



VALOR: CRIAÇÃO E NATUREZA A PARTIR DA PERSPECTIVA NIETZSCHIANA

BARBARA SMOLNIAKOF¹

RESUMO:

Este artigo faz parte de um estudo a respeito do valor em Nietzsche e propõe expor e problematizar a interpretação de Vanessa Lemm a respeito da possibilidade de criação de valores pelas plantas. Nesse sentido, trata-se de uma discussão com a intérprete a respeito de sua tese geral e os pressupostos assumidos por ela para chegar à conclusão de que, tal como o homem, a planta é também um ser que cria valores. Além disso, apontamos aqui uma distinção categorial entre valorar e avaliar como um modo de solucionar o problema identificado na análise e interpretação dos textos de Lemm. Para tanto, nos detemos em dois aspectos do valor: sua criação e sua natureza.

Palavras-chave: Valor. Criação. Plantas. Nietzsche.

1. Graduação em Filosofia pela UNICENTRO, Mestrado em Filosofia pela UFSC e professora de Filosofia no ensino básico pela SED/SC

VALUE: CREATION AND NATURE FROM THE NIETZSCHEAN PERSPECTIVE

Abstract:

This article is part of a study about value in Nietzsche and proposes to expose and problematize Vanessa Lemm's interpretation of the possibility of value creation by plants. In this sense, it is a discussion with the interpreter about her general thesis and the assumptions made by her to reach the conclusion that, like man, the plant is also a being that creates values. Furthermore, we point out here a categorical distinction between valuing and evaluating as a way to solve the problem identified in the analysis and interpretation of Lemm's texts. To do so, we focus on two aspects of value: its creation and its nature.

Keywords: Value. Creation. Plants. Nietzsche.

“Que a inteligência precisa de um cérebro é o que vemos no dicionário.
Mas, quem o escreveu?
Um ser humano,
que definiu inteligência à sua imagem e semelhança.”
(Francis Hallé)

INTRODUÇÃO

Este artigo faz parte de uma dissertação de mestrado que se deteve à noção de valor na filosofia nietzschiana, e problematiza particularmente dois dos seus aspectos: (i) a sua criação e (ii) a sua natureza. De maneira mais específica, coloca o problema a respeito da possibilidade de criação de valores por outros organismos que não o ser humano e, se de fato isso é possível, qual caráter teria esse valor. Nesse sentido, podemos transpor o tema do presente artigo na seguinte pergunta: o que faz com que outros organismos, como as plantas por exemplo, criem valor ou, em outras palavras, determinem a importância das coisas do mundo para elas? Para respondê-la, o texto se subdivide em dois tópicos gerais.

Num primeiro momento, deter-nos-emos ao problema a respeito da possibilidade de criação de valores pelas plantas, a qual é levantada por Vanessa Lemm a partir de algumas sugestões nesse caminho feitas por Nietzsche em fragmentos póstumos de 1870 e 80. Discutido o primeiro tópico, seguiremos para o segundo momento do estudo, onde resta saber: se as plantas de fato criam valores, qual é o estatuto dessa criação? Aquilo que leva a planta a criar um valor é também o que leva o homem a fazê-lo? Se assim é, não teria o valor um caráter biológico, uma vez que ele está presente numa expressão da vida mais ampla que a humana?

Mas reconhecer o valor como uma criação de caráter biológico não retira da própria noção de valor o caráter humano e especial que damos a ele (inclusive Nietzsche em alguns textos), a ponto de categorizá-lo em diversas classes como epistêmica, estética, ética e política?

Cabe notar que nesse artigo enfatizamos a postura de Vanessa Lemm ao apresentar e discutir seus pressupostos a respeito da possibilidade de criação de valores pelas plantas. Nesse sentido, utilizamos da caridade epistêmica para expor o argumento da intérprete da melhor forma possível para, posteriormente, apontar os problemas identificados em sua leitura. Num segundo momento, fazemos uso de outro comentador para apresentar o problema relativo ao estatuto do valor como elemento biológico. Por fim, finalizamos com uma distinção categorial entre as noções de avaliar e valorar para especificar as atividades relativas a valores nos âmbitos geral e específico da vida.

VALOR COMO CRIAÇÃO VEGETAL? PROBLEMAS NA INTERPRETAÇÃO

Em artigo de 2015, Vanessa Lemm defende a noção de que as plantas também são seres que medem, avaliam e mensuram, a partir de alguns fragmentos publicados postumamente escritos por Nietzsche em 1872/73, *Além do Bem e do Mal* e do volume I de *Humano demasiado humano*. Segundo a comentadora (LEMM, 2015, p. 81), uma das perguntas mais fundamentais que Nietzsche elabora é: “como surgem os seres que avaliam?”. A noção nietzschiana de perspectivismo é utilizada como premissa que sustenta a valoração presente nas plantas, na medida em que elas têm uma perspectiva (ponto de vista) sobre o mundo feita a partir de sua construção biológica. É a perspectiva que as permite estabelecer uma relação com o mundo e, com isso, dar uma importância a ele.

Nesse sentido, Lemm propõe que a criação de valor é algo que se estende para além da esfera humana, ou seja, não seria apenas o homem capaz de criar valores, os demais animais e principalmente as plantas podem também criar. Inclusive, ela também defende que a criação de valores é a experiência que se dirige à geração do mais alto tipo de homem, comumente referido por Nietzsche em inúmeros fragmentos como “homem planta”: esta seria a principal razão para Lemm defender uma possível criação de valores pelas plantas. A tarefa de *cultivar* o mais alto tipo de homem é alcançada através da criação de novos valores, que pode ser aprendida a partir da ou inspirada pela organização vegetal.

Com isso, Lemm vai contra a interpretação segundo a qual a criação de valor é uma atividade exclusiva do homem devido à própria definição da palavra “homem” carregar o sentido de “animal que valora”. É sobretudo em Assim Falou

Zaratustra que Nietzsche expõe o argumento de uma suposta exclusividade do homem no âmbito valorativo: em *De mil e um fitos* (NIETZSCHE, 1998, p. 75), Zaratustra aponta a atividade de criar valores como o que dá às coisas seu sentido e importância e, com isso, que o homem é definido a partir dessa atividade, como “aquele que avalia”.

Ao contrário dessa interpretação, Lemm defende que as plantas também são capazes da atividade valorativa, e ela parte da premissa de que a criação de valores não é uma característica apenas do homem, mas da vida em geral. A vida é definida, para tanto, como uma força normativa que leva todos os organismos vivos a avaliarem, julgarem, mensurarem e estimarem (LEMM, 2015, p. 79). A autora se baseia no aforismo 32 de *Humano demasiado humano* para sustentar esta caracterização da vida em geral como valoração. Porém, cabe notar que no texto do próprio Nietzsche (2005b, p. 37-38) esta relação entre criação e vida em geral está muito sutil; parece ter sido um trabalho mais interpretativo que analítico por parte de Lemm para sustentá-la:

[...] a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto [*sic*] teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem.

Embora a intenção de Lemm com esse aforismo tenha sido de fortalecer seu argumento a favor do caráter geral da criação de valores, ao que tudo indica nele Nietzsche apenas enfatiza a necessidade de criação ou valoração por parte do homem, vide o final do parágrafo onde ele salienta que um impulso sem avaliação não existe *no homem*. Contudo, é digno de nota a relação entre valor e vida presente no texto, mesmo que nele não esteja especificado a que vida Nietzsche se refere. Isso indica um problema com a argumentação de Lemm a favor da valoração como atividade da vida enquanto gênero, uma vez que ela utiliza desse texto para expor sua premissa de que “viver [em geral] significa julgar, mensurar e avaliar” (LEMM, 2015, p. 79). Nesse sentido, Lemm interpreta o uso do termo “viver” no texto nietzschiano como atividade que se refere não apenas ao homem. Este seria apenas uma instância das várias expressões da vida como uma força normativa que se expressa em todo organismo enquanto atividade de criar valores.

É em *Humano demasiado humano* que Lemm se fia para aliar a noção de vida à avaliação, mas são em alguns dos fragmentos de 1872/1873 publicados

postumamente que ela se apoia para relacionar a atividade de avaliar especificamente às plantas, a partir da frequente referência que Nietzsche faz ao mundo vegetal. No final do fragmento 19[156] de 1872/1873, e seguintes, Nietzsche (2010a p. 378), traz a perspectiva de que as plantas também são seres que medem em contraste com a relação entre sujeito e objeto que caracteriza o conhecimento:

Se reconduzirmos todo o mundo intelectual ao *estímulo* e à *sensação*, esta pobre percepção explicaria o mínimo.

A proposição: ‘não há conhecimento sem um cognoscente’ ou ‘não há sujeito sem objeto e não há objeto sem sujeito’ é completamente verdadeira, mas de uma extrema banalidade.

Nada podemos afirmar a respeito da coisa em si porque deixamos sob nossos pés o ponto de vista do sujeito que conhece, isto é, que mede. Uma qualidade existe *para nós* na medida em que se mede em nós. Se eliminamos a medida, o que fica da qualidade?

O que *são* as coisas, contudo, somente se pode demonstrar mediante um sujeito que está junto delas e as mede. Suas propriedades não nos interessam em si mesmas, mas na medida em que atuam sobre nós.

Agora há que perguntar: como surgiu um tal ser que mede?

A planta é também um *ser que mede*.

