

BARBARA SMOLNIAKOF

QUE VIDA VALORA?

Sobre o valorar e o avaliar na filosofia de
Friedrich Nietzsche



QUE VIDA VALORA?
SOBRE O VALORAR E O AVALIAR NA FILOSOFIA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)

SÉRIE “ÉTICA, POLITICA E CIDADANIA”

Editor da série: Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

BARBARA SMOLNIAKOF

QUE VIDA VALORA?
SOBRE O VALORAR E O AVALIAR NA FILOSOFIA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2023

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Coordenadora Administrativa

Simone Gonçalves

Capa

Experiência e conhecimento (foto de Aron Burden: @aaronburden)

Revisão

Ozeias de Freitas Rodrigues

Concepção da obra

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Concepção da Série

Grupo de Pesquisa “Ética, Política e Cidadania”
(UNICENTRO/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

S666 Smolniakof, Barbara.

Que vida valora? sobre o valorar e o avaliar na filosofia de
Friedrich Nietzsche / Barbara Smolniakof. – Guarapuava:
Apolodoro Virtual Edições, 2023

172 p.

Inclui Bibliografia.

ISBN: 978-65-88619-41-4 (Físico).

ISBN: 978-65-88619-40-7 (Digital).

1.História da filosofia. 3.Valoração 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm,
1844-1900. 5. Smolniakof, Barbara. I. Título.

CDD: 190

Elaborada por Márcio Carvalho Fernandes. CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

editora@apolodorovirtual.com.br

www.apolodorovirtual.com.br

*À minha mãe,
Veronica Smolniakof.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço

Ao meu querido Ozeias, por todo o companheirismo e carinho, pela paciência, incentivo, e a quem devo muito do meu trabalho.

A minha mãe, Veronica, que sempre me apoiou, mesmo eu escolhendo uma carreira tão incerta quanto a de pesquisadora e professora.

Aos meus tios Ronaldo e Eloiza, por terem amparado minha mãe durante o tempo em que estive longe e por me ajudarem desde sempre. Não teria sequer terminado o ensino médio se não fosse o apoio deles.

A minha melhor amiga Michele, pela amizade, imenso carinho e por sempre estar disposta a ouvir, mesmo que discursos repetidos.

Ao Grupo de Estudos Nietzsche da UECE cujo trabalho conheci um pouco durante esse turbulento período pandêmico, pela simpatia e pelos encontros que de alguma forma enriqueceram esse trabalho.

Ao Prof. Evandro Oliveira de Brito, pela oportunidade de viajar a Florianópolis, conhecer a UFSC e me despertar a vontade de continuar lá meus estudos em Filosofia.

Ao Prof. Maicon Engler, pela apresentação do programa e mediação com a professora Claudia.

A Profa. Claudia, por aceitar meu projeto e pela paciência durante o desenvolvimento.

Aos professores Éder Corbanezi e Victor Tartas por se disporem a compor minha banca, ler meu texto e fazer apontamentos tão valiosos para o enriquecimento dele.

A CAPES pelo incentivo financeiro.

*No palco, na praça, no circo,
num banco de jardim.
Correndo no escuro,
pichado no muro,
Você vai saber de
mim.
Mambembe, cigano
Debaixo da ponte
Cantando
Por baixo da terra
Cantando
Na boca do povo
Cantando.*

(Chico Buarque)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	15
2. INTRODUÇÃO.....	19
3. O HOMEM É O ANIMAL QUE AVALIA	29
3.1 A GAIA CIÊNCIA (1882 [LIVRO V 1887]).....	30
3.2 ASSIM FALOU ZARATUSTRA (1883-1885)	53
3.3 ALÉM DO BEM E DO MAL (1886).....	72
3.4 A GENEALOGIA DA MORAL (1887).....	88
4. A VIDA VALORA ATRAVÉS DO HOMEM.....	97
4.1 CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS (1889).....	97
4.2 FRAGMENTOS PÓSTUMOS DE 1883-1889	100
5. VALOR - CRIAÇÃO DO HOMEM OU DA VIDA? ..	109
5.1 A VIDA COMO PERSPECTIVA E VALORAÇÃO: AS REFERÊNCIAS AO MUNDO VEGETAL.....	110
5.2 AVALIAÇÃO COMO INSTÂNCIA HUMANA DA VALORAÇÃO	152
6. CONCLUSÃO	163
7. REFERÊNCIAS	169

1. APRESENTAÇÃO

Presente desde escritos de juventude até os últimos textos de Nietzsche, o tema do valor é objeto de diversas abordagens por parte do filósofo. Essa variedade de tratamentos se deve a diferentes razões. Uma delas diz respeito à evolução conceitual do pensamento nietzschiano: a elaboração do conceito de vontade de potência, por exemplo, produz transformações relevantes em sua concepção de valor. A noção de valor recebe múltiplas abordagens também na medida em que opera em reflexões sobre assuntos variados, tais como questões relacionadas à vida, à moral, à estética e ao conhecimento. Assim, passando a trajetória de Nietzsche e operando em diferentes âmbitos de sua filosofia, o tema do valor desempenha um papel importante na obra do pensador alemão.

Complexas e abrangentes, as considerações de Nietzsche sobre a noção de valor suscitam problemas dignos da atenção dos especialistas em sua filosofia. A formulação de um desses problemas, bem como a confecção de uma possível resposta, constitui o principal objetivo do livro *Que vida valorar? Sobre o valorar e o avaliar na filosofia de Friedrich Nietzsche*, de Barbara Smolniakof. Resultado de pesquisa de mestrado realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, o livro tem como propósito central responder à seguinte questão: no entender de Nietzsche, a capacidade de valorar é uma especificidade humana ou, ao contrário, encontra-se também em outros seres vivos? Trata-se, assim, de tentar determinar qual é, para Nietzsche, a extensão da atividade de valorar, quando se leva em conta o âmbito da vida.

Para justificar a formulação desse problema, Smolniakof se apoia em escritos de Nietzsche que, segundo a autora, deixam-se dividir em dois grupos. De um lado, estão passagens de *Assim falava Zaratustra* e de *Genealogia da moral* em que Nietzsche considera a capacidade de avaliar como uma característica que é intrínseca ao ser humano e que o diferencia de outros

seres vivos. De outro lado, acham-se passos de *Crepúsculo dos ídolos* e fragmentos póstumos, especialmente os posteriores a 1883, em que o filósofo concebe a atividade de valorar como presente na vida em geral. Como posicionar-se diante desses dois grupos de textos?

Smolniakof discerne duas posições básicas adotadas por estudiosos da filosofia de Nietzsche, as quais se dividem em conformidade com os dois grupos de textos mencionados acima. Uma parte dos especialistas considera que, para Nietzsche, a capacidade de valorar é uma propriedade especificamente humana. Outra parcela dos comentadores julga que, no entender do filósofo alemão, a valoração é uma atividade encontrada em toda forma de vida, portanto não só nos animais como também nas plantas.

Buscando posicionar-se nesse cenário, Smolniakof defende a tese de que, para Nietzsche, todos os seres vivos valoram, mas apenas o ser humano avalia. Como se nota, para sustentar essa posição, a autora procura, com base nos escritos de Nietzsche, patentear uma diferença entre o conceito de valoração, que concerne à atividade de valorar enquanto propriedade dos seres vivos em geral, e o conceito de avaliação, que se refere à atividade de valorar enquanto propriedade específica do ser humano. A valoração consiste basicamente na capacidade de determinar o que é relevante para a conservação e o desenvolvimento do ser vivo que valora; assim, embora presente em todo ser vivo, a valoração se realiza conforme a constituição de cada ser que valora. A avaliação, por sua vez, é a atividade de valoração enquanto se realiza de maneira especificamente humana e produz como resultado, também específico, o valor. Em sua dimensão propriamente humana, o valor é a expressão conceitual da atividade de valorar, expressão essa que, para ser formulada, supõe que o ser humano tenha adquirido a consciência de que ele valora. Essa consciência e essa conceituação de sua própria atividade de valorar é que são exclusivas do ser humano e constituem a avaliação.

Não são poucos os desafios suscitados pelo tema, pelo problema, pela tese e pelo método propostos no livro de Smolniakof. Em virtude de seu caráter multifacetado e da pluralidade de sentidos que adquirem, as noções de valor, de valoração e de avaliação exigem do comentador da filosofia de Nietzsche uma abordagem que leve em conta os contextos particulares em que são empregadas: só assim é possível detectar, em cada passagem, sob que aspecto essas noções interessam e, desse modo, evidenciar pouco a pouco a plurivocidade delas. Ademais, se se admite um antropomorfismo incontornável, é preciso perguntar em que medida essa condição limita as reflexões sobre a natureza dos modos de valorar existentes nos demais animais e nas plantas. Além disso, se o ser humano é o único ser vivo capaz de tomar consciência e de realizar uma conceituação de sua atividade de valorar e de criar valores, é pertinente saber até que ponto essa atividade depende da linguagem. Por fim, se o tema do valor atravessa a obra de Nietzsche, é necessário esclarecer os critérios metodológicos que norteiam a seleção dos textos examinados.

Consciente de tais desafios e de outros, Smolniakof não se furta a enfrentá-los nem a posicionar-se. Em proveito do leitor.

Eder Corbanezi

2. INTRODUÇÃO

Este trabalho tematiza o valor na filosofia de Nietzsche e tem como fio condutor a pergunta: que vida valora? Mais especificamente elaborada do seguinte modo: é o homem o único organismo capaz de criar valores, ou essa atividade se estende a outros organismos, como os demais animais e as plantas? Para respondê-la, assumimos como premissas as afirmações encontradas nos textos nietzschianos a respeito da criação de valores. Em *Assim Falou Zarathustra* (1883-85) e na *Genealogia da Moral* (1887) Nietzsche escreve que o homem é pensado como o animal que avalia, porque a atividade de criar valores faz parte da definição da palavra “homem”. E sendo esta atividade de mensurar, avaliar, estabelecer preços às coisas a mais antiga, é ela a mais fundamental e a que distingue o ser humano de outros animais. Contudo, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1889) e em alguns fragmentos póstumos (sobretudo os de 1883 a 1888) há passagens em que o filósofo usa o termo “valoração” para se referir à vida, enquanto fenômeno biológico, e sugere que é ela que valora através do homem. É diante da comparação de tais passagens que se faz necessário responder a pergunta: é apenas o homem ou todo organismo capaz de criar valores? Ora, se o homem é *o animal* que avalia para Nietzsche, então seria apenas ele capaz de criar valores. Por outro lado, se a vida mesma valora através do homem e ela está presente em outros organismos, então outros animais e até mesmo as plantas são também capazes de criar valores. Enfim, como conciliar estas duas interpretações? Partiremos aqui de uma distinção entre as noções de “avaliar” e “valorar”. Embora ambas estejam relacionadas por terem a mesma raiz, é possível distinguir uma como instância da outra: a valoração é uma atividade realizada pela vida, ao passo que a avaliação é esta atividade da vida realizada especificamente pelo homem, é desta última que o valor surge. Sendo assim, nossa resposta à pergunta elaborada acima é: todos os organismos valoram, mas nem todos criam valores, porque,

embora a valoração seja característica da vida, o homem é o animal que avalia, é atividade sua criar valores.

Este problema surgiu ao confrontar duas leituras sobre a valoração no pensamento nietzschiano. Por um lado, comentaristas como Scarlett Marton (2020), Viviane Mosé (2018) e Patrick Wotling (2015; 2003) defendem em seus escritos uma leitura mais comum e aceita: a de que o valor é criado exclusivamente pelo homem, pois ele é definido como “aquele que avalia” por Nietzsche (“Darum nennt er sich “Mensch”, das ist: der Schätzende”, 1998, p. 75). Além disso, ao pensar em valores sob a perspectiva nietzschiana, geralmente o que os comentários mais abordam é a crítica aos valores morais “bem” e “mal” e a tentativa de determinar o seu duplo nascimento a partir de circunstâncias específicas. Há também uma ênfase nos textos em que Nietzsche atribui a função de criar valores a um tipo específico de ser humano: o filósofo (LEITER, 2002, p. 11; NIETZSCHE, 2005a, p. 159). É nesse sentido que Scarlett Marton, por exemplo, afirma que os valores são humanos, demasiado humanos (1990, p. 72-75; 2016, p. 406-407), e por isso, não parece conceber outros organismos além dos seres humanos criando valores.

Ao contrário, Vanessa Lemm em artigo de 2015 aborda a questão de um modo mais ousado ao afirmar que a atividade de criar valores é exercida também por outros organismos, mais especificamente as plantas, uma vez que a valoração é um movimento que caracteriza a vida enquanto tomada de perspectiva, ou seja, ao assumir um ponto de vista sobre o mundo e lhe impor uma interpretação, o organismo vegetal também está valorando (LEMM, 2015, p. 78-87). Cabe notar que outros estudiosos chamam atenção para esse ponto, embora não sejam tão específicos quanto Lemm que defende uma “valoração vegetal” a partir do pensamento nietzschiano. Acampora, por exemplo, afirma que o fato de Nietzsche definir o homem como “aquele que avalia” não exclui a possibilidade de outros organismos também criarem valores. Segundo ela, Nietzsche apenas vê o

homem como mais interessante a partir dessa característica de criar valores, mas talvez não seja o único capaz disso. Contudo, ela não cita diretamente ninguém que defenda tal tese. (ACAMPORA, 2018, p. 38). Heidegger (2003, p. 493) também enfatiza o valor, a partir de um fragmento póstumo de 1887/1888 11 [73], como tomada de perspectiva e condição de conservação-elevação do organismo que o assume, e é essa a principal premissa que abre margem para uma valoração animal/vegetal.

Ambas as interpretações são feitas a partir de textos de Nietzsche, nesse sentido, ambas seriam válidas e estariam de acordo com o pensamento do filósofo. Nossa intenção com este estudo é contribuir para uma resolução deste problema e defenderá a seguinte hipótese: todos os organismos valoram, mas nem todos criam valores. Partiremos de uma distinção entre “valorar” e “avaliar” designando o segundo como uma instância do primeiro, isto é, enquanto atividade de valorar exercida pelo ser humano. Ou seja, tal como veremos nos textos nietzschianos, a valoração (*Wertschätzung*) é na maioria das vezes designada como uma atividade que diz respeito à vida, entendida enquanto fenômeno biológico presente em todo organismo vivo; assim, todo organismo valorava. Por outro lado, a avaliação (*Schätzung*) é uma palavra usada por Nietzsche, geralmente associada ao homem enquanto animal que avalia, nesse sentido, apenas ele é capaz de avaliar. Além do escopo das duas categorias mencionadas (valoração e avaliação), há outra diferença entre elas, o produto que resulta desses dois movimentos: o valor, entendido como aquilo que importa para o organismo que o cria e é atribuído mediante diversas esferas (ética, política, estética, etc), é produto da avaliação exercida pelo homem; outros organismos, como as plantas, não criam valores da mesma forma que o homem, apesar de também determinarem o que é importante para a manutenção e crescimento de sua vida através da valoração. E o que resulta da valoração vegetal? Arriscamos aqui a dizer que esta atividade é o que determina as

condições de fortalecimento e crescimento das plantas que a desenvolve em termos de “mais valor que” ou “menos valor que” (conforme a caracterização nietzschiana de “valoração” em *Além do Bem e do Mal* §3) e é através dela que o organismo cresce, desenvolve suas atividades vitais e estabelece certas preferências. Contudo, o que esses organismos criam para além disso não nos é acessível, pois tentar determiná-los já está para além de onde podemos enxergar e fazê-lo seria mera antropomorfização dessa atividade vegetal (NIETZSCHE, 2012, p. §374).

O valor aparece como tema relevante em toda a filosofia nietzschiana, principalmente a partir do texto *A Gaia Ciência* (1882) onde Nietzsche o aborda como criação. É claro que o termo “valor” aparece em diversos outros textos do pensamento nietzschiano. Já em *O Nascimento da Tragédia* (1872), por exemplo, ele fala a respeito do valor da existência e de que modo ele pode ser justificado por meio da arte (NIETZSCHE, 2007, p. 11). Em *Sobre Verdade e Mentira em sentido extramoral* (1873) ele se detém ao valor verdade e o critica dizendo que este se caracterizaria como um valor epistêmico apenas na medida em que possibilita o conhecimento pela correspondência entre as coisas do mundo e a elaboração de conceitos. E a partir disso, coloca a verdade – em sentido moral – como uma necessidade moral imposta através da linguagem e – em sentido extramoral – como um conjunto de metáforas (NIETZSCHE, 1999, p. 56-57). Em *Humano Demasiado Humano* (1878) Nietzsche já alia vida e avaliação (NIETZSCHE, 2005a, p. 37), relação esta que é mantida e aprofundada posteriormente. Até mesmo em *Crepúsculo dos Ídolos* (1889) Nietzsche faz referência ao *Nascimento da Tragédia* como sua primeira transvaloração dos valores (2006, p. 90).

Apesar de várias menções ao termo “valor” em textos de toda a obra nietzschiana é desde *A Gaia Ciência* que o “valor” como conceito filosófico é mais explorado, uma vez que a partir dela começam a surgir noções que facilitam a reflexão sobre o valor, como vontade de poder por exemplo. E qual a relação

entre essas noções? A vontade de poder indica justamente o modo como Nietzsche pensa a respeito dos organismos que valoram – todo organismo que cria valores ou valoriza, faz movido pela tendência normativa da vida que é vontade de poder. Nesse sentido, poderíamos aqui dizer que nos períodos iniciais de seu pensamento a preocupação de Nietzsche com o valor é esboçada, mais indicada do que propriamente desenvolvida, na medida em que ele ainda não tinha as ferramentas propícias para desenvolvê-la.

Em *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2012 p.181), umas das passagens mais importantes sobre o valor é o §301, nele Nietzsche diz: “o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores”. Embora o tema central do aforismo não seja o valor, mas uma distinção entre os homens superiores e inferiores e o modo como eles agem no mundo, Nietzsche ainda assim fala sobre o valor: que este é dado às coisas do mundo pelo homem, pois as coisas são isentas de valor “conforme sua natureza”. No parágrafo 109 desse mesmo texto há também a menção à natureza e o próprio mundo como isentos de valores, nele Nietzsche afirma que o mundo não é tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais, ele mesmo, o mundo, é apenas caos.

Já em *Assim Falou Zaratustra*, livro que vem logo depois de *A Gaia Ciência*, Nietzsche (NIETZSCHE, 1998, p.75) também escreve a respeito do valor como uma propriedade da definição de homem: “Por isso ele se chama homem, isto é: aquele que avalia” (*der Schätzende*). Ao que tudo indica, neste trecho Nietzsche está justificando o fato de o homem ser homem ou se chamar “homem” a partir da propriedade de avaliar. O valor é citado nesta passagem não só como uma criação humana, que define o homem, mas também como uma criação que dá sentido às coisas; elas só têm sentido devido à avaliação e a própria existência tem um sentido devido à avaliação feita pelo homem.

Ora, como Nietzsche mesmo fala em *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2012, p.181), o mundo não é tocado por nenhum dos nossos juízos de valor: ele não é belo, nem perfeito, nem nobre, nem sábio e não procura imitar o homem. Qual o propósito, então, de dar um valor às coisas do mundo se ele não é afetado pelos nossos juízos de valor? Porque se dar ao trabalho de conferir algo ao mundo a que ele não corresponde?

A necessidade de haver valor não é exigência do mundo, mas de nós seres humanos enquanto organismos que precisamos determinar de alguma forma o que é importante. Nesse sentido, as coisas podem não se afetar por nossos valores, mas o fato de precisarmos emití-los indica que eles são necessários a nós e que nós somos afetados por eles; até vemos o mundo diferentemente na medida em que os emitimos, uma vez que através da avaliação damos e reconhecemos a importância das coisas. Além disso, o valor é o que dá sentido à existência, porque é ele o norte para toda atividade e comportamento humanos. Por exemplo, ao darmos um valor “bom” ou “ruim” a uma ação, passamos a agir e a refletir sobre esta ação a partir do valor dado, é disso que trata a ética. Ao passo que ao avaliarmos algo como belo, seja um objeto da natureza ou algo criado pelo próprio homem, passaremos a ter uma atitude estética. Ao dizer que algo é belo, por mais que ele mesmo não seja, passamos a agir de modo a preservá-lo ou exaltá-lo por causa do valor que demos.

Nesse sentido, o valor serve como orientação ou guia para a relação humana com as coisas do mundo. Ele não é útil ou necessário ao mundo, mas ao homem que o cria, porque faz com que ele veja ou perceba o mundo de modo diferente e aja diferentemente. O caráter ético ou estético de um valor, nesse sentido, seria algo posterior ou consequente da própria necessidade de avaliar. O que realmente o caracteriza é o fato de ele guiar uma relação significativa do homem com o mundo que ele avalia.

Ao passo que em *Genealogia da Moral*, Nietzsche diz que o problema mais fundamental da filosofia é o do *valor dos valores* e em *Além do Bem e do Mal* que antes de se perguntar pela origem da vontade de conhecer a verdade, há que se perguntar pelo *valor* dessa vontade (NIETZSCHE, 2005a, p. 9). Este problema pode ser elaborado da seguinte forma: por que temos ou criamos valores? E qual a importância destes valores?

Contudo, se por um lado, o valor é criado pelo homem, por outro, há passagens em que Nietzsche também fala a respeito da vida como o próprio valorar. Em *Crepúsculo do Ídolo*, ele afirma que a “vida mesma valora através de nós” (NIETZSCHE, 2006, p.29). Nota-se que esta afirmação é antecipada no fragmento póstumo de novembro de 1882 – fevereiro de 1883 5[1] 234, (NIETZSCHE, 2010b, p. 158), onde Nietzsche caracteriza o homem como criador e destruidor de valores, por trás do qual está a vida como o processo de valorar: “Contudo, o próprio valorar [Werthschätzen] não se pode destruir: pois ele não é outra coisa que a própria vida”. Ora, afirmar que a vida valora é incompatível com a consideração do valor como uma criação propriamente humana, uma vez que o homem seria apenas um meio para a valoração feita pela vida. Dada essa aparente incompatibilidade entre o valor ser criado pelo homem e ser criado pela vida, é pertinente deter-se também às passagens em que Nietzsche fala a respeito da vida como valoração e confrontá-las com as passagens onde ele afirma ser o valor uma criação do homem.

Em termos gerais, nesse estudo damos dois passos: primeiro, detendo-nos aos textos nietzschianos, principalmente a partir de *A Gaia Ciência*. Segundo, conciliando a leitura e comentário dos textos nietzschianos à análise de comentadores selecionados que apresentam as duas interpretações elencadas. Nesse sentido, o texto como um todo tem dois pontos principais e é dividido em três capítulos. O primeiro se detém aos textos de Nietzsche em que ele relaciona a noção de avaliação ao homem. O segundo, aos textos em que aparece o termo

“valoração” associado à vida como um todo e o terceiro se detém à análise e interpretação dos comentadores. Além da análise dos comentadores em conjunto com os textos de Nietzsche comentados no primeiro e segundo capítulos, o terceiro capítulo também resgata alguns fragmentos usados pelos comentadores para sustentar suas hipóteses. Por fim, nesse último capítulo também é apresentada a hipótese do presente trabalho que responde à pergunta: que vida valora?

No primeiro e segundo capítulos é feita uma revisão de literatura primária, em que se expõe onde, o que e de que modo Nietzsche fala a respeito do valor de modo relevante para o problema e de que modo se diferem os vocábulos “avaliação” e “valoração” segundo o contexto em que aparecem. Assim, num primeiro momento voltamos a atenção para os textos nietzschianos apenas, encontrando em cada texto as ocorrências da palavra “valor” e comentando-as. Selecionamos com cautela cada trecho, parágrafo ou aforismo dos seguintes textos: *A Gaia Ciência*, *Assim Falou Zaratustra*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e alguns dos fragmentos póstumos do período de 1881 a 1889. Eventualmente mencionamos comentadores sobre o assunto, mas a intenção desses capítulos é fazer a leitura mais detida e pormenorizada possível dos textos de Nietzsche para delimitar a distinção que acarreta no problema levantado aqui.

Em seguida, no terceiro capítulo, os trechos dos textos nietzschianos examinados são conciliados aos comentadores que abordam o problema e apresentam duas perspectivas: (I) que a vida como um todo valora ao assumir uma interpretação, portanto, todo organismo que interpreta cria valores e (II) que o valor é criado apenas pelo homem porque ele é o animal que avalia. Analisamos a leitura de Vanessa Lemm, segundo a qual especificamente as plantas criam valores na medida em que adotam uma perspectiva sobre o mundo. Nesse capítulo, além de analisarmos os argumentos dos comentadores que sustentam uma ou outra leitura, abordamos também os termos

relacionados à valoração, a saber: “vida”, “interpretação” e “perspectiva”, são estas noções que se estendem a outros organismos e permitem pensá-los como seres que valoram. Finalmente, a partir da análise das duas perspectivas, no último tópico do terceiro capítulo será apresentada a posição para a qual este trabalho visa contribuir a respeito do valor no pensamento de Nietzsche com uma distinção categorial entre “avaliar” e “valorar”. Estes dois termos designam a mesma atividade relativa a valores, mas em instâncias diferentes, ou seja, trata-se de uma distinção terminológica para definir em que âmbito da vida o valor é produto de criação. O “valorar” designa a atividade de determinar mais ou menos importância de algo a partir das condições do organismo que valora. Nesse sentido, a atividade de valorar está presente em todo organismo vivo. Já o “avaliar” designa esta mesma atividade que exige atribuir importância, mas no âmbito específico do ser humano. Trata-se, portanto, da especificidade do valorar no homem.

