a essência do devir trágico do mundo. Nós é que colocamos unidade, organização, classificação, tipologias, conceitos e leis universais no mundo. Na natureza, nada disso existe; é um embuste fazer alguém acreditar nessas fábulas, acusa Nietzsche. Todavia, sem a tirania do sentido de ordem e certeza, dos sonhos e da vontade de verdades nem sempre verdadeiras não suportaríamos a realidade social que se nos revela. O devir trágico não propõe uma solução moral universal para a vida, e sim o múltiplo e a afirmação da diferença num devir plural.

Em síntese, quando se vivencia o espaço efetivo, o que se tem em vista? O mundo orgânico e inorgânico em seus arranjos de objetos (formas) e valores que nele depositamos. Em suma, qual é a natureza do espaço social? *Força como vontade de poder*. O que resulta da *finitude da força*? A espaço-temporalidade é finita e decorrente de outra força que lhe impõe obstáculo ou aniquilamento. Onde estão todas as forças assimétricas como parte do mundo no seu devir trágico? No espaço e no tempo. No entanto, vale ressaltar que a vontade de poder não se limita à natureza social do homem, mas abarca todo o cosmo na sua dimensão orgânica e inorgânica.

Em *O Livro do Filósofo*, Nietzsche (2007d, p. 52) sugere uma leitura do tempo e do espaço: “O tempo em si é um absurdo: só há tempo para um ser que se sente parte de um campo de forças. E o mesmo ocorre com o espaço”. Mas *o que é espaço*? O espaço é um finito-infinito valorado de práticas sociais, pois, em Nietzsche, o espaço se projeta a partir da materialidade e do trabalho social que se nos apresenta diante dos olhos, da percepção sensitiva ou sugestionada e das perspectivas valorativas de interpretação/invenção do real. Assim, conclui Nietzsche: “Tudo no espaço é força; é ação e valoração”. A ideia de *espaço* só surge como formado por forças e pelas próprias relações e *campo de forças entre forças*. Como as coisas se comportam em relação ao tempo em conjunto com o espaço? O espaço tem uma natureza material (objetiva) e subjetiva (valorada), e o tempo é a empiricização das formas espaciais derivadas do trabalho humano no decurso do efetivar-se das vontades de poder.

Desse modo, “o tempo é propriedade do espaço e vice-versa”, afirma Nietzsche (2008g, p. 432) em *A Vontade do Poder*. Assim, a realidade efetiva, como manifestação espaço-tempo, é força, finitude, devir constante, transformação, vontade de poder e desejo ou negação do retorno de um *instante*. Enfim, a natureza do espaço-tempo é a realidade material efetiva e ilusória, cuja força do caos e dos azares permite o múltiplo, a transformação e o fluir das coisas no devir. Mas o espaço-tempo geográfico é também imposição de ordem, certeza, sistema, arranjo em redes, ordenamento, classificação, tipologia, regionalização e planejamento. Essa é a forma estética de humanizar a sociedade moderna por meio da vontade de poder. Nietzsche (2008g, p. 315) sentencia que: “Humanizar o mundo é nos sentirmos cada vez mais como senhores dele”.

O espaço como vontade de poder

Numa rápida explicação, podemos dizer que o mundo é vontade de poder, em que processos de dominação, servidão, comando e poder estão a serviço de formas de conservação/destruição criadora e de um tornar-se mais, de um efetivar-se, um querer mais poder. Em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2004a, p. 65) encerra algumas considerações, a saber: “Toda força atuante é vontade de poder; o mundo é vontade de poder e nada além disso”, a partir de jogo e contrajogo de poderes assimétricos.

A relação entre forças dionisíacas com as forças apolíneas expõe a vontade, isto é, um querer efetivar-se de cada uma das forças em tensão. Além de ser parte inseparável de uma força contra outra força, a expressão “vontade é, por um lado, comandar, e, por outro, dispor sobre as possibilidades de efetivação”, define Heidegger (2007, Vol. II, p. 202). Além disso, “a vontade não é algo fora do poder, mas o comando para o exercício do poder que impera na essência do poder”, assinala. Em síntese, “a vontade é, de fato, vontade de poder. O sentido (valor) e a meta são aquilo que possibilita à vontade ser vontade” (HEIDEGGER, 2007, Vol. II, p. 3 e 47). A vontade é também uma faculdade, isto é, poder, estar em condição de (...) exercer o poder sobre o que é buscado e o que precisa ser determinado, sinaliza Heidegger (2007, Vol. I p. 36-7). A vontade é decisão de sempre conservar ou querer para além de si, um assenhorar-se sobre e poder se estender em várias direções.