Para chegar à afirmação de que a planta é também um ser que mede, Nietzsche parte da noção básica de conhecimento como relação entre sujeito e objeto, onde o sujeito depende do objeto e vice-versa. Além disso, ele equipara conhecer a medir, uma vez que estabelecer uma unidade de medida (que parte do sujeito) para o objeto e percebê-lo enquanto objeto é o que permite conhecê-lo. Nesse sentido, o objeto só é objeto para o sujeito que o percebe como tal e na medida em que o sujeito assume um critério para fazê-lo. O sujeito que conhece é também aquele que mede ou estabelece um critério para medir o objeto como elemento do conhecimento para o sujeito. Por isso trata-se de uma relação: o objeto não é objeto em si mesmo, não pode ser conhecido por si mesmo, mas é conhecido enquanto objeto do ponto de vista do sujeito que o percebe e o conhece. As propriedades do objeto são relevantes não nelas mesmas (pois a natureza é isenta de valor), mas na medida em que se mostram importantes a partir de e para o sujeito que conhece e, conseqüentemente, mede/avalia tal objeto dessa forma.

Aqui Nietzsche antecipa a afirmação presente n’A Gaia Ciência segundo a qual somos nós (sujeitos) os ofertadores e doadores de sentido das coisas do mundo, que têm um significado porque nós damos a elas (NIETZSCHE, 2012, p. 180). A medida para estabelecer o objeto enquanto tal é, portanto, o sujeito: “uma qualidade existe para nós na medida em que se mede em nós”. A propriedade que um objeto tem de ser cognoscível é percebida pelo e mensurada a partir do sujeito que é afetado pelo objeto como algo que pode ser conhecido. Por isso, as coisas são ditas,

conhecidas, medidas se e quando há alguém (ou algo) que as mede. Aqui, portanto, Nietzsche assume o conhecimento como relação entre sujeito e objeto e identifica conhecer a medir, pois ambas são relações que envolvem aquele que conhece/mede e aquele que é conhecido/medido. Ora, um dos elementos chama mais atenção que o outro: aquele que mede; aí que vem a pergunta de Nietzsche que o leva a pensar em outros organismos além do homem.

“Como surgiu um tal ser que mede?”, Nietzsche (2010a, p. 378) não responde essa pergunta, pelo menos não de maneira explícita, mas deixa claro que não inclui na esfera de medidas ou valores apenas o homem: “A planta é também um ser que mede”. Aquilo que mede não é necessariamente o homem, porque ele não é o único capaz de estabelecer uma relação sujeito-objeto com as coisas do mundo. Outros organismos também o fazem (enquanto sujeito) na medida em que reconhecem como importante para si uma qualidade do objeto. Este tem valor (no sentido de qualidade, e até importância) na medida em que está numa relação com o sujeito e que este sujeito percebe para si a importância do objeto. Em outras palavras: a planta é o sujeito (da valoração) e não o objeto, ela percebe ou dá importância a outra coisa para si mesma, a partir de seu ponto de vista.

Segundo Lemm, Nietzsche estende a capacidade de avaliar e medir a outros seres ao falar a respeito do caráter perspectivo do conhecimento: ele se pergunta pela emergência do ser que mede/valora e afirma que os seres humanos não são diferentes das plantas e demais animais em termos de percepção sensível. Para fundamentar tal leitura, a comentadora evoca o fragmento póstumo 1872/73 19[157]): “o extraordinário consenso entre os homens sobre as coisas demonstra a perfeita igualdade de seus aparatos de percepção” (NIETZSCHE, 2010a, p. 378). Aos olhos da comentadora, o modo “como humanos sentem e percebem o mundo não é diferente do modo no qual plantas se relacionam com o mundo” (LEMM, 2015, p. 81). Contudo, encontramos problemas com a argumentação da comentadora nessa interpretação.

Em primeiro lugar, Nietzsche não fala de plantas no fragmento (19[157]) apenas de homens e que o que indica a igualdade do aparato perceptivo entre os homens é o fato de eles terem um consenso entre eles. Em segundo lugar, se seguirmos adiante com a leitura do fragmento que se segue (19[158]) Nietzsche fala claramente que o mundo é percebido de formas diferentes, para os homens de um lado e para as plantas de outro: “para as plantas o mundo é de uma maneira – para nós de outra” (NIETZSCHE, 2010a, p. 378). A objeção que Lemm apresenta a essa aparente “semelhança” entre o modo de percepção da planta e do homem (embora mal fundamentada) é apoiada no fragmento póstumo de 1872-1873 19 [217]. Nele, Nietzsche afirma que o homem percebe a partir dos sentidos da visão e da audição, o que lhe dá uma ilusória suposição de mundo exterior que representa.

Enquanto a planta, como não tem visão e audição, não tem essa ilusão de mundo exterior; para ela existe apenas o seu mundo, do qual faz parte e que determina seu desenvolvimento (NIETZSCHE, 2010a, p. 391).

Nossas percepções sensoriais não se baseiam em inferências inconscientes, mas em tropos. O processo original consiste em identificar o semelhante com o semelhante – em descobrir uma certa semelhança entre uma e outra coisa. A *memória* vive dessa atividade e se exercita continuamente. O fenômeno original é a *confusão*. – Isso pressupõe a *visão de formas*. A imagem no olho é determinada para nosso conhecimento, e logo para o ritmo de nosso ouvido. *Nunca* chegaríamos a uma representação do tempo partindo do olho, nem do espaço partindo do ouvido. A sensação de causalidade corresponde ao sentido do tato. A princípio só vemos *em nós* as imagens no olho, só ouvimos *em nós* o som – daí até a aceitação de um mundo exterior precisa dar um passo além. A planta, por exemplo, não percebe nenhum mundo exterior. O sentido do tato, e ao mesmo tempo a imagem visual, proporcionam empiricamente duas sensações justapostas, as quais, ao aparecerem sempre juntas, suscitam a representação de um nexos (através da *metáfora* – pois não há nexos entre tudo que aparece unido). A abstração é um produto extremamente importante. É uma impressão duradoura, fixa e fossilizada na memória, impressão que se acomoda a muitos fenômenos e por isso resulta muito grosseira e insuficiente frente a todo particular.

O homem sofre de uma ilusão de separação entre natureza de um lado e seu próprio desenvolvimento de outro, ele se percebe como separado da natureza por vê-la e ouvi-la através dos sentidos e, a partir disso, pensa que é algo alheio à natureza (MARDER, 2021, p. 166) – talvez seja essa ilusória impressão de ser algo à parte da natureza que o permite criar a noção de “cultura” (WOTLING, 2013, p. 28).

Segundo Lemm, a referência de Nietzsche às plantas nos fragmentos póstumos é uma forma de falar a respeito do fenômeno da vida sem recorrer a conceitos humanos, mas a partir de atividades presentes em todo tipo de organismo. A partir do problema de como é possível a criação de valores é preciso deter-se à questão: o que é a vida? E que tipo de tensão e impulso ela é? Esta pergunta é melhor respondida se o homem superar as próprias projeções que faz sobre o mundo e recorrer ao mundo das plantas (LEMM, 2015, p. 81), quando, por exemplo, considera que as plantas são seres temporais e, por isso, capazes de ter uma noção de memória, embora sem consciência, ou seja, memória sem imagem (NIETZSCHE, 2010a, p. 378).

Sensações e movimentos reflexos, muito frequentes e que se sucedem rapidamente como um relâmpago, aos quais pouco a pouco nos acostumamos completamente, produzem a operação de inferência, ou seja, o sentimento de causalidade. O espaço e o tempo dependem da sensação de causalidade. A memória preserva os movimentos reflexos que são feitos. A consciência começa com a sensação de causalidade, ou seja, a memória é anterior à consciência. Por exemplo, na mimosa encontramos memória, mas não consciência. Nas plantas, naturalmente memória sem imagem.

Mas então a memória deve pertencer à essência da sensação, portanto deve ser uma propriedade originária das coisas. Mas o mesmo acontece com o movimento reflexo. A inviolabilidade das leis da natureza significa: a sensação e a memória estão na essência das coisas. Que uma matéria, em contato com outra, decida precisamente de uma certa maneira, é uma questão de memória e sensação. Em dado momento, ela o aprendeu, ou seja, as atividades da matéria são leis gradualmente constituídas. Mas então a decisão tem que ser ditada pelo prazer e pelo desprazer. Ora, se o prazer, o desprazer, a sensação, a memória e o movimento reflexo pertencem à essência da matéria, então o conhecimento do homem penetra muito mais profundamente na essência das coisas.

O problema é: Como seria possível identificar a atividade de criar valores pelas plantas? Nós seríamos capazes de entender a criação por elas, dado que somos limitados pelas nossas próprias perspectivas humanas? Como é possível superar uma visão antropomórfica do mundo, como indica Lemm, atribuindo características humanas como consciência, memória, percepção a outros seres cuja estrutura interna não nos é acessível? Ela defende que é preciso superar a tendência de projetar a nós mesmos sobre o mundo e ver tudo como humano. Mas descentralizar o homem não parece implicar numa verdade objetiva a respeito do mundo, uma vez que este ainda é visto da perspectiva de um sujeito.

Até onde entendo, o ponto aqui não parece ser muito coerente, visto que segundo Lemm, Nietzsche propõe deixar de ver o mundo sob a perspectiva antropocêntrica, mas não abre mão de categorias humanas para fazer isso. Até porque isso é impossível, nosso conhecimento do mundo vai até onde nossas categorias e estruturas cognitivas permitem, não tem como conhecê-lo sem formatá-lo de modo que se encaixe no modo humano de conhecimento.

Cabe notar que a tese de que a valoração é uma atividade também exercida pelas plantas é defendida por derivação. Em primeiro lugar, Lemm aponta que, nos seus textos, Nietzsche constantemente afirma que o modo de se relacionar com o mundo por meio de valorações e estimativas é inerentemente perspectivo. Nesse sentido, perspectiva implica valor. Em segundo lugar, a perspectiva é um elemento que pertence à “ótica da vida”. Portanto, onde há vida, há perspectiva. Assim, a vida, enquanto fenômeno biológico, implica perspectiva. Ora, se a vida como um todo possui perspectiva e o valor e a criação de valores são algo possível por meio da perspectiva, então tudo que tem vida, pode criar valores. Em outras palavras, como todo organismo vivo (que pertence à ótica da vida) tem perspectiva, então todo organismo vivo, e não apenas o homem, pode criar valores. Nesse sentido, dado que a vida é fundada em estimativas e pontos de vista, então, o valor como resultado da perspectiva não pertence apenas ao modo humano de relacionar-se com o mundo.

