

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i33.4502>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



## NIETZSCHE E A PLANTA HOMEM: SOBRE O PERSPECTIVISMO VEGETAL

*Nietzsche and the plant human: on vegetal perspectivism*

Jelson R. Oliveira  
PUCPR

**Resumo:** O uso estratégico e metafórico dos fenômenos vegetais é um tema recorrente na obra de Nietzsche e vem despertando o interesse de vários intérpretes de seu pensamento, que tentam conectar tais ideias àquilo que hoje se convencionou chamar de “filosofia vegetal”. Pretendemos, neste artigo, analisar *um aspecto* dessas aproximações, demonstrando que o perspectivismo vegetal daria nome a uma estratégia de crítica ao antropocentrismo radicado na crença na superioridade racional do ser humano, a partir da qual se ergueu a moralização da natureza. Ao aproximar o humano e o vegetal, Nietzsche não apenas critica tal tradição, como evidencia a tarefa filosófica assumida por ele mesmo: re-naturalizar a moral como medida para a recriação dos valores. Pretendemos demonstrar como isso ajuda a compreender como a planta serve de exemplo paradigmático da concepção de vida como vontade de poder, na medida em que ela se torna veículo de uma visão perspectiva da própria vida. Começaremos por abordar a crítica nietzschiana ao antropocentrismo para, a seguir, demonstrar como a aproximação entre homem e planta (na concepção de uma *Pflanze Mensch*) pode ser compreendida a partir de três aspectos (que são as três lições da vida vegetal): *medir, crescer e resistir*.

**Palavras-chave:** Nietzsche; filosofia vegetal; plantas; perspectivismo; vontade de poder.

**Abstract:** The strategic and metaphorical use of vegetal phenomena is a recurring theme in Nietzsche's work and has sparked the interest of several interpreters of his thought, who seek to connect these ideas with what has now become known as “vegetal philosophy.” In this article, we intend to analyze *one aspect* of these connections, demonstrating that vegetal perspectivism gives name to a strategy of criticism against the anthropocentrism rooted in the belief in the human being's rational superiority, upon which the moralization of nature has been built. By drawing parallels between the human and the plants, Nietzsche not only criticizes such tradition but also highlights the philosophical task he has undertaken: to re-naturalize morality as a measure for the re-creation of values. We aim to demonstrate how this helps us understand how the plant serves as a paradigmatic example of the conception of life as will to power, as it becomes a vehicle for a perspective on life itself. We will begin by addressing Nietzsche's critique of anthropocentrism and then demonstrate how the approximation between human and plants (in the conception of a *Pflanze Mensch*) can be understood through three aspects (which are the three lessons of vegetal life): measuring, growing, and resisting.

**Keywords:** Nietzsche; plant philosophy; plants; perspectivism; will to power.

## 1. Introdução

“É certo que sou uma floresta e uma noite de  
árvores escuras: mas quem não receia minha  
escuridão, também encontra rosas sob os meus  
ciprestes”  
(ZA, *O canto da dança*)

Conforme demonstrou Michael Marder (2013), a aproximação filosófica das plantas se constitui como um exercício pós-metafísico por excelência, cuja primeira tarefa é romper tanto com o antropocentrismo quanto com o zoocentrismo característicos da tradição, que acabaram fazendo das plantas “os parentes pobres da biologia”, entidades “subalternas” (HIERNAUX, 2021, p. 17) ou “os grandes esquecidos” (HIERNAUX, 2019, p. 12) da história do conhecimento. Emanuelle Coccia também aponta nessa direção, ao afirmar que a filosofia vegetal parte de uma concepção segundo a qual a racionalidade não deve ser entendida como uma “simples função do psiquismo (seja ele animal ou humano) ou como o atributo de um único ente, mas como um fato cósmico” (COCCIA, 2018, p. 20). Como fato cósmico, o conhecimento e a vida, tal como indicou Nietzsche, são duas faces de uma mesma moeda: tudo o que vive conhece e, sendo assim, todo conhecimento depende do modo de vida, todo conhecimento é sempre um “ponto de vida (e não apenas um ponto de vista)” (COCCIA, 2018, p. 25). Tal afirmação não apenas aproxima Nietzsche dos debates sobre a filosofia vegetal (reconhecendo a marca pós-humanista e pós-antropocêntrica de seu pensamento) como traduz um esforço capaz de alargar a concepção do próprio perspectivismo – agora não apenas centrado na questão sobre o conhecimento (ou a verdade), mas na vida.

Vejamos como essa questão pode ser pensada a partir de três aspectos que aproximam a noção de *Pflanze Mensch* (planta homem), que é tanto uma expressão da herança vegetal da vida humana quanto a afirmação de sua interdependência natural, cujos resultados indicam para uma abertura para o mundo das plantas pela via dos conceitos de perspectivismo e vontade de poder – aqui abordados através das ideias de *medir, crescer e resistir*, que são também três lições das plantas que, segundo Nietzsche, poderiam ser assumidas como tarefa pelos seres humanos na direção da criação de novos valores.