A qualidade da vontade está no enfrentamento das resistências. Em *Fragmentos Póstumos de 1887*, Nietzsche (2002, p.79) afirma: “Avalio o poder de uma vontade segundo o grau de resistência que ela suporta e consegue converter em benefício próprio”. Em *A Vontade de Poder*, ele ainda assegura que: “A vontade de poder só pode externar-se em resistências; ela procura por aquilo que lhe resiste” (NIETZSCHE, 2008g, p. 331). Nestes termos, “vontade de poder não significa outra coisa senão poder para o poder e contrapoderes” (HEIDEGGER, 2007, V. I, p. 202). O poder só é poder como um querer-ser-mais, aponta Nietzsche (2008g, p. 354) em *A Vontade de Poder*:

O que o homem moderno quer é mais poder. Ansiar por isso dá tanto prazer quanto desprazer; a partir daquela vontade de poder ele procura resistência, necessita de alguma coisa que se oponha; o homem não se esquia desse obstáculo; tem, antes, necessidade constante dele: cada vitória, cada sentimento de prazer, cada acontecer pressupõe uma resistência superada... o que o homem quer é um *plus* de poder.

A vontade de poder não só instaura (cria) valores, como também avalia os valores preexistentes e pode excluí-los ou inseri-los precariamente diante da afirmação de novos valores hegemônicos. A vontade de poder é, portanto, destruição criadora que norteia o mundo nas suas singularidades conflitivas traduzidas pelos diversos modos de reprodução da vida em tensão afirmativa de seus valores. A luta por poder e direitos não diz outra coisa senão a realidade da vontade, que pode ser, por exemplo, a luta de classes na sociedade capitalista.

Em *Fragmentos Póstumos*, da primavera de 1888, Nietzsche (2002) revela quais são os campos sociais de manifestação da vontade de poder nos territórios de convivência, a saber: Estado, ciência, religião, corporação, família, moral e ética. A complexidade das formas de poder em tensão resulta em forças dominadoras, reacionárias, conservadoras, revolucionárias e ordenadoras do espaço-tempo que lutam pelo imperativo do *plus* de poder contra as resistências, afirma Nietzsche. A particularização da vontade de poder já é um repelir aquilo que resiste (contra vontade) e um assujeitamento como submissão e incorporação de poderes de modo a afirmar a predominância sobre um poder menor, destaca Muller-Lauter (1997, p. 95).

Há, portanto, uma relação fundamental sociológica do poder por meio da competição, dominação, espoliação e servidão voluntária ou não. Em *Aurora*, Nietzsche (2008h) afirma que a

espoliação/competição é uma consequência da vontade de poder propriamente dita, ou seja, como realidade, ela é o fato por excelência da modernidade capitalista. A competição por espaços, a afirmação ideológica, a negação de identidades territoriais e a afirmação de outras de natureza hegemônica, o racismo, a afirmação discursiva de heterotopias, a destruição de biomas, a dissimulação dos direitos iguais, o controle das liberdades individuais, os dilemas da democracia representativa, a defesa xenofóbica do nacionalismo, a avidez por dinheiro e as lutas de classes são campos de forças no interior do Estado capitalista. Em consequência, a sociedade moderna apresenta diversas vontades de poder, bem como reconfigurações socioespaciais, especializações e afirmação de forças contra outras forças. A vontade, traduzida nos interesses sociais e individuais no âmbito do Estado e corporações, é configuradora ou destruidora de formas-valores; e todo sentido e valor dado às formas e redes rizomáticas é vontade de poder.