Da noção de perspectiva, Lemm segue para a sugestão nietzschiana de uma multiplicidade crescente de perspectivas, denominada em *Genealogia da Moral de “nossa objetividade”* (NIETZSCHE, 2009, p. 101). Ao que tudo indica, ao dizer “nossa” Nietzsche está referindo a nós, seres humanos; e tal objetividade (composta por várias perspectivas) é associada à figura do filósofo (NIETZSCHE, 2009, p.100). Em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche faz uma distinção entre três categorias de pessoas: os trabalhadores filosóficos, os cientistas e os filósofos. Apenas os últimos têm a função de criar novos valores, mas o trabalho dos demais são fundamentais para ele conseguir fazê-lo. O filósofo possui um caráter normativo, por que ele é capaz de criar valores, determinar o “o que” e “o para que” do homem e dizer: “isso deve ser assim”, ao passo que os demais são mais descritivos. Ora, mais um problema com essa leitura é a incompatibilidade com a noção nietzschiana de homem como animal que avalia, pois como é possível haver tipos de homens que apenas descrevem como o mundo é se faz parte da natureza humana julgá-la e, com isso, justamente impor ao fenômeno uma perspectiva humana? Cabe notar que dessa vez não é encontrado um problema apenas na interpretação da comentadora, mas no discurso do próprio Nietzsche, visto que a distinção entre homens que criam e homens que usam do valor criado está presente também em seus próprios escritos.

Em um fragmento Nietzsche se refere ao filósofo como uma “planta rara” e o que faz com que a figura do filósofo contribua para a tese do artigo de Lemm é que ele reconhece que sua objetividade é composta por várias perspectivas e que o homem é apenas uma parte da totalidade da vida: as vidas animal e vegetal se desenvolvem conjuntamente, misturados e uns contra os outros, sem ordem (LEMM, 2015, p. 82). Por isso, para Nietzsche, o animal e o vegetal vivem no ser humano. O ser humano não é apenas um indivíduo, mas uma continuação da vida do mundo orgânico numa direção específica – a criação de valores. Sendo uma continuação do mundo orgânico, animal e vegetal, toda história do mundo orgânico está presente no modo humano de se relacionar com o mundo e é reflexo dela, isto é, seus atos de mensurar, avaliar e estimar. Nesse sentido, enquanto extensão da natureza, a atividade valorativa do homem pertenceria a todo o mundo orgânico. Ao falar de valores, estamos falando sob a ótica da vida e a vida é considerada como noção biológica cuja extensão é todo organismo vivo, e não apenas o ser humano. Portanto, a avaliação seria uma atividade normativa da vida, pois é ela própria que nos impõe a tarefa de criar valores e até ela própria cria valores através de nós (Cf. NIETZSCHE 2006, p. 28).

Da noção de perspectiva como aquilo presente em toda vida, o próximo passo do argumento de Lemm é atribuir essa característica da perspectiva especificamente às plantas a partir de seus atributos básicos: geração, crescimento e nutrição. Ora, tais características pertencem à vida como fenômeno biológico, e em fragmento

póstumo de 1883 24[14] Nietzsche a considera especificamente como um processo de alimentação (NIETZSCHE, 2010b, p. 445):

A uma multiplicidade de forças ligadas mediante um processo comum de alimentação é o que chamamos de “vida”. A esse processo de alimentação pertencem, como meios de sua realização, o que se chama sentir, representar e pensar, seja: 1) a resistência às demais forças, 2) uma organização das mesmas segundo sua forma e ritmo; 3) uma avaliação em função da assimilação ou rejeição.

Aqui a vida enquanto fenômeno biológico é apresentada como uma multiplicidade de forças e um processo de alimentação, que se realiza mediante sentimentos, pensamentos e representações. “Sentir” se expressa como resistência contra as demais forças, pois envolve uma relação em que o organismo é afetado; “representar” se refere a uma organização dessas forças às quais o organismo resiste de acordo com sua forma e ritmo, ou seja, segundo sua perspectiva, e “pensar” designa a avaliação que o organismo realiza em função da aceitação ou rejeição das forças às quais resiste. Nesse sentido, a relação desses vários processos está presente também nas plantas justamente porque o processo de alimentação está presente nelas.

Apesar da relação entre as noções justificar os passos dados na argumentação de Lemm, ficam as perguntas: Em que medida podemos ter certeza de que a noção de “vida” que Nietzsche usa no fragmento acima se refere ao gênero e não somente à espécie (homem)? Pois se prosseguirmos na leitura desse fragmento o filósofo fala especificamente do homem (NIETZSCHE, 2010b, p. 446):

1. O homem é uma criatura que constrói formas. O homem acredita no “ser” e nas coisas porque é uma criatura que constrói ritmos e formas. As formas e figuras que vemos e com as quais acreditamos possuir as coisas não existem. Simplificamos e relacionamos algumas “impressões” mediante as figuras que nós criamos. Fechando os olhos se descobre que um instinto criador de formas se exerce sem cessar e se que ensaiam muitas coisas que não correspondem a nada na realidade. 2. O homem é uma criatura que constrói ritmos. Introduce todo o acontecer nesses ritmos, como uma maneira de controlar as “impressões”. 3. O homem é uma força que oferece resistência: de cara a todas as outras forças. Seu meio de se alimentar e se apropriar das coisas consiste em reduzi-las a “formas” e “ritmos”: compreender não é senão criação das “coisas”. O conhecimento, um meio de alimentar-se.

Cabe notar que na continuação do fragmento usado por Lemm para sustentar seu argumento, Nietzsche se detém especificamente ao homem como aquele que sente, pensa e representa e como criatura que exerce a atividade de alimentação através do conhecimento e da criação daquilo que conhece. O problema é: de que modo este fragmento serve de subsídio para justificar o argumento de que as plantas também criam valores se ele não menciona as plantas e não especifica em que sentido o termo “vida” é utilizado? De fato, a alimentação é um traço pertencente

à vida e, por derivação, à instância das plantas; porém, não é possível chegar a essa conclusão com a leitura do fragmento como um todo, uma vez que ele se refere à “vida” não como termo geral, mas como termo específico: vida do homem. Nesse sentido, Lemm parece ter utilizado as partes do fragmento que tendiam para sua hipótese e ignorado o restante onde Nietzsche se refere ao homem.

Contudo, a interpretação de Lemm não depende apenas do trecho acima e se fundamenta na noção geral de vontade de poder. Em fragmento póstumo de 1886/87 5[64], a alimentação é caracterizada por Nietzsche (2008b, p. 163) como uma atividade derivada do desejo de “incorporar tudo em si”, e tal incorporação é apresentada em fragmento de 1885/1886 2[76] (NIETZSCHE, 2008b, p. 97) como uma consequência da vontade de poder. É a noção de vontade de poder, portanto, que permite associar o ser humano a outros organismos vivos, como animais e vegetais. Pois é da vontade de poder que derivam as atividades de representação, pensamento e sentimento características da alimentação, daquilo que, portanto, faz parte também das plantas. Em outras palavras, “vida” pode ser entendido como um processo de alimentação e incorporação que possibilita a criação de valores (por meio do pensamento) e a doação de forma (por meio da organização), e tais atividades são encontradas tanto em animais quanto em vegetais. Nesse sentido, o que humanos, plantas e animais compartilham é a liberdade de formar e transformar suas formas de vida mediante a criação. Segundo Lemm, na medida em que a vida é pensada como liberdade de criar e transformar, a criação é um elemento em comum dos organismos que fazem parte da vida. Portanto, todos eles são criadores (de valores) (LEMM, 2015, p. 85; 2016, p. 162).

Contudo, apontamos aqui mais alguns problemas: como se dá essa liberdade de criação? A noção de liberdade não é contrária à afirmação nietzschiana de que, na medida em que os organismos são condicionados por sua estrutura fisiopsicológica, não são livres em sentido estrito porque ainda seriam determinados por alguma coisa? E de que modo, ao concluir pela capacidade de criação, implica que essa criação seja precisamente de valores? Isso exige pensar o que é o valor e defini-lo como algo biológico. A não ser que o valor seja o único produto possível da criação como processo da vida (BURNHAM, 2015, p. 83; NIETZSCHE, 2012, p. 91).

Por outro lado, como seres livres para transformar seus modos de vida por meio da criação, tanto plantas quanto animais são seres que criam valores e o que encontramos no coração da definição nietzschiana de vida é a capacidade de criar valores (até aqui está subentendida na argumentação da comentadora a noção de que o objeto exclusivo da atividade de criar são os valores). Além disso, não parece que a noção de liberdade seja propriamente um problema na argumentação de Lemm, uma vez que ela se apoia na afirmação de Nietzsche de que somos condicionados por circunstâncias externas, a partir do fragmento póstumo de 1881

11 [210] (NIETZSCHE, 2008a, p. 806): “O inorgânico nos determina por completo: água, ar, solo, forma do solo, eletricidade, etc. Em tais condições somos plantas”. O reconhecimento por Nietzsche das circunstâncias externas, como clima, solo, comida, como mais um modo de interferir no crescimento do organismo, parece fortalecer a leitura que inclui a instância vegetal na criação de valores. Porém, cabe notar que nesse fragmento específico a remissão ao reino vegetal é metafórica, visto que o filósofo identifica o ser humano a plantas devido à condição semelhante da dependência de fatores externos. Pois as plantas também são reguladas por elementos externos em seu próprio meio e são com esses elementos que elas se relacionam de modo a resistir a eles, senti-los e avaliá-los.