## 2. A crítica do antropocentrismo

Em um aforismo de *O andarilho e sua sombra*, intitulado “A árvore da humanidade e a razão” (AS<sup>1</sup>, 189), Nietzsche não apenas utiliza uma metáfora vegetal para expressar a tarefa que ele havia assumido para si mesmo naquele momento de sua produção filosófica (contrapor-se à metafísica por meio de um procedimento científico-histórico-físio-psicológico), mas sobretudo demonstrar como tal tarefa passa por uma mudança radical dos valores e por um esforço e uma disciplina capazes de fazer da Terra “um conjunto de estações de saúde” (AS, 188) e um terreno sobre o qual a humanidade possa “se tornar uma árvore que cubra a Terra inteira” (As, 189). Para o filósofo, a “superpopulação” criaria inúmeras variedades e aumentaria a chance de que a humanidade, sobre a Terra, pudesse produzir bons frutos por meio de diferentes experimentações. Para isso, caberia aos homens de agora “a grande tarefa de preparar a

<sup>1</sup> Nesse artigo usaremos as siglas convencionais para citação da obra de Nietzsche: ZA (Assim falou Zaratustra); HH (Humano, demasiado humano – volume 1); AS (O andarilho e sua sombra – volume 2 de *Humano, demasiado humano*); CI (Crepúsculo dos ídolos); GC (A Gaia ciência); AC (O Anticristo); EH (Ecce Homo); NT (*O nascimento da tragédia*). Usaremos a sigla FP para os fragmentos póstumos, seguidos do número e da data, citados conforme a KSA e traduzidos por mim (à exceção de indicação contrária).

Terra para uma vegetação da máxima e mais jubilosa fecundidade” (AS, 189). A estratégia desenvolvida nesse aforismo se liga àquela que dá o tom geral dessa segunda parte do segundo volume de *Humano, demasiado humano*: desfazer a razão de seus próprios erros, entre os quais está a crença na superioridade da racionalidade humana, que é contestada pelas chamadas “coisas mais próximas”, “as coisas mínimas e mais cotidianas” (AS, 5), que são precisamente as coisas mais humanas - como a alimentação, o clima, a respiração e tudo aquilo que aproxima o homem da natureza na mesma medida em que o distancia dos idealismos reinantes na tradição cultural do Ocidente<sup>2</sup>.

Não por acaso, esse texto está repleto de referências à vida vegetal, a começar pelo primeiro aforismo, que trata “*Da árvore do conhecimento*” e que diz: “Verossimilhança [*Wahrscheinlichkeit*], mas não verdade [*Wahrheit*]; aparência de liberdade [*Freischeinlichkeit*] mas não liberdade [*Freiheit*] - é por causa desses dois frutos que a árvore do conhecimento [*Baum der Erkenntniss*] não pode ser confundida com a árvore da vida [*Baum des Lebens*]” (AS, 1). A árvore do conhecimento (referência direta ao pecado original, tal como descrito no livro do *Gênesis*) serve de alerta para a diferença entre os idealismos que professam a crença na verdade e na liberdade como conceitos puros; enquanto a árvore da vida (aquela cujos frutos são as coisas humanas), é marcada pela verossimilhança e pela aparência, ou seja, pelo erro e pela ilusão, como Nietzsche insiste inúmeras vezes nos dois volumes de *Humano, demasiado humano*<sup>3</sup>. Para o filósofo, reconhecer que o erro faz parte da vida e que a vida é ilusão e fantasia, é salvá-la da moralização e devolvê-la à natureza – um processo que Nietzsche classifica como inocência, o qual seria o produto de seu esforço teórico: “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH, 107). Isso significa que o conhecimento não pode ser outra coisa do que uma necessidade vital, ou seja, algo que se efetiva a partir de raízes humanas e mundanas e não a partir dos ideais metafísicos que moralizaram (e condenaram) o que é natural.

É dessa perspectiva que nasce a “grande tarefa”: “criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência) da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, inconsciente da culpa” (HH, 107). Criar o homem especial, como quem *cultiva* uma “planta rara” (FP 26[452], de 1884) seria a tarefa da própria moral, que deveria ser uma espécie de estufa para plantas especiais, ou seja, um terreno de florescimento, de beleza e de criação. Assim, a necessidade faz par com a inocência (e não com o fatalismo) e, conseqüentemente, também a liberdade se desvencilha do livre-arbítrio, que estaria entre os “erros fundamentais” que foram utilizados a favor da crença na superioridade do ser humano diante de todos os outros seres:

sem os erros que operam em todo prazer e desprazer psíquico, jamais teria surgido uma humanidade – cujo sentimento básico é que o homem constitui único ser livre num mundo de não-liberdade, o perene *taumaturgo*, não importando que aja bem ou mal, o superanimal, o quase-deus, o sentido da Criação, o impensável como inexistente, a chave do mistério cósmico, o grande dominador e desprezador da natureza, o ser que chama sua história de *história universal!* - *Vanitas vanitatum homo* [Vaidade das vaidades é o homem]. (AS, 12).

A vaidade humana, por isso, é o pseudo-fundamento da crença na sua superioridade diante de todos os demais seres. Um tal erro seria desfeito pela aplicação da razão tal como Nietzsche a compreende e a pratica nessa fase de seu pensamento (uma razão que se distancia da metafísica na medida em que se religa com a vida) e seu resultado, como afirmamos, é a inocência da natureza e o reconhecimento de um novo

<sup>2</sup> Sobre o naturalismo de Nietzsche ver, entre outros trabalhos, ANSELL-PEARSON & EMDEN, 2016. Sobre Nietzsche como pensador das questões ecológicas ver LIPPITT (1999) e OLIVEIRA, 2015.

<sup>3</sup> Em uma delas, lemos: “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado” (HH, 16)

caminho para a humanidade: um caminho capaz de restabelecer o vínculo entre o homem e o mundo. Ora, ao contrário, dada a sua contraposição à natureza, até agora a moral tem sido uma espécie de prisão que adoece e enfraquece: “muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal” (AS, 350). Para Nietzsche, o “*aliviamento da vida*” é um modo de enfrentar as “*enfermidades das cadeias*” e isso exige uma alegria e um contentamento com a vida, com as coisas mais próximas - humanas e mundanas. Só assim o homem poderá, afinal, celebrar a sua *senha de ouro*<sup>4</sup>: “*paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas mais próximas*” (AS, 350).