Assim, o espaço capitalista é uma multiplicidade de vontade de poder revelada em suas configurações sociais contraditórias e conflituosas, ou seja, em redes rizomáticas com diversas linhas de fuga, de solidariedade, de exclusão, de destruição e de inserção precária de indivíduos nos arranjos societários. Em *Fragmentos Póstumos*, abril-junho de 1885, Nietzsche (2002) afirma que “o mundo é uma rede de pequenos mundos que transpõe para si experiências, forças, desejos, ilusão, trabalho e costumes como seu mundo particular e exterior”.

Há, sem dúvida, recortes espaciais e suas perspectivas valorativas da vida social. Desse modo, se os mundos são parte de um determinado campo de forças sociais, cada relação de forças projeta para si um mundo próprio e diverso organizado em redes, sugere Nietzsche. Em *A vontade de Poder* (2008g), ele deixa claro que o mundo não resulta apenas de um somatório dos mundos perspectivados e de suas configurações sociais e materiais [decerto incongruentes], e sim da soma de trabalho dos homens e mulheres e de sociedades que ficionam e recortam mundos em determinados contextos geográficos, culturais, econômicos, políticos e religiosos; ou seja, “o mundo é a soma das forças factualmente dadas” (MULLER-LAUTER, 1997, p. 101).

Em *A Vontade de Poder*, Nietzsche (2008g, p. 295) nega a ideia de um todo espacial: “Tem-se que estilhaçar o todo; desaprender o respeito pelo todo”. Não há, decerto, força absoluta alguma a organizar o todo, a unidade; pois ‘o mundo é caos’. Não haveria, portanto, *uma vontade de poder absoluta* constituinte do mundo; apenas recortes de múltiplas vontades de poder num interminável jogo de forças agregadoras e desagregadoras de poderes. Ou, conforme Wolfgang Muller-Lauter (1997, p. 120), “o mundo é o caos das organizações de poder se alterando permanentemente”.

Assim, podemos dizer que qualquer realidade sociomaterial é uma vontade de poder que cria redes rizomáticas, delimita e determina uma organização socioespacial particular do mundo no devir caótico indeterminado das forças assimétricas [valores] em tensão. Nesses termos, *qualquer espaço geográfico é vontade de poder*. A luta por resistir na alteridade diante das forças hegemônicas da acumulação capitalista em disputa e a luta por *adaptação* a novos espaços do capital decorrem da vontade de poder, de uma luta por efetivar-se. A luta por delimitação de territórios indígenas é vontade de poder... a vontade por igualdade social de direito é vontade de poder dos oprimidos e espoliados pelo avanço capitalista.... a luta dos sem-terra por território agroecológico-cultural é vontade de poder como direito à vida.

O espaço geográfico capitalista é vontade de poder, visto que o exercício de poder das corporações multinacionais que se lhe apresenta quer o comando para mais poder. Há uma luta constante das corporações com as forças de oposição à acumulação capitalista (Movimento dos Sem-Terra, Movimento dos Sem-Teto, Movimento dos Atingidos por Barragens, Povos do Cerrado, Povos da Amazônia etc.) para fins de conservação/transformação do modo de produção capitalista. O espaço do capital precisa ultrapassar a si mesmo, e elevar-se cada vez mais acima da fixidez espacial da conservação. Antes disso, o capital precisa assegurar um estágio de fixidez das formas

espaciais e valores que garanta um grau de conservação dos mecanismos de acumulação de capital para efetivar o desejo de retornar a vontade de poder (reprodução ampliada do capital) sob o signo da destruição criadora do capitalismo.

A vontade de poder do espaço capitalista é destruição criadora que busca sempre o retorno da acumulação e regulação do capital sob configurações socioespaciais que excluem e incluem precariamente lugares, grupos sociais e identidades territoriais preexistentes, enquanto não houver uma mudança revolucionária em favor de outro modo de produção e regulação sociopolítica. No contexto dos conflitos e confrontos daí decorrentes, os movimentos sociais de esquerda renovam as forças de resistências sociais à acumulação capitalista, visto que novos atores contra-hegemônicos surgem ao longo da destruição criadora do capital.