3. O HOMEM É O ANIMAL QUE AVALIA

*O mundo me condena e ninguém tem pena
Falando sempre mal do meu nome
Deixando de saber se eu vou morrer de sede
Ou se eu vou morrer de fome
Mas a filosofia hoje me auxilia a viver indif-
ferente assim
Nesta prontidão sem fim vou fingindo que
sou rico para ninguém zombar de mim
Não me incomodo que você me diga
Que a sociedade é minha inimiga
Pois cantando neste mundo,
Vivo escravo do meu samba, muito embora
vagabundo
Quanto a você, da aristocracia
Que tem dinheiro, mas não compra alegria
Há de viver eternamente sendo escravo
dessa gente
Que cultiva hipocrisia.*

(Noel Rosa)

Este primeiro capítulo expõe do modo mais exaustivo possível as ocorrências do termo “valor” como fruto da atividade humana de avaliar e sua relação com os vocábulos “avaliação” e “valoração” nos textos de Nietzsche, principalmente a partir de *A Gaia Ciência*. Este mapeamento tem como fim uma delimitação do problema principal do trabalho ao localizar primeiramente a perspectiva segundo a qual a avaliação é uma atividade do homem. Além de demonstrar, com a própria obra, a polissemia do termo valor. Nesse sentido, por enquanto, determos-nos aos textos do próprio autor mais do que a comentaristas que abordam o tema, uma vez que a ideia principal aqui é localizar as ocorrências dentro da obra.

3.1 A GAIA CIÊNCIA (1882 [LIVRO V 1887])

A hipótese de que o valor é uma criação do homem surge pela primeira vez na *Gaia Ciência* no aforismo 301 do quarto livro. Nele Nietzsche caracteriza a criação do valor como algo específico do homem a partir de uma distinção entre dois tipos: o superior, que ele denomina como os pensantes que sentem, e o inferior. Esta distinção é categorizada também em: (i) homens contemplativos (que são os homens superiores) e (ii) homens de ação (inferiores). Mas a principal característica que definitivamente os separa em duas categorias é a capacidade de criar, típica dos homens contemplativos. Enquanto criadores do mundo humano, são eles os responsáveis por criar as avaliações (*Schätzungen*), cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Nesse sentido, tudo que parece não existir na própria natureza, mas que de algum modo é necessário para a vida do homem, é criação dos homens contemplativos. Ao dizer que os homens contemplativos, ou superiores, se distinguem dos de ação ou inferiores por verem e ouvirem mais e o fazerem pensando, Nietzsche sugere que o homem contemplativo é munido de maior sensibilidade ao mundo. Pois ele o percebe a partir do qual cria o que é apreendido diferentemente do homem de ação: justamente de um modo contemplativo. Nas palavras de Nietzsche (2012, p. 181):

Ele denomina a sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida – que ele certamente se distingue bastante do *ator* desse drama, o chamado homem de ação, mas ainda mais de um simples convidado e observador sentado *diante* do palco. Sem dúvida lhe pertencem, como poeta a *vis contemplativa* e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa*, que *falta* ao homem de ação [...] Nós os pensantes-que-sentem, somos os que de

fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos perspectivas, degraus, afirmações e negações.

O homem contemplativo é caracterizado também como poeta devido ao seu poder de contemplação junto ao “olhar retrospectivo sobre a obra”. O homem contemplativo vê, sente e pensa a natureza de maneira tal que ele cria aquilo que faz parte do mundo humano a partir da experiência que tem. E, como poeta, olha para sua obra (que é basicamente o mundo) e é capaz de julgá-lo, por isso, tem um olhar retrospectivo, pois ele julga o valor de sua própria criação (NIETZSCHE, 2012, p. 181).

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano* fomos nós que o criamos!

O que é digno de atenção nesse aforismo é justamente as caracterizações do valor como criação e do mundo enquanto âmbito no qual e a partir do qual o homem cria os valores. O mundo do homem, isto é, o que diz respeito à percepção, interesse e vantagem humanos é uma criação, e ao que tudo indica não é de qualquer um, mas de uma parcela muito específica dos homens, i.e., aqueles que têm o poder para contemplar a natureza e criar a partir dela um mundo onde o homem possa viver. No aforismo 121 desse mesmo texto (NIETZSCHE, 2012, p. 135), Nietzsche sugere algo parecido ao dizer que “ajustamos para nós um mundo em que podemos viver”, supondo nele tudo o que percebemos. E dado que o que diz respeito ao homem no mundo, assim como o valor, é uma criação do próprio homem, então, a natureza é nela mesma isenta de valor, ou seja, ela não

parece ter valor intrínseco, mas a ela é dado um valor pelo homem na medida em que ele a sente e a pensa, isto é, na medida em que se relaciona com ela. Qualquer coisa que tenha ou pareça ter valor no mundo, este valor não é uma propriedade intrínseca da própria coisa, pois ela é neutra, ou seja, ela é sempre isenta de valor. Enquanto uma criação do homem contemplativo, o valor é algo dado ao mundo, e ao dar valor ao mundo, um valor humano, o homem parece estar também dando um novo sentido, um novo interesse para o mundo, que diz respeito unicamente a ele enquanto homem que o interpreta.

Cabe notar que, quando Nietzsche fala especificamente a respeito do valor enquanto criação humana, ele parece sempre fazer essa distinção de naturezas ou tipos de homem, que podem criar valores ou diferentes valores. Outra ocorrência clara dessa distinção é o parágrafo 3 do livro I. Nietzsche o inicia justamente distinguindo duas naturezas (*Naturen*): uma *nobre* e outra *vulgar*. Ambas parecem se constituir de duas partes em comum, paixão e razão. O que as distingue é o predomínio dos impulsos na natureza nobre, e da razão na natureza vulgar. O predomínio da razão na natureza vulgar se manifesta através da vantagem e finalidade visadas na ação, i.e., o homem de natureza vulgar não age sem propósito, pois ele sempre visa um *télos*. Ao passo que o predomínio das paixões na natureza nobre faz com que esta tenda justamente às ações despreziosas e sem qualquer finalidade pragmática. Segundo Nietzsche (2012, p. 55)

A desrazão ou razão oblíqua da paixão é aquilo que o vulgar despreza no nobre, mais ainda quando esta se volta para objetos cujo valor lhe parece fantástico e arbitrário. Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania; não entende, porém, como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão do conhecimento, por exemplo. O gosto da natureza

superior se volta para exceções, para coisas que normalmente deixam frio e não parecem ter doçura; a natureza superior tem uma *peculiar medida de valor*. Além disso, ela geralmente acredita que *não há* uma peculiar medida de valor em sua idiossincrasia do gosto, e estabelece os seus valores e desvalores como aqueles de validade geral, tornando-se incompreensível e pouco prática.

Aqui o filósofo aponta o que a natureza vulgar (ou o homem de natureza vulgar) despreza no homem de natureza nobre: a paixão pela qual a ação do nobre é guiada. Essa distinção de naturezas aparece também em *Além do Bem e do Mal* §191 (NIETZSCHE, 2005a, p. 79) como um problema já de caráter moral que se caracteriza pela diferença no ponto de partida da valoração das coisas. Ora, por ser guiado pela paixão, o homem nobre age sem visar a uma vantagem ou finalidade prática. Além disso, os objetos que lhe chamam atenção, ou para os quais ele cria valor, parecem ao homem de natureza vulgar fantásticos ou absurdos. Pois o homem nobre tem uma paixão pelo frio e inútil, isto é, aquilo que não atrai a todos. Por isso, o homem de natureza vulgar não vê sentido naquilo que o homem de natureza nobre vê. Por ser mais convencional, menos ousado e negar os instintos mais fundamentais que lhe constituem (como o prazer, por exemplo) o homem de natureza vulgar se incomoda e não aceita o modo de agir do homem de natureza nobre, embora o entenda, uma vez que é constituído pelos mesmos instintos.

Contudo, ainda que o homem vulgar entenda que sejam tentadores os instintos para os quais o homem nobre tende, ele não entende como o homem nobre pode arriscar coisas que parecem mais fundamentais à própria sobrevivência por prazeres sem finalidade. No mesmo parágrafo, Nietzsche continua (2012, p. 55)

Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania: não entende, porém, como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão do conhecimento, por exemplo. O gosto da natureza superior se volta para exceções, para coisas que normalmente deixam frio e não parecem ter doçura: a natureza superior tem uma peculiar medida de valor.

O filósofo dá o exemplo do conhecimento: embora seja possível tirar dele diversos fins práticos, a busca pelo conhecimento parece ser um fim em si mesmo, o prazer de conhecer (embora difícil) é maior que seus possíveis fins práticos. E é justamente isso que o homem vulgar não entende em relação ao homem nobre: como arriscar ou mesmo trocar a saúde, a honra e até mesmo bens materiais pelo conhecimento, que, por si mesmo, não parece útil ou vantajoso? Pois a saúde e a honra são condições que parecem ser um meio prático para se alcançar um fim maior: com uma boa saúde, por exemplo, o homem pode trabalhar melhor e ganhar seu sustento e a honra pode servir de meio para o reconhecimento em uma determinada sociedade; ao passo que o conhecimento não aparenta ter fim útil.

Fazemos aqui uma relação muito específica e sutil entre o modo nietzschiano de ser nobre e a música *Filosofia* (1933) de Noel Rosa. Nela, o eu-lírico se queixa de suas condições inapropriadas (o mundo o condena) e das pessoas que não se importam com seu bem-estar (ninguém tem pena e se incomoda se ele está com fome ou sede). Aí que entra a filosofia como o que o ensina a viver indiferentemente às condenações do mundo e das pessoas que o julgam. O eu-lírico poderia muito bem ser associado ao cínico Diógenes de Sinope na medida em que apresenta uma crítica social à burguesia e propõe um modo simples e indiferente de viver. Mas o ponto principal aqui é que ele tem uma paixão por algo considerado inútil, o samba, que o torna

diferente do vulgo que se atrai pelo comum (como dinheiro ou *status*). E é através da filosofia que ele aprende esse modo de ser excepcional, embora ela, o próprio samba, e quem a busca não sejam bem vistos por outros que prezam vantagens mais óbvias e imediatas, como bens materiais por exemplo. O sujeito que segue indiferente à incompreensão do mundo e prefere a filosofia (e o samba) ao dinheiro ou a qualquer outra condição mais favorável é um exemplo de homem nobre, justamente porque dá mais valor a algo vulgarmente considerado inútil do que à saúde ou a bens materiais.

É possível então, a partir dessa distinção, observar que a medida de valor do homem nobre é peculiar. Ou seja, o seu critério para atribuir valor às coisas não é meramente diferente, mas excepcional, na medida em que atribui valor maior às coisas que não parecem valer para o homem de natureza vulgar ou que seria normalmente ignorado por ele. A partir disso, percebe-se que há uma diferença fundamental no modo como estas duas naturezas se comportam, a partir do que elas agem e a partir de que fonte seus valores surgem, bem como a que tipo de coisas tais valores são atribuídos. O homem de natureza vulgar age a partir de uma racionalidade definida com o que visa fins muito específicos e uma utilidade, a partir da qual emergem os valores que utiliza. Ao passo que o homem nobre age a partir de suas paixões, que muitas vezes “cala” a razão ou a confunde e, com isso, não visa a utilidade, mas o que lhe é mais prazeroso. Seu valor parece emergir da paixão que o guia e o próprio prazer parece ser a medida de valor, senão o próprio valor.

Além dessa diferença entre os dois tipos de natureza, que culminam em diferentes fontes (razão para o homem vulgar e paixão para o homem nobre) e objetos para os valores de cada um (saúde como objeto de valor para o homem vulgar e o conhecimento para o homem nobre), Nietzsche ainda aponta (2012, p. 55) mais uma característica do homem nobre: ele não sabe que seu gosto pelas coisas é peculiar.

Além disso, ela geralmente acredita que *não há* uma peculiar medida de valor em sua idiossincrasia de gosto, e estabelece os seus valores e desvalores como aqueles de validade geral, tornando-se incompreensível e pouco prática. É muito raro que uma natureza superior mantenha ainda razão bastante para compreender e tratar como tais as pessoas cotidianas: quase sempre ela acredita em sua paixão como a oculta paixão de todos, e justamente nesta crença põe muito ardor e eloquência.

Por isso, ele espera e se convence de que os demais homens (vulgares) verão o mundo como ele e darão valor às mesmas coisas que ele dá. O homem nobre não entende a natureza diferente do homem vulgar e, por conseguinte, não percebe a sua própria natureza como singular, então, ele estabelece seus valores, talvez de maneira ingênua por não estar consciente de sua excepcionalidade, como se eles tivessem validade geral. Eis a distinção entre o homem nobre e o vulgar, que parece perdurar durante todo o pensamento tardio de Nietzsche e interfere na criação de valores e no modo como ela é efetivada em ambas as naturezas. E, mais fundamental ainda, o que se pode notar é que nesse parágrafo em que percebemos a ocorrência do termo “valor”, ele também está associado a uma atividade humana de criação.

É no § 55 do livro I, intitulado “o derradeiro sentido de nobreza”, que Nietzsche se detém a uma elucidação do que é por ele considerado nobre. Ele começa por fazer uma ontologia negativa do nobre, ou seja, o que o nobre não é. Ser nobre não é apenas fazer sacrifícios, nem obedecer a uma paixão, tampouco apenas ser egoísta. Apesar de no parágrafo 3 anteriormente comentado mencionar estas mesmas características como típicas da natureza nobre em oposição à natureza vulgar, é aqui que uma definição do que é ser nobre está mais clara, no fato de “uma paixão que afeta o nobre ser uma peculiaridade de que

ele não se dá conta” (NIETZSCHE, 2012, p. 88). Com base nisso, o nobre é nobre porque é afetado de uma maneira singular por uma paixão que não afetaria outras pessoas (aqueles que não são nobres). Por causa deste afeto, seu ponto de vista é *original* e *singular*, a ponto de anteceder o modo de medir os valores e, em consonância com o aforismo anterior, criar valores para as coisas que os homens vulgares não o fariam. Ou seja, o homem nobre tem a “percepção de valores para os quais ainda não se inventou uma balança” (NIETZSCHE, 2012, p. 88-89), i.e, ele não tem um critério específico que justifique porque ele valoriza o que valoriza e como o faz, por isso, é original.

O homem nobre é caracterizado como quem é afetado por uma paixão (da qual surgirá o valor) de modo peculiar. Tão peculiar que chega a ser original, no sentido mesmo de “origem”, fonte de outras coisas, no caso os valores. Os valores que surgem da paixão que afeta o homem são percebidos enquanto ele ainda não tem um critério específico para atribuir estes valores às coisas. Nesse sentido, parece não existir um critério ou um modo de pesar estes valores para ver qual é mais “pesado” ou “valioso” para cada objeto. Assim, parece que os valores não têm finalidade, ou no limite, têm uma finalidade ou sentido ainda desconhecidos. E o nobre, além de perceber as coisas de maneira rara, não está ciente de sua raridade, e isso é outra característica do que é ser nobre. Dado que quem é nobre é considerado como tal a partir de sua percepção singular das exceções, ao nobre chama atenção aquilo que não chamaria atenção de quem não é nobre.

Contudo, ao mesmo tempo em que o nobre percebe aquilo que é excepcional, também parece que o que é a regra e serve como conservação da espécie, isto é, o que é comum, habitual e indispensável, “foi injustamente julgado e, no seu conjunto, caluniado em favor das exceções” que o nobre percebe (NIETZSCHE, 2012, p. 89). É nesse sentido, de comum e habitual, que Nietzsche usa o termo “vulgar” para se referir aos homens que se opõem ao nobre. O interessante é a parte final deste

aforismo, onde Nietzsche diz: “Tornar-se o advogado da regra – isso poderia ser a derradeira forma e o último refinamento com que o sentido de nobreza se manifeste na Terra” (NIETZSCHE, 2012, p. 89). Com efeito, o que Nietzsche sugere aqui é que o nobre poderia ser, não aquele que olha de maneira excepcional para coisas raras e menospreza o que é mais comum (principalmente à conservação da espécie), mas aquele que olha de modo excepcional até para estas coisas comuns, e até age/valora em defesa do comum, que é o que ele chama de regra.

Outra questão que rodeia o valor como criação humana é seu caráter moral; ao pensarmos a respeito dos valores a partir da filosofia nietzschiana, a moral sempre vem à tona, talvez pela enfática crítica que Nietzsche dirige a ela. Se andarmos mais adiante para o livro III desse mesmo texto, encontraremos o primeiro momento em *A Gaia Ciência*, pelo menos de modo explícito, em que o filósofo vincula valor e moral. Ele diz que a *moral* é relativa às condições necessárias de preservação de uma comunidade, ou seja, ela é necessária na medida em que o homem vive com outros homens e se ocupa de determinar os modos mais propícios para uma convivência benéfica a todos.

Enquanto parte constituinte de uma comunidade, o indivíduo teria valor apenas em função desta comunidade, ou seja, do ponto de vista moral ele não tem valor por ele mesmo ou pela sua preservação, mas pelo que ele faz em nome da preservação da comunidade como um todo: “com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função” (NIETZSCHE, 2012, p. 132). Onde há moral, existe também avaliação, pois a avaliação é o ato de determinar o que tem valor/o que importa para a conservação dos indivíduos constituintes da comunidade. Contudo, a avaliação moral é exercida visando a conservação da comunidade como um todo. Além disso, a hierarquização dos impulsos e atos humanos também têm valor na medida em que beneficiam a comunidade da qual os homens fazem parte e são hierarquizados

porque certos impulsos e atos são mais importantes para a comunidade do que outros.

Nesse sentido o valor tem vínculo com a moral apenas na medida em que o homem que cria esses valores faz parte de uma comunidade e desempenha um papel dentro dela, pois, em comunidade há a exigência de haver um conjunto de normas que ordene os atos e impulsos dos homens. Contudo, é possível afirmar que o valor está relacionado à moral de qualquer forma? Pois para Nietzsche (NIETZSCHE, 2008b, p. 387) o valor é uma criação individual e condição de conservação-elevação do organismo que o cria, ao passo que a moral é a esfera que une esses indivíduos (e seus valores) numa coisa só, chamada comunidade, e faz com que os valores (que parecem individuais) sejam organizados/hierarquizados em favor de toda a comunidade e não somente do indivíduo e, com isso, tornem-se coletivos.

Mas se o homem deixasse de viver em comunidade ele deixaria de criar valores? A moral é condição indispensável para que eles existam? Nietzsche afirma que com a moral o indivíduo tem valor/dá valor às coisas em função da comunidade. Contudo, sem a moral não parece possível que o homem simplesmente parasse de criar valores, uma vez que essa atividade faz parte de sua natureza; ele só não criaria valores em função da comunidade, mas talvez ainda criasse para si mesmo e em função de si mesmo, o que indica que tais valores teriam outro caráter que não moral.

Consideramos que o valor é entendido como o que importa para o homem que o adota e, por isso, tem um caráter fundamentalmente individual, (AUDI, 1999, p. 948), mas tem um caráter *moral* e, por isso, coletivo, na medida em que é adotado pela comunidade da qual o homem faz parte. E essa moralidade do valor é reconhecida quando este valor ganha um caráter normativo através de sua realização pela comunidade, ou seja, quando ele justifica ou fundamenta uma norma que deve ser seguida por todos que fazem parte da comunidade. E é em

comunidade que o valor se reduz à utilidade, ou melhor, em comunidade os homens reconhecem o valor das ações na medida em que elas demonstram ser úteis para aqueles que as recebem. Vale notar que Nietzsche aprofunda essa análise da ação ser considerada como moral a partir de sua utilidade na primeira dissertação de *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 2009, p. 16-19).

A relação entre moral e valor não é necessária, pois é possível haver valor sem moral, uma vez que esta é o exercício do valor reconhecido pela comunidade e, por isso, é posterior ao próprio valor. Nesse sentido, o valor é mais fundamental. Além disso, ele é uma criação da qual o homem é capaz, independentemente de estar em comunidade ou não, uma vez que é reflexo de suas condições fisiopsicológicas, já a moral predomina quando o valor criado e instaurado coletivamente ganha peso sobre a vida do indivíduo. Apenas em comunidade a moral é o que determina o valor como aquilo que é útil, como bom-para-os-indivíduos que constituem e mantêm a comunidade.

Ainda sobre o ato moral e sua possível relação com o valor, no aforismo 335 do quarto livro deste texto, Nietzsche antecede algo que estará fortemente presente na *Genealogia da Moral*. Neste aforismo ele apresenta uma definição do ato moral como algo constituído por três atos: (i) o juízo “isso está certo”, seguido pela (ii) conclusão de que “deve acontecer” e finalmente (iii) a ação propriamente dita realizada com base no juízo feito. Para isso ele parece aproximar o ato moral à física a partir da característica em comum da observação. Aqui, a física é apresentada como ciência que adota a observação como método. Da observação em geral, ele restringe essa comparação à auto-observação, que é o que parece ser necessário para um ato moral e é feita por poucos, ou seja, as pessoas não realizam ou não têm o hábito de realizar esse ato de observarem a si mesmas. Por isso, Nietzsche menciona o seguinte ditado: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” (NIETZSCHE, 2012, p.199); pois, as pessoas não se conhecem, não se dão ao trabalho de se conhecerem

e isso causaria um desgosto em quem faz esse trabalho de observar a si mesmo e aos outros (talvez aqui seja uma menção a algum tipo de analista ou psicólogo).

A frase do oráculo de Delfos dirigida a Sócrates “Conhece a ti mesmo”, que indica um processo de reflexão, é entendida por Nietzsche como quase uma maldade, talvez pelo fato de que seja difícil, penoso pensar sobre si mesmo; e, indo mais profundamente nessa hipótese, parece difícil porque ao realizar uma reflexão sobre si e seus próprios atos as pessoas se deparam com coisas que podem lhe deixar mal, com as quais elas não saberiam lidar sozinhas e porque não é uma atividade comum. Com efeito, a auto-observação é o vínculo que Nietzsche estabelece entre a física e a moral: toda pessoa fala sobre a essência do ato moral, ou seu valor, i.e, julga um ato como moralmente bom ou ruim e prescreve uma regra moral a partir deste juízo, de maneira rápida e convicta, isto é, irrefletida, sem pensar de maneira mais profunda se ela tem boas razões para afirmar o que afirma. Isso provaria, para Nietzsche, que a auto-observação é desesperadora. Por quê? Porque ao parar para refletir e se perguntar se há de fato boas razões para julgar uma ação como boa ou má, perceber-se-ia que não se as tem, as pessoas geralmente não parecem ter bases sólidas que justifiquem seu modo de julgar moral, justamente porque seu juízo moral é rápido, convicto e deriva de crenças e hábitos herdados cuja origem é perdida.

A partir disso Nietzsche aponta que o ato moral se define pelos três atos de *julgar* que algo é certo, *concluir* a necessidade de fazer o que é certo e *fazer* essa ação de acordo com o juízo. Ora, o ato moral parece ser comumente pensado apenas a partir da ação exterior, e parece ser para isso que Nietzsche atenta quando enfatiza o *julgar* também como um ato, mas que é interior. Ao que parece, para ele, o ato moral não se resume à ação realizada pelo agente, mas antes se inicia no próprio juízo que este faz a partir do qual agirá de tal ou tal forma. Mas este juízo “isto está certo”, que serve como ponto de partida para a

ação exterior, não pode estar *errado*? Existe algum critério que determina que o juízo “isto é certo” é correto? Se existe, qual seria ele? Uma possível resposta seria: o critério para julgar que algo é certo é a própria consciência. Vale notar que o fenômeno da consciência não será aqui aprofundado, pelo menos não nele mesmo, ele é trazido à tona apenas devido a sua menção no parágrafo selecionado e comentado. O que importa mais no momento é que Nietzsche sugere algo mais fundamental que a consciência como critério que determina o juízo que leva à realização das ações: os impulsos, próprios de cada organismo que irá agir.

“Porque minha consciência me diz que é assim: a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral” (NIETZSCHE, 2012, p. 197). Segundo Nietzsche, uma possível resposta à pergunta “qual critério usar para determinar ‘isso é certo’ como um juízo correto?” é: “minha própria consciência, pois ela nunca é imoral”. E o que Nietzsche parece fazer é questionar a legitimidade dessa resposta e quem a defende: mas *por que* ouvir a consciência? *Como* saber se ela está sempre correta?

Pressupor que a consciência sempre esteja correta e seja o critério de ação moralmente correta não exigiria que a moralidade fosse algo intrínseco à consciência, e por isso, anterior a ela? Se for esse o caso, a consciência não poderia ser o fundamento da moralidade se ela exigisse a própria moralidade como seu fundamento, e parece ser isso o que a réplica de Nietzsche demonstra: a consciência é o critério de ação moralmente correta porque ela própria é moral, ou seja, parece incorrer em uma petição de princípio. Essa legitimidade parece ser a questão central do aforismo (NIETZSCHE, 2012, p. 197):

Mas porque você *ouve* o que fala sua consciência? E até que ponto você tem o direito de considerar um tal juízo verdadeiro e infalível? Para essa *crença* já não há consciência? Você nada sabe de uma

consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua ‘consciência’?

Nietzsche fala de uma consciência por trás da própria consciência, que determinaria a legitimidade das crenças adotadas pela consciência. Aqui, “consciência por trás da consciência” ou “consciência intelectual” parece ser a habilidade de questionar os hábitos, costumes ou crenças de alguém (BURNHAM, 2015, p. 74-75) ou justamente a propriedade de auto-observação que é necessária para elaborar um juízo, mas que é praticada por poucos. Ao que tudo indica essa “consciência intelectual” parece ser uma questão meta-ética na filosofia de Nietzsche, na medida em que questiona a natureza e os princípios que fundamentam a própria moralidade no homem (NIETZSCHE, 2012, p. 197):

Seu julgamento ‘isso está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências; ‘Como surgiu isso?’, você tem de perguntar, e ainda: ‘O que me impele realmente a dar ouvidos a isso?’