Tal celebração da vida é associada, portanto, não ao livre-arbítrio, mas à liberdade que nasce não do livramento da vida: trata-se, como demonstrou Ponton (2007), afinal, não de *aliviar-se da vida* (negando-a) mas de *aliviar a vida* (dos pesos que lhe foram impostos pela moral). Assim, a metáfora da planta, como aquela que está, devido à sua imediatez vital, vinculada diretamente à terra, reflete a ideia de que é preciso cultivar um outro tipo de liberdade, uma “nova planta” (*neue Gewächse*), diferente de todas as até agora conhecidas (FP 15[18], de 1881). Como plantas novas, os homens também devem se tornar seres novos na medida em que se capacitam a criar novos valores: essa “planta homem” (*die Pflanze Mensch*) descrita em ABM, 44 precisa, afinal, ser cultivada a partir da criação de condições adequadas, nas quais ela possa se reproduzir e florescer. Essa é, como assinala Lemm (2016, p. 153), a tarefa central da Filosofia, segundo Nietzsche: investigar “onde [sob que condições] cresceu até agora a planta ‘homem’ do modo mais magnífico” (FP 34[74], de 1885).

### 3. Viver é medir

Além de considerar uma vaidade humana, o antropocentrismo é, para Nietzsche, parte de uma ilusão nascida de uma “agitação interior”, ou seja, de certo entusiasmo do homem com sua própria capacidade racional, cujo símbolo é sua capacidade de *medir*. Tal perspectiva aparece em uma passagem curiosa do aforismo 21 de *O andarilho e sua sombra*, cujo título é *O homem como aquele que mede*:

Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra “homem” significa o que mede, ele quis se denominar conforme a sua maior descoberta!). Com essas concepções eles se elevaram até âmbitos que são totalmente imensuráveis e “impensáveis”, mas que originalmente não pareciam sê-lo.

Nietzsche associa, portanto, a capacidade de medir à capacidade de avaliar: quem mede atribui racionalmente as distâncias a partir de si e, com isso, estabelece o quanto as coisas valem. Tal função seria, portanto, tão central para o homem, que ele teria passado a se autodenominar a partir dela (como veremos mais adiante), elevando-se acima de todas as coisas. Eis, portanto, a origem do antropocentrismo e, mais ainda, da crença na superioridade humana sobre todas as coisas: o homem, afinal, considera-se de fato a *medida de todas as coisas* porque está entusiasmado com sua capacidade de medir e a partir dela desdobra o seu poder – um poder fundado na racionalidade, portanto.

Tal crítica aparece já em *O nascimento da tragédia*, na qual se pode ler uma crítica ao racionalismo (nesse momento, pela mesma via schopenhauriana) como uma das marcas da civilização moderna ocidental: “todo o nosso mundo moderno está preso na rede da civilização alexandrina e conhece como ideal o homem *teórico*, equipado com os máximos poderes de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência, cujo protótipo e ancestral é Sócrates” (NT, 18). Para o jovem Nietzsche, portanto, a “essência da lógica” é o “fundamento da nossa civilização” e representa uma “vitória do otimismo” filosófico

<sup>4</sup> Rubens Torres Filho lembra que essa expressão faz referência à Bíblia (*Lucas, 2, 14*), citada por Nietzsche pela tradução de Lutero.

representados por Kant e mesmo Schopenhauer. Embora o tom elogioso será, posteriormente, combatido, não deixa de ser interessante reparar que a crítica à ilusão da racionalidade pura, sobre a qual se amparou a civilização ocidental, permanece como um traço característico da obra nietzschiana<sup>5</sup>.

A ideia que associa o homem àquele que dá valores é retomada por Nietzsche no discurso *Das mil metas e uma só meta*, da primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*, onde o profeta, que viu muitos países, conclui que não há “poder maior na terra do que bem e mal” e que “nenhum povo poderia viver sem antes avaliar” e que, dado que pretende “se manter”, então “não pode avaliar como seu vizinho”, ou seja, não pode considerar bem e mal o que já outrem o fez. Para Zaratustra, o que cada povo tem de seu, o que faz com que “domine, vença e brilhe” é precisamente o que ele “julga elevado, o primeiro de tudo, a medida, o sentido das coisas”. Em outras palavras, o homem avalia precisamente para se distinguir dos demais, para estabelecer as distâncias com os vizinhos e superá-los. Por isso, “os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal”, algo que não o tomaram e não o acharam, [que] não lhes sobreveio como uma voz do céu”, ao contrário, “valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar o sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso, ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador [*der Schätzende*]”.

Em uma nota de sua tradução dessa passagem, Rubens Torres Filhos esclarece que “na origem da palavra *Mensch*, *mannisco*, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* - (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir)” (1978, p. 233). Dando-se crédito a essa afirmação de Torres Filho, que consegue esclarecer a própria sugestão de Nietzsche, então podemos dizer que a raiz etimológica da palavra alemã para *homem* faz referência direta à sua tarefa, ou seja, a de medir e de estimar valores, que estariam associadas ao próprio pensamento. Todo antropocentrismo, portanto, funda-se em uma crença do homem sobre si mesmo que Nietzsche, ao criticar, inverte, para retirar disso a afirmação de seu próprio perspectivismo: não existem valores eternos, mas todos são criados a partir de avaliações humanas e, mais ainda – levando-se em conta o que se disse sobre a relação com os vizinhos - de interesses e disputas por poder. Ora, é precisamente por isso que seria possível falar de uma *transvaloração dos valores*, dado que “estimar é criar [*Schätzen ist Schaffen*]” e, por isso mesmo, “Mudança de valores – isso é a mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói” (ZA, *Das mil metas e uma só meta*). Ou: “quem tem de ser criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (ZA, *Da superação de si*). Ao afirmar que a mudança dos valores depende da mudança dos criadores, Nietzsche deixa em suspenso uma das questões que podem nos levar a pensar sobre *quem* ou *o que* são os avaliadores e, portanto, os criadores. Uma tal questão se conecta diretamente à crítica da crença de que todo conhecimento é sempre um ato intelectual, reflexivo. Ao contrário, se o conhecimento tem raízes na vida, então poder-se-ia pensar em diferentes pontos de vista sobre o conhecimento – diferentes perspectivas segundo diferentes posições orgânicas, ou seja, segundo diferentes modos de ser e viver. É isso, precisamente, que nos aproxima da questão do perspectivismo vegetal: como um ser que mede, a planta é um ser que cresce e tal crescimento é a marca de sua própria existência. Um tal perspectivismo parte, portanto, da recusa do antropocentrismo que, estando fundado na crença na superioridade da razão, esquece que a sua fonte primária, que é a vida.