A espacialização das redes sociomateriais do capital sinaliza para uma *geografia da vontade de poder* dos capitalistas. As condições decorrentes da *geografia* (recursos naturais, cidades, indústrias, sistema financeiro, áreas rurais, logística de fluidez do espaço etc.) demandam, por sua vez, afirmações de valores que dinamizam as redes rizomáticas sociais. Assim, a vontade de poder capitalista requer um entrelaçamento de valores em rede rizomática, que configura uma superestrutura ideológica complexa a serviço da acumulação capitalista neoliberal por meio de diversos recursos: a revolução científica, a religião, as redes políticas de grupos de interesses, as redes sociais da internet, a cultura de massa tutelada, a propaganda oficial e empresarial, a imprensa corporativa, a sociedade de consumo de massa, o sistema educacional, o controle moral-ético, os partidos políticos etc. Os valores (sentido, meta) estão articulados à vontade de poder e dependem dela como essência do poder.

A vontade de poder do espaço capitalista precisa se tornar o princípio da instauração de valores de uma sociedade e de uma temporalidade hegemônica sob o signo das resistências à acumulação do capital. Os espaços conquistados ou em disputa entre os capitalistas e os sujeitos contra-hegemônicos denotam diferenças de valores atribuídos às diversas formas alternativas do modo de produção social da vida. Em suma, as *geografias do capital* desvelam campos de forças ativas e reativas que lutam por efetivar-se e potencializar poder na forma de criar caminhos, disposições e arranjos socioespaciais diversos em constante transformação e conservação e vontade de retornarem a si mesmos sob novas [ou conservadoras] bases de valores. É dessa forma que a sociedade capitalista se ordena como vontade de poder e contrapoderes.

Hoje em dia, a vontade de poder na sociedade neoliberal tecnoinformacional diz respeito àquilo que se verifica em sua manifestação socioespacial da reprodução ampliada do capital, por meio de objetos e de ações valorados por intencionalidades potencializadas pela difusão da revolução científica contemporânea sob signo da Biologia, da Neurociência, da Inteligência Artificial (IA), da globalização financeira e produtiva e das redes sociais das *Big Tech*. A reprodução do capital sinaliza para um sentido de constância àquilo que é desprovido de consistência.

Vale lembrar que a transformação por que passa o mundo o proíbe de voltar para uma de suas antigas formas espaciais; além de guardar-se o mundo de toda repetição e de toda imposição de um fim, isto é, de um estado final. Qualquer tentativa de um querer ser do espaço como estado final a ser conquistado é sempre o velho modo religioso e niilista de pensar. Assim, na obra *A Vontade de Poder*, Nietzsche (2008g, p.509-10), assinala que: “A configuração incessante do espaço há de ser a causa do movimento e de toda a incompletude (...) a necessidade de mudança impõe a temporalidade de um mundo em que nada se torna para sempre, mas o mundo persiste”. Para tanto, é mister um olhar sobre a natureza teleológica do devir.

Ao tratar da *Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida*, Nietzsche (2008a) alerta que a História não pode estar a serviço da utopia, que desemboca numa profunda recusa da realidade

vivida em favor de mundos idealizados. A utopia é um sinal da alienação característica do niilismo, isto é, da crença no nada de valor, declarava Nietzsche (2008c) em *Crepúsculo dos Ídolos*.

Nietzsche descarta a entrada das representações e das ideologias dos modos de produção concebidos por pensadores liberais e socialistas, pois isso significa mascarar o vivido em favor de mundos idealizados. A perspectiva do *espaço vivido* envolve desejos, ilusões e necessidades individuais e coletivas, assim como fracassos. De onde vêm tais demandas? Da linguagem, das pulsões e desejos irracionais, dos sonhos, do arranjo espacial sociopolítico e produtivo, do poder da religião, das geografias físicas, da formação discursiva ideológica, das desigualdades/injustiças sociais, dos conflitos e confrontos sociais e das diversas formas de trabalho social dispersas pelo mundo. Os azares também desempenham um papel fundamental no vivido, apesar da introdução de uma certa ordem social no caos inicial através da linguagem, da moral, do planejamento geopolítico e do valor ético ou estético.