O que Nietzsche parece sugerir é que no lugar da consciência, ou da razão, o fundamento para o juízo moral “isso está certo” se encontra nos impulsos, inclinações, experiências e in experiências de cada indivíduo que julga. Por isso, posteriormente ele defenderá que existem diversas morais em diversas culturas, por que os indivíduos que as compõem não são iguais, e por mais que todos tenham uma propriedade em comum, que é a razão ou a consciência, há algo ainda mais fundamental, que é o que determina a moralidade dos homens: os impulsos e experiências particulares.

Nietzsche ainda atenta para o fato de que muitas vezes o que se pensa ser a “voz da consciência” que diz o que é certo, é, no fundo, apenas a interiorização de crenças dadas desde a

infância, de cuja legitimidade o homem não se dá ao trabalho de questionar. Ele afirma que temos inúmeras razões para acreditarmos que tal atitude é a correta, seja por que nos habituamos a fazê-las desde crianças e esquecemos do real motivo de fazê-la, seja por que ela nos traz alguma gratificação ou até mesmo a própria condição de existir. O problema é que isso não justifica de fato o porquê de realizar tal ação e considerá-la certa, visto que o homem não se pergunta como este juízo “isto está certo” surgiu dentro do que ele chama “consciência”.

A falta da pergunta pelo “como?” e “por que?” desses juízos morais faz com que o homem os realize de maneira tal que indica falta de personalidade e dogmatismo por parte do homem em relação a estes juízos. Além disso, considerar o juízo moral como incontornável e como uma lei a ser firmemente seguida demonstra que o homem não se conhece e não realizou o exercício de auto-observação. E ao pretender estender a todos o seu juízo particular do que seja correto, o homem está cometendo um erro, pois (NIETZSCHE, 2012, p. 199), “não há, nem pode haver ações iguais”, uma vez que Nietzsche defende a hierarquia entre os tipos diferentes de homens, a igualdade seria apenas uma noção aparente, que não diz muito na medida em que os homens não são iguais. Se eles mesmos não são iguais, então não poderiam realizar ações iguais. Trata-se aqui de uma alusão a Kant. Ainda a respeito das avaliações, Nietzsche (2012, p. 199) afirma que, junto às nossas opiniões e tábuas de valores, são as “mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos”. Ao que parece, os valores são fundamentais para levar o homem a agir; são algo comum a todos os homens, mas que agem ou fazem agir de maneira diferente em cada homem, portanto, impossível de serem generalizados com base numa mesma lei moral/ação.

Ora, o agir moral envolve, além dos três passos mencionados acima, circunstâncias e crenças muito diferentes em cada caso. Portanto, a reprodução idêntica de um ato moral é impossível (RABELO, 2017, p. 246-247). Disso se segue que basta ao

homem criar valores próprios a partir dos quais poderá agir. Aqui a criação de valores parece ter um caráter normativo, na medida em que os valores são necessários e a reprodução idêntica impossível. E parece ser esse o elo que vincula a moral à física nesse pensamento que Nietzsche expôs neste aforismo. A necessidade é uma propriedade da física enquanto ciência, que descreve os fatos do mundo (que acontecem necessariamente) por meio da observação atenta desses fenômenos. Já a moral parece ter esse mesmo caráter necessário, porque o meio pelo qual o homem julga moralmente, ou seja, o valor, também é necessário; não como os fatos dos quais se ocupa a física, mas é necessário na medida em que é indispensável para que o homem aja.

E, uma vez que é impossível ao homem reproduzir uma mesma ação de maneira idêntica, sua necessidade de criar valores teria um aspecto normativo, por que sem eles o homem não age. Além disso, Nietzsche sugere que deixemos de lado estas questões de valor moral; ou seja, ele parece querer transferir esta questão do valor para outra esfera que não a moral. Ao se falar da criação de valores, Nietzsche não se assume como moralista, mas diz que precisa ser *físico*, ou seja, aquele que descobre tudo o que é necessário e normativo no mundo.

Ainda sobre a relação anteriormente mencionada entre valor e moral, é no aforismo 345 do livro V que Nietzsche escreve sobre o estatuto do problema moral do valor e enfatiza que até seu tempo não foi questionado de maneira suficiente a ponto de pensá-lo como problema. E é essa a tarefa que o filósofo reivindica para si, ou seja, levantar o problema do valor, mas não de um valor qualquer: o valor da moral.

Nietzsche começa o aforismo dizendo que o homem precisa se dedicar pessoalmente àquilo que considera um problema; e isso parece indicar uma peculiaridade do homem que vai além da mera reflexão, pois tal postura consiste em *viver* o problema. Ele diz que é diferente, e talvez resulte em algo diferente, assumir o problema de modo apenas reflexivo e imparcial de assumi-lo e fazê-lo parte da própria vida do homem que

o pensa. Ao que parece a imparcialidade, típica da própria reflexão filosófica e até de métodos científicos, não é fértil para encontrar uma solução para o problema, talvez seja porque este geralmente se encontra no campo prático, no qual o homem vive e não apenas num campo especulativo e teórico. Nietzsche leva essa caracterização de uma problematização vivida ou pessoal para a moral e diz que nunca ninguém antes tomou essa posição pessoal em relação à própria moral, pois ela nunca foi de fato problematizada. Ao contrário, sempre foi um campo em que as pessoas entravam em consenso, ou até mesmo, um pressuposto para pensar outras questões, como a boa ação por exemplo.

Ele diz ainda que não viu ninguém até o momento elaborar uma *crítica* dos juízos de valor e isso em todos os âmbitos do conhecimento, seja na própria filosofia, seja na história ou na psicologia. O que ele admite já ter tido foram tentativas de fazer uma história do nascimento dos sentimentos morais, que ainda assim difere de uma crítica propriamente dita e de uma sistematização de todas as teorias éticas. Ele faz menção a historiadores da moral ingleses (que não diz quem são) que não foram muito longe ao falar da moral a ponto de conseguirem fazer uma crítica dos juízos morais porque já estavam eles mesmos inseridos dentro de uma moral. Em seguida, ele aponta onde estes historiadores erraram ao tentar encontrar a gênese dos valores morais (NIETZSCHE, 2012, p. 211-212):

O erro habitual de suas hipóteses consiste em afirmar um consenso dos povos, ao menos dos povos domesticados, a respeito de certos princípios morais, e disso inferir a incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós, ou inversamente após compreenderem a verdade de que em povos diversos as avaliações morais são necessariamente diversas, concluem pela não obrigatoriedade de toda moral: duas conclusões igualmente infantis.

Pelo que a citação indica, os historiadores que Nietzsche critica fazem uma espécie de generalização. Pois a partir da observação de certos princípios morais que certos povos ou culturas apresentam, os historiadores acabam estendendo estes princípios como algo obrigatório a todos. E o contrário também acontece, ou seja, da observação de várias culturas ou povos, os historiadores concluem que, dado tanta diversidade entre os povos, portanto, entre os princípios morais de cada um, não é possível haver uma moral que seja necessária (isto é, obrigatória) e universal (que se estende a todo mundo). Ora, segundo Nietzsche, ambas as posturas são equivocadas. A primeira porque os historiadores, ao estender certas características de uma moral específica a todos os povos e culturas, deixa de fora as peculiaridades de cada uma delas. A segunda porque considera estas peculiaridades de tal forma a excluir a possibilidade de haver uma moral que seja obrigatória para todo mundo (mesmo que diferente). Parece que eles confundem a moral, em seu todo, com o problema à parte das diversas manifestações morais que existe, com aspectos específicos de morais diferentes, por exemplo, a origem, as crenças, as punições.

Mas, ao tentar entender ou criticar estas características específicas de uma moral, o historiador não estaria necessariamente entendendo ou criticando a própria moral, pois ela tem um valor que independe dos juízos particulares que se faz a partir de e sobre ela. Aqui Nietzsche faz uma analogia com um medicamento (NIETZSCHE, 2012, p. 212), que tem um valor para quem o toma independentemente do modo como este pensa a medicina, se de um modo mais aprofundado e científico ou se de um modo mais ordinário.

No entanto, o valor de um preceito é ainda radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo

independe completamente de ele pensar sobre a medicina de forma científica ou como uma mulher idosa.

Afirmar que a moral é universal ou não porque se observa juízos morais particulares em diversas culturas, não alcança a questão do *valor da moral*, porque esse tipo de investigação parece estar no nível da fundamentação, e usa da moral como um ponto de partida já estabelecido para justificar se ela é universal ou não e de que forma.

Logo após, Nietzsche traz a hipótese de que uma moral pode ter nascido de um erro. Primeiro percebamos que ele diz *uma* moral e não *a* moral; segundo, embora os historiadores não se detenham à origem da moral e ela pareça ser uma questão relevante, ela ainda não parece suficiente para determinar o valor da moral; e terceiro, aqui o valor aparece como propriedade ou característica da moral. Nesse sentido é que se faz necessário problematizar a própria moral, procurando pela sua importância.

Dado que a moral não foi pensada como problema até agora, mas mais como uma zona de conforto para os homens, onde eles entram em consenso ou no mínimo a assumem como ponto de partida para justificar certas questões, é preciso que ela primeiramente seja posta em questão para que seu valor possa ser examinado mais a fundo. É essa a tarefa que Nietzsche assume para si: perguntar-se pelo valor da moral colocando-a como problema, justamente porque isso nunca foi feito antes (NIETZSCHE, 2012, p.212):

Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo - *pô-lo em questão*. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho. -

Já no aforismo 346 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche diz não se considerar um imoralista, justamente porque ele não assume a atitude de simplesmente negar a existência da moral, mas, pelo contrário, admite que a moral de fato existe e é um problema e que, por isso, deve ter seu valor questionado. Embora, ao mesmo tempo, ele reconheça que o mundo mesmo é imoral, pois a ele não é adequado atribuir categorias humanas, como divino, misericordioso, justo e racional (NIETZSCHE, 2012, p. 126-127). Com efeito, ao dizer que não é imoralista, Nietzsche assume a existência da moral, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo que é inadequado atribuí-la ao mundo ou falar dele como se a moral fosse propriedade sua. A moral não faz parte do mundo, não é atributo do mundo, mas do homem, é o homem que atribui ao mundo categorias humanas e morais porque ele *necessita* disso (NIETZSCHE, 2012, p. 135).

Embora a criação seja uma característica do homem contemplativo, Nietzsche dá a entender que o próprio homem contemplativo não está ciente desta sua capacidade, ou seja, ele se distingue por ver e sentir o mundo mais profundamente ao ver e sentir pensando e, mais importante, cria um sentido humano para o mundo que interessa ao homem a partir dessa sua característica. Mas, ao mesmo tempo, parece não saber que a criação é obra sua; por isso, Nietzsche diz que os contemplativos (e parece que ele se inclui nessa categoria) se subestimam por não conhecer esta capacidade e, como consequência disso, não são tão orgulhosos quanto poderiam ser.

Nietzsche denomina (NIETZSCHE, 2012, p. 123) o homem de animal *venerador* e parece usar dessa caracterização como justificativa para dizer que o homem atribui tais valores (humanos e morais) ao mundo e que isso é uma necessidade sua. O ato de venerar parece ter uma função valorativa na medida em que o homem enquanto animal venerador reconhece os valores já atribuídos ao mundo a partir da moral.

Embora venerador, o homem é também desconfiado e é essa propriedade que faz com ele reconheça que o mundo não

vale o que lhe é atribuído. Se por um lado o homem necessita venerar algo, isto é, o mundo, e por isso ele dá ao mundo características que não lhe pertencem, por outro lado, ele é desconfiado e, por isso, desconfia que tais características não são próprias do mundo, assim, ele desconfia da própria legitimidade dessas propriedades. E tal desconfiança é o que impulsiona a filosofia, por isso (talvez), perguntar-se pela legitimidade dos valores ou ver a moral como problema e reconhecê-la como algo do homem e não do mundo seja função da filosofia nietzschiana.

Desconfiar dos valores que o homem dá ao mundo e “constatar” que o mundo não vale o que se diz que ele vale é a maior certeza que Nietzsche tem a partir do momento em que passa a desconfiar que os valores dados ao mundo não são do próprio mundo, mas do homem (NIETZSCHE, 2012, p. 212).

Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale *menos*: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real – pois justamente disso acabamos de retornar, como de um acentuado extravio da vaidade e da insensatez humanas, que longamente não foi reconhecido como tal.

Ao constatar que o mundo não vale o que se diz dele, ele não está dizendo que o mundo vale menos ou vale outra coisa diferente daquilo que o homem atribui ao mundo, ou seja, a certeza de que os valores são coisas que o homem precisa atribuir ao mundo por ele ser um animal que venera, leva Nietzsche a evitar julgar o mundo, dizer que ele vale *menos*, pois ele já reconhece que os valores não cabem ao mundo, então, de que adianta julgá-lo? Além disso, quando ele diz que se guarda de dizer que o mundo vale menos, o que ele pretende é justamente evitar reduzir o mundo todo à perspectiva humana; e, com isso, parece que ele está criticando os valores que o homem dá ao

mundo. Pois, sendo o mundo algo bem maior que o homem, quando este o julga está reduzindo o mundo todo a sua perspectiva humana.

Ao atribuir seus valores ao mundo, o próprio homem diz que ele vale *menos* do que ele de fato vale, pois somente com sua perspectiva humana não é capaz de julgar o mundo como um todo, mas apenas de julgá-lo de maneira humana. É como se ele criasse outro mundo, reduzido, que cabe na sua perspectiva e vale menos porque a sua perspectiva (que é apenas um ponto de vista) não abrange a imensidão do próprio mundo. Vide nesse mesmo sentido o parágrafo 374 (NIETZSCHE, 2012, p. 251), onde o filósofo diz que “não podemos enxergar além de nossa esquina”. “Esquina” aqui é uma metáfora que Nietzsche usa para se referir à perspectiva humana a respeito do mundo, ela é limitada e, por isso, chega somente até certo ponto.

A pretensão do homem de inventar valores com o intuito de extrapolar o valor do próprio mundo parece a Nietzsche ridícula, pois, como já se disse, a perspectiva humana, única a partir da qual o homem julga, é muito pequena e, portanto, não consegue dar conta de todo o mundo. Essa pretensão do homem, portanto, tem dois erros: (i) supor uma errônea superioridade do homem em relação ao mundo, como se ele fosse a medida de todas as coisas e, portanto, capaz de julgar tudo a partir de sua pequenez, e (ii), como consequência, diminuir o valor do próprio mundo, tentando adequá-lo à perspectiva humana.

Em outras palavras, quando o homem pretende julgar o mundo a partir de sua perspectiva atribuindo-lhe padrões de valor humanos, crê que está extrapolando e superestimando o valor do mundo. Na verdade, segundo Nietzsche, o que o homem está fazendo é precisamente o contrário: diminuindo o valor do mundo, reduzindo-o à perspectiva humana, retirando dele propriedades que o homem não entende ou não dá conta com seu intelecto e dando-lhe outras propriedades mais compreensíveis ao homem. E isso é feito unicamente por vaidade e

insensatez do homem, porque ele precisa venerar algo e, como ele não é capaz de enxergar as coisas para além de sua perspectiva, ele adequa as coisas à sua perspectiva, ou seja, dá seu toque humano às coisas para poder venerá-las. É vaidade porque ele venera as propriedades que ele mesmo coloca no mundo, dado que não é capaz de enxergar para além delas.

Em consonância com outro aforismo, no qual Nietzsche já alega que os valores são coisas criadas pelo homem, pode-se ver que esta criação parece ter um caráter *reduutivo* e pretensioso, porque com ela o homem tem a pretensão de, além de dar ao mundo propriedades meramente humanas, diminuir o caráter do mundo e da existência como um todo limitando-a ao olhar humano. Obviamente que ele não parece negar a utilidade dessa criação para o homem, pois ele já alegara que é ela que dá o significado do mundo para o homem; mas o significado para o homem não é o mesmo que o significado do próprio mundo, por isso ela parece ser reduitiva, porque o homem está a antropomorfizar o mundo, isto é, atribuir ao mundo formas, padrões e valores humanos a algo que é muito maior, mas que o homem não consegue enxergar em toda sua imensidão porque sua visão é limitada à forma humana de enxergar.

A partir da leitura desse primeiro texto, é possível perceber que o valor aparece como uma criação do homem; além disso os homens são sempre divididos em naturezas ou tipos e essa diferença interfere diretamente na capacidade de avaliação que muda de um tipo de homem para outro, tanto em relação ao objeto quanto em relação à origem do valor. Nesse texto está presente também um esclarecimento do que é entendido por nobre como uma excepcionalidade da qual o próprio nobre não se dá conta e que o permite criar valores de modo tal que é impossível aos homens de natureza vulgar.

Também surge aqui o momento em que Nietzsche vincula valor a moral, quando ele associa o conceito de moral à preservação de uma comunidade e o valor à atividade que o homem desenvolve enquanto membro da comunidade. A

moral também é relativa à hierarquia dos impulsos e atos humanos a partir dos quais surge o valor. No quarto livro do texto aparece pela primeira vez a afirmação nietzschiana de que o valor é produto de uma atividade desempenhada pelo homem, novamente a partir de uma distinção que separa os homens em aqueles que criam o valor e aqueles que se apoderam ou o usam de algum modo.

O problema do valor da moral é trazido por Nietzsche na medida em que ele afirma que a moral nunca foi antes pensada como problema. Surge aqui algo que será desenvolvido na *Genealogia da Moral*: a pergunta pelo valor *versus* a pergunta pela origem. O filósofo afirma que foram muitos os que tentaram estabelecer uma história sobre o surgimento da moral, mas nenhum deles foi a fundo a ponto de vê-la como problema e perguntar pelo seu valor.

Na medida em que o valor é reconhecido como uma criação do homem, ele perde seu vínculo com o mundo, pois não corresponde ao que de fato o mundo é, mas apenas indica a perspectiva que o homem adota sobre o mundo e a partir da qual ele fala a seu respeito em termos de valores. O valor não é propriedade do mundo porque se é o homem quem o cria, é o homem quem necessita dele à medida que ele é reconhecido por Nietzsche como animal venerador.

3.2 ASSIM FALOU ZARATUSTRA (1883-1885)

Sigamos agora para o texto seguinte, *Assim Falou Zarathustra*. Embora seja um texto de difícil compreensão devido ao estilo, o *Zarathustra* é fundamental para o tema do valor. Pois é nele que o homem aparece como o animal que avalia. Além disso, o valor aparece como fruto de uma atividade, a avaliação, derivada da própria definição da palavra “homem” como “aquele que avalia”. Embora a intenção de todo este capítulo seja deter-se aos textos de Nietzsche e lê-los linha a linha a fim de, primeiro, entender o que eles dizem para somente depois

discutirmos com possíveis interpretações, a leitura isolada de *Assim Falou Zaratustra* demanda um pouco de comentário, tanto porque seu estilo é difícil e muitas vezes mais confunde do que esclarece algo, quanto porque é nele onde Nietzsche falou de temas fundamentais de sua filosofia tardia pela primeira vez, como é o caso da vontade de poder. Sendo assim, por vezes recorreremos a comentários que possam ajudar no esclarecimento de alguns trechos e conceitos, parte para não tornar a explicação destes conceitos insuficiente, parte para não cometermos nenhuma desonestidade intelectual ao correr o risco de afirmar algo que foi retirado de outro lugar, mas que pode ser de grande ajuda neste momento.

Na parte I do livro, Zaratustra apresenta três transformações pelas quais o homem passa: da condição de camelo para leão, depois de leão para criança. A expressão 'transvaloração de todos os valores' aparece pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche apenas em *Além do Bem e do Mal* (1886). Contudo, dadas as características de cada uma das etapas que descrevem as três metamorfoses, é possível pensar este trecho de Zaratustra como um modo de expor o movimento da transvaloração que Nietzsche propõe. Isso se pensarmos tal transformação do homem a partir de sua relação com os valores e dentro do processo do niilismo.

A primeira etapa é representada pela figura do camelo, também chamado de "espírito de suportação", pois é aquele que se dispõe a suportar todo o peso em suas costas. E "todo peso" remete à história, costumes e valores que a tradição deixou para ele carregar e transmitir. O camelo carrega tudo sem reclamar e questionar o que está carregando. Zaratustra não se detém muito a essa etapa, ela aparece mais como uma condição ordinária do ser humano e que expressa a atitude de viver de acordo com critérios e regras de comportamento dados a ele por uma tradição.

A segunda etapa é quando o camelo se transforma em leão, e é aí que se abre a possibilidade de lermos esta seção como

uma descrição da transvaloração dos valores. A transvaloração se constitui a partir de dois movimentos complementares: primeiro, uma crítica radical aos valores tradicionais que permeiam a metafísica, a moral e a religião e, a partir dela, uma criação de novos valores que têm um ponto de partida completamente novo. Nesse sentido, a transvaloração é mais do que uma inversão dos valores já vigentes, pois quando falamos em crítica radical indicamos a problematização e consequente destruição da raiz dos valores tradicionais, que é seguida da criação de novos valores a partir de um novo critério (ARALDI, 2004). E é a partir, primeiro da crítica, segundo da criação de novos valores, que a transmutação do espírito pode ser pensada também como a transvaloração realizada ao atingir o estágio do niilismo completo do tipo ativo.

Aqui não será aprofundado o tema do niilismo, mas ele precisa ser mencionado para falar a respeito da transvaloração e elucidar a aproximação que fizemos com o trecho de *Zaratus-tra*. Em um fragmento póstumo, Nietzsche apresenta dois tipos de niilismo: o perfeito (ou completo), que se subdivide em ativo e passivo, e o incompleto. O niilismo incompleto se caracteriza pela identificação da ausência de valor dos valores, que eles nada valem, seguida da tentativa de substituí-los por outros valores de mesma base, ou seja, sem uma transvaloração (NIETZSCHE, 2008b, p. 310; HEIDEGGER, 2003, p. 487). Por sua vez, o niilismo completo é a tentativa de criação de novos valores a partir de um novo critério, é quando ocorre a transvaloração dos valores (NIETZSCHE, 2008b, p. 241-242):

Niilismo. Ele é ambíguo.

Niilismo como sinal de *poder incrementado do espírito*:
como niilismo *ativo*.

Niilismo como *decadência e recuo do poder do espírito*:
o niilismo *passivo*.

O niilismo completo passivo é a falta de força para fazer algo a respeito do fato de os valores nada valerem, é o enfraquecimento do organismo frente a isso. O que nos interessa aqui é o tipo ativo do niilismo completo, pois ele é a força que, frente ao vazio de sentido dos valores, leva o organismo a criar novos valores, é ele que leva à transvaloração. Relativo à seção *das três transformações*, o niilismo completo ativo se encontra na figura do leão, pois este é a personificação da força de destruição – é o leão que nega os valores que reconhece como vazios de sentido.

A etapa do leão representa a etapa da crítica e destruição dos valores tradicionais, valores que o camelo carregava nas costas e que são representados por uma figura chamada por Zarathustra de “grande dragão”: “Valores milenários resplendem nessas escamas; e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: ‘Todo o valor das coisas resplende em mim. Todo o valor já foi criado e todo o valor criado sou eu’” (NIETZSCHE, 1998, p. 44). O grande dragão é a figura que representa toda a tradição, que coloca seus valores e regras morais sobre as costas dos homens; e é esse grande dragão, ou seja, a tradição, que confere legitimidade ao valor daquilo que o homem carrega sem muito questionar. O leão tem a função de dizer “não” àquilo que o camelo suporta, o “não” que nega os valores e assim conquista uma liberdade que o camelo não tem, justamente porque este ainda está preso à tradição.

No entanto “Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer” (NIETZSCHE, 1998, p. 44). Apesar de o leão negar os valores tradicionais, ele não tem a força necessária para criar novos valores, uma vez que sua atitude é negadora e sua figura ainda não é aquela que afirma a nova criação. Ele apenas reivindica a liberdade para tal, é esta sua função. “Conseguir essa liberdade e opor um sa- grado ‘não’ também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão” (NIETZSCHE, 1998, p. 44).

Por fim, a criança é a última etapa a que chega o homem na condição daquele que realiza a transvaloração. O primeiro movimento, negativo, foi realizado pelo leão; com sua crítica e negação dos valores tradicionais que o camelo apenas carregava sem saber por quê, o leão abriu espaço para novos valores, mas sem conseguir criá-los ainda, justamente porque ele é a figura que representa o niilismo ativo. Cabe então à criança, com toda sua inocência, criar novos valores. Ela é capaz de realizar a transvaloração dos valores, possibilitada primeiramente pelo movimento negativo do leão. E por que é a criança a figura responsável por essa criação?

Lembramos que o segundo movimento da transvaloração, de criação de novos valores, é feito a partir do zero, pois os valores tradicionais são completamente destruídos pelo movimento negativo de crítica radical feito pelo leão. “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo [...] um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 1998, p. 44). A figura da criança é associada à criação de valores novos porque ela tem o que é necessário para tal: inocência, no sentido de não se sentir culpada ou incapaz de criar a partir do zero, e esquecimento, pois não tem compromisso com os valores tradicionais, justamente porque o leão os destruiu e ela representa um recomeço. Nesse sentido, a figura da criança é a responsável pela criação de novos valores. Além disso, a infância, enquanto primeira fase da vida, representa o novo início que se dará a partir da criação de novos valores.