O que Nietzsche admira nas plantas não é o fato de elas estarem condicionadas, mas procurarem crescer e expandir mesmo em condições difíceis. Dadas as condições que descrevem a situação biológica das plantas, em fragmento póstumo de 1875 6[48] (NIETZSCHE, 2008a, p. 117) elas são comparadas a navegantes e pensadores; o sentimento causado por aquele que navega em águas incertas é o mesmo causado pelas plantas: de surpresa. Como elas conseguem se curvar e subir para conquistar um pouco de luz e criar um pouco de alegria em um ambiente inóspito? Como pode a planta se manter viva frente a mudanças com tanta coragem? Nietzsche compara também o crescimento das plantas com o do pensador, que está dividido entre o impulso para o conhecimento e o impulso para a vida: como a planta, ele precisa saber, avaliar quando sair de sua zona de conforto para o desconhecido e incerto e quando ainda ficar em solo seguro:

Chega uma hora em que alguém se pergunta com assombro: Como se vive? E, contudo, se vive” – uma hora em que se começa a compreender que alguém possui uma capacidade inventiva do mesmo tipo que se admira na planta, que se emaranha e sobe e finalmente consegue atrair um pouco de luz e terra e, assim, cria suas doses de felicidade em meio a um solo inóspito. Nas descrições que alguém faz da própria vida, sempre há um determinado ponto em que se surpreende de que a planta ainda possa viver nesse lugar, com a coragem inquebrável com a qual o faz. Mas há modos de vida em que as dificuldades cresceram tanto, como o dos pensadores; e onde, como aqui, refere-se a algo a respeito, é preciso ouvir com atenção, pois o que se percebe é um aspecto relativo às possibilidades de vida, e apenas o fato de ouvir isso traz felicidade e força, e ilumina a vida daqueles que virão; tudo aqui é tão rico em inventividade, tão audacioso, desesperado e cheio de esperança como nas viagens dos maiores navegantes pelo mundo e, de fato, também tem algo disso, de viagens pelas regiões mais remotas e perigosas da vida.

Ao invés da planta ser apenas um objeto que existe no meio ambiente, ela é dotada da capacidade de criar e recriar suas próprias condições de vida, ou seja, ela é o sujeito da criação. Marder apresenta uma leitura alternativa, porém semelhante, e propõe que ao invés de a planta ser o sujeito da criação, não haveria essa distinção entre sujeito e objeto porque ela acaba por separar a planta do seu meio e contrariar

a própria dinâmica de coletividade identificada no meio vegetal (MARDER, 2021, p. 173), uma vez que ela interage com o solo e os demais organismos ali presentes, como fungos e microrganismos.

Nesse sentido, Michael Marder também defende uma abordagem dos valores que inclua as plantas; sua visão não se detém especificamente a Nietzsche, mas usa da noção de vida como fenômeno biológico presente em vários organismos que, pelo fato de desenvolverem determinados comportamentos, deveriam ser considerados também como elementos capazes de desenvolver um “pensamento”. Em artigo de 2021 o filósofo apresenta uma leitura a respeito da atividade orgânica muito próxima ao que Nietzsche aponta no fragmento póstumo de 1872-1873 19 [217]. O homem conhece as coisas do mundo como conhece porque se diferencia delas a partir de suas faculdades cognitivas, ou seja, as faculdades da visão e audição dão ao homem uma falsa impressão de “mundo interior” (representação pelos sentidos) diferente do mundo exterior. Por isso, o homem não se vê como parte do mundo, mas como sujeito aparte que o conhece, essa separação dá ao homem a impressão de que ele não é parte do que conhece e não pertence ao mesmo mundo que as plantas ou os animais, por exemplo, por que acessa o mundo de um modo especial. Contudo, tal como Nietzsche, Lemm e Marder veem um problema nessa separação, que é justamente a exclusão dos organismos que podem se relacionar com o mundo da mesma forma que o homem. A sugestão de Marder é adotar uma abordagem mais holística em relação ao meio ambiente e considerar o homem como parte dele, não como sujeito que o conhece mediante faculdades cognitivas que supostamente apenas ele teria.

Essa união entre o homem e os outros organismos do meio ambiente é o que permite pensar as plantas também como seres que desenvolvem a atividade avaliativa, além das noções nietzschianas de vida e interpretação. O ponto interessante da leitura de Marder é sua proposta de desfazer o que foi feito praticamente pela tradição filosófica moderna como um todo, que foi justamente elencar o homem enquanto sujeito do conhecimento, pensamento e ação, numa posição diferente e superior aos demais seres vivos. Nesse sentido, Marder propõe uma espécie de retorno do homem à natureza e a união dele com os demais animais, plantas, microrganismos, etc. Especificamente em relação às plantas, ele propõe que elas também seriam capazes de desenvolver uma espécie de pensamento, daí o título de seu texto *Plant-Thinking*, que não se trata de categorizar a planta como algo separado do mundo, mas como algo que desenvolve uma atividade de “pensamento” sendo parte do ambiente que pensa. Uma proposta bastante nietzschiana se pensarmos que Nietzsche não simpatizava com a noção de separação entre homem e mundo, sujeito e objeto, alma e corpo, natureza e cultura.

As plantas transformam o mundo, uma vez que a partir de suas criações conseguem adequar suas condições de crescimento ao ambiente. Enquanto tal (transformadoras do ambiente que criam suas próprias condições de vida) elas precisam ser entendidas como seres que criam valores. Tal atividade revela seu caráter moral no modo pelo qual respondem de maneira criativa às condições de vida e as transformam. Em fragmento póstumo de 1885 40 [54], Nietzsche fala a respeito de um suposto caráter moral presente nas instâncias animal e vegetal (NIETZSCHE, 2010b, p. 860). É a partir dessa moralidade (que seria um traço em comum com os seres humanos) que o filósofo enfatiza a necessidade de considerar o indivíduo como parte de um todo. O indivíduo deve ser entendido em conjunto com seu meio e a história da planta indica isso, justamente porque ela é pensada em conjunto com o meio; em outras palavras, Nietzsche adota a planta como modelo para pensar a criação de valores humanos (LEMM, 2015, p.85).

A intencionalidade das ações não é nada decisivo na moral (é coisa da tendência individualista e míope). “Fim” e “meio” são, em relação com a espécie inteira da qual se formam, somente sintomáticos, em si ambíguos e quase incompreensíveis. O animal e a planta mostram seu caráter moral segundo as condições de vida nas quais estão situados. O decisivo somente se encontra por trás da “intencionalidade”. Nunca se poderá isolar o indivíduo: “Eis aqui, é preciso dizer, uma planta com tal pré-história”.

No fragmento póstumo acima Nietzsche (2010b, p. 860) faz uma analogia entre o homem, demais animais e a planta devido ao caráter moral supostamente presente em ambos. A partir dela, Lemm identifica o homem a uma planta com pré-história, justamente porque, tal como as plantas, os homens vivem e sobrevivem a partir de condições determinadas, tanto por fatores externos quanto por fatores de sua própria construção biológica. Isso significa que o homem não cria valores sozinho e para si, mas quando está em relação com outros homens e com o mundo exterior, e quando este apresenta alguma função para a manutenção e crescimento da vida do homem. Assim como a planta determina como importante algo que propicia seu crescimento e mantém isso como uma espécie de herança genética, o homem também possui uma história por detrás do modo como considera as coisas importantes para seu crescimento. Vale notar que é uma discussão presente também em Genealogia da Moral, pois no fundo enfatiza o caráter histórico dos valores criados pelos homens, só que no caso do fragmento acima, aproxima a instância humana a outras instâncias em que há uma historicidade por trás do que o organismo considera importante. Os valores são, portanto, tanto na esfera humana quanto vegetal, a resposta criativa às condições de vida, que não pertencem apenas a um indivíduo isolado, mas à comunidade da qual ele faz parte. É fruto da criatividade de todo um povo ou cultura que transmite durante a sua história as condições de vida e os meios mais propícios para fortalecê-la (humanidade).

Vale notar o uso do termo “moral” feito por Nietzsche nestes fragmentos. O caráter moral presente na vida animal e vegetal é oposta à moralidade cristã. Nesse sentido, a palavra “moral” apresenta mais de um sentido na obra nietzschiana. Já em *O Anticristo* Nietzsche atenta para a ambiguidade do termo (NIETZSCHE, 2016, p.30):

A moral, não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida e crescimento de um povo, e sim tornada abstrata, antítese da vida – moral como sistemático aviltamento da fantasia, como “mau-olhado” para todas as coisas. Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”; o sentir-se bem como perigo, como “tentação”, a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência...

Enquanto a moralidade cristã designa uma reação negativa e ressentida de um organismo específico, designado na *Genealogia da Moral* de homem fraco ou escravo, a moralidade presente nas plantas designa a organização interna do organismo que cria valores a partir das suas condições de vida e crescimento. Já no início do aforismo citado acima de *O Anticristo* Nietzsche se refere à história do Cristianismo como a desnaturalização dos valores quando se reformula o conceito de Deus, que “torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência” (NIETZSCHE, 2016, p. 30). Com a instituição do cristianismo a noção de moral, que fazia parte da natureza como o que ordena o organismo e o coloca a caminho do seu crescimento, torna-se algo que regula e condena este mesmo organismo a partir de um critério alheio ao seu próprio crescimento. Em fragmento póstumo de 1883 7 [73] (NIETZSCHE, 2010b, p. 192), Nietzsche problematiza o caráter necessário da moral: “para que serve a moral?”. Ora, se ela não auxilia o homem a alcançar a felicidade e não está presente na vida de animais e plantas da mesma forma que na do homem, então qual a sua serventia? Não seria ela descartável?