#### 4. Viver é crescer

<sup>5</sup> Mesmo se pensarmos na valorização da ciência em contraposição à metafísica, como ocorre no período de 1876-1882, por exemplo, considerado o segundo período da produção nietzschiana, podemos afirmar que essa crítica à racionalidade cega e séria permanece. Não por acaso, o título de *A gaia ciência*, faz referência a um tipo de ciência caracterizada como uma ciência alegre, ou seja, uma ciência que reconhece os seus próprios limites (ri de si mesma). Do contrário, ela permaneceria atrelada à metafísica.

Resgatemos aqui uma passagem na qual se pode ler uma referência direta de Nietzsche a essa questão<sup>6</sup>: trata-se do fragmento 19[156], de 1872, no qual o filósofo chama atenção para o fato de que a atividade intelectual está fundada sobre o “estímulo” [Reiz] e a “sensação” [Empfindung] e que toda atividade de conhecimento está baseada no engano de que “não há conhecimento sem um conhecedor ou nenhum sujeito sem um objeto e nenhum objeto sem um sujeito”, de tal forma que a realidade só faria sentido perante a existência de uma racionalidade capaz de compreendê-la e que medir, afinal, significa dar uma “qualidade”, ou seja, avaliar. Ao reconhecer, afinal, que viver é avaliar, Nietzsche pergunta “como surgiu tal medição?”; sua resposta carrega uma sugestão bastante instigante: “A planta também é um ser que mede”. Em outras palavras, sendo um ser vivo, a planta é um ser que projeta interesses e busca expansão de poder (inclusive em disputa com seus vizinhos e com exploração e apropriação dos nutrientes disponíveis em seus arredores) e, assim, faz “escolhas”, ou seja, exerce a liberdade como uma forma de experiência vital, como forma de lograr não apenas a sua permanência e manutenção, mas sobretudo, sua expansão – o que, no caso dos vegetais, ocorre sempre como crescimento: compreender uma planta é compreendê-la como um ser que cresce e, de alguma forma, aceitar que seu crescimento e seu comportamento são parte de um mesmo fenômeno: “comportar-se é antes de tudo crescer”, escreveu Hiernaux (2021, p. 15) inspirado no trabalho de E. S. Russel, *The study of behaviour*, de 1934. Viver é medir; sendo assim, não se trata de uma capacidade exclusivamente humana, mas própria de tudo o que vive.

Marder afirma essa perspectiva referindo-se à etimologia da palavra planta: para ele, a expressão *ta phuomena* deriva do verbo *phuo* (crescer), ligando natureza (*phusis*) e planta (*phuton*), de tal forma que “o fitocentrismo é, de modo inerente, um *phuo-centrismo* [o que está no centro é tudo o que cresce] e um fisio-centrismo – uma orientação, por meio das plantas, para o crescimento e a natureza como um todo, concebida como um conjunto de criaturas em crescimento” (MARDER, 2019, p. 123). Em outras palavras, o fitocentrismo não é outra coisa do que o reconhecimento do devir, cujo paradigma passa a ser a planta, cujo *ser* é sua ação e cujo *agir* é o seu crescer. Em Nietzsche isso poderia ser assumido como expansão e ampliação de poder, o que faria da planta, precisamente, o paradigma do vivente na medida em que ela compõe, organicamente, de forma mais elementar, o que Nietzsche chamará de *vontade de poder*. Em outras palavras, a planta é, também, expressão da vontade de poder que cria mundos. Para entender tal afirmação, recorramos a Müller-Lauter (1997, p. 54), que esclarece que a “vontade de poder não é um caso especial do querer”, porque “uma vontade ‘em si’ ou ‘como tal’ [seria] uma pura abstração: ela não existe factualmente”. Ao contrário, para o autor,

Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Macht-wollen*) não é apenas “desejar, aspirar, exigir”. A ele pertence o “afeto do comando”. Comando e execução pertencem ao um da vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54).

Ora, como efetivação de um poder sempre em atuação, a vontade de poder não é outra coisa senão a característica de tudo o que vive: “ela se deixa mostrar em todo vivente... que tudo faz *não* para se conservar, mas para se tornar *mais*” (FP 14[121], da primavera de 1888<sup>7</sup>). É isso que faz Müller-Lauter reconhecer que “por toda parte, encontra Nietzsche a vontade de poder em obra” (1997, p. 55), embora isso também leve à conclusão de que a vida é um mero caso da vontade de poder (que, diferente de Schopenhauer, portanto, não quer só vida, mas quer sempre mais poder). Antes, a vontade de poder é o modo como a vida se deixa mostrar, o modo como ela se efetiva: como se lê em uma passagem célebre a esse respeito, que “o mundo visto de dentro, o mundo definido e

<sup>6</sup> E que, de alguma forma, está ligada diretamente à ideia de “grande razão”, tal como aparece em *Assim falou Zaratustra (Dos desprezadores do corpo)*.