Ainda em outra seção da primeira parte deste texto, Zarathustra volta a insistir na criação como o que confere legitimidade ao valor das coisas, e a criação é feita pelos chamados “grandes homens”: “Nenhum valor têm as coisas, no mundo, sem que, antes, alguém as apresente e represente; grandes homens chama o povo a esses apresentadores. Pouco o povo compreende da grandeza, isto é, da força criadora” (NIETZSCHE, 1998, p. 67). O valor das coisas é novamente apresentado como aquilo que alguém primeiro apresenta ou representa, ou seja, o

valor das coisas no mundo depende de alguém que o reconheça. Este reconhecimento do valor no mundo é feito por aquele que é chamado de grande homem. A grandeza deste “grande homem” é caracterizada como sua força criadora. Nesse sentido, são eles, os grandes homens, que criam o valor e o dão ou o apresentam ao mundo. Além de enfatizar o valor como algo criado e apresentado ao mundo, esta seção também apresenta uma distinção, tal como em *A Gaia Ciência*, que sugere não ser todos os homens capazes de criar estes valores. Como a grandeza é caracterizada como uma força criadora, parece ser apenas os grandes homens, que têm esta grandeza, os responsáveis pela criação de valores.

Apesar de haver estas alusões ao valor como algo criado em outros momentos da obra, é a seção *De mil e um fitos* a mais importante da obra quando pensamos a respeito deste tema em *Assim Falou Zaratustra*. Nela o valor como criação é derivado da própria definição de homem.

Ela começa dizendo que Zaratustra já conheceu muitos povos, portanto, muitos “bem” e “mal”. A ênfase, portanto, é dada à pluralidade dos valores de um povo para outro e também à incompatibilidade entre eles, uma vez que a seguir ele diz que “muitas coisas que um povo considerava boas, considerava-as, outro, como escárnio e opróbrio: foi o que achei. Muitas coisas achei, aqui, chamadas mal e, acolá, ornadas de purpúreas honrarias” (NIETZSCHE, 1998, p. 74). Uma vez que as culturas são diferentes entre si e que todas criam seus próprios valores, conseqüentemente, estes valores são diferentes e o modo como cada cultura avalia as coisas a partir destes valores é também diferente: a mesma ação ou um objeto do mundo pode ser bom para alguém que possui certos valores e ruim para outro que possui outros valores. Mas porque os valores são diferentes?

“Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau; mas, se quer conservar-se, não deve fazê-lo da mesma maneira que o seu vizinho” (NIETZSCHE, 1998, p. 74). Pelo que podemos ler aqui, a atividade de avaliar,

ou seja, dizer o que é importante, mesmo em termos de “bom” e “ruim”, é uma condição indispensável para a própria vida, tanto do homem quanto da cultura à qual ele pertence. Mas, a avaliação não pode ser feita de qualquer maneira, Zaratustra apresenta uma objeção no trecho: de fato, nenhum povo poderia viver sem valores, ou seja, estes são necessários à vida, mas, se os homens deste povo querem conservar-se não devem avaliar do mesmo modo, isto é, seguindo como modelo outro povo, pois existem diferenças entre eles, seja, por exemplo, em rituais ou no modo de se alimentar. Como os homens de povos distintos são diferentes entre eles, seus valores devem refletir também essa diferença e, portanto, ser diferentes dos valores de outros povos.

Talvez um exemplo simples possa ser ilustrado aqui comparando dois grupos indígenas: os *inuit*, que vivem em regiões extremamente frias como o norte do Alasca, Canadá e a Groelândia; e os Yawalapiti, que vivem no Parque Indígena do Xingu na região do Mato Grosso, de clima mais quente e úmido. Obviamente, apenas entre os *inuit* já existem diferenças dado que são grupos espalhados em várias regiões polares, o mesmo acontece com os povos que compõem o Xingu. Mas para extrapolarmos as diferenças entre as tribos, façamos a comparação entre estes dois povos de regiões completamente distintas. Os *inuit* são de uma região fria, onde neva, portanto, eles precisam se aquecer com mais roupas, como as *parkas* feitas com a pele de animais, e se adaptar com uma alimentação propícia e disponível no tipo de clima e solo que enfrentam. Sua alimentação é à base principalmente da carne e da gordura dos animais que caçam, como baleia, foca e urso. Dada a temperatura extremamente fria, para eles é mais fácil comer a carne crua ou defumada, uma vez que o cozimento demanda muito tempo e energia. Geralmente vivem em casas de madeira, mas em algumas ocasiões, como para a caça, vivem em *iglus*, casas construídas a partir de blocos de gelo. Já os Yawalapiti, como vivem em uma região mais quente, não precisam de tanta proteção contra o

clima. Sua alimentação é à base de aves da região como o jacu, o macuco e o mutum e da agricultura, pois o solo permite que eles plantem milho, mandioca, banana, feijão e o pequi, que lhes é muito valioso (SZMRECSÁNYI, 2007). A própria história, divisão de tarefas e ritos de cada um destes povos também são diferentes. Cada um cria seus valores, ou seja, considera aquilo que é importante, a partir das condições em que vivem, e seus valores refletem estas condições na medida em que precisam determinar o que lhes é importante, do contrário eles não conseguem sobreviver. Um *inuit*, por exemplo, não poderia avaliar como bom *para ele* uma alimentação a base de grãos, frutas e vegetais, visto que não lhe é acessível pelas condições de solo e clima de seu ambiente. Da mesma forma não poderia sobreviver nas regiões polares onde vive sem vestimentas mais quentes.

Este exemplo tenta refletir um pouco o que Zaratustra diz a respeito do valor: ele é criado pelos homens e dado às coisas de maneira peculiar por cada povo levando em conta suas características peculiares. E não pode ser de outro modo se a intenção deste povo é a sua conservação – ele não pode se guiar pelo “bem” e “mal” de outro povo, uma vez que este “bem” e “mal” refletem condições alheias. Como Nietzsche diz em *O Anticristo*, o bem e o mau são reflexos respectivamente do aumento e diminuição do grau de poder (NIETZSCHE, 2016, p. 10), e o grau de poder é determinado pela superação das condições da vida de um organismo.

Além de ser uma criação, o valor é o reflexo das superações do povo que o criou: “Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder” (NIETZSCHE, 1998, p. 74). É neste momento do texto que aparece pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche o conceito de vontade de poder. Contudo, aqui ele apenas o menciona, será na seção *Do superar a si mesmo* da parte II (1998, p. 127) que Nietzsche definirá a

vontade de poder como vida que se exerce mediante uma relação de comando e obediência e criação de valores.

As superações dizem respeito às condições de um povo e a partir das quais eles precisam achar um modo propício para viver. É a partir dessas condições adversas, que se apresentam como resistências e são superadas por um povo, que seus valores são criados (BURHAM, 2015, p. 247). Zaratustra dá exemplos de condições a serem superadas: “[...] se conheceste a miséria de um povo, e terra e céu e vizinho, não terás dificuldade, depois, em adivinhar a lei de suas superações e o porquê de subir ele, por essa escada, à sua esperança” (NIETZSCHE, 1998, p. 74). Como no exemplo das tribos, são as condições de sobrevivência aquelas que devem ser superadas: o solo infértil, o clima, as comunidades vizinhas como possíveis ameaças, a fome, etc. E é através da superação dessas condições, tentando buscar alimento, vestindo-se para se proteger do frio, desenvolvendo armas ou estratégias para proteger-se de outros povos, por exemplo, que os homens criam os seus valores. Nesse sentido, o critério que determina os valores que guiam o povo, isto é, o que determina o que é importante, é a necessidade de sobrevivência, a resistência que impõe contra aquilo que deve ser superado: importa aquilo que o leva à superação. Conforme Nietzsche (1998, p. 75):

Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem” [*Mensch*], isto é: aquele que avalia [*Schätzende*].

Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Somente há valor graças à avaliação: e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o ó criadores.

Mudança dos valores – é mudança dos criadores.
Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador.

Este é o trecho mais significativo desta seção, e arrisco dizer também de todo este livro, pois é nele que Zaratustra reforça dois elementos: (i) a razão pela qual os homens criam valores e (ii) o fato de o homem criar valores derivar da própria definição de “homem”. Na segunda e terceira linhas ele diz: “Por isso ele se chama ‘homem’”. O uso de aspas indica que ele está falando da palavra “homem” como um conceito que tem por significado *aquela que avalia*. Além disso, o uso do indicador de conclusão “por isso” indica que ele está atribuindo a causa do homem ser chamado “homem” à atividade de criar valores. Antes, vem a razão: por que o homem cria valores? Primeiro para conservar-se, como já mencionado com auxílio dos exemplos. E à conservação está aliado o sentido das coisas. Dado que os valores são uma criação humana, eles dão às coisas um sentido humano. As coisas às quais o homem dá valor ganham com ele um sentido, o sentido que leva, ou pelo menos auxilia de algum modo, à conservação.

Este elo entre sentido e valor aparece novamente no discurso *De velhas e novas tábuas*, já na terceira parte de *Zaratustra* e nela o significado do valor é atribuído somente àquele que o cria. Pois o homem cria o valor por uma razão e é apenas ele que sabe qual razão é essa. Logo, o valor tem um sentido específico para ele. “Mas é [um criador do bem e do mal] tal quem cria um fito para o homem e dá à terra o sentido e o seu futuro: somente ele *faz com que algo seja bem e mal*” (NIETZSCHE, 1998, p. 202). Ao criar um valor e um sentido para este, o homem está também criando um sentido para o mundo como um todo e uma finalidade ou meta para o homem, que ele alcança através da realização do valor.

Pensamos “sentido” aqui como direção: pois o homem, ao dar um valor para alguma coisa no mundo, estabelece também uma direção ou um caminho possível para se relacionar

com o que é valioso de modo tal que ele se conserve (pois essa é a razão pela qual ele avalia). Assim, o valor é uma meta, que é alcançada pelo homem através do sentido, isto é, o meio ou direção pela qual o homem vive ou procura realizar este valor que cria. Pensar o valor como meta inclusive justifica o título desta seção “De mil e um fitos”, pois os mil e um objetivos (metas) de povos diversos são estabelecidos a partir da criação de mil e um valores.

Em seguida ele caracteriza mais uma vez a avaliação como uma criação, isto é, um ato ou processo contínuo de criar valores. Em outras seções desse mesmo texto, é enfatizado o valor, primeiro, como criação, segundo, como criação responsável pelo sentido: “e que todos os valores das coisas sejam, em novo, estabelecidos por vós! [...] Para isso deveis ser criadores” (1998, p. 91); “[...] o que é bem e o que é mau, isso ninguém ainda o sabe - a não ser o criador! Mas é tal quem cria um fito para o homem e dá à terra o seu sentido e o seu futuro: somente ele faz com que algo seja bem e mal”, (1998, p. 202). E é a própria atividade de avaliar que confere o valor das coisas avaliadas, ou seja, o valor que o homem dá às coisas é importante ou legítimo para ele na medida em que ele realiza este processo de criação. Cabe notar sua ênfase no processo quando Nietzsche diz (1998, p. 75) que “*somente* há valor graças à avaliação”: ao que tudo indica, não é possível haver valor se este não for resultado ou conteúdo da avaliação enquanto o processo que cria o valor. Além de legitimar o valor, a avaliação, enquanto processo de criação, é o que preenche de algum modo a existência, porque é ela a responsável pelo seu conteúdo: o valor e o meio para realizá-lo.

Além disso, no trecho ainda é enfatizada a necessária relação de dependência da mudança de valores com a mudança de criadores. Por que no decorrer da história de um povo ou uma cultura, por exemplo, houve mudança de valores? Porque os criadores dos valores mudaram. Dado que a criação de valores é uma atividade do homem enquanto criador (NIETZSCHE, 1998, p. 75) se o criador muda, os valores, necessariamente,

mudam também; e mudança aqui tem a ver com destruição. Ao criar um novo valor, o criador precisa destruir os valores anteriores, no sentido de reconhecer que eles não têm mais legitimidade ou não valem mais para o povo ao qual pertencem. Nesse sentido, todo criador, até mesmo para poder criar, precisa ser também um destruidor.

O que parece ser bastante enfatizado nesta seção com a proposta do valor como fruto da atividade humana é a negação da noção de que os valores são eternos, imutáveis e dados ao homem por algo ou alguém alheio e exterior a ele, como uma divindade por exemplo. Tanto é que em certo momento Zaratustra faz uma alusão negativa aos dez mandamentos como uma transcrição da voz divina (NIETZSCHE, 1998, p. 74): “foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz”.

Já na segunda parte do livro, o valor é elencado como expressão da vida, mas agora através da caracterização desta como superação: “Bom e mau e rico e pobre e grande e pequeno e todos os nomes dos valores: armas, deverão ser, e retininte sinal de que a vida terá sempre de superar a si mesma” (NIETZSCHE, 1998, p. 114). A noção de superação nos direciona para outra seção do *Zaratustra, Do superar a si mesmo*. Nela Nietzsche se detém mais ao conceito de vontade de poder identificando-o a vida, que é caracterizada como algo que deve sempre se superar: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo’” (NIETZSCHE, 1998, p. 127, ênfase do autor).

A discussão sobre o que Nietzsche entende por vida é apresentada como condição para entender o que ele escreve sobre os valores. E sua posição sobre os valores é trazida nesta seção a partir do que ele chama de vontade de verdade. Este termo designa um impulso característico principalmente dos filósofos, aqueles que Zaratustra chama de “mais sábios dentre os sábios”, a quem ele se dirige em toda esta seção.

A vontade de verdade é o que está por detrás de os sábios sempre quererem pensar todas as coisas, mesmo elas não sendo passíveis de serem pensadas (NIETZSCHE, 1998, p. 126); é também ela o que os leva a criar valores. Um pouco à frente ele designa esta vontade de conhecer a verdade como uma parcela da sua vontade de poder: “E tu também, que buscas uma senda, és apenas uma senda e uma pegada da minha vontade; em verdade, a minha vontade de poder caminha com os pés da tua vontade de conhecer a verdade!” (NIETZSCHE, 1998, p. 128). Como nos indica este trecho, Zaratustra está estabelecendo uma hierarquia entre o impulso para o conhecimento e o pensamento de todas as coisas que caracteriza os sábios e a vontade de poder que caracteriza ele mesmo. Embora a vontade de verdade seja aquilo que move os sábios a criar seus valores e pensar o mundo, ela é apenas uma parcela, como ele diz, uma pegada, um rastro, da vontade de poder; ou seja, esta é algo muito maior, justamente porque se refere à vida como fenômeno mais amplo que o conhecimento.

O personagem elabora uma metáfora que descreve a relação entre a vontade de verdade dos sábios, os valores que ela institui e o povo que adota estes valores. “Os ignorantes, sem dúvida, o povo – são como um rio onde um barco continua boiando; e no barco estão sentadas, solenes e mascaradas, as apreciações de valor” (NIETZSCHE, 1998, p. 126). Zaratustra diz que o povo é como um rio porque ele parece seguir um curso natural que simplesmente carrega um barco adiante. Talvez este barco possa ser pensado como a história ou a cultura que o povo carrega. Neste barco estão “sentados” os valores, ou seja, o povo carrega uma cultura e com ela sustenta valores no decorrer do curso de sua história. Já a vontade de verdade, ou vontade de poder dos sábios, é quem colocou estes valores no barco guiado pelo povo. O interessante aqui é o modo como Zaratustra entende que estes sábios fizeram isso: eles disfarçaram e enfeitaram alguns termos, que talvez fossem até de uso comum, e os elevaram a outro patamar, de modo tal que parecesse outra

coisa para o povo: “Fostes vós, ó os mais sábios dentre os sábios, que mandastes tais convidados sentarem-se no barco, dando-lhes nomes pomposos e altaneiros; vós e a vossa vontade dominadora” (NIETZSCHE 1998, p. 126).

Zaratustra ainda diz que independentemente das circunstâncias, mesmo que as ondas do rio quebrem o barco e tentem derrubar os valores, o povo *deve* levá-lo. Em outras palavras, como o rio representa o povo, as ondas que poderiam tentar se opor ao barco podem ser entendidas como algumas pessoas que resistem à tarefa de carregar estes valores. Contudo, apesar de haver resistência, continua sendo tarefa do povo carregar estes valores adiante.

Em seguida, Zaratustra diz que o perigo aos próprios sábios e o fim de seus valores não é o rio, ou seja, o povo, mas a própria vontade de poder que gera vida e valores. Pois o povo é quem carrega os valores, por isso não são o perigo, mas a ferramenta por meio da qual os valores se realizam ou são mantidos no decorrer da cultura. Nem mesmo as pessoas representadas pelas ondas que podem quebrar o barco são o perigo, porque elas são apenas uma parcela e o povo como um todo que insiste em sustentar os valores é muito maior. Antes, o perigo aos valores e aos sábios é a própria vontade de poder, dado seu caráter ambíguo de criadora e destruidora (1998, p. 128). E é aí que entra a posição de Zaratustra sobre a vida, onde ele diz que para entender essa relação entre vontade de poder, valores e povo, é preciso falar sobre o que ele entende por vida e a propriedade em comum que ele encontrou em todo modo de vida.

“Todo o vivente é um obediente” (NIETZSCHE, 1998, p. 127): uma característica presente em tudo que tem vida é a obediência, seja a obediência a si mesmo seja a obediência a outro. Ora, se a obediência envolve outrem a quem se obedece, trata-se então de uma relação entre mandar e obedecer. E esta é mais uma propriedade encontrada na vida em geral: o comando, exercido por meio da relação de obediência. Além de identificar comando e obediência como o que caracteriza tudo o que vive,

Zaratustra ainda estabelece uma hierarquia entre estas duas atividades: ele diz que mandar é mais difícil que obedecer, uma vez que no comando está o peso de todos os que obedecem.

E Zaratustra se pergunta: o que faz com que aquele que vive mande ou obedeça e na medida em que obedece a si mesmo esteja ao mesmo tempo mandando em si mesmo? A sua resposta a esta pergunta descreve o que ele entende por vida como vontade de poder, pois é esta que leva tudo o que vive a obedecer e comandar (NIETZSCHE, 1998, p.127): “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos”.

A vontade de poder quer a si mesma. Pois o termo ‘vontade’ da expressão “vontade de poder” não parece designar vontade de algo que ainda não se possui, mas é vontade de ter mais daquilo que já possui, e o que a vontade possui é poder. “Poder” aqui não é pensado enquanto capacidade de fazer algo, mas o próprio conteúdo da vontade (HEIDEGGER, 2003, p. 493-496). E a vontade de poder quer e consegue alcançar a si mesma na medida em que exerce o domínio, que é alcançado justamente através da relação de obediência que caracteriza a vida. Este conceito aqui está restrito ao âmbito orgânico, nesse sentido, podemos dizer que vontade de poder é igual a vida. Estes termos são sinônimos e designam uma dinâmica natural de superação que acontece mediante a relação de obediência e a criação de valores.

Por mais que a noção de vontade de poder evolua no decorrer dos anos e se estenda ao âmbito inorgânico e ao mundo todo sem restrição, por exemplo em alguns fragmentos póstumos (NIETZSCHE, 2010b, p. 831): “Este mundo é vontade de poder e nada além disso”, é de comum acordo que a partir de *Assim Falou Zaratustra* ela se refere exclusivamente ao âmbito orgânico (PINA, 2020, p. 331-334; MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 62) Müller-Lauter (1997, p. 62-70), por exemplo, apresenta os

momentos em que Nietzsche fala e o que fala sobre a vontade de poder em *Além do Bem e do Mal* e *A Genealogia da Moral*, embora sustente que a amplitude da vontade de poder seja completamente compreendida somente a partir do que Nietzsche diz nos póstumos. Além disso, em *Além do Bem e do Mal* (NETZSCHE, 2005a, p. 155; MARTON, 1990, p.30) é mantida a equivalência entre vida e vontade de poder: “[...] e vida é precisamente vontade de poder”.

Por mais que o tipo de vida a que Zaratustra se refira seja de alguém que desempenha a função de obedecer, nele há também a vontade de ser senhor. Nesse sentido, o servo, na condição de servo, quer ser senhor, ou seja, quer ser mais do que ele já é; mas não quer ser senhor de seu próprio senhor e sim de algo ou alguém que é mais fraco do que ele, ao mesmo tempo em que ele mesmo obedece algo ou alguém que é mais forte do que ele. Assim, é nesta hierarquia de comando e obediência que a vida se desenvolve. Ela também descreve a própria natureza ou modo de ser dos componentes desta hierarquia, isto é, os seres vivos. Eles são elencados em fortes, que comandam, e fracos, que obedecem aos mais fortes, mas que também têm alguém mais fraco abaixo de si a quem comandam.

E ao que parece a superação, como característica principal da vida, é realizada através dessa relação de obediência que possibilita o domínio. Quando Zaratustra diz que a vida é algo que deve ser superado, ele dá a ela um caráter de movimento: para algo ou alguém ser vivo, fazer parte da categoria daquilo que vive, é necessário que ele supere sua condição anterior, seja por meio da obediência seja por meio do comando, e alcance uma condição que é mais do que sua condição anterior. O servo, por exemplo, é servo na medida em que obedece alguém mais forte que ele, contudo, na medida em que ele passa a comandar alguém mais fraco, passa a ser, além de servo, também senhor; mas não senhor de seu próprio senhor, mas senhor de alguém que é mais fraco. Assim, ele supera sua condição de ser apenas servo, porque passa a ser algo a mais. Isso considerando a

necessidade de haver sempre uma hierarquia. Mas digamos que a relação se inverta e o servo deixe de sê-lo e passe a ser senhor, nesse cenário ele também supera sua condição anterior e atinge outra condição que é diferente.

Esta noção de que a vida é superação e luta por poder é um modo de Nietzsche se posicionar contra a perspectiva darwinista de que a vida se resume à sobrevivência (NIETZSCHE, 2006, p. 57): “No que toca à célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder...”. Para ele, há algo mais fundamental que simplesmente sobreviver, que é superar a condição na qual sobrevive e se tornar mais do que já é mediante o domínio de outros organismos.

Vida como superação e como vontade de poder também é uma postura alternativa àquelas que dizem ser a vida uma mera vontade de procriação ou um impulso a uma finalidade ou uma vontade de existência. A vida não poderia ser apenas uma vontade de existência ou de vida como diria Schopenhauer por exemplo (STAMBAUGH, 1972, p. 14-16), porque aquilo que quer, que tem vontade, já existe. Segundo Nietzsche (1998, p. 128):

Porque: o que não existe não pode querer; mas, o que é existente, como poderia ainda querer existência!

Onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida – é o que te ensino – vontade de poder! Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!

A vontade de poder é identificada àquilo que vive porque o que não existe ou não vive não pode querer. Logo, o

querer poder como característica da vontade precisa ser algo que também é vivo. Além disso, o que tem existência não precisa ainda querer existir. Por isso, além de ser algo que vive, esta vontade de poder é mais do que querer viver, antes é querer dominar por meio de relações hierárquicas de obediência e por meio do valor.

Cabe notar que em *Além do Bem e do Mal* permanece a aliança que Nietzsche faz entre vida e vontade de poder e lá ele também afirma que a vida é mais que sobrevivência ou conservação (2005a, p. 19): “Uma criatura viva quer antes dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação [sic] é apenas uma das indiretas, mais frequentemente consequências disso”. No mesmo sentido em *A Gaia Ciência* Nietzsche insiste na preservação como estado de decadência ou indigência do organismo que no fundo tende antes à expansão (NIETZSCHE, 2012, p. 217).

É através da criação de valores que a vontade de poder se manifesta e exerce poder. E sendo o valor expressão da vontade de poder e o domínio o fim ao qual ela tende, o valor aparece como o meio pelo qual a vontade de poder consegue alcançar mais poder e, portanto, domínio. A vontade de poder é o porta voz do valor e este é expressão da vontade de poder. Até aqui, visualizamos duas características fundamentais do valor ao relacioná-lo à vida ou vontade de poder: valor como meta e como meio para dominar ou alcançar mais poder. Em ensaio de 1943, Heidegger já enfatiza essas duas características do valor no pensamento nietzschiano (HEIDEGGER, 2003, p. 489).

Na medida em que o valor é meio para a vontade de poder dominar, ele é o meio para ela se superar. E a própria noção de superação descreve a dinâmica dos valores, pois eles, sendo expressão da vontade de poder, são também e devem ser superados (GIACOIA, 2000, p. 34). E com isso, mais uma vez, Nietzsche insiste no caráter criado e passageiro do valor, como é possível notar na seguinte passagem: “Um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre

superar a si mesmos” (NIETZSCHE, 1998, p. 128). A criação de valores enquanto exercício da vontade de poder exige a superação dos valores anteriores que já estavam estabelecidos: “E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores” (NIETZSCHE, 1998, p. 128). Com base nessa passagem é de se entender que a superação dos valores se dá por meio de sua destruição, movimento que é necessário para a possibilidade de uma nova criação de valores. E é com essa dinâmica de destruição dos valores antigos e criação de novos valores que a vida supera a si mesma.

Mais uma vez surge a importância da noção de que o valor é uma criação para Nietzsche. Ao que parece ela contribui para entender a vida como superação na medida em que se exige superar valores antigos (e com isso a vontade de poder que os criou) para a criação de novos valores. Além disso, a ênfase no valor reconhecido como algo criado pelo homem e não como em si tem forte relação com a noção de sentido. Pois a criação de valor abre a possibilidade de criação de sentido pelo homem através do valor.