O que se moraliza provavelmente nunca foi considerado um problema. É necessário que os homens sempre moralizem? Ou a moral poderia desaparecer como estão desaparecendo o pensamento astrológico e alquímico? É necessária para que? Para a vida? Mas que se possa viver sem juízos morais demonstram as plantas e os animais. Ou talvez para viver feliz? Os animais de que acabo de falar demonstram que se pode viver em qualquer caso de um modo mais feliz que o homem – também sem moral. Portanto a moral não pode ser necessária nem para a vida em geral, nem para o tornar-se-mais-felizes; para não ir tão longe para tornar responsável a moral o fato de que o homem sofre mais que o animal: – o sofrer-mais poderia ter, com efeito, outras causas, e a moral poderia ser um meio de prevenir o sofrer-muito-mais. Mas o seguro é que se o tornar-se-mais-feliz e privados-de-sofrimento fosse o fim que nos houvéssemos fixado, uma animalização lenta seria algo razoável; da qual faria parte, em todo caso, o abandono dos juízos morais. Se o homem, portanto, não somente

quer viver e não quer viver mais feliz, o que ele quer então? A moral diz neste ponto: deve-se atuar desta ou daquela maneira – porque “se deve”? A moral tem, portanto, que sabê-lo, esse porque, essa meta que não é nem a vida sem mais nem o tornar-se-mais-feliz. – Mas ela não sabe! Se contradiz! Ela ordena, mas é incapaz de se justificar. – O dar ordens é em tudo isso o essencial! Portanto, para que a moral? Chega de todos os “tu debes”!

Tal como vemos a partir do fragmento acima, Nietzsche problematiza o caráter da moral no fato de ela ser considerada uma necessidade e ser inquestionável. O estilo do fragmento é o mesmo percebido em trechos de *A Gaia Ciência* e *Além do Bem e do Mal*, onde Nietzsche afirma que ele foi o primeiro a enxergar a moral como problema. Na medida em que ele questiona o caráter da moral, chegam as perguntas se ela é de fato necessária, no sentido de que não poderia ser de outra forma, ou se ela não seria algo a ser excluído aos poucos do senso comum como são o caso da astrologia e da alquimia. A partir da pergunta pela necessidade da moral, vê-se que ela não é um meio eficaz para a vida do homem, sequer para a felicidade do homem, uma vez que ela reprime e ordena instintos básicos que estão também presentes em outros animais, mas que nestes não são refreados pela moralidade. Indício disso é a afirmação de Nietzsche de que os animais vivem mais felizes que os homens. A moral aparece como uma tentativa de justificar e ordenar a ação humana na medida em que o homem não estabelece para si um sentido para viver: “Se o homem, portanto, não somente quer viver e não quer viver mais feliz, o que ele quer então? A moral diz neste ponto: deve-se atuar desta ou daquela maneira”; a moral, portanto, procura estabelecer um sentido para a vida do homem respondendo à pergunta “o que ele quer?”, através do mandamento “tu debes...”.

Ao responder o porquê da vida do homem, a moral estabelece, ao mesmo tempo, aquilo que importa ao homem e o meio para atingir este objeto tornado importante através da prescrição da ação humana. Contudo, ao mesmo tempo que o comportamento moral procura justificar a ação humana mediante a prescrição “tu debes”, ela é incapaz de fundamentar a própria prescrição que impõe ao homem; resolve um problema (o que o homem quer?), mas cria outro problema relativo à sua própria resposta (Porque ele quer isso? Por que ele deve agir assim?). Por isso, Nietzsche afirma que a moral se contradiz, pois, trata-se de um movimento positivo e negativo ao mesmo tempo, na medida em que resolve um problema e cria outro. Qual seria a solução para essa suposta contradição apontada por Nietzsche no âmbito moral? A naturalização dos valores. Retirar o caráter moral dos valores e considerá-los como aquilo que importa para o organismo crescer, isto é, como condição de elevação e conservação. Nesse sentido, nota-se que os valores são indispensáveis para a vida do homem, ou seja, ele pode ser capaz de viver sem moral (viver até melhor), mas não é capaz de viver sem valores, pois estes estariam presentes em outros âmbitos para além da própria moral. Os valores, portanto, seriam algo que

diferencia o homem de outros organismos, mas ao mesmo tempo, parecem estar presentes nas esferas vegetal e animal, na medida em que elas também precisam estabelecer condições propícias para seu próprio crescimento. Ou seja, animais e vegetais também precisam valorar.

Cabe saber, segundo a linha de pensamento de Lemm, de que modo o homem (ou qualquer organismo) consegue determinar as melhores condições para o crescimento de sua vida, qual critério é usado para considerar algo como importante? Ao invés de serem impostas ou determinadas pela vida, as condições que possibilitam a vida num organismo refletem o próprio modo pelo qual esse organismo se formou em relação ao seu meio ambiente. A comentadora se baseia na reflexão que Nietzsche faz sobre a origem do conhecimento n' *A Gaia Ciência*. No parágrafo 110 do texto (NIETZSCHE, 2012, p.127-129) ele elenca especificamente a verdade, para defini-la enquanto valor e, portanto, como condição de vida que é incorporada pelo organismo na medida em que o valor propicia crescimento e fortalecimento do organismo. Segundo a leitura de Lemm, a verdade não é outra coisa que um grau no qual certa crença foi incorporada e assim se tornou condição de vida.

Nesse sentido, as condições de vida não são dadas, nem fixas, mas têm uma história e reflete os modos nos quais a forma de vida se transformou no decorrer do tempo em relação ao seu ambiente. A condição que propicia o crescimento do organismo não é, nesse sentido, uma condição restrita a ele, mas é também relativa ao ambiente; ou seja, para uma condição ser boa para o crescimento do organismo (e assim ser um valor) ela precisa estar de acordo ou basear-se no ambiente em que o organismo está se desenvolvendo. É algo semelhante ao que está presente em *Assim Falou Zaratustra*, onde Nietzsche afirma que povos diferentes em regiões diferentes exigem e consideram para si condições de vida diferentes (NIETZSCHE, 1998, p. 74), pois o modo como o organismo se desenvolve depende de onde eles estão se desenvolvendo.

Vale também ressaltar aqui que condição de vida é como o valor é entendido por Heidegger, em seu ensaio a respeito do sentido da frase "Deus está morto" (2003, por exemplo, p. 492, 500-502, 510). Primeiramente, ele menciona a relação entre vontade de poder e valor na medida em que caracteriza a vontade de poder como o que instaura os valores (HEIDEGGER, 2003, p. 498) e cita um fragmento de Nietzsche onde ele caracteriza o vivente, isto é, aquilo que tem vida, como avaliar:

Os meios essenciais são as condições de si mesma instauradas pela própria vontade de poder. A estas condições Nietzsche dá o nome de valores. Ele diz (XIII, A. 395. A. d. A. 1884): "Em toda vontade há um avaliar". Avaliar significa: perfazer e fixar o valor. A vontade de poder avalia, conquanto perfaz as condições de elevação e torna fixas as condições de conservação. Segundo a sua essência, a vontade de poder é a vontade instauradora de valores. Os valores são as condições de conservação-elevação no interior do ser do ente. A vontade de poder é, logo que se manifesta

expressamente em sua essência pura, ela mesma o fundamento e o âmbito de instauração dos valores. A vontade de poder não possui o seu fundamento em um sentimento de falta, mas ela mesma é o fundamento de uma vida superabundante. Vida significa aqui a vontade de vontade. “Vivente”: isso já significa ‘avaliar’”

Em segundo lugar, quando Heidegger se detém especificamente ao valor, ele cita a verdade e a arte como condições que levam a vontade de poder a querer cada vez mais poder e, com isso, estabelecer valores (HEIDEGGER, 2003, p. 501):

[...] a verdade o que é fixado na vontade de poder para a sua conservação. De acordo com isso, a verdade é uma condição estabelecida na essência da vontade de poder: a condição da conservação do poder. Enquanto uma tal condição, a verdade é um valor. Porque a vontade só pode, entretanto, querer a partir de uma disposição sobre algo subsistente, a verdade é o valor necessário para a vontade de poder a partir de sua essência.

No trecho acima é notável a adequação do termo verdade a valor, na medida em que ambos são considerados condições que proporcionam a conservação do poder, isto é, permite que o ente (em termos claramente heideggerianos) cresça. Nesse sentido, a palavra “verdade” é ressignificada (HEIDEGGER, 2003, p. 501). A essa altura, Heidegger atenta para a atitude de Nietzsche de reelaborar o sentido de verdade a partir do valor como condição de vida: não se trata mais de um desvelamento tal como a verdade foi designada a partir de sua etimologia, nem da relação moderna entre sujeito e objeto e uma conseqüente representação. Trata-se daquilo que garante que um organismo se preserve e seja mais do que já é no ambiente em que cresce.

O nome verdade não significa agora nem o desvelamento do ente, nem a adequação de um conhecimento com o objeto, nem a certeza enquanto remissão e asseguramento inteligentes do representado. Verdade é, agora, e isso em meio a uma proveniência histórico-essencial a partir dos modos denominados sua essência, o asseguramento propiciador da constância da subsistência da *ambiência*, a partir da qual a vontade de poder quer a si mesma.

Mas o momento mais significativo do comentário de Heidegger à noção nietzschiana de valor em seu ensaio é sua leitura do fragmento póstumo 11[73] de novembro de 1887-março de 1888: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação-elevação em vista de conformações complexas de duração relativa no interior do devir” (NIETZSCHE, 2008b, p. 288; HEIDEGGER, 2003, p.489). Tanto o fragmento quanto a leitura de Heidegger enfatizam o valor em dois aspectos: (i) como ponto de vista, que depende, portanto, do olhar que vê (e estabelece uma direção do olhar que vê para o valor), e (ii) como condição tanto do organismo quanto do ambiente. Essa relação entre organismo e ambiente

é esclarecida a partir da interpretação do final do fragmento. Nele, Nietzsche fala a respeito das “conformações complexas de duração relativa no interior do devir”. Segundo a leitura de Heidegger essas ‘conformações complexas de duração relativa’ se referem a modos de vida, ou seja, são organismos, que estabelecem um ponto de vista sobre algo e a partir do que estabelecem um valor como o que condiciona seu crescimento “no interior do devir”, isto é, no ambiente que também apresenta certas condições que precisam ser levadas em conta pelo organismo quando ele se desenvolve ali.