<sup>7</sup> Em tradução do Prof. Oswaldo Giacoia Jr. da obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997, p. 55)

designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ - seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (ABM, 36). Müller-Lauter, recusando uma interpretação metafísica dessa passagem, remete a um fragmento da mesma época (38[12], de junho-julho de 1885), onde se lê: “Quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz para vós, vós os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? - Esse mundo é a vontade de poder e nada além disso!” Ora, como o mundo é múltiplo, a vontade de poder também atua na forma de multiplicidades irredutíveis à atomização proposta pela metafísica. Só assim, como multiplicidade de mundos, seria possível compreender que as plantas também podem corresponder à mesma busca pelo poder: “O todo do mundo orgânico é a rede (*Aneinan-derfädelung*) de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: ao transporem para fora de si, em experiências, sua força, seus desejos, seus costumes, como seu mundo exterior”<sup>8</sup>. Esses “mundos fictícios” são os mundos múltiplos criados porque eles são produzidos pelas diferentes perspectivas representadas pelos seres vivos. É isso precisamente o que se lê no fragmento póstumo 14[184], da primavera de 1888: “cada centro de força tem sua *perspectiva* para o resto, ou seja, sua avaliação muito específica, seu tipo de ação, seu tipo de resistência” e, com isso, não existe “o” mundo, mas apenas perspectivas de mundo, que são sempre relativas. Falar em *um* mundo das plantas, portanto, é falar apenas desde a sua perspectiva, desde o lugar que elas constroem para si mesmas a partir de sua afirmação. “O mundo é uma soma de seres que ficionam mundos, a soma de forças factualmente dadas”, escreve Müller-Lauter (1997, p. 101).

A planta é o “paradigma do vivente enquanto tal” (COCCIA, 2019, p. 137) porque ela é também uma formadora de mundos fictícios (ou seja, sem pretensão de verdade) e, mais ainda, ela é a forma do mundo que se deixa ver em atuação constante, quer dizer, não como um *objeto* do mundo, mas como um *agente* formador do mundo. É isso o que quer dizer, precisamente, que a planta é *medidora*: de acordo com a vontade de poder, ela expressa sua forma de expansão e, ao fazê-lo, cria o mundo que é seu e oferece, dadivosa, o mundo para os demais mortais: “o mundo é, para a grande maioria dos organismos, o produto da vida vegetal, o produto da colonização do planeta pelas plantas, desde tempos imemoriais” afirma Coccia (2019, p. 15), para quem “a vida das plantas é uma cosmogonia em ato, a gênese constante de nosso cosmos” (2019, p. 6) e “a vida vegetativa é o alambique cósmico da metamorfose universal” (2019, p. 19). Isso significa que nas plantas, a ideia de ser um mundo e de fazer um mundo encontra sua evidência máxima, de forma que Coccia chega a afirmar que “o mundo é um fato vegetal” (2019, p. 138), dado que “viver [para as plantas] é crescer, transformar a luz, o dióxido de carbono e a água em corpo próprio, fazer do mundo aéreo sua forma própria, sem jamais ‘comer’” (COCCIA, 2019, p. 144). Sendo assim, “as plantas não são a paisagem, elas são os primeiros paisagistas” (COCCIA, 2019, p. 134). Tais afirmações não seriam estranhas a Nietzsche, aquele que celebra a *planta* como *medida*: isso poderia ser bem compreendido, agora, como parte de uma estratégia de deslocamento da perspectiva antropocêntrica para uma outra, própria de tudo o que vive, inclusive as plantas – fitocêntrica, portanto.

Para Nietzsche, os erros sobre o que é a vida começam por um erro sobre a *unidade*, compreendida como identidade distintiva entre os organismos, como se a vida fosse algo separado em cada ser. Para ele, ao contrário, a vida é uma tensão presente em todos os seres orgânicos: “Para entender o que é a vida, que tipo de esforço e tensão é a vida, a fórmula deve ser aplicada tanto às árvores e plantas quanto aos animais.” Em outras palavras, não existe algo capaz de explicar todas as coisas de forma unitária porque “os últimos e menores ‘indivíduos’ não podem ser entendidos no sentido de um ‘indivíduo metafísico’ ou de um átomo [*metaphysischen Individuums’ und Atoms*], pois sua esfera de poder está sempre mudando”. Eis o exemplo da planta: “A que aspira uma planta? – mas aqui já inventamos uma falsa unidade que não existe: quando pressupomos a

<sup>8</sup> Tradução de Oswaldo Giacoia Jr.

<sup>9</sup> Note-se que Nietzsche coloca a palavra entre aspas, para expressar a dificuldade de falar ainda em coisas indivisíveis.

grosseira unidade denominada ‘planta’ oculta-se e se nega o fato de um crescimento que se leva a cabo milhões de vezes mediante iniciativas próprias e semipróprias” (FP 11[111], de 1887). Ao comentar essa passagem, Marder (2013, p. 43) afirma que Nietzsche “desidealiza a planta e, desse modo, libera a diferença encerrada nessa unidade conceitual, tal como quase um século mais tarde Jacques Derrida liberaria manadas de animais heterogêneos das limitações do ‘animal’ e múltiplas coisas de restrição identitária da ‘coisa mesma’”. Em outras palavras, Nietzsche teria reconhecido a particularidade, o modo próprio de ser de cada planta, considerada não como espécie e nem sequer como uma unidade pronta e fixa, mas em seu processo de crescimento.