É digno de nota que aqui, tal como n’*A Gaia Ciência*, aparece uma distinção de dois tipos de homens: os grandes e os pequenos; aos primeiros é atribuída a capacidade de criar valores por meio da atividade de avaliar. Além disso, o valor é designado como o *produto*, resultado de uma *atividade* contínua de criação, que é a avaliação. O homem é designado por definição como aquele que avalia sendo, portanto, o único ser capaz de criar valores e viver segundo valores. E a razão pela qual ele o faz é sua própria conservação: é através do valor que ele vive e expressa o que superou. Ademais, o valor é aliado à vontade de poder, noção nietzschiana que designa o que ele entende por vida como superação. Nesse sentido, além de conservação, o valor, enquanto expressão da vontade de poder, designa uma superação realizada por parte de quem o cria. Superar os valores exige um duplo movimento: destruí-los na medida em que

eles não aparentam ser mais eficazes para a vida, e criar novos valores. O que representa, por fim, a própria atividade da transvaloração.

3.3 ALÉM DO BEM E DO MAL (1886)

Passemos agora ao texto seguinte, *Além do Bem e do Mal*. Já no primeiro parágrafo desse texto, Nietzsche menciona o valor a partir de sua preocupação com a importância da vontade que o homem tem por descobrir a verdade. A questão para ele é que antes de se perguntar pela *origem* dessa vontade, deve-se perguntar qual seu valor, isto é, sua importância. A “vontade de verdade”, também encontrada nos textos nietzschianos como “vontade de conhecer a verdade”, designa algo no homem, como um impulso, que faz com que ele queira ou deseje conhecer a verdade. E neste aforismo ele aponta que esta vontade de verdade já colocou ao homem graves e discutíveis questões. Nesse sentido, não parece ser a própria verdade que ele está questionando, mas o que leva o homem a *querer* a verdade e o que ele consegue com ela. Ele não se detém exatamente em quais são estas questões que a vontade de verdade pôs ao homem, mas parece que ele não dá a elas muita credibilidade.

É por trás da própria vontade de verdade (e não de suas questões) que há uma longa história, mas Nietzsche se pergunta se ela não estaria apenas começando dado que em seu decorrer foi deixado de lado a principal questão: *de que vale*, qual a importância dessa vontade para o homem? Como não poderia faltar, surge uma metáfora aqui para falar dessa vontade. Nietzsche a chama de “esfinge” fazendo alusão à figura mitológica da tradição grega antiga que tinha pernas de leão, asas de pássaro e rosto de mulher e que lançava enigmas aos homens e estrangulava aqueles que não os solucionavam. Ao que parece, Nietzsche atribui a essa vontade de verdade o caráter da esfinge de lançar ao homem enigmas que ele não é capaz de resolver. Mas o ponto interessante é que ele ainda pergunta: e se com a

esfinge aprendemos também a questionar ao invés de simplesmente se deter ao enigma que a vontade de verdade lança? Perguntar-se *quem* nos coloca essas questões? *O que* é essa vontade de verdade? E *qual* seu fundamento? Nas palavras de Nietzsche (2005a, p. 9)

De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?

A *origem* da vontade de verdade já foi questionada por muito tempo (embora ele não diga por quem), agora resta perguntar-se qual o *valor* dessa vontade? De que serve ao homem querer a verdade? Por que precisamente a verdade e não o erro? Por que a verdade tem maior valor que o erro ou a inverdade? Ele não só afirma que a questão do valor da verdade se apresentou a ele (ao que parece pela primeira vez) como é até mais fundamental que a pergunta sobre a origem da verdade e dessa vontade de verdade. Nesse sentido, ele até parece fazer uma inversão de papéis na relação com a vontade de verdade ao questionar seu valor: ele pergunta: “Quem é Édipo no caso? Quem é a Esfinge?” (NIETZSCHE, 2005a, p. 9). No mito grego, Édipo é quem solucionaria a charada e a Esfinge é quem a lança, mas quando Nietzsche coloca a pergunta “*porque* a verdade?”, não está ele assumindo o papel de Esfinge ao lançar este novo enigma?

O problema sobre a verdade e o erro, de que a verdade tem mais valor para o homem, aparece em grande parte desse texto; logo após, no segundo aforismo, Nietzsche se pergunta

pela origem desses dois valores. Ele apresenta a hipótese de que verdade e erro tenham uma origem em comum e começa o aforismo apontando possíveis objeções a sua hipótese. Para isso ele imagina o argumento dos opositores e o rebate: ora, dado que a verdade tem mais valor que o erro, então ela deve ter outra fonte, pois como é possível que algo surja do mesmo ponto de partida que seu oposto? As coisas de valor mais elevado devem ter uma origem própria e diferente do mundo sensível, que é a fonte do engano e da aparência (erro). Daí é que se derivaria a existência de uma esfera transcendente da realidade, da qual surgiria a verdade, o ser e a coisa-em-si, que não só seria superior ao mundo sensível enganoso e fenomênico, como também o fundamentaria.

É este o marcante preconceito dos filósofos metafísicos, que a partir da dedução de um mundo transcendente prejudicam o mundo sensível por lhe ser atribuído um valor inferior, e tal preconceito tem como fundamento a crença em uma oposição de valores. Arrisco aqui dizer que uma hierarquia também se subentende nesse raciocínio que Nietzsche descreve como o dos metafísicos, pois além de afirmar que a verdade e o erro não podem ter a mesma base por serem opostos, a verdade é suposta como algo que surge de outro mundo ou fundamento porque é superior ao erro, ou seja, tem um valor maior que o erro. Por isso, a crença que fundamenta o raciocínio dos filósofos parece ser tanto a crença numa oposição quanto numa hierarquia entre os valores.

E Nietzsche diz que nem ao mais cauteloso dos filósofos, que se propôs duvidar de tudo, ocorreu duvidar dessa suposta oposição, justamente porque ela é assumida como o fundamento de todo procedimento filosófico (talvez aqui Nietzsche esteja se referindo a Descartes). E a primeira coisa que Nietzsche coloca em dúvida é justamente a última que os filósofos pensaram em colocar, ou seja, o fato de que existe essa oposição entre valores. Além disso, ele também parece duvidar que essas oposições de valores e valorações que servem de fundamento sejam

algo absoluto, ele diz que elas não passam de “perspectivas”, pontos de vista assumidos a partir de um único ângulo, que é limitado e, portanto, não dá conta de julgar toda a realidade a partir de uma mera oposição. Para Nietzsche (2005a, p. 9-10):

Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas.

Num primeiro momento Nietzsche não está tentando negar a verdade ou o que é verdadeiro ou dizer se ela tem ou não algum valor, mas o que lhe parece estranho é que a verdade tenha mais valor que o erro, pois qual critério foi adotado para determinar que o erro tem menos valor? Segundo o filósofo, independentemente do valor que a verdade tenha, é possível que o que é aparente, enganoso, egoísta tenha um valor mais alto do que aquele que lhe é atribuído. E o critério para isso é a vida: o erro, engano, egoísmo, interesse, aparência são importantes para a vida porque também fazem parte dela, talvez mais até que a própria verdade. Talvez o verdadeiro, o veraz, o desinteressado sejam tão valiosos porque são tão aparentes e enganosos quanto os seus opostos.

Ao afirmar que o veraz, a verdade e o desinteressado têm seu valor pelo fato de que são *insidiosamente aparentadas*, Nietzsche está sugerindo que são algo que parece verdade, parecem ter um valor superior por serem opostos ao erro, mas no fundo são também um erro; e um erro traiçoeiro, porque se pretende mostrar como verdade absoluta. Nesse sentido, o que o

filósofo indica é que o valor da verdade não consiste em ser verdade. Seu valor está em parecer ser verdade, e parecer de maneira tão convincente a ponto de os filósofos acreditarem nesse erro considerando-o como verdade e o assumirem como crença fundamental. Cabe notar que em fragmento póstumo 34 [253] abril-junho de 1885 Nietzsche também fala sobre a verdade como um tipo de erro cuja função é conservar uma espécie de vida, é esta função que determina sua importância: “A verdade é a classe de erros sem a qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância” (NIETZSCHE, 2010b, p. 769).

Já no parágrafo dois deste livro, Nietzsche usa dois termos relativos a valor: “valores” e “valorações”. É no parágrafo que vem imediatamente depois que há uma especificação de “valoração”. Para falar a respeito dessa noção, Nietzsche inclui o pensamento consciente, inclusive o filosófico, na categoria de atividades instintivas. Nesse sentido, o que está por detrás do pensamento é o instinto.

Ao invés de o pensamento ser oposto ao instinto, ele é fundamentalmente guiado e determinado pelo instinto. Mas o que é “instinto” e qual sua relação com as valorações? Se recorreremos ao dicionário inglês sobre Nietzsche, “Instinto” está relacionado a “Impulso” e estes dois termos designam comportamentos *básicos* de um organismo. O instinto é um comportamento regular e previsível que define o organismo a partir do tipo desse comportamento, enquanto o impulso é um movimento mais ou menos constante e ativo que se dirige a um *fim* e sempre *carrega um valor* (BURNHAM, 2015, p.187). O instinto então, que se dirige a um fim e carrega um valor, está por trás do próprio pensamento. Nesse sentido, os instintos estão por trás de toda a atividade racional, é o que Nietzsche sugere citando a lógica como exemplo de uma atividade racional e consciente (2005a, p. 10):

Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para preservação de uma determinada espécie de vida.

O que fundamenta a lógica ou o processo racional da filosofia são as *valorações*, e é aqui que Nietzsche as sugere como exigências fisiológicas para a preservação de uma espécie de vida. Segundo nota de rodapé de número 11 deste texto (NIETZSCHE, 2005a, p. 190-191), o termo “valoração” é o equivalente na língua portuguesa de *Wertschätzung* em alemão – *Wert* significa “valor”, *Schätzung* vem de *Schätzen*, verbo que significa “estimar, avaliar”. Assim, o termo “valoração” significa algo como “avaliação do valor”, ou seja, é aquilo que permite determinar ou reconhecer algo como importante ou valioso, o que faz com que estabeleçamos hierarquias e digamos o que importa mais ou menos. Segundo o Aurélio (FERREIRA, 2010, p. 772), “valorar” significa “emitir juízo de valor acerca de; aquilatar, ponderar”, “atribuir valor a”.

Além disso, Nietzsche ainda afirma que o termo “valorações” (ou avaliação do valor) é uma *exigência fisiológica* que está por detrás da própria lógica. Ora, como ela é uma exigência, a valoração é uma condição necessária e indispensável a algo e, sendo fisiológica, refere-se ao organismo e aos estados físicos, psíquicos e temperamentais desse organismo (NIETZSCHE, 2005a, p. 204). Assim, as valorações são condições que os aspectos biológicos, tanto físicos quanto psíquicos, de um organismo vivo impõem a qualquer atividade. E esta imposição é dada como medida para a preservação do organismo que a exige. Trocando em miúdos, as valorações são indispensáveis e partem dos instintos. Cabe notar que a valoração como condição de vida aparece também no parágrafo 268 (NIETZSCHE, 2005, p. 166): “As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade”.

A partir dessas menções cumpre também notar que ele dá exemplos do que seriam valorações: que o determinado tenha *mais valor que* o indeterminado e a aparência *menos valor que* a verdade (2005a, p. 11). Este “mais valor que” e “menos valor que” é a valoração, uma medida que determina o próprio valor do que é necessário à vida e assume a noção de valor como pressuposto. Nesse sentido, a valoração parece ter uma função reguladora, porque regula o valor/importância de algo.

A partir do quarto aforismo, Nietzsche fala a respeito de sua “nova linguagem”, isto é, o modo como ele passa a pensar a respeito dos valores e sua relação com a vida. O valor de um valor, isto é, sua importância, que é determinado pelas valorações, não depende da verdade do juízo emitido a respeito de algo. Mas, o que determina o valor de um juízo (de valor) é a sua necessidade e utilidade para a vida, isto é, até que ponto um determinado juízo de valor promove ou conserva a vida? – esta é em última instância o critério que determinará se um valor/juízo de valor é “válido”/“valioso”.

Nietzsche diz que sua afirmação mais básica parte do princípio de assumir a falsidade como necessária tanto quanto a verdade, pois os juízos falsos são os mais indispensáveis à vida, uma vez que, enquanto valores, são condições de vida. E a lógica, ou toda categoria intelectual usada pelo homem para enxergar o mundo e viver nele, é falsa, no sentido de que não tem de fato correspondência com o mundo, uma vez que este é apenas caos e tais categorias são no fundo inventadas pelo homem para dar ao mundo um pouco de ordem. O filósofo defende aqui um ponto de vista que já aparece em *A Gaia Ciência* (2012, p. 212) que todo e qualquer modo de o homem interpretar e se relacionar com o mundo é uma perspectiva, ou seja, um ponto de vista limitado que não abrange a totalidade e a complexidade que é o caos do mundo, portanto, não é absoluto e não pode ser verdadeiro. Por isso, os juízos emitidos pelo homem a respeito do mundo são falsos, justamente por não serem fiéis à realidade que não é redutível ao modo humano de vê-la.

Mas a falsidade não é para Nietzsche uma condição para rejeitar estes juízos, e é esse o ponto que ele destaca em seu novo modo de falar a respeito dos valores, pois ao mesmo tempo em que ele reconhece a falsidade dos juízos de valor que o homem emite, reconhece também sua importância para o próprio homem. Ora, de que adianta emitir juízos de valor que não abrangem a realidade de maneira adequada? Podem não ser úteis ao mundo, mas o são ao homem na medida em que eles auxiliam na preservação ou própria expansão da vida que os emite. Como ele afirma em *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 135), criamos/ajustamos um mundo em que podemos viver, e é justamente essa a função dos juízos. Nas palavras de Nietzsche (2005a, p. 11): “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor”.

O que Nietzsche sugere com o reconhecimento da “inverdade” como condição de vida é, no fundo, simplesmente assumir os próprios juízos como úteis e necessários para quem os emite e não para o mundo. Pois, mesmo que eles digam respeito ao mundo, é o homem quem os emite, justamente porque precisa deles. Esta atitude é oposta à pretensão de atribuir aos juízos de valor um caráter de verdade como correspondencial ao mundo, i.e, que os juízos que o homem faz do mundo correspondem exatamente à realidade do mundo. O que Nietzsche parece propor é a “humildade” ou “honestidade” de reconhecer que emitimos juízos falsos porque no fundo eles não descrevem nem correspondem ao mundo e este também não precisa deles, mas emitimos porque nós precisamos deles.

Essa exigência de emitir juízos parte do nosso organismo, por isso ela é fisiológica, porque diz respeito a um organismo específico que se comporta e apresenta um caráter específico. E isto é considerado perigoso porque implica enfrentar o que ele chama aqui de habituais sentimentos de valor, i.e, o modo como os valores vinham sendo interpretados ou

manipulados de maneira tal que eles parecessem ter um valor de verdade e correspondência com o mundo.

Ainda sobre a atribuição de valores ao mundo como uma utilidade para o homem, no aforismo 32, Nietzsche (2005a, p. 36-37) atribui a essa atividade um caráter moral. E de um ponto de vista especificamente moral, a história da humanidade, ou da valoração por parte do homem, parece ter três fases: (i) pré-moral, (ii) moral e (iii) extramoral. E, ao que parece o que as caracteriza é o ponto de partida para os valores.

A primeira fase ele denomina período pré-moral, é a mais longa das três e assume as consequências da ação como critério de seu valor. Nesse sentido, uma ação é julgada como boa ou ruim a depender da “força retroativa do sucesso ou do fracasso” (NIETZSCHE, 2005a, p. 36) que vinha da ação; nesse período, a ação em si e a origem da ação são irrelevantes para avalia-la. Nietzsche não estabelece uma linha do tempo mas diz vagamente o período histórico a que se refere: a era conhecida como pré-histórica. Apesar disso, faz mais alusões que elucidacões a respeito dos períodos históricos aos quais identifica as etapas da moral, e isso por duas razões: 1) será uma ideia que se desenvolverá posteriormente, tanto no decorrer de outros aforismos desse mesmo texto quanto em textos que o sucedem, sobretudo a *Genealogia da Moral*, onde ele propõe o problema do valor dos valores e estabelece a sua gênese; 2) não parece ser sua intenção aqui estabelecer uma história dos conceitos e valores morais. Embora ele fale em períodos, não parece ser nada bem demarcado historicamente, é mais um modo de ver o mundo a partir de etapas.

A segunda etapa é a chamada moral, que diferentemente da anterior assume a origem da ação como ponto de partida para a sua valoração, ou seja, ao invés de esperar pelo sucesso ou fracasso que virá da ação para julgá-la, assume-se de que modo ela surge e qual a *intenção* de quem a comete para julgá-la como boa ou ruim. Há um importante vínculo entre moral e intenção ou origem da ação: a intenção parece ser o que

fundamenta a moral e o modo como esta julga, louva e condena as ações. Moral, portanto, parece que tem a ver com a razão/causa pela qual uma ação é realizada, *o que* leva alguém a realizar uma ação. É nessa etapa que Nietzsche (2005a, p. 36-37) afirma ter havido o predomínio de valores aristocráticos, embora ainda não esclareça o que quer dizer com isso.

Em vez das consequências, a origem: que inversão da perspectiva! [...] a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*: concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção.

Nietzsche sugere que o que aconteceu entre a primeira e a segunda etapas foi uma inversão de perspectivas: sentiu-se a necessidade de, por alguma razão, partir da intenção para classificar moralmente uma ação. É o que ele sugere também em relação à terceira etapa que aparece mais como hipótese e até posicionamento filosófico do que como uma etapa historicamente consagrada. Ele pergunta se tal como sentiu-se a necessidade de julgar uma ação a partir de sua intenção, não é possível que talvez sintamos a necessidade de uma nova *inversão* e um deslocamento dos valores, passando a considerar que o valor da ação está no que é *não* intencional, dado que a intenção como o que é consciente na ação é superficial, portanto, esconde algo por baixo. O valor parece ser algo tão profundo a ponto de a consciência ou a intenção não poder defini-lo ou determinar de que modo é dado. Por isso, Nietzsche considera a intenção como mero sinal e sintoma (da moral) que exige uma interpretação, a qual precisa incluir o que foi desconsiderado pela moral até agora, isto é, o que está além da consciência e da intenção, basicamente o que é instintivo.

Interpretação aqui tem o sentido de *perspectiva*, termo caro e bastante usado por Nietzsche quando ele fala do valor. A

interpretação é o canal do valor, o homem adota uma perspectiva, ou seja, um ponto de vista a partir do qual estabelece a relação de domínio que caracteriza a vontade de poder; através dessa relação, ele domina o fenômeno, objeto ou corpo a ser interpretado e essa relação que possibilita a interpretação indica também o que possibilita o valor. Segundo Burnham (2015, 222-223), os valores são uma característica afetiva básica de qualquer ser vivo e servem como a ferramenta para o homem interpretar o mundo. Como Nietzsche diz em fragmento póstumo de 1887, o valor exige, ou melhor, é sinal de um ponto de vista, ou seja, uma perspectiva. A relação de domínio que a vontade de poder descreve é efetivada através da adoção de uma perspectiva, nesse sentido, o domínio se dá através da interpretação, que é aquilo que possibilita que o homem enquanto animal que avalia dê valores às coisas (AZEREDO, 2002, p. 71-89; BARROS, 2018, p. 54-92).

Sobre a relação do homem com a verdade, que levará novamente à discussão a respeito da criação dos valores, no aforismo 211 Nietzsche apresenta uma distinção de três categorias de homens do conhecimento ou que se relacionam de algum modo com o conhecimento e a verdade. Há os “trabalhadores filosóficos”, os “homens de ciência” e os “filósofos”. O que parece ser o critério de distinção deles é justamente a *criação do valor*, que Nietzsche parece atribuir exclusivamente ao filósofo.

É necessário segundo ele deixar de confundir o filósofo com os trabalhadores filosóficos e os homens de ciência, pois por mais que o filósofo tenha sido um dia trabalhador filosófico ou homem de ciência, ele tem uma tarefa que é só sua: criar valores (NIETZSCHE, 2010b, p. 548). O filósofo elenca algumas características que parecem ser do que ele chama trabalhador filosófico: crítico, cético, dogmático e historiador; poeta, moralista, colecionador, viajante. E Nietzsche destaca que o próprio filósofo teve que ser tudo isso um dia para chegar a observar o âmbito dos valores e dos sentimentos de valor de maneira ampla, com vários pontos de vista (os que pertencem ao

trabalhador filosófico): “Mas tudo isso são apenas precondições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie valores*” (NIETZSCHE, 2005a, p. 105-106, ênfase do autor).

Embora assumir diversos pontos de vista a partir dos quais se observe os valores e talvez até os tome como problema (visto que essa é a principal tarefa da filosofia) seja uma característica do trabalhador filosófico e, por conseguinte, do filósofo (visto que este um dia foi trabalhador filosófico), ela é apenas uma condição necessária, não suficiente, do que seja um filósofo, pois este, além de ter esse olhar amplo que visualize o campo dos valores como um problema, precisa também criar valores. Ou seja, o que parece ser objeto de investigação do trabalhador filosófico é propriamente estabelecido pelo filósofo, pois é por ele criado. Como visto, a propriedade do valor como algo criado já aparece em *A Gaia Ciência e Assim Falou Zaratustra* e sempre é antecipada por alguma distinção entre o homem que cria e o homem que o utiliza/problematiza. Em *A Gaia Ciência*, por exemplo, a distinção se dava a partir de naturezas distintas de homens (2012, p. 55), já aqui se dá a partir da distinção das atividades desses homens.

Outra coisa digna de nota é a insistência de Nietzsche nesse caráter necessário da criação: *exige-se* do homem filósofo, para ser filósofo, que ele crie valores, ou seja, parece que só é filósofo aquele que *cria* o problema a partir do qual pensará filosoficamente e até axiologicamente (já que o problema se dá em termos de valor); aquele que pensa sem criar propriamente, ou se apropria de um valor já criado ou estabelecido é um trabalhador filosófico, historiador da filosofia talvez. Qualquer modelo filosófico de pensamento, seja ético, político ou mesmo estético, é antecipado por um corpo de valorações, estas parecem servir de ponto de partida. A partir dos valores, os trabalhadores filosóficos podem *descrever* o mundo, mas são os filósofos que parecem *prescrever* as condições da investigação e da própria vida do homem a partir da criação de valores, uma vez que é esta que dá sentido (NIETZSCHE, 1998, p. 74-75).

No próximo aforismo analisado aqui Nietzsche apresenta pela primeira vez a distinção tão característica de seu pensamento, entre dois tipos de morais. Ele diz estabelecê-la a partir de uma perambulação pelas muitas morais, talvez um estudo apurado de certas culturas ou algumas observações. Segundo ele, apesar das diferenças de uma para outra, todas as morais por ele observadas/estudadas/pensadas apresentam em comum o traço da hierarquia que distingue dois tipos básicos de moral: a dos senhores e a dos escravos. Ele ainda diz que estes dois tipos de moral podem ser confundidas e mal compreendidas e até mesmo estarem misturadas em um único homem.

O primeiro a ser notado aqui é o uso do termo “moral”, que tem dois sentidos, pois Nietzsche diz que ao observar as *várias morais* encontra dentro delas *dois tipos mais básicos de moral*. Então, na primeira ocorrência o termo está sendo usado no sentido de corpo de regras/comportamentos que orientam as ações de um determinado povo, ou seja, é algo abrangente que parece dizer respeito à cultura. Já na segunda ocorrência ele fala em *tipos* de moral, é, portanto, ser algo mais específico que se encontra dentro do próprio termo geral “moral”, e essa especificidade é dividida nas duas categorias “escravo” e “senhor” que definem a moral de quem as porta ou as põem em prática.

Nietzsche aponta que há duas possibilidades para o surgimento da diferença entre valores, aqui talvez ele tenha em mente a diferença dos valores “bem” e “mal” que estão presentes em ambos os tipos de morais, mas são diferentes devido a seu ponto de partida distinto. Ou a diferenciação dos valores se originam a partir da espécie dominante ou a partir dos dominados. E o tipo básico de moral da qual ela surge faz toda diferença, dado que a natureza dos homens pertencentes a cada uma são diferentes. Quando os valores são diferenciados a partir do ponto de vista dos dominantes, o critério para determiná-los são os estados de alma elevados, como orgulho e honra. Nesse sentido, os valores da moral dos “senhores” são estabelecidos a partir do que Nietzsche chama de uma *glorificação de*

si, tudo o que o homem conhece de si mesmo e honra em si mesmo, reconhecendo como traços fortalecedores de si mesmo, é dado como o que determina os valores da moral nobre.

A partir do reconhecimento em si de traços fortes e grandiosos, o homem nobre cria/estabelece o valor “bom” que é equivalente a “nobre” e que atribui a si mesmo, em contrapartida, aos homens que apresentam traços contrários aos seus ele atribui o valor “ruim” que é equivalente a “desprezível” e os repele. O homem que é covarde, medroso, que pensa na utilidade e é desconfiado, é desprezado pelo homem “bom” da moral nobre. Aqui Nietzsche parece estar resgatando a distinção entre natureza nobre e vulgar apresentada em *A Gaia Ciência* e utilizando-a para fundamentar a distinção entre os tipos de valores das duas morais. Dado que as designações morais são dadas primeiro a homens depois a ações, a natureza do homem é o que determina seu valor. Segundo Nietzsche (2005a, p. 156):

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: ‘o que me é prejudicial é prejudicial em si’, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si.