No *espaço vivido*, a repetição revela-se nos hábitos, práticas, rotinas e gestos do trabalho (Revolução Industrial 4.0), no cumprimento das horas, no uso intenso das redes sociais das *Big Tech*, nas memórias coletivas, nas relações familiares, no saber científico, nos códigos ético-morais, nos modos de produção, na imitação da moda e do consumo etc. Mas “o repetitivo gera o diferencial; e ao contrário, o diferencial se produz por repetição no transcurso de uma temporalidade”, conclui Lefebvre (1988, p. 247).

O vivido recebe a herança da repetição, mas se lança à diferença, ao não-saber, aos braços de Dionísio, isto é, à tensão contraditória entre repetição e transformação (diferencial). Que janela se abre? O ritmo das repetições e das evoluções e revoluções (LEFEBVRE, 1988). O idêntico e o diferente anunciam a união contraditória e trágica entre Dionísio (angústia, transe, desejo de mudar) e Apolo (a ordem das repetições).

Nietzsche alertava para o fato de a repetição ter o poder de matar a diferença dos *espaços vividos*, e afirmava a exigência de uma ruptura que transcenda o passado (LEFEBVRE, 1988, p. 252). Diante da expansão do capitalismo global, a temporalidade hegemônica funciona como uma metáfora da repetição a que se refere Nietzsche. Harvey (2007, p. 245) se apoia nessa crítica de Nietzsche à repetição ao enfatizar a busca de unidade entre os povos num espaço neoliberal global e fragmentado, mas coeso mediante mecanismos de comunicação, de produção de mercadorias, de logística, de ideologia e de coordenação e planejamento global que buscam a reprodução ampliada do capital. Harvey se questiona: “E como seria possível fazer isso a não ser pulverizando de algum modo os espaços preexistentes?”. Diante dessa tendência de aniquilação dos *espaços vividos* pelo tempo hegemônico capitalista, surgem as *heterotopias* de Michel Foucault, os *espaços de esperança* de David Harvey e a reinvenção da diferença por meio das *r-existências* à colonialidade do capital a que se referia Carlos Walter Porto-Gonçalves.

É no espaço geográfico da modernidade onde a tensão entre repetição e mudança mais se afirma. Apesar do apelo ao novo, a modernidade demanda a consciência da repetição revelada e oculta pelas ideologias e pelos mecanismos de reprodução do capital. Na modernidade tudo muda e nada muda; tudo se estremece e tudo se estanca; tudo é líquido, tudo é sólido e tem que ser veloz. A tirania da repetição-diferença é assustadora, mas ela não se limita ao Estado e à corporação capitalista. Apresenta-se em todos os âmbitos da microfísica do poder com o apoio intencional e valorativo das técnicas (LEFEBVRE, 1988).

Em resumo, repetição e diferença/mudança são os motores da humanidade como vontade de poder. Assim, Nietzsche não deixa de lado o fato de o *espaço vivido* ser parte das relações sociais de poder, de uma vontade de poder, e como essa vontade não é de apenas querer-viver, mas também vontade de dominar, destruir e de resistir. O *espaço vivido* capta e reflete as condutas sociais e políticas no seio do Estado e do modo de produção capitalista como expressões da vontade do poder

sobre a natureza e sobre a vida humana. Em *A Vontade de Poder*, Nietzsche (2008g, p. 512-3) termina com uma imagem do mundo, isto é, do espaço como vontade de poder:

Sabeis vós o que é para mim o mundo? Devo mostrá-lo como uma imensidão de forças, sem começo, sem fim, que não se torna maior (não evolui); só se transforma e (...) é de imutável grandeza, sem crescimento, sem ganho, encerrado pelo nada (niilismo) como por seu limite (...) como força determinada, *posto em um terminado espaço*, não em um lugar que fosse algures vazio, antes como força em toda parte, como jogo de forças sempre se modificando sempre refluindo com vazante e montante de suas configurações (formas) (...) num devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio: este meu mundo dionisíaco do criar eternamente a si mesmo, do destruir a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia do meu “além do bem e do mal”, se não há um fim na felicidade do círculo do tempo (...). vós quereis um nome para este mundo? *Este mundo é a vontade de poder* – e nada além disso!