Nietzsche, assim, alinha-se à ideia de que a vida não se caracteriza pela mera conservação, mas, muito antes, pelo crescimento constante e ininterrupto. Recusando o que ele chama de “princípios teleológicos supérfluos”, entre os quais estaria, precisamente, o pretenso “impulso de autoconservação”, Nietzsche escreve: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força - a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso.” (ABM, 13). Nesse ponto, Marder destaca, corretamente, que Nietzsche não pensa a nutrição a partir de uma falta ou uma carência, mas como uma “expressão da transbordante vontade de poder”, como uma “pura positividade de crescimento e de expansão ali onde não falta nada” (MARDER, 2013, p. 39)<sup>10</sup>. Ora, em nenhum lugar isso é tão evidente quanto na planta, já que nela não existe diferença entre o desejo e a satisfação do desejo, o que caracteriza seu crescimento como mero transbordamento de força. Viver é expandir-se e, no caso das plantas, isso se expressa como seu próprio ser, que é um ser em constante devir porque em constante crescimento e expansão<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> “Fome’ é apenas um ajuste mais próximo depois que o impulso básico de poder assumiu uma forma mais espiritual”, escreve Nietzsche no FP 9[151], de 1887, acentuando a perspectiva de que a nutrição é a apenas uma expressão secundária de algo anterior, que é o crescimento, a busca pelo poder.

<sup>11</sup> Nesse ponto Marder, influenciado por sua leitura heideggeriana da filosofia de Nietzsche, evoca um retrocesso ao pensamento da identidade devido à ideia de vontade de poder: segundo bem aponta Lemm 2016, p. 159), para Marder a alimentação seria uma manifestação de uma vontade de apropriação insaciável e de uma assimilação de um ego que destrói a outriedade. Lemm, nesse caso, insiste corretamente no fato de que há uma distinção entre nutrição e incorporação (cf. LEMM, 2016, p. 159). Para sustentar sua crítica a Marder, Lemm resgata uma importante passagem do aforismo 36[22], de 1885, o qual demonstra que a vontade de poder não induz à anulação da resistência mas, ao contrário, se abastece dela, dado que esse é o tipo de “jogo” que se estabelece entre as forças vitais: “A conexão entre o inorgânico e o orgânico deve residir na força repulsiva exercida por cada átomo de poder. A vida seria definida como uma forma contínua de processo de determinações de força onde os vários contendores, por sua vez, crescem de forma desigual. Na medida em que houver relutância em obedecer; a autonomia não é de forma alguma abandonada. Da mesma forma, no comando há um reconhecimento de que o poder absoluto do oponente não é conquistado, não é incorporado, dissolvido. ‘Obedecer’ assim como ‘comandar’ são formas de jogo de combate.” Nesse ponto, concordamos com Lemm quando ela afirma: “O que Marder perde de vista em sua leitura da vontade de poder no pensamento vegetal de Nietzsche é provavelmente o aspecto mais importante de sua concepção de vida como nutrição e incorporação, ou seja, que ela reflete a força criativa e formativa [doação de forma] da vida encontrada em plantas, animais e humanos. Surpreendentemente, Marder não inclui esse ponto em sua consideração sobre a vida vegetal em Nietzsche. Para Nietzsche, incorporação/alimentação é, antes de tudo, criatividade e produtividade. O que plantas, animais e humanos compartilham é a liberdade de moldar e transformar criativamente seu modo de vida. O que vem à tona não é, como argumenta Marder, uma dominação redutiva e violenta em relação ao outro, mas a transfiguração criativa de todas as formas de vida. Como tal, e na mesma medida que os animais e os humanos, as plantas são seres vivos que criam valor, e o que encontramos no cerne da concepção nietzschiana de vida é justamente o poder de mudar nossos modos de vida por meio da criação de valor” (LEMM, 2016, p. 62). Frezzatti Junior também aborda essa questão, especialmente no capítulo 2 de seu livro, demonstrando como a ideia de luta aparece em diferentes contextos que vão do orgânico ao moral, por exemplo. Para o autor, seria necessário reconhecer essa dinâmica como constante troca de poder: “não é uma luta pela existência que ocorre entre as representações e as percepções, mas uma luta pela dominação: - a representação vencida não é aniquilada, mas somente *reprimida* ou *subordinada*”, escreve Nietzsche (FP 7[53], do final de 1886/primavera de 1888). Além disso, Frezzatti resgata outro fragmento (11[128], da primavera/outono de 1881), no qual Nietzsche conjuga essa luta no âmbito orgânico e também humano: “O combate não está restrito às células, aos tecidos, aos órgãos, aos organismos: ele ocorre em todos os domínios – nossos afetos, ou seja, interpretações – que não passam de movimentos fisiológicos”.

## 5. Viver é resistir

A filosofia de Nietzsche é marcada por uma crítica à ideia de unidade, manifesta no antiatomismo que marca sua crítica à ideia de identidade. Ora, a planta, para o filósofo, pode ser considerada como um tipo paradigmático de organismo cuja compreensão não pode evocar qualquer ideia desse tipo. O fragmento póstumo 11[111], de 1887, critica essa ideia como mais um das “distorções [*Verdrehungen*] e falsificações [*Falschmünzereien*]” próprias das crenças propagadas como erros de interpretação. Wotling (2008, p. 66) define a busca por unidade como uma busca pela segurança própria de tudo o que é metafísico: “uma necessidade frenética de unidade, que testemunha o tipo de resposta que a metafísica oferece aos seus vários problemas e, acima de tudo, o fato de que ela experimenta essas respostas como respostas satisfatórias”. A metafísica, assim, seria movida por uma “*rage atomiste*”, que Nietzsche recusa em nome do reconhecimento da tensão própria do jogo da vontade de poder e da multiplicidade de forças em luta pelo domínio. O atomismo, na medida em que pretende “submeter a totalidade do exercício do pensamento a esse frenesi da unidade e da identidade” e, mais ainda, na medida em que se rende a essa “obsessão pelo átomo”, acaba por “paralisar as outras possibilidades interpretativas” (2008, p. 66), na medida em que revela-se como uma “desqualificação do condicionado” (WOTLING, 2008, p. 67) que não é outra coisa senão uma negação da vontade de poder, uma forma de niilismo que se desdobra como uma “vertigem atomista” (WOTLING, 2008, p. 85) contra a qual Nietzsche opõe o seu perspectivismo.