Eis a principal característica do homem de moral nobre: ele julga que algo é prejudicial porque é prejudicial para ele, ou seja, o homem de moral nobre parece adotar seu ponto de vista (perspectiva) como ponto de partida para a avaliação. Por isso a moral nobre é uma glorificação de si, pois o homem dessa moral julga primeiro a si mesmo e depois parece estender os valores que cria a partir de si mesmo para os outros homens e suas ações. Se a moral dos senhores tem como critério de valor “bom” o próprio modo como o homem nobre é e o fato de ele reconhecer seu orgulho e força como virtudes, por outro lado, a

moral escrava surge a partir da desconfiança dessas características do homem nobre, que, aos olhos do homem da moral escrava, é “mau”.

Assim, o ponto de partida dos valores dados pela moral escrava é a negação do homem que seria considerado “bom” pela moral nobre. O homem da moral escrava julga o exterior em primeiro lugar e o valor que estabelece para si mesmo é apenas a negação do valor dado ao exterior. Por isso, posteriormente ele chamará essa moral escrava de moral do ressentimento, porque adota um critério contrário ao da moral nobre considerando o que é bom “mau” e o que é ruim “bom” (NIETZSCHE, 2005a, p. 158):

Aqui está o foco de origem da famosa oposição “bom” e “mau” – no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o “mau” inspira medo: segundo a moral dos senhores é precisamente o “bom” que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível.

A oposição entre “bom” e “mau” se origina na diferença com que os homens de cada moral determinam o que é bom e o que é mau/ruim. Assim, essa oposição não está nos próprios valores, mas no ponto de vista a partir do qual o homem os usa para julgar algo como bom ou ruim. O critério que determina que algo é bom ou mau é seu grau de poder, ou de medo: para a moral dos senhores o que desperta medo é considerado bom e o que não desperta é ruim, desprezível. Ao passo que para a moral dos escravos o que desperta medo é mau, e bom é determinado como aquilo que é inofensivo, de boa índole ou estúpido.

Nota-se que algo frequente nesse texto é a presença do valor como propriedade, isto é, o valor *de* alguma coisa é

colocado como problema, mais especificamente, o valor de querer a verdade (NIETZSCHE, 2005a p. 9). Nesse sentido, nas seções que tratam a respeito do valor da verdade ou de preferir a verdade ao erro, o que Nietzsche põe em questão é: qual a importância da verdade para a vida? Além disso, quando Nietzsche se pergunta pela vontade de verdade e sua importância, ele parece anteceder novamente a ambiguidade presente e mais explorada na *Genealogia da Moral*: a diferença entre perguntar-se pela *origem* da vontade de verdade e a própria importância, ou *valor*, dessa vontade. Na *Genealogia*, ele irá estender essa ambiguidade para a esfera dos valores enquanto objeto e deixará a pergunta: Qual a origem dos valores? E que valor têm eles, de que modo contribuíram para o crescimento da vida que os adota?

O termo “valoração” é mais bem delimitado nesse texto e é entendido como uma exigência fisiológica de uma determinada espécie de vida, cuja função é regular o que importa à vida. Além disso, aparece também a relação entre o valor e a noção nietzschiana de perspectiva, derivada do termo “interpretação” como aquilo que possibilita impor um valor ao mundo, ou seja, o ato de interpretar é o que permite o organismo dizer, a partir de um ponto de vista, o que importa para o crescimento e expansão de sua vida.

Finalmente, a distinção característica da filosofia nietzschiana entre dois tipos de morais aparece aqui como que esboçando o que será dito na *Genealogia*: a distinção de tipos de morais é consequência da diferença de pontos de partida, ou seja, o ponto de vista a partir do qual é interpretado um fenômeno para ser criado ou adotado um valor a respeito dele. A distinção de dois tipos de morais traz também a capacidade de criação de valores enquanto propriedade do homem de espécie nobre.

3.4 A GENEALOGIA DA MORAL (1887)

O próximo texto em que aparece o valor vinculado ao homem é a *Genealogia da Moral*, o mais polêmico quando se trata de pensar os valores sob a perspectiva nietzschiana. Do mesmo modo como em *Assim Falou Zaratustra*, na *Genealogia* Nietzsche também fala a respeito do homem como animal que avalia, uma vez que ele define o valor como uma característica que surge a partir da palavra “homem”. Além disso, enfatiza a função e origem da linguagem na atividade de criar valores, e designa o mesmo tipo de homem que cria valores como aquele que cria a linguagem (NIETZSCHE, 2009, p.17). Aqui ele também propõe de modo mais rigoroso sua genealogia, já esboçada em *Além do Bem e do Mal* (NIETZSCHE, 2005a, 156), a partir da qual irá estabelecer a distinção do conjunto de valores “bem”/“mal” (*Gut/Böse*) e “bom”/“ruim” (*Gut/Schlecht*) e sua emergência: eles são diferentes na medida em que têm pontos de partidas diferentes.

A partir do segundo parágrafo do prólogo, Nietzsche diz qual a intenção desse texto: expor seus pensamentos sobre a origem (*Herkunft*) dos *preconceitos morais*, algo que ele reconhece já ter proposto em *Humano demasiado humano* de 1876-77. Contudo, o que distingue a *Genealogia da Moral* de textos anteriores onde ele já tratou sobre a moral é que é neste texto mais tardio onde surge pela primeira vez a pergunta pelo valor dos próprios valores, mais exatamente assim elaborada: “Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (NIETZSCHE, 2009, p. 8).

A busca da gênese, entendida como ponto de partida dos valores, tem um caráter histórico, uma vez que a gênese que Nietzsche se propõe fazer é do nascimento dos valores, isto é, procedência sem origem metafísica.

Foucault (1998, p. 17-20) apresenta os empregos da palavra “*Ursprung*” nos textos nietzschianos e também uma

diferença entre este termo e “*Herkunft*”. Ambos designam algo como “origem”, a diferença está no estatuto ontológico de cada um: “*Ursprung*” diz respeito à origem a partir da essência, forma imóvel, “a origem está sempre antes da queda, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses e para narrá-la se canta sempre uma teogonia” (FOUCAULT, 1998, p.18). O conceito de origem tem uma carga metafísica porque remete à importância do início de algo e desvaloriza o processo pelo qual ele passa durante sua história; Foucault faz referência ao *Andarilho e sua sombra* §3 onde Nietzsche diz que a origem é “o exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial” (NIETZSCHE, 2017, p. 130). Por outro lado, o termo “*Herkunft*” designa um começo histórico, proveniência, ponto de partida sem postulado metafísico ou essência, que descreve e atribui importância também ao processo de mudança pela qual algo passa após seu nascimento. No caso de uma genealogia que se propõe a analisar a história dos valores, a preocupação não diz respeito somente à origem enquanto *Ursprung*, mas à procedência dos valores enquanto *Herkunft*, que descreve também um processo e, portanto, vai além da própria origem. Além disso, a proposta de uma história que conta o nascimento dos valores ao invés de sua origem remonta à concepção de que eles não têm um único ponto de partida imutável, necessário e eterno como origem, mas vários momentos em que valores diversos surgiram devido a várias circunstâncias (FOUCAULT, 1998, p. 19):

[...] fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos.

Em relação à gênese como nascimento ou procedência, podemos destacar dois elementos na pergunta que Nietzsche elabora na citação acima: primeiro, as *condições*, isto é, circunstâncias que contribuíram para o nascimento dos valores e, segundo, a *invenção*, isto é, a própria atividade de *criar* os valores realizada pelo homem que é levado a fazê-la dadas tais condições. Ainda em relação às condições podemos diferenciá-las entre circunstâncias temporais (quando?) e modais (como?). Com isso, percebemos que na própria pergunta Nietzsche mantém como pressuposto que os valores são criados pelo homem, resta saber quando e de que modo. Ademais, a segunda pergunta que Nietzsche elabora a respeito dos valores indica a diferença da *Genealogia da Moral* para as outras obras: que valor têm eles? Ou seja, a pergunta aqui enfatiza o próprio valor do valor: não basta perguntar-se sobre as condições que fazem com que o homem crie/invente valores, é necessário saber qual a importância dessa invenção para aquele que a cria.

Nesse sentido, este livro tem como objeto de problematização dois aspectos do valor: primeiro, a origem dos valores, entendida como procedência histórica e circunstancial do que consideramos ser aquilo que importa; e, segundo, mais fundamental ainda, o valor do valor, ou seja, porque é considerado importante aquilo a que damos importância e de que modo isso contribui para o crescimento da vida do homem que adota tal importância. O próprio Nietzsche reconhece o elemento diferenciado que este livro traz ao se perguntar pelo valor dos valores, ele diz que a investigação é antiga, mas espera que o longo intervalo que o separa dos outros textos (cerca de dez anos) tenha tornado seus pensamentos sobre o assunto mais maduros e claros (NIETZSCHE, 2009, p. 8). E a clareza que Nietzsche busca com a *Genealogia* diz respeito ao âmbito do valor dos valores, pois é algo mais fundamental que a origem, e inédita de alguma forma na sua filosofia.

No parágrafo 6 do prólogo, Nietzsche torna mais clara a intenção de questionar o valor dos valores, com especial

ênfase aos valores morais: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deve ser colocado em questão” (NIETZSCHE, 2009, p. 12). E o modo como faz isso é se perguntando justamente pelas condições em que tais valores surgiram, se desenvolveram e propiciaram a vida do homem. A pergunta diz respeito à própria legitimidade dos valores morais: o que garante que o valor “bom” tenha *mais valor*, no sentido de mais importância, *que* o “mal”? (a expressão “mais valor que” já aparece em NIETZSCHE, 2005a, p. 10-11). Segundo ele, o valor que o bem e o mal têm sempre permaneceu como dado, inquestionável e certo, o problema é: por quê? O que garante sua legitimidade? O que faz com que o bem seja mais importante que o mal para o homem? É esta inquietação que faz com que Nietzsche elabore tal questão de caráter metaético: qual o valor dos valores (aqui especificamente morais) que adotamos? A partir de quais circunstâncias eles surgiram e de que modo beneficiam a vida?

Já no parágrafo 2 da primeira dissertação Nietzsche aponta de maneira crítica o *modus operandi* a-histórico daqueles que se propuseram a fazer a genealogia dos valores morais até onde ele conseguiu perceber, com especial atenção a Paul Rée. Segundo Nietzsche, a postura dos historiadores da moral indica que a origem dos valores é a utilidade para o objeto de valoração. O valor bom de ações altruístas, por exemplo, é determinado por “aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis” (NIETZSCHE, 2009, p.16); ou seja, quem recebe a ação e vê uma utilidade nela a avalia como “boa”. O problema é que com o tempo a utilidade da ação para aquele que a recebe é esquecida e a sociedade já não se pergunta mais pelo fundamento do valor da ação, o que faz com que a ação passe a ser considerada boa em si.

Apesar de Nietzsche também considerar o ponto do esquecimento como relevante, ele demonstra sua posição contrária à tese de que o valor da ação é dado por aquele que a recebe: não é *a quem* se faz o bem que se deve atribuir a origem do valor

bom, esse é mera consequência, *quem faz* ou realiza a ação é a verdadeira origem do valor, isto é, o sujeito da valoração e não o objeto. Mas qual o critério adotado pelo sujeito que julga uma ação como boa? Primeiro ele se avalia como bom, para depois julgar as ações como boas, seu organismo a partir do qual cria valores que atribui a si mesmo é o critério que o permite avaliar as ações.

Como consequência, àqueles que criam os valores a partir da afirmação de suas próprias qualidades Nietzsche atribui a função de criar a própria linguagem e denominar as coisas a partir de seus valores: dizer “isto é isto” é decorrência da capacidade senhorial de criar valores, e também uma confusão entre juízo de fato e juízo de valor, pois se dar valores às coisas faz parte da natureza do mesmo tipo de homem que fala a respeito das coisas, não haveria a distinção entre avaliar algo e meramente descrevê-lo, até porque não é possível fazer, dentro da perspectiva nietzschiana, uma descrição imparcial das coisas – ao descrever qualquer coisa o homem já está impondo seu ponto de vista e, com isso, avaliando. Mas o interessante aqui é que a origem da linguagem como ferramenta para falar sobre as coisas está relacionada à origem dos valores, ou seja, quem avalia é quem fala das coisas. Pois, ao falar sobre as coisas através da linguagem o homem está se expressando no mundo como vontade de poder e estabelecendo uma relação de domínio com o objeto sobre o qual está falando e para o qual irá também criar o valor.

É a partir do parágrafo 7 que Nietzsche expõe a diferença da procedência dos valores de cada um dos modos de avaliação, que ele categoriza em “aristocrático” ou “nobre” por um lado e “sacerdotal” ou “escravo” por outro. O modo nobre de atribuir valores é justamente aquele que parte da afirmação de si mesmo e de suas qualidades, o homem nobre valora as coisas a partir do reconhecimento de sua força, constituição física, saúde, bem como das condições que contribuem para sua própria conservação: a guerra, a dança, a caça. Ao passo que o

modo sacerdotal de avaliar parte da negação do outro para consequente avaliação de si como oposto. Nesse sentido, a avaliação sacerdotal é também um ressentimento. Pois ao invés de o homem dessa categoria focar nas suas qualidades e naquilo que contribui para sua própria conservação e expansão, ele estabelece um valor a partir da negação do outro; seu ponto de partida, portanto, é algo exterior que a seus olhos é “mau”; essa inversão que assume o outro, o diferente, o exterior como ponto de partida para a avaliação é a característica distintiva da moral sacerdotal. Como Nietzsche afirma (2006, p. 26):

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.

A partir de um olhar condenável e depreciativo do que lhe é exterior ou diferente, é necessário para o ressentido avaliar-se como *oposto* a este “mau” elaborando o seguinte raciocínio: “se ele é mau, então eu sou bom”. Na valoração sacerdotal partir do valor ruim é *condição* para a avaliação de si próprio, ou seja, a avaliação sacerdotal depende do polo de opostos “bom” e “mau”. Ao contrário, a avaliação nobre cria o valor “ruim” para algo exterior de modo meramente secundário já a partir da afirmação de si. Nesse sentido, como afirma Nietzsche, o conceito de “ruim” da moral nobre é apenas uma imagem contraste (NIETZSCHE, 2006, p. 26), nada relevante para avaliação porque ela é baseada no sujeito que valora e, por isso, não depende de uma oposição para se efetivar.

Contudo, por mais que o movimento característico da moral escrava-sacerdotal seja de reação e negação ao que lhe é oposto, Nietzsche parece reconhecer que este mesmo movimento confere a essa moral a capacidade de criar valores: “A

rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (NIETZSCHE, 2006, p.26). Justamente porque é a partir da atitude de negar o outro para avaliar a si mesmo que o homem pertencente à moral escrava consegue dizer-se “bom”, isso seria também um ato de criação, uma vez que surgiria um valor diferente a partir desse ressentimento. Aqui é pertinente a pergunta pelo estatuto dessa criação, como pode ser uma criação se é apenas uma reação e inversão do que já existe e que foi criado por outro modo de avaliar? No caso, Nietzsche reconhece que o “mal” da moral escrava é o modo como ela designa o “bom” da moral nobre (NIETZSCHE, 2006, p. 29):

– como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento.

Anteriormente ao campo moral, encontra-se a fundamentação da noção de valor, sua genealogia: todo valor surge a partir de uma relação primitiva e econômica de troca. Troca-se um produto por outro e assim estabelece-se um preço, isto é, seu *valor*. No parágrafo 8 da segunda dissertação Nietzsche afirma que é a partir da noção de troca, como aquilo que sustenta o modo mais fundamental de relação humana, que surge o conceito de valor.

Além disso, este valor em sentido econômico é o que distinguiria o homem dos outros animais: “talvez a nossa palavra ‘*Mensch*’ (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’

[*abschätzende*]” (NIETZSCHE, 2006, p. 55). Eis a passagem da *Genealogia da Moral* que mais importa e parece reafirmar o que já fora dito em *Zaratustra* sobre o homem ser “aquele que avalia”. Em ambas as passagens o homem é associado à atividade da avaliação: ele é o único capaz de se relacionar com as coisas do mundo de modo a dar um *valor* a elas. Tanto para iniciar uma relação de comércio com outras pessoas e formar uma base da sociedade (economia) quanto para se distinguir de outras espécies animais, medir valores, ou seja, estabelecer o grau de importância de algo, é o que caracteriza o homem. Inicialmente é apenas um valor econômico, ou seja, um preço, contudo, por mais que o fundamento dessa noção de valor esteja numa relação de troca e preço, o valor como o que tem importância e auxilia na conservação do homem que o adota se estende para outros campos da vida humana, dentre eles a moral. É daí que surge a noção de bem, mal, justo, objetivo, belo, etc.

Evidentemente a *Genealogia da Moral* abrange muito mais temas do que foi tratado aqui, mas a relevância desse texto para nós é a passagem que aponta o valor como uma criação do homem e em que sentido este é pensado por Nietzsche justamente como o animal que avalia. Vimos que Nietzsche remete a criação de valores a uma prática do homem, que ele diz ser a mais antiga, que consiste em estabelecer preços às coisas de maneira a trocá-las e criar assim uma relação econômica. Da esfera econômica a noção de valor se estende para as demais onde o reconhecemos, como a moral por exemplo. Além disso, fundamentar a atividade de avaliar na relação de troca esclarece um pouco mais a afirmação também presente em *Assim Falou Zaratustra* de que o homem é aquele que avalia, ou seja, ele é distinto dos demais animais por ser o único capaz de atribuir um valor (inicialmente econômico) às coisas do mundo como modo de se conservar e se expandir. Ora, como Nietzsche afirma mais de uma vez que o homem é reconhecido como aquele que avalia e é isso que o difere dos demais animais, poderíamos chegar à conclusão de que o valor, enquanto fruto da avaliação, é

exclusividade do homem, não sendo possível, portanto, a outros organismos a criação de valores.

Contudo, em alguns fragmentos póstumos há ocorrências em que a valoração é definida como algo desempenhado pela vida em geral. E tais passagens são incompatíveis com o que vimos em *Gaia Ciência*, *Zaratustra* e na *Genealogia da Moral* sobre o valor ser criado exclusivamente pelo homem por fazer parte de sua definição. Por isso os trechos selecionados e comentados no próximo capítulo serão usados como contraponto e fundamentação da segunda leitura, isto é, que outros organismos além do ser humano são capazes de criar valores, uma vez que a valoração é uma atividade da vida como um todo.

4. A VIDA VALORA ATRAVÉS DO HOMEM

O homem
– eternamente escravo de suas paixões pessoais –
É absolutamente incapaz
de imparcialidade.”
(Mário Quintana)

Este capítulo analisa os textos de Nietzsche onde ele relaciona a noção de valor diretamente à vida enquanto fenômeno biológico através da caracterização de “valoração” como atividade exercida pela vida. No decorrer das leituras perceberemos que o termo “valoração” é ambíguo, ou seja, denota dois sentidos diferentes. Num primeiro momento, principalmente a partir de *Crepúsculo dos Ídolos*, valoração aparece como a *atividade* exercida pela vida através do homem. Em outras palavras, o homem atribui importância e mais importância às coisas do mundo por delegação da vida enquanto força que se manifesta nele e em outros organismos. Num segundo momento, a partir de alguns fragmentos escritos a partir da década de 70 e publicados postumamente, “valoração” aparece também como o *produto* da atividade exercida pela vida, ou seja, tem um sentido próximo de “valor”. A intenção com a análise destes textos é elucidar a partir do próprio Nietzsche a leitura segundo a qual a vida como um todo é capaz de criar valores.

4.1 CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS (1889)

Em *Crepúsculo dos Ídolos* há alguns trechos a respeito da valoração que são pertinentes aqui. Neste texto Nietzsche escreve sobre a vida como o valorar. O contexto geral do parágrafo é sobre a pergunta pelo valor da vida, se ela faz sentido e

porque não se pode elaborá-la (NIETZSCHE, 2006, p. 28. Ênfase de Nietzsche):

Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do valor da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... Disto se segue que também essa antinatureza de moral, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada.

Ora, sendo o homem apenas uma parte da vida, isto é, um vivente que vive a partir de uma perspectiva específica, não tem como emitir um juízo de valor sobre a vida em geral, pois sua visão sobre o fenômeno da vida é limitada, restrita a e por sua própria vivência. Ou seja, os valores particulares dados à vida a partir de um ponto de vista são sintomas, na medida em que indicam um tipo de vida particular e não descrevem o fenômeno da vida como um todo (VIESENTEINER, 2012, p. 333-356; ELGAT, 2017, p.4-16). Nesse sentido, quem tenta elaborar juízos sobre a vida em geral do tipo “A vida não vale a pena” é desonesto, porque precisaria estar no lugar de cada vivente para afirmá-lo, e parcial, porque está estendendo um juízo de valor sobre a sua vivência particular ao âmbito total da vida,

que abrange outros viventes com outras perspectivas. Conforme Nietzsche (2006, p. 16):

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são tipos da decadência, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (Nascimento da tragédia, 1872). Aquele *consensus sapientiae* — compreendi cada vez mais — em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam fisiologicamente, para situar-se — ter de situar-se — negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas — em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. — Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria. — Como? Todos esses grandes sábios — eles não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem mesmo sábios?

Nota-se a partir desse trecho que a atitude de Nietzsche em relação a quem emite um juízo de valor sobre a vida é de

diagnóstico: ele determina como sintomático o comportamento de julgar a vida. Pois na medida em que ninguém pode julgá-la como um todo, por ser apenas uma parte dela, juízos particulares são reflexo da própria condição vital em que esse organismo que julga se encontra. Se o organismo julga a vida como algo ruim ou negativo, é porque suas condições biológicas não estão contribuindo para seu crescimento como deveriam, o que faz com que o organismo se volte contra a própria vida, isto é, torne-se decadente. Contudo, por mais que não seja possível valorar a própria vida, isto é, reconhecer se ela tem valor ou não como um todo, ainda assim é necessário reconhecer que é ela que nos leva a criar valores e falar a respeito deles. Enquanto um processo que estabelece meios eficazes de se conservar e elevar, a valoração é atividade indispensável para a vida, uma vez que conservação e elevação são seus traços fundamentais (HEIDEGGER, 2003, p. 498-500).

Nesse sentido, os valores são estabelecidos com vistas ao crescimento da vida daquele que os estabelece e, como a atividade de valorar está presente em todo vivente e tem como fim a vida, é ela que impõe aos organismos vivos essa necessidade de criar valores. Percebemos então que nesse trecho é estabelecido um vínculo entre o valorar e a vida enquanto fenômeno biológico, ou seja, a valoração é necessária a todo organismo por ser uma atividade da vida.

4.2 FRAGMENTOS PÓSTUMOS DE 1883-1889

Já nos fragmentos póstumos o processo de valorar aparece de maneira relevante a partir de FP 234 de novembro de 1882-fevereiro de 1883, onde Nietzsche (2008b, p.158) o menciona a partir das valorações ou valores como seus resultados. O valor como criação remete à postura que Nietzsche adota contra a metafísica e a moral tradicionais, como já apontado a partir do

comentário de *Assim Falou Zaratustra*, que sustentam a noção de valor como eterno, imutável e universalmente válido.

O valor da vida está nas valorações [Werthschätzungen]: as valorações são *algo criado*, não são nada recebido, aprendido, experimentado. O criado precisa ser destruído para dar lugar ao novo-criado: a *viabilidade* das valorações implica sua capacidade para ser destruídas. O criador deve sempre ser também um destruidor. Contudo, o próprio valorar [Werthschätzen] não se pode destruir: pois *ele não é outra coisa que a própria vida*.

Para Nietzsche, os valores não são eternos porque são criados e destruídos em circunstâncias espaço-temporais específicas, não são imutáveis porque podem ser substituídos por outros valores e não são válidos universalmente porque têm um sentido específico para aquele que os cria, uma vez que são criados a partir de necessidades peculiares e de uma interpretação a respeito do mundo. A viabilidade destacada por Nietzsche no trecho acima é uma via de mão dupla: indica transitividade na medida em que alguns valores são destruídos e substituídos por outros valores. Um valor pode ser destruído se e somente se outro valor for criado em seu lugar. Este bicondicional vale para o contexto da transvaloração dos valores. Contudo, é possível haver destruição sem criação, vide o caso do niilismo passivo. Embora o valor não apenas possa, mas deva ser destruído, o processo que gera o valor não pode ser destruído, porque ele é idêntico à vida: “Todas as valorações são criadas: cada valoração é destruída. Mas o próprio valorar, como poderia ser destruído? A própria vida é – valorar!”. (NIETZSCHE, 2010b, p.281)

A valoração é o que confere o valor da vida. Retomando o trecho de *Crepúsculo dos Ídolos*, não é possível atribuir ou determinar um único valor para a vida como um todo, uma vez

que isso exigiria que assumíssemos a postura de todos os organismos vivos ao mesmo tempo e afirmássemos os mesmos juízos a respeito da vida. Por isso, o que resta é emitir valores plurais a seu respeito, que são criados por quem assume uma determinada perspectiva individual sobre ela. Portanto, “o valor da vida está nas *valorações*” no plural, pois para cada organismo diferente, a vida, como o processo que se realiza especificamente no organismo que cria os valores, tem um valor diferente.