Argumentos finais

O espaço-tempo em Nietzsche é diferença se diferenciando como vontade de poder. Diante das formas de representações ideológicas do espaço concebido dos planejadores, economistas, cientistas e urbanistas, que tendem a igualar o não-idêntico sob o signo do modo ordenado de produção capitalista, o filósofo se voltava mais para o *espaço vivido* dos habitantes, já que é nele onde a imaginação criadora, os sonhos, a cegueira, o irracional, as singularidades, o emocional, os desejos, as formas de controle social, as diferentes linguagens-gramáticas, as diferentes geografias físicas, os valores culturais, os valores ético-morais religiosos, a certeza e incerteza, os fracassos e as vitórias e as ilusões se apresentam como forma/força e valor da vida produzidos por nós.

No texto *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche (2008b, p. 45) destaca a força representacional do *espaço vivido*, a saber:

As representações de tempo e espaço são produzidas em nós e a partir de nós, com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia; se somos compelidos a apreender todas as coisas apenas sob tais formas espaço-temporais, então não é mais de se admirar que, em todas as coisas apreendemos tão-somente essas formas.

Numa tradução nietzschiana, viver não é só representar (LEFEBVRE, 2000), visto que o *espaço vivido* é o lugar da paixão da ação, do racional-irracional, do afetivo, da fluidez das redes sociais rizomáticas, do trabalho e da produção, da imaginação, dos simbolismos, das incertezas e erros e das dores e alegrias. Nesses termos, as tensões nas relações de produção e entre territorialidades em conflito não levam necessariamente à constituição de uma verdade espaço-temporal representativa e absoluta do mundo capitalista. Elas apenas captam parte de uma verdade efetiva, racional, sugestional, emocional e fruto singular de uma interpretação político-ideológica. A alienação acerca de sociedade capitalista ainda se impõe sobre nós.

Assim como Karl Marx, Nietzsche acreditava que era necessário retirar a máscara do espaço para revelar as relações sociais ali presentes e conflitantes. Nesse sentido, abre-se um olhar crítico para o espaço dos sujeitos precarizados no campo de forças capitalistas de modo a retirar o *véu da alienação* naquilo que é possível.

Nietzsche não promete mundo ideal; nos convida à luta heroica por poder e direito. Para ele, o espaço é um campo de forças onde se replica a violência das diversas formas de exercício do poder. Guerras, revoluções, fracassos, vitórias, ordem e desordem, conflitos, confrontos, incertezas e ilusões correspondem à visão trágica do espaço. A ordem espacial moderna capitalista impõe uma perpétua desordem transgressora. E o tempo do capital demanda uma violência incessante ao espaço em direção ao diverso, apesar das resistências de diversos grupos sociais. De fato, novas formas espaciais podem ser inimigas do conteúdo social preexistente.

O espaço em Nietzsche seria ainda o lugar da comunicação pelos signos. Mas a linguagem não é uma expressão adequada da realidade (LEFEBVRE, 1988, p. 221). No livro *Sobre Verdade e Mentira*, Nietzsche (2008b, p.31-2) afirma que: “Dispostas lado a lado, as diferentes línguas dos povos mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade absoluta, uma expressão adequada; do contrário, não haveria tantas línguas.” De certo modo, com a linguagem, o homem criou seu próprio mundo de modo a sustentar suas crenças e manifestações da vontade de verdade, sinaliza Viviane Mosé (2011, p.45).

Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche (2005, p. 20) relaciona as palavras e as coisas com um dado ficcional para a construção de um mundo próprio idealizado:

A importância da linguagem para a cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor (...) pensou ter na linguagem o conhecimento do mundo.

Há ainda o problema de a palavra corresponder a um congelamento da coisa no seu devir. Ao mesmo tempo que usamos a palavra para desvelar as mudanças, há uma vontade de negação da pluralidade de transformações contidas nas coisas definidas por palavras. A vontade de negação da pluralidade em nome da igualização da coisa pela palavra é um sintoma niilista da linguagem (MOSÉ, 2011). Em *Sobre Verdade e Mentira*, Nietzsche (2008b, p. 35) assegura que:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. O conceito ou a palavra folha, por exemplo, surge da igualação do não-igual, pois uma folha da árvore nunca é igual às outras; é como se na natureza houvesse algo como uma forma primordial de folha.