Nesse sentido, a multiplicidade deve ser entendida como crítica à ideia de unidade (como atomização) e, em seu lugar, deve ser considerado que a unidade só poderia ser entendida como uma organização provisória de forças em permanente tensão<sup>12</sup>. Por isso, a ideia de resistência será tão central para Nietzsche quando se trata de compreender a vida como expressão da vontade de poder: “Vontade de poder só pode exteriorizar-se ante resistências; busca o que resiste. Esta é a tendência original do protoplasma quando ele envia pseudópodes e tateia em torno de si.”, escreve o filósofo no fragmento póstumo 9[151], de 1887. Como organização provisória, a vontade de poder cria hierarquias e traduz os impulsos vitais que não podem prescindir da outridade e da diferença. Essa valorização da vontade de poder como luta parte de uma convicção anti-darwinista própria de seus escritos: não se trata de luta pela sobrevivência, mas antes, de uma luta pela expansão das forças.

Ora, para Nietzsche, tal coisa ocorre tanto nas plantas quanto nos homens e o modo como ele compreende isso explica o uso da expressão “homem planta”, como se lê no FP 27[59], de 1884: “O homem superior teria a maior multiplicidade de instintos, e também na força relativamente maior que ainda pode ser suportada. De fato: onde o homem planta [*Pflanze Mensch*] se mostra forte, encontram-se os instintos (por exemplo, Shakespeare) lutando uns contra os outros poderosamente, mas domados”. Mais uma vez, o que temos é um uso não apenas metafórico da referência vegetal, mas a compreensão de que, sendo herdeiro dos instintos afirmativos mais elementares da vida mesma, o ser humano também se torna superior na medida em que mantém essas forças em atuação, o que dependeria da capacidade de lidar com a “multiplicidade de instintos” que não se rendem à unidade. Para ressaltar tal perspectiva de ligação orgânica e inorgânica próprias da vida, Nietzsche afirma que “o inorgânico nos condiciona completamente: água, ar, solo, forma do solo, eletricidade, etc. Somos plantas nessas condições” (FP, 11[210], de 1881). Essa interdependência de todas as coisas, portanto, caracteriza a vida como vontade de poder e jogos de força em vista do crescimento e da expansão criativa da vida como um todo. Para isso, as condições ambientais são imprescindíveis e influenciam diretamente o tipo de vida que cresce - saudável ou doentia. A planta, por sua relação direta com o solo

<sup>12</sup> Em sua crítica a Darwin, Nietzsche afirma: “Anti-Darwin. — 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...” (CI, *Incursoes de um ‘Extemporâneo’, 14*)

em que habita, traduz uma força e uma capacidade de crescimento que Nietzsche reconhece como centrais para compreender a vida, cujo crescimento ocorre mesmo em situações hostis – aliás, quanto mais tensão, mais oportunidade para crescimento porque mais as forças serão “provadas” ou obrigadas a reagir. Esse é o mesmo processo que ocorre em todos os criadores que, como as plantas, quanto mais vivem em condições adversas, mais são pressionados a organizar suas forças e conquistar a sua capacidade criativa:

Chega uma hora para todos quando se perguntam com espanto: Como se vive! E você está vivo! – uma hora em que ele começa a perceber que possui uma engenhosidade do mesmo tipo que admira na planta, que se enrosca e sobe, e finalmente força para si alguma luz, e um pouco de terra com ela, e assim sua parte de alegria em a pessoa cria um solo inóspito para si mesma. Nas descrições que se faz da própria vida, há sempre um ponto em que nos maravilhamos como a planta ainda pode viver aqui e como ela a enfrenta com bravura inabalável [*ein* *unerschütterlichen Tapferkeit*]. (FP 6[48], de 1875)

A “bravura/coragem” da planta é resultado, portanto, de sua capacidade de perseverar em ambientes hostis. Por isso Nietzsche insiste na análise das condições segundo as quais se poderia falar de uma expansão da vida, apontando sempre para as condições adversas que se contrapõem à ideia de conforto trazida pela metafísica e que teria como consequência o enfraquecimento das forças vitais. Para ele, “a planta homem prospera mais vigorosamente quando os perigos são grandes, em circunstâncias incertas”, embora seja necessário reconhecer que sob tais condições “a maioria delas perece” (FP 27[4], de 1884). Assim como as plantas que se expandem em terrenos desconhecidos, portanto, “todo homem superior se sente um aventureiro”, porque arrisca mais no anseio por mais poder. Tal concepção aparece no discurso *Da árvore da montanha*, da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, no qual Nietzsche utiliza a árvore como metáfora da condição humana: “Com o homem sucede o mesmo que com a árvore. Quanto mais quer alcançar as alturas e a claridade, tanto mais suas raízes se inclinam para a terra, para baixo, penetram na escuridão, na profundidade – no mal”. A árvore, nesse caso, vive no alto da montanha e se torna símbolo da solidão e do distanciamento necessários para os criadores de novos valores: “essa árvore está sozinha aqui na montanha; cresceu muito acima dos homens e dos animais. E, se quisesse falar, não teria ninguém que a compreendesse: tão alto cresceu.” Porque “habita perto demais das nuvens”, uma tal árvore se aloja no perigo (“espera pelo primeiro raio?”) próprio de todos aqueles que se distinguem, que têm a coragem para o grande desprendimento dos valores que aprisionam e empobrecem. Na montanha, a árvore simboliza a trajetória do próprio Zaratustra, que viveu dez anos acima do bem e do mal e, de lá, trouxe a notícia da morte de Deus, considerada como a maior libertação dos grilhões que aprisionaram o homem em torno das ilusões e crendices que fundaram a cultura – a começar por aquelas que o fizeram acreditar na sua superioridade, advinda do fato de ele ser feito “à imagem de Deus”, superior a todas as demais criaturas. Com a morte de Deus, portanto, desmorona-se a pretensão antropocêntrica religiosamente fundada.