Com efeito, o ambiente, além de apresentar condições específicas que o organismo precisa valorar para se desenvolver, é também transformado pelo organismo na medida em que este se adapta ao ambiente e se desenvolve ali. Nesse sentido, conforme Marder, a ênfase do reino vegetal tem um caráter não apenas coletivo, como sociológico, trata-se ao pensar nas plantas de uma sociologia ambiental, visto que (MARDER, 2021, p. 167):

cada planta é um *socium*, uma sociedade de crescimento semi-independente – um “ser coletivo” nas palavras de Brisseau-Mirbel, botânico francês do século XIX – de fungos, bactérias e outros microrganismos que habitam zonas de transição em torno das raízes, ou de insetos e animais pairando em torno de suas porções acima do solo. Em segundo lugar, ao invés de uma pilha aleatória, o conjunto de multiplicidades vegetais e não vegetais é uma articulação ou, para colocar em grego, o *lógos* da vida e das vidas. Dessas teses decorrem que uma teoria robusta do ser planta deve ser socio-lógica. O qualificador “ambiental” também está longe de ser meramente decorativo, pois a subjetividade vegetal não é uma interioridade retirada do mundo (no caso dos humanos, tal interioridade pode não ser mais do que uma ficção metafísica), mas um modo de existência voltado para o exterior, uma coexistência com seu meio.

Sobre a pergunta a respeito da leitura de Lemm: como determinar as condições mais propícias para o crescimento do organismo? Temos a seguinte resposta: Levando em consideração o modo como ele interage com outros organismos próximos e com o ambiente em que está. E da onde surgem as condições propícias? Não são determinadas, nem fixas, nem dadas ao organismo, mas são criadas por eles mesmos conforme a necessidade, sua natureza e a interação com o meio. É a partir da noção de criatividade como elemento que proporciona as condições de conservação-elevação, ou seja, valores, que Lemm faz uma aproximação entre o reino vegetal e a esfera humana atribuindo a capacidade de criar valores a ambas. Pois como uma planta consegue se manter em determinado ambiente e crescer ali? Criando suas próprias condições que a permitem se desenvolver a partir de sua constituição e dos elementos presentes no ambiente.

Nesse sentido, até aqui temos a seguinte relação que sustenta uma possível criação de valores no âmbito vegetal: a noção de vida como termo geral é entendida,

dentre outras coisas, como alimentação, que por sua vez envolve incorporar algo ao organismo que se alimenta. Ao incorporar algo para alimentar-se o organismo está interagindo com o meio e determinando a partir dessa interação as condições mais propícias para conservar-se ali e crescer sadio. Ora, condição de conservação-elevação é justamente como Nietzsche caracteriza a noção perspectiva de valor, ou seja, ao determinar suas próprias condições de crescimento, o organismo está impondo àquilo que incorpora o seu ponto de vista, de modo tal que o que ele incorpora é importante para o organismo, caso contrário, não seria incorporado. Na medida em que o organismo determina a partir de seu ponto de vista o que é importante para seu crescimento, ele não apenas se adapta ao ambiente, mas o transforma, justamente através da consideração de alguma condição do ambiente como sendo propícia para seu crescimento. Michael Marder cita alguns exemplos de condições que dizem respeito à esfera vegetal: “a folha desenrolada e receptiva à energia solar, a umidade e os minerais que as raízes absorvem por meio da osmose...” (MARDER, 2021, p. 169). Quando uma planta qualquer se desenvolve, ela não apenas considera como importantes as condições internas de seu organismo, mas as condições do ambiente e vão em direção às condições mais propícias para seu desenvolvimento. Uma planta que se inclina no decorrer do dia em direção à luz solar, por exemplo, indica um movimento de valoração, pois está determinando como mais importante para ela a luz que a sombra. Trata-se de uma relação de preferência do organismo em relação às condições do meio ambiente. A respeito das condições internas podemos pensar na exigência que o organismo tem de se adaptar às próprias condições externas, como um determinado tipo de solo, por exemplo. A samambaia exige um solo bastante úmido por se tratar de uma planta de clima tropical, diferentemente das chamadas suculentas, que por serem plantas de regiões mais secas desenvolveram uma condição específica de acumular água em seus tecidos, o que torna a rega menos frequente que a de uma samambaia.

Por fim, na medida em que a adequação do organismo às condições do ambiente é determinada pela própria criação do organismo, este é caracterizado como um organismo livre, no sentido de que é condicionado pelo meio e ao mesmo tempo por sua estrutura fisiológica, mas a relação com o ambiente não se encerra no condicionamento. Pois o organismo se apropria das melhores condições do ambiente para si, ou seja, trata-se de uma seleção ou, em termos nietzschianos, de comparação e determinação do que é mais importante para o crescimento. Uma suculenta que esteja em um ambiente muito úmido não pode simplesmente se adaptar a essa condição externa, porque sua própria estrutura fisiológica exige um solo mais seco, em caso de regas constantes ou clima úmido ela morre.

Segundo Lemm que também aponta estes mesmos pontos em seu artigo, as condições de vida que favorecem o crescimento da vida (no âmbito humano) podem ser melhor compreendidas se compararmos a história da evolução humana

à história da evolução das plantas. Pois o ápice da criação de melhores condições de conservação-elevação seria, para ela, o estágio do “homem-planta”. Em que medida podemos evoluir as nossas condições de crescimento enquanto humanidade? Dado que é um problema que não envolve apenas o desenvolvimento de um único organismo (um homem) mas de toda uma espécie (a humanidade), cabe deter-se ao caráter coletivo da atividade valorativa, que envolve tanto o ambiente quanto os demais organismos do mesmo ambiente que interagem entre si e procuram crescer.

É nesse sentido que ela propõe pensar a atividade valorativa na esfera vegetal também, pois as plantas interagem e transformam o ambiente e se relacionam com outros organismos e constituem nessa relação condições que não são propícias apenas para si, mas para toda a espécie. “O ser planta oferece a perspectiva de uma coincidência direta entre individualidade e coletividade, indicando que cada indivíduo vegetal é inerentemente coletivo” (MARDER, 2021, p. 170). As condições que são compartilhadas entre os organismos e transmitidas como herança indicam o caráter de coletividade da valoração no âmbito orgânico, uma planta que se desenvolve em um ambiente com solo de umidade e nutrientes adequados cresce ali e se prolifera, transmite aos seus brotos as mesmas condições sob as quais se proliferou no ambiente. Por isso, Lemm afirma que as plantas não só são capazes de criar valores, por ter essa necessidade de estabelecer condições de crescimento para si e para a espécie como um todo, como podem auxiliar o homem a compreender melhor esta atividade ao evidenciar o caráter coletivo da criação de valores.

VALOR: CARÁTER BIOLÓGICO OU MORAL?

Até aqui, vimos a possibilidade de criação de valores pelas plantas aventada por Vanessa Lemm a partir da noção de perspectiva e do caráter coletivo do valor criado. Ao que tudo indica, tal dimensão vegetal do valor é contrária à tese presente em *Gaia Ciência*, onde Nietzsche caracteriza o valor como criação individual, que pode ser coletiva e ter um caráter moral (quando é adotado por uma comunidade toda), mas que não é necessariamente coletivo. Defendemos aqui que a determinação de condições é de fato uma atividade comum aos organismos. Pois não se trata de uma única espécie de vida capaz de criar estas condições: o processo é comum. Porém, o resultado é diferente de organismo para organismo e até de homem para homem. Isso indica que: a valoração se apresenta em Nietzsche como uma atividade coletiva que resulta num produto individual, visto que a criação de valor ou determinação do que importa parte do organismo que valora, mas os valores surgidos da valoração são variados. Há, portanto, um aspecto que resulta de uma distinção categorial que fazemos aqui entre valorar e avaliar. Valorar é uma atividade comum a muitos organismos, ao passo que avaliar é essa atividade

expressa especificamente no organismo humano, de onde derivam valores, uns diferentes dos outros.

Cabe notar que em comentários a respeito do primeiro ao último Nietzsche, há estudos que se detêm a um possível aspecto biológico dos valores. E essa discussão é relevante na medida em que para defender uma possível valoração vegetal é preciso associar a noção de valor à noção de organismo. Segundo Salanskis, na perspectiva nietzschiana: “colocar um problema biológico significa colocar um problema de valor do ponto de vista geral da evolução da vida” (SALANSKIS, 2021, p. 122). Quando falamos em valores no pensamento nietzschiano, como vimos, surgem noções relativas ao organismo que os cria, como suas condições fisiológicas e psicológicas. Ao falarmos em condições fisiológicas, referimo-nos aos instintos do organismo, que o levam a agir e, conseqüentemente, criar valor a partir do modo como se relacionam com o mundo na ação. Nesse sentido, e aqui reafirmamos a definição de valor presente na versão inglesa do dicionário Nietzsche (BURNHAM, 2015, p.187), todo instinto carrega um valor, na medida em que impulsiona o organismo a criá-lo.