Além disso, nesse fragmento aparece uma distinção entre (i) o processo de criar valores, designado como valorar, e (ii) os produtos que surgem desse processo, isto é, as valorações ou valores. O valorar é designado como uma atividade na medida em que é identificado à vida, pois ele é realizado pelos organismos vivos e não pode ser destruído por completo, pois enquanto houver organismos que lutam pela conservação e expansão, haverá este processo de valorar. Ao contrário, os produtos desse processo, que são os valores, podem ser destruídos, porque eles são criados pela perspectiva de um organismo específico; quando a perspectiva desse organismo muda ou quando ele morre, o valor perde seu sentido, apesar de o próprio processo de valorar ainda permanecer por ser algo que abrange toda a esfera da vida. É digno de nota a generalidade com a qual Nietzsche fala a respeito dos valores nesse trecho, talvez seja isso que abra margem para a interpretação de que outros organismos, além do ser humano, também são capazes de criar valores. Pois se o valorar, enquanto processo de criar valores, é algo que se percebe em todo organismo vivo, e se os demais animais e vegetais são partes dessa categoria que se chama vida, então é possível pensar que os animais e as plantas são tão capazes de desenvolver a atividade de valorar quanto o homem.

Mas o que é a vida segundo Nietzsche? Uma vez que ele designa a valoração como atividade da vida, esta pergunta parece ser relevante para pensar a criação de valores, afinal a

pergunta central deste estudo é: que vida valora? Comentamos abaixo alguns fragmentos póstumos onde Nietzsche (2008b, p. 134) apresenta outras caracterizações da vida relacionando-a ao valor além de ela ser o próprio valorar.

Que valor têm nossas estimações de valor e nossas tábuas de bens? O que resulta de seu domínio? Para quem? A respeito de quê? – Resposta: para a vida. Mas o que é a vida? Aqui é necessária, portanto, uma versão mais precisa do conceito de “vida”: minha fórmula para isso é: a vida é vontade de poder. O que significa o ato mesmo de estimação de valor? [...] Em resumo: de onde surgiu? Ou por acaso não surgiu? Resposta: a estimação de valor moral é uma interpretação, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de um determinado nível espiritual de juízos dominantes. Quem interpreta? Nossos afetos.

As perguntas que Nietzsche elabora no primeiro parágrafo desse fragmento podem ser colocadas nos seguintes termos: Por que estabelecemos uma hierarquia entre os valores? Por exemplo: supomos que a verdade é superior à falsidade. Resta saber a razão de darmos mais importância à verdade e menos à falsidade. Além disso, quais os frutos que alguém tiraria dessa hierarquia? Para quem tal hierarquia é vantajosa, benéfica ou importante? Por fim, qual é o objeto da valoração? E a resposta a todas essas perguntas remete à vida: damos mais importância a um valor que a outro em função da vida; essa hierarquia entre os valores é importante para a vida, porque alguns valores preservam a vida mais que outros. Em suma, valoramos por causa da vida, essa é a ênfase que Nietzsche dá nesse fragmento.

Ademais, notamos que, tal como já aparece em *Assim Falou Zaratustra*, o conceito nietzschiano de vida é identificado ao de vontade de poder e a pergunta por ela é trazida justamente a partir da pergunta pelo valor: qual a importância de nossas estimações de valor e para quem elas importam? – Para a vida. E o que é a vida? É vontade de poder. Outra pergunta que Nietzsche elabora a respeito da valoração é sobre seu significado: o que significa estimar valores? Interpretar, isto é, enquanto organismo vivo, dizer o que é importante a partir de um ponto de vista orientado pela necessidade de crescer e expandir. Em fragmento póstumo de 1885-1886 2 [148] Nietzsche procura aproximar ainda mais as noções de vontade de poder, interpretação e vida ao afirmar que a interpretação é o processo pelo qual os organismos procuram crescer e dominar, ou seja, exercer-se enquanto vontade de poder (2008b p.122).

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão se trata de uma interpretação; a vontade de poder delimita, determina graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder não poderiam ainda sentir-se como tais: tem de haver ali algo que queira crescer que interprete tudo, outro algo que queira crescer a respeito de seu valor. Isto é igual – – Na verdade a interpretação é ela mesma um meio para se tornar senhor de algo. (O processo orgânico pressupõe um permanente INTEPRETAR).

Em FP IV 11[73] novembro de 1887-março de 1888, Nietzsche (2008b, p.288) apresenta todos os traços do valor em conjunto: valor como perspectiva, valor como condição de conservação e elevação para a vida que valora e a vida como espaço de instauração do valor através da tomada de um ponto de vista (perspectiva): “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação e de aumento com respeito a formas complexas de relativa duração da vida no interior do devir”.

Heidegger (2003, p. 489-492) considera este fragmento um dos mais importantes para pensar o valor sob a perspectiva nietzschiana, sobretudo como tomada de perspectiva no sentido de que algo vale (tem valor) para o olhar que o vê como importante e como condição que propicia o crescimento da vida que o adota.

Vale notar também que aqui Nietzsche coloca o valor como um ponto de vista, ou seja, justamente uma perspectiva delimitada pelo lugar que o organismo ocupa e determinada por aquilo que ele busca e para o que busca: conservar-se e crescer. Nesse sentido, o valor é basicamente o que condiciona o organismo e possibilita que ele cresça. As “formas complexas de relativa duração da vida” são justamente os organismos vivos, que são condicionados pelo valor e dependem dele para crescer, ou seja, eles são o que são por causa do valor e dependem dele para continuar sendo o que são e mais do que são. As características de conservação e tomada de perspectiva como o que constitui o valor são apresentadas por Nietzsche também em FP 26[119] outono de 1884 (2010b, p. 561): “Em toda estimação de valor se trata de uma determinada perspectiva: conservação do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma fé, de uma cultura”.

No próximo fragmento a ser comentado, Nietzsche procura interpretar a vida (enquanto gênero) a partir de uma característica em comum tanto ao reino vegetal quanto animal (ou seja, presente nas espécies). E ele supõe que toda espécie de vida tem uma aspiração e uma tensão, no sentido de aspirar contra a resistência: tencionar com algo e resistir a algo (NIETZSCHE 2008b, p. 398):

Para compreender o que é a vida, que espécie de aspiração e de tensão é a vida, a fórmula precisa ter plena validade tanto para as árvores e plantas quanto para os animais. “A que aspira a planta?” [...] pois todo estender-se, todo incorporar-se, todo

crescer é um aspirar contra o que lhe opõe resistência, o movimento é essencialmente algo associado a estados de desprazer: é necessário que o que aqui impulsiona queira em todo caso algo diferente, se, como se indicou, quer o desprazer e o busca constantemente – Por que lutam umas com as outras as árvores de uma selva virgem? Pela “felicidade”? – Pelo *poder*...

E para todo organismo ser considerado vivo, todo organismo precisa aspirar a algo em comum. Resta saber a que, daí a pergunta “A que aspira a planta?”. Com ela, Nietzsche direciona a pergunta do gênero (vida) para a espécie (planta) e apresenta a aspiração ao poder como o que caracteriza a planta enquanto tipo de vida: “Porque lutam umas com as outras as árvores de uma selva virgem? – Pelo *poder*”. O poder, isto é, a tentativa de se sobrepor e resistir a outros organismos que também aspiram ao poder é o que há em comum entre todos os organismos, sejam eles animais ou vegetais.

É a partir de alguns desses fragmentos onde Nietzsche fala a respeito da valoração, que Lemm fundamenta sua interpretação de que as plantas também são capazes de criar valores, uma vez que estes são pensados como condições de vida e esta é pensada como capacidade de transformação mediante a criação de valores. Contudo, como já mencionado, há certa incompatibilidade entre esta postura e as passagens de Nietzsche lidas até aqui onde ele afirma ser o homem o animal que avalia. Por isso, faz-se necessário uma análise mais detida dos textos da própria Lemm bem como dos textos nietzschianos a partir dos quais ela elabora essa hipótese.

Vale ressaltar que este capítulo se deteve a poucos trechos onde Nietzsche se detém ao valor relacionando-o à vida em geral. Ao usar o termo “valoração” ora como atividade de valorar, isto é, determinar por meio de comparação o que é mais importante ao organismo, ora como resultado dessa atividade,

isto é, o próprio valor, nota-se uma ambiguidade do termo nos textos nietzschianos. Contudo, essa característica não parece desmerecer a relevância dos trechos na medida em que a relação entre vida e valor permanece. E é a partir da noção de que a vida valora, ou seja, determina o que é mais importante para o organismo crescer, que surge a pergunta se outros organismos, que não o homem, seriam capazes de criar valor, dado que a valoração estaria também presente neles. Para compreender em que sentido a valoração é exercida através ou por delegação da vida, cabe a pergunta: “o que é propriamente a vida?”. E é aí que surge relação entre as noções de vontade de poder, valor e problematização específica das plantas, a partir da iniciativa feita pelo próprio Nietzsche com a pergunta: “A que aspira a planta?” Ora, dado que a vida é aspirar a algo e a planta é um tipo de vida, para compreender plenamente o significado de “vida” é preciso pensar no caso específico da planta. E a resposta que Nietzsche propõe é o que unifica a planta e outros organismos na categoria de ser vivo e, conseqüentemente, daquilo que valora: a planta aspira pelo poder – e faz isso determinando as melhores condições para crescer, ou seja, valorando.

5. VALOR - CRIAÇÃO DO HOMEM OU DA VIDA?

*[...] uma flor acaso tem beleza? /
tem beleza acaso um fruto? /
não: têm cor e forma / e existência apenas. /
a beleza é o nome de qualquer coisa que não existe /
que eu dou às coisas em troca do agrado que me dão. /
não significa nada. /
então porque digo eu das coisas: são belas?
sim, mesmo a mim, que vivo só de viver, /
invisíveis, vêm ter comigo as mentiras dos homens
perante as coisas, /
perante as coisas que simplesmente existem. /
que difícil ser próprio e não ver senão o visível!*
(Alberto Caeiro)

Este capítulo visa analisar as duas leituras sobre o valor já a partir dos textos comentados de Nietzsche nos capítulos anteriores. Para tanto, primeiramente abordaremos o problema a partir do gênero analisando um artigo da comentadora que defende a possibilidade de criação de valores pela vida em geral, principalmente, pelas plantas. Do âmbito geral passaremos ao âmbito específico do ser humano como o único organismo capaz de criar valores a partir da leitura e análise de outros dois comentadores. Na primeira seção é trazida a noção nietzschiana de perspectiva tal como Vanessa Lemm a utiliza para fortalecer seu argumento de que todos os organismos criam valores. Pois a vida, presente em todo organismo, é considerada por Nietzsche como tomada de perspectiva que confere valor ao que é interpretado, assim, todo organismo vivo seria capaz de impor uma perspectiva ao mundo e, portanto, criar valor. Nesse sentido, aliada à perspectiva, a noção de vida é pensada por Lemm como uma força normativa que se expressa diretamente através da estimação e criação de valores. Já na última seção a noção de linguagem será abordada como premissa que sustenta a leitura

segundo a qual apenas os homens são capazes de desempenhar uma atividade avaliativa. Pois o valor é um traço da cultura humana como extensão de sua natureza e é necessária a linguagem para aquele que cria valores externalizá-los e dotá-los de sentido. Cabe notar que nesse capítulo temos a intenção de analisar os comentadores a partir dos textos nietzschianos, tanto os já lidos quanto trechos elencados nos comentários. Isso exige que adotemos o princípio de caridade epistêmica, uma vez que precisamos entender o ponto de vista dos comentadores. Contudo, o leitor perceberá em vários momentos que serão apontados também problemas com as posturas lidas e analisadas, e são esses problemas nas interpretações que levarão à diferença categorial de “valorar” e “avaliar”. Embora ambas as noções estejam relacionadas a valor enquanto importância dada a partir de uma exigência fisiológica (valoração), a criação e uso de um conceito que designa esta importância é específico do âmbito humano (avaliação).

5.1 A VIDA COMO PERSPECTIVA E VALORAÇÃO: AS REFERÊNCIAS AO MUNDO VEGETAL

Em artigo de 2015, Vanessa Lemm defende a noção de que as plantas também são seres que medem, avaliam e mensuram. Ela se fundamenta principalmente em alguns fragmentos publicados postumamente escritos por Nietzsche em 1872/73, em *Além do Bem e do Mal* e no 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 criação de valores 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 avalia”. Como analisado no primeiro capítulo é sobretudo em *Assim Falou Zaratustra* que Nietzsche expõe o argumento de uma suposta exclusividade do homem no âmbito valorativo. Novamente, em *De mil e um fitos* (NIETZSCHE, 1998, p. 75), Zaratustra fala sobre a atividade de criar valores como o que dá às coisas seu sentido e 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. 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 pudessemos *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 criação de valor 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). Em outras palavras, Lemm interpreta o uso do termo “viver” no texto nietzschiano como atividade que se refere não apenas ao homem. Nesse sentido, 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.

Vimos que é em *Humano demasiado humano* que Lemm se fia para aliar a noção de vida à avaliação, mas são em 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 como importantes *a partir de* e *para* o sujeito que conhece e, conseqüentemente, mede/avalia tal objeto dessa forma.

Aqui Nietzsche antecipa a afirmação de *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 o demos 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 seguinte (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, 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 nexa (através da *metáfora* – pois não há nexa 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 de ver tudo como humano. Mas descentralizar o homem não parece implicar numa verdade objetiva a respeito do mundo.

Até onde entendo, o ponto aqui não é 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 criação de valores é uma atividade também exercida pelas plantas é defendida por Lemm por derivação. Em primeiro lugar, ela 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. Segundo, 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 possíveis por meio da perspectiva, então tudo que tem vida, pode criar valores. Em outras palavras, como todo organismo vivo (pertencente 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 dizer “nossa objetividade” Nietzsche está se 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 fazer isso. O filósofo possui um caráter normativo, porque 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. 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 em seus próprios escritos.

Em um fragmento póstumo 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 orgânicas 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.

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 um 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 à *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, fica a pergunta: 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 utiliza somente das partes do fragmento que tendem para sua hipótese e ignora 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, como se apenas ele

pudesse ser criado (BURNHAM, 2015, p. 83; NIETZSCHE, 2012, p. 91).

Segundo Lemm, 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, segundo a comentadora, não parece que a noção de liberdade seja propriamente um problema na sua argumentação, 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, fortalece a leitura da comentadora 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 de 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.

Segundo alguns fragmentos póstumos, 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 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. 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 que revelam seu caráter moral no modo pelo qual respondem criativamente 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. Nas palavras de Lemm (LEMM, 2015, p.85), Nietzsche adota a planta como modelo para pensar a criação de valores humanos.

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 (2010b, p. 860) Nietzsche 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, nas esferas humana e 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 da noção de moral feita 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 moral (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 parágrafo 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 deves”!

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. Sinal 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 deves...”.

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 deves”, ela é incapaz de fundamentar a própria prescrição que impõe ao homem. Nesse sentido, ela 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, estão presentes nas esferas vegetal e animal, na medida em que elas também precisam estabelecer condições propícias para seu próprio crescimento, isto é, 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. Ou seja, 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. Com efeito, 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 foi comentado e exemplificado na sessão sobre o *Assim Falou Zaratustra* em que povos diferentes em regiões diferentes exigem e consideram para si condições de vida diferentes, 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 Nietzsche e ressaltado por Heidegger, em seu ensaio a respeito do sentido da frase “Deus está morto” (2003, 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 cresça. Nesse sentido, a palavra “verdade” é resignificada (HEIDEGGER, 2003, p. 501). 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 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 levar em consideração 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 XIX¹⁰ – 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.

Respondendo à pergunta a respeito da leitura de Lemm: como determinar as condições mais propícias para o crescimento do organismo? 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 de termos que sustentam uma possível criação de valores no âmbito vegetal: a noção de vida é entendida, dentre outras coisas, como alimentação, esta 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 que 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 necessidade da 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 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 evoluir.

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.

Em seu artigo, Lemm apresenta também uma leitura de Wotling sobre a menção ao mundo das plantas nos textos de Nietzsche para se opor a ele, pois para Wotling, a referência de Nietzsche às plantas é meramente metafórica e cumpre a função de estabelecer uma analogia: tal como existem tipos de plantas e suas respectivas condições de crescimento – como a flor, a planta rara, a planta exótica e a flor do pântano, existem homens com suas respectivas condições de crescimento – o artista, o filósofo, o cientista, o antissemite. Para Lemm, essa referência não é metafórica, de fato, a sagacidade das plantas são um passo para entender melhor a questão “como nós criamos valores e o que isso significa?”.

Essa 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 não é

necessário. 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 avalia, mas os valores surgidos da criação são plurais. Há, portanto, mais um aspecto que resulta da distinção categorial 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 e subentendida na metáfora do barco em *Zaratustra* já comentado aqui (BURNHAM, 2015, p. 187; NIETZSCHE 1998, p. 126), 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* SALANKIS, 2021, p. 121). Não é algo diferente do que vimos 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, 2005a, 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 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 *a partir desse* 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 idiosincrasia 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 desacreditou 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 ‘idiossincrasia 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, 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 avaliativa 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 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* comentada aqui no primeiro capítulo: 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 seu corpo: “os valores

estéticos descansam em valores biológicos, e os sentimentos de bem-estar estéticos são sentimentos de bem-estar biológico” (NIETZSCHE, 2008b, 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; uma vez que 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).

Cabe notar que nesse tópico nos detemos mais à interpretação de Vanessa Lemm a respeito da possibilidade de criação de valores pelas plantas, mas vez ou outra elencamos leituras que apontam os mesmos elementos que Lemm aponta para explicitar uma fundamentação de seus pressupostos. Michael

Marder por exemplo é o autor mais próximo de Lemm, citado por ela inclusive em seu artigo, que 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 19[217] de 1872-1873. 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.

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. De fato, trata-se de 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. Contudo, os caminhos que Lemm usa para chegar a sua conclusão não é dos mais claros e coerentes, visto que em muitos momentos ela utiliza de trechos e fragmentos de maneira tendenciosa ao fazer recortes das afirmações de Nietzsche e usar apenas a parte que convém a sua hipótese. Dois exemplos são o trecho de *Humano demasiado humano* e o fragmento 24[14] de 1883, onde ele de fato caracteriza a vida como alimentação, avaliação e representação, mas, como demonstramos com a continuidade do texto, ele se detém e atribui essas características especificamente ao homem. Ou seja, não é o melhor fragmento para defender o que Lemm pretende. Apesar de em muitos momentos percebermos o recorte dos textos de Nietzsche, é possível identificar através dele mesmo uma postura que sustenta 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 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 esta que indica as 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 é 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. Isso vai contra as afirmações de Nietzsche a respeito do valor ser criado não apenas pelo homem, mas por um homem específico, o homem nobre (NIETZSCHE, 2005a, p. 159, 2012, p. 54). 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.

Cabe agora analisar a primeira leitura elencada na introdução desse trabalho, segundo a qual o valor é uma criação especificamente humana, já um pouco explorada no primeiro capítulo onde nos detivemos aos textos nietzschianos. O tópico seguinte visa, portanto, apresentar os comentários favoráveis à perspectiva de que o homem seria o único capaz de criar valores, tanto porque necessitaria da linguagem para externalizá-los quanto porque trata-se de uma atividade que diz respeito à cultura humana e não a sua natureza.

5.2 AVALIAÇÃO COMO INSTÂNCIA HUMANA DA VALORAÇÃO

Neste tópico nos detemos a leituras que enfatizam o valor como criação especificamente humana a partir das noções de linguagem e cultura. Cabe resgatar a leitura de Vanessa Lemm novamente, uma vez que ela elenca dois comentadores que defendem esta abordagem centrada no homem, ela os usa como contraponto para apresentar sua própria leitura dos valores. Por fim, será apresentada uma diferença categorial entre avaliação e valoração que, por consequência, não exclui os vegetais e demais animais do âmbito valorativo, mas indica que a atividade que envolve valores acontece de maneira diferente do que na esfera humana.

Patrick Wotling também percebe a menção de Nietzsche ao mundo vegetal quando fala a respeito da criação de valores, sobretudo nos fragmentos em que aparece o termo “homem-planta”. Contudo, contrariamente a Vanessa Lemm que faz uma leitura literal desses trechos, Wotling os interpreta metaforicamente, ou seja, quando Nietzsche fala a respeito do “homem-planta”, ele não está se referindo a um tipo de planta, nem a um tipo de homem inspirado no comportamento valorativo das plantas, mas usando de uma metáfora que descreve tipos de homens e da seleção do melhor tipo de homem a partir da noção de *cultivo*.

Nesse sentido, “a função da linguagem metafórica da planta-homem é, pois, a de colocar o problema da seleção, da *Züchthung*, e do valor do tipo que favorece a seleção” (WOTLING, 2013, p. 327). Assim como o clima é uma metáfora para designar as condições mais propícias de crescimento de um tipo humano, o vegetal é uma metáfora usada para designar os vários tipos de homens que se desenvolvem a depender do “clima”. E estas duas metáforas dizem respeito, segundo Wotling, à *cultura*. A cultura de um organismo depende das condições que proporcionam o seu crescimento e sua

reprodução, os valores seriam as condições que determinam o que é mais importante para o organismo crescer e se reproduzir, ou seja, manter uma cultura, ou um cultivo, que envolve vários tipos de organismos e não apenas um.

Vale lembrar que a metáfora é uma figura de linguagem que cumpre uma função comparativa entre dois elementos, nesse sentido, se de um lado, nos textos nietzschianos, há a menção de vários tipos de plantas, do outro lado da metáfora há vários tipos de homens, que a depender das condições em que está se desenvolvem e podem ou não criar valores. Tal como existem tipos de plantas e suas respectivas condições de crescimento: a flor, a planta rara, a planta exótica, a flor do pântano, existem homens com determinadas condições de crescimento: o artista, o filósofo, o cientista, etc.

É a partir dessa linguagem metafórica que Wotling se refere nos textos nietzschianos aos diferentes tipos de homens que existem e que ou criam valores ou usam de valores já existentes: o artista, o homem teórico, o filósofo. Trata-se, portanto, do que vimos já a partir da leitura e comentário de *A Gaia Ciência* onde Nietzsche categoriza o homem a partir de duas *naturezas*, e analisa a relação de cada um deles com os valores a partir do modo como ela é constituída.

Em fragmento póstumo de 1884 26[452], Nietzsche estabelece o filósofo como “planta rara” a partir das características que ele apresenta comparado a outros tipos de homens e às condições em que está: “Não quero convencer ninguém à filosofia: é necessário, talvez seja até desejável, que o filósofo seja uma planta *rara*” (NIETZSCHE, 2010b, p. 614). É a criação de valores, designada como tarefa do filósofo em *Além do Bem e do Mal* (NIETZSCHE, 2005a, p. 105) que o diferencia dos demais tipos de homem elencados por Nietzsche: o “trabalhador filosófico” e o “homem de ciência”. Além da atividade de criação, o comportamento demonstrado pelo filósofo é também um elemento que o diferencia. Como comentado no tópico do primeiro capítulo dedicado ao *Além do Bem e do Mal*, é o filósofo que enxerga

o valor como problema e se propõe a investigá-lo, determinar sob que condições ele é criado e aplicado no mundo. Segundo Wotling (2013, p. 330), o uso do mundo vegetal nos textos nietzschianos tem a intenção de esclarecer (curiosamente através de uma metáfora) a relação que os vários tipos de homem têm com o ambiente e as condições internas e de que modo essa relação interfere na possibilidade ou não de criação de valores.

Na planta, revelam-se não só as determinações do solo, mas também as do clima no qual ela cresceu: as redes da nova linguagem traduzem, mais uma vez, a profunda coerência da problemática nietzschiana. Nem toda atmosfera, seca, úmida, tropical, temperada, é propícia ao desenvolvimento de todo instinto, nem, por consequência, de todo tipo de homem. Solo ou clima, trata-se, em todo caso, do conjunto de condições de seleção que privilegiem o crescimento de um tal ou outro tipo e que entrave o desenvolvimento de um outro, e Nietzsche quer designar essas condições através da imagem da planta, aplicando-a ao homem ou a um elemento de cultura.

Cabe notar que, na medida em que há uma distinção de homens, e que nesta apenas um tipo seria capaz de criar valores, essa abordagem é completamente diferente das abordagens defendidas por Lemm, Heidegger e Marder, uma vez que especifica e separa em categorias os organismos criadores. Por mais que a criação de valor, segundo Nietzsche, faça parte da definição da palavra "homem", seria apenas o filósofo capaz da criação, uma vez que ele consegue se desenvolver em um clima e um ambiente (cultura) onde mais nenhum tipo de homem consegue, além de o filósofo apresentar uma condição fisiopsicológica específica que o permite se desenvolver e criar valores (NIETZSCHE, 2010b, p. 625):

A comodidade, a segurança, medo, preguiça, covardia é o que trata de retirar o caráter perigoso da vida e quer “organizar” tudo – tartufice da ciência econômica. A planta homem cresce do modo mais vigoroso quando os perigos são grandes em relações inseguras; mas, precisamente então a maioria perece. Nosso posto no mundo do conhecimento é inseguro – todo homem superior se sente como um aventureiro.

A leitura de Wotling, também fundamentada nos textos de Nietzsche, apresenta um caráter mais individual da criação de valores, caráter este que apontamos já na leitura de *A Gaia Ciência*. Nota-se essa hierarquia e a ênfase na planta-homem sobretudo no fragmento póstumo de 1884 27[59] (NIETZSCHE, 2010b, p. 627):

O homem, ao contrário do animal, criou em si amplamente uma abundância de instintos e impulsos contrapostos: em virtude desta síntese é o senhor da terra. – As morais são a expressão de hierarquias limitadas localmente neste múltiplo mundo dos instintos: de modo que o homem não perece por suas contradições. Portanto, um instinto como senhor, seu contra instinto debilitado, refinado, como impulso que libera o *estímulo* para a atividade do instinto principal.

O homem superior teria a maior pluralidade dos instintos, e também na intensidade relativamente maior que possa suportar. De fato: onde a planta homem se mostra forte, encontram-se os instintos que se impulsionam uns aos outros poderosamente, mas domesticados.