Mas como criar uma palavra para cada folha? Nietzsche (2008b, p.36 e 44) acrescenta que: “a natureza desconhece quaisquer formas primordiais e conceitos”. A suposta lei da natureza não se dá por conhecer, mas somente seus efeitos e relações. Somente aquilo que acrescentamos à natureza como valor se torna conhecimento para nós, a saber, o tempo e o espaço, isto é, as relações de sucessão temporal e de transformação/conservação das formas concretas.

Apesar da crítica à linguagem, para Nietzsche, ela ainda é importante na interpretação da realidade. Povoado de signos e significações, as *verdades do/no espaço* cruzam as linguagens, discursos e articulações entre sujeitos, ações e objetos.

A linguagem é, decerto, uma exigência capital da vida social. Em síntese, a linguagem, desde sua origem (no tempo e no espaço), não pode ser definida apenas pelo saber. É, de fato, um poder em metaformose por conta das metáforas e metonímias que nela se colocam, de acordo com a genealogia dos valores, do cotidiano, das convenções e regulações do *espaço vivido* (LEFEBVRE, 2000).

Nietzsche (2008b, p. 46) anuncia, em *Sobre Verdade e Mentira*, um imperativo: “O homem de ação no tempo e no espaço une sua vida à razão e a seus conceitos para não ser arrastado e não se perder a si mesmo”. Daí o impulso à formação de metáforas, das quais ele não pode renunciar nem por um instante, visto que a linguagem é criadora de sentidos dos *espaços vividos* (MOSÉ, 2011). O conhecer do viver e do vivido reconhece diversas esferas (empírica, sociológica, psicológica, cultural, ecológica, socioprodutiva, sociopolítica e sociodiscursiva) que ortogam à palavra valores projetados no espaço geográfico a partir de cada realidade social determinada.

A prática social produtiva e a comunicação não produzem apenas objetos e ações e combinam espaço-tempos preexistentes; elas nascem, transformam-se, morrem e ressurgem. Além disso, entre os homens e os objetos há um momento da linguagem que se encontra no uso político do discurso (LEFEBVRE, 1988, p. 225). A eficácia sócio-cultural-política do discurso possui um alcance

institucional (direito, lei) na arquitetura hierárquica do espaço social. A eficácia não é inocente, pois ela pode estar a serviço de forças específicas de exercício do poder, assinala Lefebvre.

Um aspecto importante do poder é a simulação e o mimetismo como formas de simulacros. Para Nietzsche, a simulação parte dos mecanismos mediante os quais os indivíduos se inserem numa realidade sociopolítica, e, ao contrário, mediante os quais a sociedade se serve tanto do discurso como dos esquemas, símbolos e imagens para integrar os indivíduos, assinala Lefebvre (1988, p. 254-5). Sem essa dimensão, a rede rizomática sociopolítica e produtiva não se afirma. Os simulacros e mimetismo se verificam na ética, na moda customizada para grupos sociais específicos, na educação, nas ideologias, nas identidades, nas representações do espaço etc.

Em linhas gerais, a condição antimoderna do espaço em Nietzsche denota uma interpretação crítica da modernidade a partir da base material econômica-cultural, da condição psicossocial de grupos territorializados, da tensão entre a realidade percebida, suggestionada, concebida e vivida, da hegemonia frágil da razão diante da/do sujeição/irracional a que estamos submetidos, das intencionalidades da verdade e da mentira, da linguagem-discurso na invenção de valores, das redes sociais rizomáticas articuladas das ações e dos objetos, da negação do niilismo moderno-burguês, dos instrumentos político-ideológicos de controle social, da mercantilização nefasta da natureza, da tensão entre a vontade de liberdade individual e as algemas do vigiar/punir/controlar das redes sociais das *Big Tech* etc. Apesar de não apontar para uma sociedade pós-capitalista, a condição antimoderna nietzschiana, sugere olhares críticos da natureza trágica do espaço geográfico capitalista como abertura libertária e plural para grupos sociais em luta por vontade de poder e de direitos.