Para explicitar em que sentido Nietzsche relaciona valor a instinto, Salanskis recorre aos escritos do filósofo onde ele fala a respeito da biologia. Mas ele salienta, a biologia não se trata ainda na época de Nietzsche de uma ciência geral que se ocupa de estudar a vida em suas várias áreas (zoologia, anatomia, botânica, evolução e ecologia), mas de uma compreensão do problema geral dos valores. Para demonstrar que a biologia é uma ferramenta propícia para pensar sobre o valor dos valores, Salanskis se fia em *Genealogia da Moral*, onde Nietzsche se refere a Herbert Spencer como “biólogo”, apesar de este escrever tanto sobre os princípios da biologia quanto sobre os da ética. Nesse sentido, a biologia é entendida como meio para estudo e compreensão da ética enquanto a área que reflete e problematiza a ação a partir de valores e procura fundamentar tais valores na constituição fisiológica do organismo. Em alguns fragmentos póstumos, Nietzsche também faz menção à biologia e a associa aos valores, que são problematizados enquanto critério de evolução, tais como os casos específicos de “verdade” e “beleza”. Partindo do princípio biológico de sobrevivência e conservação de um organismo, “Verdade” enquanto valor epistêmico teria mais significado em Nietzsche como “utilidade biológica de tal sistema de falsificação principal: e uma vez que uma espécie animal não conhece nada mais importante que sua preservação, efetivamente, tínhamos o direito de falar aqui de ‘verdade’” (NIETZSCHE apud SALANSKIS, 2021, p. 121). Não é algo diferente do que se vê em *Além do Bem e do Mal*, onde o valor cumpre uma função biológica na medida em que surge de valorações e na medida em que através destas o organismo estabelece as melhores condições de crescimento (NIETZSCHE, 2005b, p. 10).

Nesse sentido, para relacionar os valores à instância biológica, Nietzsche ressignifica tanto o sentido da biologia quanto dos campos de onde surgem os valores. O caso específico da epistemologia por exemplo, antes de ser considerada a área que define o conhecimento como relação entre sujeito e objeto da qual resulta a verdade como adequação da crença do sujeito a respeito das propriedades do objeto, é uma forma de interpretar o mundo e adequá-lo ao esquema S – O. Porque o homem não consegue entender o mundo de outra forma, ele necessita de princípios lógicos, como o de identidade e o de não-contradição (criados para si mesmo), e categorias que ordenam o mundo e o fazem sentir-se mais seguro. Em fragmento póstumo da primavera de 1888 14[152], Nietzsche caracteriza o conhecimento como um aspecto presente no homem enquanto vontade de poder. Nesse sentido as noções, categorias e valores epistêmicos teriam uma restrição biológica, ou seja, eles fazem sentido se pensados usando a conservação da vida como critério (NIETZSCHE, 2008b, p. 579):

A vontade de poder como conhecimento Não “conhecer”, mas esquematizar, impor ao caos regularidade e formas suficientes de maneira que satisfaça nossa necessidade prática. Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade foi determinante: a necessidade, não “conhecer”, mas de subsumir, de esquematizar, com o objetivo de compreender...por em ordem, projetar o similar, o igual – o mesmo processo que leva a cabo toda impressão sensorial, esse é o desenvolvimento da razão! Aqui não foi trabalhado uma “ideia” preexistente: mas a utilidade, já que somente quando vemos as coisas de forma grosseira e impositivamente igualitária, chegam a ser para nós calculáveis e maleáveis... A finalidade na razão é um efeito, não uma causa: em toda outra espécie de razão, da que constantemente há esboços, a vida é arruinada – torna-se confusa – demasiado desigual – As categorias são “verdades” somente no sentido em que condicionam nossa vida: o espaço euclidiano é uma tal “verdade” condicionada. (Em si, já que ninguém sustentará a necessidade de que existem justamente seres humanos, a razão é, como o espaço euclidiano, uma mera idiosincrasia de determinadas espécies animais, uma idiosincrasia junto a muitas outras...)A imperiosa necessidade subjetiva de não poder contradizer nesse ponto é uma necessidade biológica: o instinto da utilidade de raciocinar como raciocinamos levamos no corpo, somos mais ou menos esse instinto... Mas que ingenuidade, tirar daí a prova de que temos por isso mesmo “uma verdade em si”...O não-poder-contradizer demonstra uma incapacidade, não uma “verdade”.

A falsificação ou adequação do mundo às categorias de pensamento humano são algo constante na literatura nietzschiana desde Verdade e Mentira em sentido extramoral, e indica uma estrutura biológica do homem em relação ao mundo. Nos momentos em que nos detemos aqui à relação entre valor e moral, salientamos o caráter ambíguo de “moral” no pensamento nietzschiano: uma das formas de compreendê-la foi como hierarquia dos instintos, modo de organização interna do corpo do indivíduo, que envolve tanto os impulsos quanto os valores que

deles resultam. Ora, na medida em que a necessidade de adequação do mundo a categorias humanas criadas é uma necessidade imposta ao homem pela sua própria condição biológica, tal necessidade é também moral, pois é o único modo possível de o homem compreender o caos do mundo. Ou seja, trata-se de uma exigência moral; é esse o sentido trazido pelo título do texto publicado em 1898: as noções de “verdade” e “mentira” antes de serem compreendidas como categorias epistêmicas que indicam ou não a correspondência entre os fatos do mundo e os juízos humanos sobre estes, indica uma necessidade que o homem tem de compreendê-la dessa forma. Indica, portanto, uma exigência fisiológica.

É nesse sentido também que o conhecimento em Nietzsche é perspectivo, pois depende do ponto de vista do sujeito sobre o objeto e está condicionado a ser verdadeiro por esse ponto de vista, que determina as propriedades do objeto que são mais úteis à manutenção da vida. O fragmento 14[153] de 1888 fortalece essa noção nietzschiana de conhecimento como perspectiva na medida em que afirma que nosso sistema cognitivo esquematiza a realidade para interpretá-la, ou seja, nosso aparato cognitivo não é responsável por explicar e entender os objetos do mundo a partir das suas propriedades captadas por nós, mas por distorcer e falsificar a realidade até encaixá-la num modo que possamos compreendê-la. Conforme Nietzsche (2008b, p. 580. Ênfase de Nietzsche. Grifo nosso):

O equívoco da filosofia está em ao invés de ver na lógica e nas categorias da razão os meios para acomodar o mundo a fins utilitários (assim, pois, meios “por princípio”, para uma falsificação utilitária), acreditou ter nelas o critério da verdade ou da realidade. O “critério da verdade” era de fato meramente a utilidade biológica de tal sistema de falsificação por princípio: e posto que uma espécie animal não conhece nada mais importante que a conservação; houve de fato legitimidade para falar aqui de “verdade”. A ingenuidade foi somente a de tomar a idiossincrasia antropocêntrica como medida das coisas, como regra do “real” e do “irreal”: em suma, de absolutizar uma contingência. E eis que então o mundo se dividiu de repente em um mundo verdadeiro e um “aparente”: e justamente o mundo no qual o ser humano havia inventado sua razão para habitá-lo e estabelecer-se nele, justamente este mesmo mundo descreditou dele. No lugar de utilizar as formas como instrumentos para tornar o mundo manipulável e calculável, a louca nitidez dos filósofos descobriu a obviedade de que em tais categorias está dado o conceito daquele mundo, conceito que não corresponde ao outro mundo em que se vive... Os meios sofreram o mal entendido de ser considerados como critério de valor, e até mesmo como condenação da intenção.

É a partir desse fragmento que Salanskis enfatiza a consideração nietzschiana da esquematização do mundo para encaixá-lo na perspectiva humana como um processo que caracteriza o conhecimento humano. Mas que não tem o fim de atingir

a verdade a respeito do que se conhece, antes essa esquematização tem um caráter biológico porque importa para o homem e lhe é útil na medida em que o ajuda a se conservar e crescer. Na medida em que é útil não se deve ignorar esse processo, mas é necessário ter cuidado para que não esqueçamos que ele é uma perspectiva. Como Salanskis afirma (2021, p. 123), assim como Nietzsche em alguns momentos de sua obra (2012, p. 128, 2005a, p. 11, 1998, p. 74), a perspectiva tem utilidade “desde que mantenhamos uma certa desconfiança perspectivista em relação à nossa própria cognição. Devemos ter consciência de que o nosso a priori nunca é mais do que uma perspectiva situada, uma ‘idiosincrasia antropocêntrica’ que não nos permite aceder a uma realidade em si, mas que, no melhor caso, serve a nossa vontade de potência”.

Contudo, não é apenas o conhecimento que tem um caráter perspectivo e, portanto, biológico para Nietzsche. A estética, na medida em que implica também um valor, é também de cunho biológico. Segundo Salanskis “todos os valores estão ligados à dinâmica da vontade de potência. São condições de vida e de crescimento que um organismo experimenta na forma de preferências. Tais preferências estão em ação em todas as áreas, da moralidade à estética, passando pela epistemologia” (SALANSKIS, 2021, p. 125). Nesse sentido, onde há relação de comparação entre dois ou mais elementos e a consideração de um em detrimento de outro, ou seja, uma escolha, há a manifestação da vontade de poder por crescimento mediante a preferência. E os campos da epistemologia, da estética, da ética, enfim, os que envolvem valores, fazem parte da atividade valorativa exercida pelo homem.

Nesse sentido, Salanskis elenca a estética como interpretação evolucionista, acerca não de verdadeiro e falso, mas das noções de belo e feio. Os valores (estéticos) têm um caráter biológico porque os adotamos como importantes e úteis para nossa evolução. É também a partir de um fragmento póstumo, dessa vez de 1887 10[167], que Salanskis fundamenta o caráter biológico da estética. Conforme Nietzsche (2008b, p. 353-354):

Sobre o surgimento do *belo* e do *feio*. O que nos *repugna* instintivamente, ‘esteticamente, uma larga experiência se mostrou ao homem como algo nocivo, perigoso, que merece desconfiança: o instinto estético que de repente fala (na náusea por exemplo), contém um *juízo*. Nesse sentido, o *belo* está dentro da categoria geral dos valores biológicos do útil, do benéfico, do que acrescenta vida: mas de maneira tal que uma quantidade de estímulos que de longe recordam e se ligam com coisas e estados úteis nos dão o sentimento de beleza, isto é, de aumento de poder (– não somente as coisas, portanto, mas também as sensações que acompanham essas coisas ou seus símbolos). Com isso, o belo e o feio se reconhecem como *condicionados*; a saber, a respeito de *nossos valores de conservação* mais baixos. Querer estabelecer algo belo e algo feio sem isso não faz sentido. O belo tem tão pouca existência como o bom, o verdadeiro. No caso singular se trata novamente das *condições de conservação* de uma determinada espécie de homem: assim, o homem de rebanho terá o sentimento de valor do belo diante de coisas diferentes que o homem excepcional e o super-homem. De onde surge o valor do belo

(também do bom, também do verdadeiro) é da ótica de primeiro plano, que leva somente em consideração as consequências imediatas.