No fragmento acima nota-se a superioridade do homem em relação a outros animais, proporcionada pela dimensão de instintos que o homem possui, dos quais deriva o valor. Além de ser superior comparado a outros animais, o homem com mais instintos é também considerado superior comparado a outros homens. Há, portanto, uma hierarquia dentro da própria categoria “homem”. Dessa hierarquia interna surge o homem superior como “planta rara” capaz de criar valores por que seria o mais capaz de determinar suas condições de conservação-elevação no ambiente aliadas aos instintos que carrega. Nesse sentido, percebe-se que essa interpretação é mais restrita e, portanto, não parece oferecer a possibilidade de outros organismos, além de um tipo específico de homem, criar valores. Com isso, o caráter do valor também muda em relação à leitura de Lemm que defende um caráter coletivo do valor na medida em que as condições propícias para o crescimento de um organismo pertencem à comunidade desse organismo e não apenas a ele.

Contudo, não é apenas Wotling que atenta para a especificidade humana da criação de valores, Viviane Mosé aponta que os valores são humanos, e fazem parte da atividade linguística do homem. Na medida em que o homem se sobrepõe a outros animais e à natureza como um todo mediante a linguagem, é na atividade de criar conceitos que surge o valor. “Conceituar é simplificar, reduzir, então conceituar, assim como representar, é escolher, ressaltar, rejeitar; nomear é atribuir valor” (MOSE, 2018, p. 66). Desde *Verdade e Mentira em Sentido extra-moral* Nietzsche apresenta uma preocupação em relação à atividade de criar conceitos, pois ela tem um forte vínculo com a moral. A necessidade de as palavras denotarem a verdade a respeito do objeto nomeado é uma necessidade moral, pois procura tratar das coisas de um modo unívoco e, portanto, acessível a muitos. A linguagem, nesse sentido, tem um caráter de rebanho (MOSE, 2018, p. 66; NIETZSCHE, 2007, p. 36). Porém, segundo Mosé, é a capacidade de denominar as coisas que

permite o homem criar, uma vez que ao criarmos um conceito partimos da observação de características em comum a vários objetos. O conceito é a unificação de características comuns selecionadas e a exclusão das características diferentes, que não podem ser unidas no conceito. O pinheiro é diferente do eucalipto, no entanto, denominamos os dois organismos como “árvore”, pois eles apresentam características em comum que torna nossa referência a ambos mais fácil, sob o mesmo conceito. É por isso que Nietzsche afirma que a linguagem é uma simplificação e unificação do igual e extinção do diferente (“inobservância do individual” NIETZSCHE, 2007, p. 36). A relação entre valor e linguagem nesse sentido é de dependência, pois ao utilizarmos da linguagem conceitual exercemos a atividade de valorar, isto é, estabelecer preferências ao objeto conceituado. Conforme a comentadora (MOSE, 2018, p. 67):

A condição de existência da linguagem, como um sistema de signos de comunicação, é o esquecimento da pluralidade, e toda palavra deve remeter unicamente, ao universo de sinais. [...] A linguagem, desde seu nascimento, existe como uma interpretação, uma valoração moral que quer o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações, do devir, mas que esconde as condições deste nascimento quando sustenta a correspondência entre as palavras e as coisas. A linguagem gregária é um artigo de fé.

A linguagem cumpre a função da comunicação, que se efetiva com a unificação das coisas do mundo através de conceitos. Tem a intenção, segundo Nietzsche, de estabelecer uma correspondência entre os conceitos e as coisas – essa relação de correspondência é identificada como verdade. No entanto, as coisas são plurais e para se encaixarem nos conceitos, que por definição são um conjunto de características que os diversos

objetos têm em comum, precisam ter sua pluralidade reduzida ou até mesmo esquecida. Ora, na medida em que através dos conceitos elencamos certas características dos objetos que achamos servir para defini-lo, os conceitos cumprem uma função valorativa, que não deixa também de ser interpretativa. Pois ao preferir uma característica do objeto a outra estamos fixando nosso ponto de vista, de onde surge o valor, na característica que determinará o conceito mais adequado para o objeto. Por exemplo, antes de criarmos o conceito de “árvore” entramos em contato com vários objetos diferentes nos quais percebemos certas semelhanças, o fato de todas elas terem raízes, tronco, folhas, dependerem de água e luz, derrubarem suas folhas no outono, etc. Todas essas características contribuem para criarmos o conceito de “árvore” que designa qualquer coisa que as apresenta.

No entanto, o conceito de “árvore” não dá conta das diferenças entre elas, do fato de, por exemplo, algumas darem frutos, outras terem folhas mais largas ou um tronco mais baixo, outras darem apenas flores e não darem frutos, etc. O conceito nesse sentido, portanto, é uma reunião de várias características que são preferíveis ao olhar do homem que as interpreta. Mosé salienta que a linguagem é uma valoração moral. Valoração porque efetua esse processo de seleção, dentre várias características diferentes o conceito é baseado nas características em comum. Moral porque estabelece a comunicação entre várias pessoas. O caráter moral da linguagem está na necessidade de estabelecer como verdadeira a correspondência entre as palavras e as coisas (NIETZSCHE, 2007, p. 38):

No sentimento de estar obrigado a indicar uma coisa como vermelha, outra como fria e uma terceira como muda, sobrevém uma emoção moral atinente à verdade: a partir da contraposição ao mentiroso, àquele em quem ninguém confia e que todos excluem, o homem demonstra para si o que há de venerável, confiável e útil na verdade.

A linguagem, nesse sentido, tem força apenas no contexto coletivo, para que as pessoas se entendam através dos mesmos conceitos e falem das mesmas coisas. No trecho abaixo fica claro que a função da linguagem para Nietzsche é tornar igual aquilo que não é através da sua adequação a um único conceito. Tal como com os exemplos elaborados sobre as árvores, é possível ver a particularidade das coisas que o conceito não abrange a partir do exemplo dado por Nietzsche das várias folhas. Conforme Nietzsche (2007, 35-36):

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável [*sic*], despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial.

Embora existam várias coisas que caíam sob o conceito de “folha” elas não são iguais, não apresentam todas as mesmas características que possibilita serem unidas sob um mesmo conceito. O máximo que acontece é ser ignoradas as diferenças que apresenta em relação a outras semelhantes. Em outras palavras, o homem abstrai das coisas as suas diferenças e cria um conceito a partir do que sobra dessa abstração, ou seja, o que é comum. Por exemplo, pensemos em três plantas diferentes que pertencem à mesma família, *Apiaceae*. Uma delas, a **Gravatá**, é um tipo de erva com folhas rosetadas, rígidas e que possuem espinhos

nas bordas. Elas crescem em campos secos com floração branca esverdeada que se desenvolve quando a planta atinge três metros de altura. Já a **Pé-de-cavalo** é também um tipo de erva com caule de crescimento horizontal e folhas que podem apresentar pelos finos quando novas e crescer em ambientes úmidos e sombreados. Enquanto a **Caraguatá** é uma erva que cresce em ambientes bastante úmidos, como banhados ou na margem de córregos, pode atingir a altura de dois metros de comprimento com muitas ramificações e caules de cor esverdeada. Suas flores apresentam coloração bordô, daí outro modo de denominá-la, gravatazinho-bordô.

Apenas pela descrição nota-se que as três plantas são muito diferentes, apresentam características específicas que diferenciam uma da outra. No entanto, ainda chamamos todas elas de “planta”, que pertencem inclusive à mesma família segundo a taxonomia vegetal. Apesar de umas apresentarem flores bordô, outras, espinhos nos caules e outras atingirem três metros de altura, essas diferenças são ofuscadas pelo fato de que todas elas são “ervas”, ou seja, têm a característica em comum de não apresentarem caules secundários durante seu crescimento e serem de pequeno porte. O exemplo das plantas acima é interessante porque elenca outra característica da linguagem para Nietzsche como ferramenta de simplificação – conceitos criados a partir da abstração da diferença remetem a outros conceitos (MOSÉ, 2018, p. 67): para definir as plantas mencionadas acima precisamos recorrer ao conceito de “erva” que, por sua vez, recorre ao conceito de “caule”.

Ademais, a linguagem tem um caráter interpretativo em Nietzsche na medida em que cumpre uma adequação do mundo aos conceitos criados pelo homem. Não se trata, portanto, de uma correspondência que atinge a verdade enquanto valor epistêmico, mas de uma relação de perspectiva que foca naquilo que mais importa ao sujeito e o permite falar a respeito do objeto. Nesse sentido a linguagem serve como condição de possibilidade da criação de valor apenas pelo homem, na

medida em que ele tem essa ferramenta da linguagem para denominar o mundo e, com isso, avaliá-lo. Nesse sentido, ao pensarmos na relação entre valor e linguagem, temos dois aspectos a serem enfatizados: o primeiro é o valor da própria linguagem, ou seja, de que modo ela importa para o homem predominar sobre os outros animais e plantas; o segundo é de que modo a linguagem atua na elaboração de valores a partir da elaboração de conceitos. Nesse sentido, pensar nessa relação exige pensar que os valores são conceituais, tal como “mesa”, “maçã” e “cachorro”, “bem”, “belo” e “verdadeiro” seriam meras palavras criadas a partir da observação de características em comum de vários objetos diferentes. Novamente, conforme Nietzsche (2007, p. 36):

Denominamos um homem honesto; perguntamos então: por que motivo ele agiu hoje de modo tão honesto? Nossa resposta costuma ser a seguinte: em função de sua honestidade. A honestidade! Uma vez mais, isso significa: a folha é a causa das folhas. Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma *qualitas occulta* com o nome: honestidade.

Pelo trecho elencado percebe-se que a relação entre conceito e verdade se realiza na medida em que se intenta estabelecer a relação entre palavra e objeto como verdadeira, porém, tal intenção não tem compromisso epistêmico, uma vez que a linguagem é interpretativa. Mas tem um compromisso moral, na medida em que a verdade enquanto valor exerce uma função moral no homem: é melhor ou mais importante falar a verdade

que a mentira; ou, como vimos a partir de *Além do Bem e do Mal*, é preferível a verdade ao erro. Quando denominamos alguém como “honesto”, o processo que acontece não é o juízo a respeito da ação realizada, mas a abstração da característica “ser honesto” percebida e denominada como tal a partir da observação de várias ações semelhantes que, portanto, são também honestas. Não há como ente “a honestidade” ou “a beleza” ou “a verdade”, mas como qualidade oculta, como Nietzsche diz no trecho acima, que é evidenciada pela linguagem e que está presente em várias ações ou coisas diferentes.

Contudo, o vínculo entre valor e linguagem não é necessário. Se recorrermos novamente à *Gaia Ciência* onde Nietzsche fala a respeito do homem nobre que tem um modo excepcional de *enxergar* as coisas e interpretá-las, percebe-se que ele não está preocupado em estabelecer um caráter coletivo ao valor. Do mesmo modo, no *Zaratustra*, o homem que cria valores, cria *para si* a partir da determinação do que é importante para a *sua* preservação e superação. A relação entre valor e moral já foi problematizada aqui, no tópico dedicado à *Gaia Ciência* e optou pela noção de que para um valor ser criado precisa que o organismo que cria tenha condições propícias para tal, mas não é necessário que essas condições e, portanto, o valor, sejam externalizados. O único momento em que o caráter coletivo do valor aparece como relevante foi no momento em que se discutiu a possibilidade de valoração pelas plantas que, por serem um organismo que determina tanto o ambiente quanto outros organismos, apresentam uma noção de coletividade das condições de conservação-elevação. E mesmo nesse contexto, a linguagem não aparece, pelo menos não a conceitual.

6. CONCLUSÃO

Com este escrito visamos responder à pergunta: que vida valora? a partir das noções de avaliação e valoração presentes no pensamento nietzschiano. Vimos que a partir de alguns textos como *A Gaia Ciência*, *Assim Falou Zaratustra* e *A Genealogia da Moral* Nietzsche elenca o homem como “animal que avalia” e associa a noção de valor a uma condição que o homem assume para crescer e superar sua condição atual a partir dele. Por outro lado, citações como as presentes em alguns fragmentos póstumos e em *Crepúsculo dos Ídolos* indicam uma possibilidade de criação de valores por outros organismos que não o ser humano porque a vida é indicada como o que exerce essa atividade de valoração.

A partir das duas leituras buscamos a fundo primeiro desenvolver uma revisão de literatura primária, detendo-nos aos textos do próprio Nietzsche desde que o valor aparece como questão relevante em seu pensamento, e segundo uma revisão de literatura secundária buscando subsídio em comentadores que também enxergaram essa ambiguidade nos textos. De fato, o valor é um tema relevante e apresenta inúmeras possibilidades de interpretação, e a resposta à pergunta elaborada exige entender as premissas de cada umas das interpretações elencadas aqui sobre ele.

Por mais que pareça um trabalho simples, a leitura dedicada primeiramente aos textos nietzschianos nos trouxe à luz o valor como uma necessidade do organismo elaborado em função de sua conservação. Com efeito, trata-se de uma questão fundamental da natureza ou condição humana, na medida em que Nietzsche enfatiza a atividade avaliativa como o que diferencia o homem de outros animais e faz com que estabeleça uma relação significativa com o mundo dando-lhe um sentido.

Pelo que podemos notar, as duas leituras a respeito da possibilidade e do âmbito em que os valores são criados partem de premissas diferentes, levam, portanto, a conclusões

diferentes. Por um lado, a perspectiva mais ampla que defende a possibilidade de criação de valores por outros organismos como as plantas usam da noção de vida em sentido geral como tomada de perspectiva que determina o que é mais importante para seu crescimento. Por outro lado, a perspectiva que defende a possibilidade de criação de valores apenas pelos seres humanos, usa da noção de linguagem como o que possibilita o valor porque se trata de uma necessidade moral de comunicação.

No entanto, observamos na leitura dos textos nietzschianos a ocorrência de dois termos diferentes relacionados a valor: “valorar” e “avaliar” e é a partir deles que apresentamos uma tentativa de solução para o problema proposto: que vida valora? E pelo que lemos dos comentários, essa mesma diferença de termos não aparece em nenhuma das duas abordagens comentadas aqui. Uma vez que Lemm usa inadvertidamente a noção de “avaliar” tanto para o homem quanto para as plantas. Wotling se detém à noção de valores como extensão da cultura do homem, pressupondo, portanto, que apenas ele cria valores. E Mosé designa em certo momento o conceito enquanto veículo do valor como “valoração” moral.

Apesar de demonstrarmos a partir do próprio Nietzsche que “valoração” é ambíguo, uma vez que ora designa a atividade de criar valores, ora o produto dessa criação, ora a relação de importância entre dois elementos, pensamos ser possível adotá-lo como termo geral que se refere à necessidade que o organismo tem de fazer uma seleção entre o que está em jogo a partir de suas condições de crescimento. Nesse sentido, valorar se refere a uma atividade mais ampla presente em todos os organismos que de alguma forma desempenham a função de determinar o que é mais importante para si e estabelecer o que é mais importante como condição para seu crescimento. Trata-se, portanto, de um termo que se aplica tanto a seres humanos quanto a outros animais e a plantas, uma vez que todos esses organismos têm vida e visam crescer.

Ao passo que “avaliação” a partir dos textos lidos e comentados de Nietzsche aparece sempre relacionado a uma atividade humana, quando por exemplo Nietzsche afirma ser o homem o animal que avalia. Nesse sentido, avaliar é uma atividade restrita a um organismo específico, o homem, mas que não se difere fundamentalmente da valoração como termo geral que se aplica a todos os organismos, uma vez que parte do mesmo princípio de conservação.

A diferença está talvez na forma de expressão: a valoração é um processo interno do organismo, determinado por uma necessidade fisiológica que obriga o organismo a selecionar aquilo que mais importa para seu crescimento. Já a avaliação é essa mesma atividade, uma vez que pressupõe a necessidade de determinar o que importa para si, mas a partir da qual surge o valor como produto, é a resposta humana à exigência fisiológica da valoração. Na medida em que a avaliação parte da valoração, e esta é específica do organismo, não há obrigatoriedade de externalizar o valor criado. Mesmo que o homem possua uma linguagem conceitual para expressar os valores, estes não dependem da linguagem para serem criados, a não ser num contexto de rebanho ou de domínio de um sobre muitos mediante o valor. Mas essa não nos parece ser a intenção principal do valor, visto que ele é condição de sobrevivência do organismo que o cria.

Nesse sentido, a linguagem é mais uma ferramenta intersubjetiva, que auxilia o homem a externalizar o fruto de sua valoração, que uma exigência do próprio valor. Um sujeito isolado não parece ter uma necessidade de avaliar conceitualmente, embora tanto isolado quanto em comunidade ele ainda valora, ou seja, determine para si as melhores condições de conservação e elevação para seu crescimento.

Se por um lado, a avaliação indica uma especificidade humana sem desconsiderar que é ela que atribui ao mundo o sentido que vemos nele, é possível perceber uma atividade semelhante em outros organismos na medida em que eles

também estabelecem uma relação com o mundo para conservar-se e se elevar, já que estas são os traços da vida em geral. Portanto, a hipótese de que plantas, por exemplo, são capazes de valorar, isto é, estabelecer para si condições propícias de crescimento respondendo a uma exigência fisiológica, imposta a elas pela própria vida que nelas se expressa, não parece absurda. Atentamos, no entanto, para o fato de que a valoração não acontece da mesma forma em todos os organismos, uma vez que suas condições fisiológicas não são as mesmas, mas ainda assim é possível identificar a atividade valorativa onde há vida.

Essa diferença na atividade exercida por vários organismos pode ser melhor elucidada adotando dois termos diferentes para designá-la: por um lado, temos, portanto, a valoração, como a atividade geral que se exerce em todo tipo de vida, indício da própria exigência biológica do organismo que o orienta a crescer e se desenvolver. Trata-se, nesse sentido, de um impulso vital, que leva o organismo a determinar para ele o que é importante para seu crescimento. De outro lado, temos a avaliação como expressão específica da valoração exercida pelo ser humano, um organismo que valora como qualquer outro, porque como qualquer tipo de vida (que visa seguir o impulso vital) busca crescer, mas de onde surge um produto específico: o valor. Uma coisa é um organismo determinar a partir de sua própria constituição biológica o que é importante para ele se desenvolver e crescer, outra coisa é dar um nome para o resultado dessa atividade reconhecendo-o como o que direciona esse organismo ao crescimento.

Determinar o que é importante faz parte de todas as instâncias da vida (incluindo a humana) porque é da atividade de determinar que deriva as melhores condições que permitem o organismo crescer e expandir. Usamos o termo vida em sentido geral e vida em sentido específico. A noção geral de vida é o que está relacionada à noção de valor como o que importa, condição de conservação-elevação. Já a noção específica se refere à vida

humana e está relacionada a valor como conceito, resultado da atividade humana de avaliar. Nesse sentido, os valores humanos seriam também um reflexo dessa valoração exercida pela vida (em sentido geral) no âmbito humano. No entanto, a diferença entre valorar num âmbito geral da vida e avaliar num âmbito estrito (humano) é de grau e conceitual. De grau porque ambas as atividades (valorar e avaliar) se referem a valor, mas em âmbitos diferentes: valorar a um âmbito mais amplo por designar uma exigência fisiológica que parte do próprio organismo que cresce, e avaliar a um âmbito mais específico por designar esta mesma exigência fisiológica através da criação de um conceito e designação de um sentido humano àquilo que é avaliado. Nesse sentido elas são diferentes apenas na medida em que se exercem em instâncias diferentes.

Com isso, nossa resposta para a pergunta “que vida valoriza?” é: toda vida valoriza, mas nem toda vida avalia, pois, toda vida (em sentido estrito) faz parte do fenômeno geral que busca sempre crescer e se superar e faz isso justamente por meio da seleção do que é importante para tal. Mas nem toda vida (em sentido geral) avalia, uma vez que isso implica o valor. Cabe notar que nem a leitura de Lemm nem a de Mosé e Wotling são aqui completamente descartadas, elas não são excludentes se pensarmos que estão se referindo a âmbitos diferentes da mesma atividade, isto é, a valoração, mas que são exercidas de maneiras diferentes por organismos diferentes. Apesar disso, trata-se no fundo da determinação do que importa.

7. REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Martins Fontes: São Paulo, 2007.
- ACAMPORA, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.
- AUDI, R (General Editor). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, second edition, 1999.
- AZEREDO, V, D. As interpretações em Nietzsche: perspectivas instintuais, *Cadernos Nietzsche* 12, 2002, p. 71-89.
- BARROS, R, A, P. Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana. *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n.1, 2018, p. 54-92.
- BLACKBURN, S. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, 1996.
- BURNHAM, D. *The Nietzsche Dictionary*. Bloomsbury Philosophy Dictionaries, 2015.
- ELGAT, G. Judgments That Have Value “Only as Symptoms”: Nietzsche on the Denial of Life in *Twilight of the Idols*. *The Journal of Nietzschean Studies*, v.48, n.1, 2017, 4-16.
- FERREIRA, A. B. H. *Mini-Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. – 8ªed. – Curitiba: Positivo, 2010.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- GIACOIA, J. O. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA 2000.
- HEIDEGGER, M. A sentença nietzscheana “Deus está morto”. Tradução de Antonio Casanova. In: *Natureza Humana*, 5(2), 2003, p.471-526.
- HESSEN, J. *Filosofia dos Valores*. Tradução e prefácio do prof. L. Cabral de Moncada – 5. Edição. Coimbra: 1980 (coleção Stv-divm)
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Philosophy GuideBooks. Routledge. University College London, 2002.
- LEMM, V. Are Values of Social or individual origin? And what is the purpose of values? In: *Nietzsche-Studien* 44 (1), 2015, p.136-141.

- 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.
- LÖWITH, K. *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*. Translate by J. Harvey Lomax. Foreward by Bernd Magnus. California: University of California Press, 1997.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. 3. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- 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, p. 164-176.
- MARTON, S. Nietzsche: da genealogia à transvaloração dos valores. *AUFKLÄRUNG*, João Pessoa, v.7, n.esp, nov. 2020, p.97-108.
- MOSÉ, V. *Nietzsche e a Grande Política da Linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- 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. *Fragments 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: Dittirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, F. W. *Obras Incompletas*. Seleção de Textos de Gérard Lebrun, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho e posfácio de Antonio Cândido. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. W. *Sobre Verdade e Mentira em sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- PINA, H. C. S. A Vontade de verdade como uma manifestação da Vontade de Poder. *OCCURSUS*, Fortaleza, v.5, n. 2, jul./dez. 2020.
- RABELO. R. *A arte na filosofia madura de Nietzsche*. 2. Edição. Londrina: Eduel, 2017.

- ROCHA, I. O. (org.) *Atlas Geográfico de Santa Catarina*. Diversidade da Natureza. Fascículo 2. Florianópolis: Editora UDESC, 2014.
- SALANSKIS, E. A noção de valores biológicos em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 42, n. 1, 2021, p.111-128.
- SMOLNIAKOF, B. Niilismo: conceito e ocorrência em *Assim Falou Zaratustra*. *OCCURSUS*, Fortaleza, v. 5, n. 2, 2020, p. 39-59.
- SMOLNIAKOF, B. Algumas contribuições de Nietzsche para a Filosofia dos Valores. *Revista Guairacá*, v.37, n.2, 2021, p.107-120.
- SZMRECSÁNYI, L (Coord.). *Alguns conhecimentos sobre alimentação*. Programa WAJÁPI (Parceria IEPÉ - Apina), 2007. Disponível em: https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2020/07/livro_conhecimentos_sobre_alimentacao-iepe-mda-2007.pdf. Acesso em: 20/03/2021.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. **Flora Campestre**. Laboratório de Estudos em Vegetação Campestre (LEVCamp), 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/floracampestre/familia-apiaceae/>. Acesso em: 19/08/2022.
- VIESENTEINER, J, L. “[...] que o valor da vida não pode ser estimado”: uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo “O problema de Sócrates, no Crepúsculo dos Ídolos, de Nietzsche. *Aurora*, v.24, n.34, 2012, p. 333-356.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.
- WOTLING, P. As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche, *Cadernos Nietzsche* 15, 2003, p. 7-29.

CONCEPÇÃO

Dissertação de Mestrado

Programa de pós-graduação em filosofia da

Universidade Federal de Santa Catarina

(PPGF/UFSC)

Esta obra é resultado de uma pesquisa de mestrado e se de-
tém ao tema do valor a partir da filosofia de Friedrich Ni-
etzsche. Ela assume como fio condutor a pergunta presente
no título: “que vida valora?” e propõe respondê-la a partir
de uma distinção de categorias avaliativas presente no sub-
título. Primeiro, detemo-nos à relação encontrada nos tex-
tos de Nietzsche entre a noção de valor, entendida como
aquilo que importa, e a vida como fenômeno biológico. Se-
gundo, a partir dessa relação, propomos pensar quais orga-
nismos criam valores, uma vez que a vida é associada a va-
lor e é expressa também por organismos não-humanos. A
partir de duas hipóteses sustentadas pelos comentadores
(trata-se de uma atividade exclusivamente do homem
como o animal que avalia ou trata-se de uma criação da es-
fera vegetal não restrita ao âmbito humano) este livro visa
responder à pergunta proposta da seguinte maneira: toda
vida valora, mas nem toda vida avalia. Nesse sentido, visa-
mos contribuir com o tema do valor na filosofia nietz-
scheana propondo uma diferença das categorias “avaliar” e
“valorar” que indica a ação de designar o que é importante
em instâncias biológicas distintas.

Apolodoro Virtual Edições



3 78 - 6 5 - 8 8 6 1 9 - 4 1 - 4
ISBN 978-65-88619-39-1