Referências

- COSTA, E. B. & ARAUJO, G. C. C. de. (2020) Progreso, arte y vivido en Nietzsche: geografia existencial. *Geograficidade*, v.10, n. 2, Inverno, p.48-63.
- DAVIM, D. E. M. (2019) *Retorno à vontade da terra*: Nietzsche como devir fundamental para uma geofilosofia. Tese de Doutorado em Geografia. Instituto de Geociências da Unicamp-Campinas (SP), 241 p.
- DELEUZE, G. (1976) *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 169 p.
- _____. (2006) *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal, 437 p.
- _____. (2009) *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 107 p.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1995) *Mil platôs; capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 91 p.
- FERRAZ, C. B. O. (2017) Geofilosofia: de Nietzsche para a Geografia. *Revista Geograficidade*, v.7, Número 2, Inverno, p.17-37.
- GÜNZEL, S. (2003) Nietzsche's Geophilosophy. *Journal of Nietzsche Studies*, New York, v. 25, n.1, January, pp. 78 – 91.
- JASPER, K. (2015) *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 664 p.
- HARVEY, D. (2007) Neoliberalismo como Destruição Criativa. *INTERFACEHS – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente - v.2, n.4, p.1-30*.
- HEIDEGGER, M. (2007) *Nietzsche*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Florence Universitária, Volume I, 384 p.; Volume II, 510 p.
- HEIT, H. (2018) Verdade é práxis. Nietzsche e Marx. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3, p.141-174.
- HERÁCLITO, E. (2012) *Heráclito: fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus Ltda, 213 p.
- LEFEBVRE, H. (1988) *Hegel, Marx, Nietzsche: o el reino de las sombras*. Siglo Veinyuno, 291 p.
- _____. (1993) *Nietzsche*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 213p.
- _____. (2000) *La production de L'espace*. Paris: Anthropos. 516 p.
- MULLER-LAUTER, W. (1997) *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 306 p.
- MOSÉ, V. (2011) *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 237 p.
- NIETZSCHE, F. (2002) *Fragmentos Finais*. Brasília: UNB, 237 p.
- _____. (2004a) *Para além do Bem e do Mal*. São Paulo: Martin Claret, 228 p.
- _____. (2004b) *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 254 p.
- _____. (2005) *Humano, Demasiado Humano*. SP: Companhia das Letras, 315 p.
- _____. (2007a) *Genealogia da Moral*. São Paulo: Escala, 154 p.
- _____. (2007b) *O Viajante e sua Sombra*. São Paulo: Escala, 155 p..
- _____. (2007c) *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 175 p.
- _____. (2007d) *O livro do filósofo*. São Paulo: Escala, 122 p.
- _____. (2008a) *Da Utilidade e do Inconveniente da História para a Vida*. SP: Escala, 125 p.
- _____. (2008b) *Sobre verdade e mentira no sentido Extramoral*. São Paulo: Hedra, 94 p.
- _____. (2008c) *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Escala, 123 p.
- _____. (2008d) *A Gaia Ciência*. São Paulo Escala, 329 p.
- _____. (2008e) *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. São Paulo: Escala, 139 p.
- _____. (2008f) *Schopenhauer Educador*. São Paulo: Escala, 111 p.
- _____. (2008g) *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 513 p.
- _____. (2008h) *Aurora*. São Paulo: Escala, 344 p.
- PARKES, G. (2005) Nietzsche's environmental philosophy: A trans-european perspective. *Environmental Ethics*. Albuquerque, v.27, N.1, March, pp.77-91.
- SANTOS, M. (1985) *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 88 p.
- _____. (1986) *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, 236 p.
- _____. (2004) *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Edusp, 386 p.

- SHAPIRO, G. (2013) Earth's Garden-Happiness: Nietzsche's Geoaesthetics of the Anthropocene. *Nietzsche Studien*. Berlin, V.42, N.1, November, pp.67-84.
- _____. (2015) World, Earth, Globe: Geophilosophy in Hegel, Nietzsche, and Rosenzweig. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. Jerusalem, V. 64, July, pp. 313-334.
- SILVA, C. A. F. (2018) *A geografia trágica em Nietzsche*. Rio de Janeiro: E-papers, 140 p.