Cabe notar que no fragmento acima surge a mesma distinção de homens de categorias definida pela distinção de valores que já aparece na *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 181): homens de naturezas diferentes reconhecem como belo coisas diferentes; o homem de rebanho, caracterizado também como homem vulgar, adota o mais comum ou útil como critério de valor, enquanto o homem excepcional (ou nobre) adota como critério aquilo que o afeta de maneira particular (paixão).

Com relação à estética, o que faz o homem julgar algo como belo ou feio é, em termos biológicos, um modo de antecipar um sinal de alerta ao organismo, pois nem sempre o homem consegue identificar imediatamente uma ameaça através da sua percepção. A tendência de julgar esteticamente é uma necessidade biológica na medida em que nos orienta a identificar uma ameaça ou uma oportunidade de crescimento. Nesse sentido, o que denominamos “belo” ou “beleza” é um “conjunto de excitações que lembram, muito distantemente, coisas e estados úteis”. Nota-se aqui que o belo enquanto valor aparece como promessa de utilidade, no sentido de que auxilia no crescimento do organismo que o adota. Em fragmento de 1888 16[75] onde Nietzsche apresenta dois modos como entende a recepção da arte de Wagner, ele novamente indica a relação entre estética e condição biológica do organismo – o efeito nocivo da arte de Wagner demonstra a fragilidade do corpo de Wagner: “os valores estéticos descansam em valores biológicos, e os sentimentos de bem-estar estéticos são sentimentos de bem-estar biológico” (NIETZSCHE, 2008, p. 689). Ou seja, a condição boa ou ruim do organismo determina o valor criado por ele.

Apesar de Nietzsche designar um caráter biológico aos valores por eles auxiliarem na conservação da vida daquele que os adota, Salanskis alerta para não confundir tal caráter biológico de utilidade com uma abordagem utilitarista dos valores, visto que o critério é diferente. Nesse sentido, a “biologização” dos valores extrapola a utilidade e se mantém como um meio para intensificar a vontade de poder; não se trata apenas de uma conservação do organismo a partir dos valores, mas de um crescimento em direção a uma condição superior. A palavra que Salanskis, e o próprio Nietzsche, usa para defender essa diferença é resistência, traço típico da vontade de poder (SALANSKIS, 2021, p. 124). Pois na medida em que a vontade de poder encontra resistências que precisa superar, ela pode tanto crescer quanto enfraquecer, então, trata-se de um movimento contínuo com vários momentos de pico e queda, nunca de estabilidade como parece denotar a noção de conservação. Ou seja, onde há resistência, não há estabilidade, uma vez que a resistência exige movimento daquilo que resiste. A diferença, portanto, entre um organismo que apenas busca a sobrevivência ou conservação e um organismo que supera tal condição de sobrevivência e busca ser mais do que já é, está no

movimento de resistência que condiciona a noção de valor como algo biológico. Pois o organismo não se contenta em sobreviver quando ele pode ser mais do que é resistindo e exercendo-se enquanto vontade de poder (NIETZSCHE, 1998, p. 127; 2005a, p. 19).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Com efeito, Lemm usa de alguns pressupostos para sustentar sua tese geral de que as plantas são seres que criam valores, o principal deles é a noção de perspectiva. Contudo, embora nos pareça uma tese forte e interessante, dado que apresenta um caráter fortemente nietzschiano ao pensar outros organismos na esfera avaliativa e, com isso, “desantropomorfizar” essa atividade, os caminhos que Lemm usa para chegar a sua conclusão não nos parece dos mais claros e mais coerentes. Pois em muitos momentos ela utiliza de trechos e fragmentos de maneira tendenciosa, ou seja, faz um recorte da afirmação de Nietzsche e usa apenas a parte que convém a sua hipótese, como exemplo, o trecho de *Humano demasiado humano* e o fragmento de 1883 24[14], onde ele de fato caracteriza a vida em geral como alimentação, avaliação e representação, mas, como demonstramos com a continuidade dele, se detém e atribui essas características especificamente ao homem, ou seja, não parece ser o melhor fragmento para defender o que ela pretende. Apesar de em muitos momentos percebermos o recorte dos textos de Nietzsche, é possível identificar através dele mesmo uma possibilidade de sustentar a tese de Lemm, quando ele afirma, por exemplo no fragmento 19[156] de 1872/1873, que “a planta é também um ser que mede” (NIETZSCHE, 2010a, p. 378). Trata-se nesse sentido de uma tese forte e plausível, mas talvez seguindo outros caminhos.

Além disso, vimos também a abordagem de Heidegger a respeito dos valores, que trata de termos nietzschianos, como vida, perspectiva, vontade de poder e valor, de maneira tão ampla que em certos momentos aponta para a possibilidade de outros organismos também avaliarem, quando cita, por exemplo, a afirmação de Nietzsche: “‘Vivente’: isso já significa ‘avaliar’” (NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2003, p. 498). Na medida em que o organismo (não necessariamente humano) que cresce, assume uma perspectiva, ou seja, um ponto de vista, assume também um valor, isto é, aquilo que importa e condiciona a conservação-elevação do organismo que vê. É nesse sentido que há uma relação muito forte entre o valor, que surge de uma perspectiva, e o organismo que adota essa mesma perspectiva visando sua elevação. Ou seja, onde há a tentativa por parte de um organismo de se conservar no ambiente e crescer ali, há valor, pois é este que indica quais condições que importam para o organismo.

Ora, assumir o valor como o que condiciona o organismo implica pensar este mesmo valor como tendo um caráter biológico, é nesse contexto que a leitura

de Salanskis parece relevante na medida em que ele define a biologia em Nietzsche não como ciência apenas da vida, mas como o estudo da evolução biológica de um organismo a partir dos valores que ele adota, a biologia pode nesse sentido ser resumida na seguinte pergunta: quais valores contribuem para a evolução da vida de um determinado organismo? Cabe notar aqui algo em comum entre Salanskis e Heidegger, ambos se detêm a dois valores específicos: epistemológico, a verdade, e estético, a beleza. Ambos são considerados valores pelas mesmas razões: porque contribuem para a conservação-elevação do organismo que os adota.

Cabe também salientar que as leituras que defendem essa possibilidade de criação de valores por outros organismos enfatizam também um caráter coletivo ou comunitário do valor (LEMM, 2015, p. 136-141; MARDER, 2021). Pois para uma planta determinar as condições propícias para seu crescimento precisa não apenas levar em consideração as condições de seu ambiente, mas a herança genética que deixará para a sua espécie como um todo. Nesse sentido, o que ela considera importante, não é apenas importante para si, mas para a espécie como um todo. Esse caráter coletivo do valor está implícito na noção de “evolução” apresentado por Salanskis em seu artigo que trata da biologia como problematização dos valores que contribuem para o crescimento do organismo que os adota. E está presente também na fundamentação de Lemm ao afirmar que podemos aprender com as plantas a como determinar melhor os valores que contribuem para a humanidade. Pois nas plantas percebe-se esse caráter coletivo da determinação das condições de crescimento, uma vez que estas não valem apenas para uma única planta, mas para a espécie da qual ela faz parte. É a partir disso que ela enfatiza nos textos nietzschianos o termo “homem-planta”, que seria um modelo de homem capaz de criar valores que não contribuem apenas para o seu crescimento, mas para a humanidade como um todo.

REFERÊNCIAS

- BURNHAM, D. *The Nietzsche Dictionary*. Bloomsbury Philosophy Dictionaries, 2015.
- HEIDEGGER, M. A sentença nietzscheana “Deus está morto”. Tradução de Antonio Casanova. In: *Natureza Humana*, 5(2), 2003, p.471-526.
- LEMM, V. What can we learn from Plants about creation of values. In: *Nietzsche-Studien* 44 (1), 2015, p.78-87.
- LEMM, V. La Filosofía Vegetal de Friedrich Nietzsche. In: Gaitán, I. D. A. *La cuestión animal(ista)*. Instituto de Estudios Críticos Animales (IECA) Bogotá, Colombia, 2016, p. 151- 172.

MARDER, M. *Plant-Thinking. A philosophy of vegetal life*. Columbia University Press, 2013.

MARDER, M. Plantas e filosofia, plantas ou filosofia. Dossiê: outras vidas contra o espetáculo: o animal, a planta, a máquina e o alien. (Des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, 2021, 164-176.

NIETZSCHE, F.W. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

NIETZSCHE, F. W. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva, 9ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos Póstumos*. Volumen I (1869-1874). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010a.

NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos Póstumos*. Volumen II (1875-1882). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. 2ª edición. Madrid: Editorial Tecnos, 2008a.

NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos Póstumos*. Volumen III (1882-1885). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010b.

NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. 2ª edición. Madrid: Editorial Tecnos, 2008b.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*, tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NIETZSCHE, F. W. O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

SALANSKIS, E. A noção de valores biológicos em Nietzsche. Cadernos Nietzsche, v. 42, n. 1, 2021, p.111-128.

WOTLING, P. Nietzsche e o problema da civilização. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.