Lemm (2016, p. 163) destaca como a capacidade de viver em condições desfavoráveis faz da planta não apenas um organismo sujeito ao mundo que o cerca, mas sobretudo um ser criativo, formativo e transformador do mundo, repercutindo, portanto, as já citadas teses de Emanuele Coccia, para quem “a vida vegetal é a vida enquanto exposição integral, em continuidade absoluta e em comunhão global com o ambiente” (2019, p. 13) e, por isso, “nunca podemos entender uma planta sem entender o que é o mundo” pois “se é às plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que ‘fazem mundo’” (COCCIA, 2019, p. 15). Integradas à vida, as plantas expressam o seu próprio *ser* na forma do *crescer*, ou seja, como devir constante, algo que se opõe à moralização da vida presente nos seres humanos: “que se possa viver sem juízos morais o demonstram as plantas e os animais”, escreve Nietzsche (FP 7[73], de 1883). Essa desmoralização da natureza – que é também uma naturalização da moral, inversamente

falando – se efetiva, em Nietzsche, por uma comparação da inocência própria do devir, associada em várias passagens (a começar pelo primeiro discurso de *Assim falou Zaratustra*, intitulado *Das três metamorfoses*) à criança, como a única capaz de criar. Assim como as crianças, as plantas são detentoras dessa mesma capacidade de criar mundos porque estão desvincilhadas da moralidade da culpa que caracteriza o mundo dos humanos: “a ‘criança’ mostra todas as qualidades sem pudor, como a planta mostra seus órgãos sexuais - ambos não sabem nada sobre elogios [*Lob*] e condenações [*Tadel*]” (FP 11[105], de 1881).

## 6. Considerações finais

Ao tratar dos “órgãos sexuais” Nietzsche faz referência ao fato de que as flores são expressão da vontade de expansão que ocorre por meio da beleza: “a beleza é um sorriso da natureza, um excesso de força e uma sensação de prazer em existir: basta pensar na planta”, escreve ele em 1870 (FP 7[27]). A flor é a expressão da gratuidade e da exuberância próprias da vida, daquele ideal de “*virtude dadivosa*” que encontraremos mais tarde em *Assim falou Zaratustra*. A flor é a evidência da gratuidade magnânima da planta que oferece a beleza como despojamento e celebração de seu próprio gosto de estar viva. Ao contrário, “plantas sem flores” são símbolo de um estado de pobreza: “assim como há estados que não chegam à arte, também há plantas sem flores: as folhas gordas e os galhos retesados não nos compensam!”, escreve o filósofo (FP 7[49], de 1870).

Por isso o homem deve aprender com a planta: “Do animal e da planta devemos aprender o que é a *floração* [*Blühen*]: e então reaprender o que isso significa para o homem” (FP 7[49], de 1880). Da planta, o homem deve aprender a ser pródigo e prosperar – algo que se lê como contrário do que fez a moral baseada no humanismo e no antropocentrismo, que teriam levado à pobreza e enfraquecimento das forças vitais. “Eu luto contra esse mau gosto”, afirma Nietzsche no mesmo fragmento, explicitando a tarefa assumida por sua filosofia: fazer florescer o exuberante e o criativo que enaltece o *belo* como condição para produzir o *novo*. Para Lemm (2016, p. 152), isso explicaria a pergunta central que faz Nietzsche se aproximar da questão vegetal: “como podemos nos tornar livres e criativos como as plantas e nos convertermos nos futuros criadores dos valores concebidos por Nietzsche”. É nisso, precisamente, que as plantas oferecem um modelo alternativo de vida que não se pauta pela racionalidade, pela subjetividade, pela sobrevivência individual ou pelo ser, mas, ao contrário, pela vulnerabilidade, pela abertura relacional com o mundo, pela multiplicidade, pela manutenção das tensões e pela inocência do devir.

Por meio do *medir*, do *crescer* e do *resistir*, as plantas oferecem aos humanos não apenas uma verdade (fictícia) para que eles mesmos compreendam a si mesmos, mas também deixam a sua própria lição a respeito do que é habitar esse planeta.

## Referências

ANSELL-PEARSON, Keith; EMDEN, Christian J.; Introduction: Nietzsche and the Ethics of Naturalism. *The Journal of Nietzsche Studies* 11 March 2016; 47 (1), p. 1–8.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução de Fernando Scheibe. Editora Cultura e Barbárie, 2018.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso editorial; editora Unijui, 2001.

HIERNAUX, Quentin. *Philosophie du vegetal*. Botanique, épistémologie, ontologie.

HIERNAUX, Quentin. *Pourquoi et comment philosopher sur le vegetal?* In: HIERNAUX, Quentin; TIMMERMANS, Benoît (Coord.) *Philosophie du vegetal*. Paris: Vrin, 2019, p. 11-27.

LEMM, Vanessa. (2016). La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche. In: GAITÁN, I. D. Ávila (Ed.). *La cuestión animal(ista)*. 1 ed. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2016, pp. 151-171) (Biblioteca Pensamiento y Futuro).

LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a Naturalist?: Or How to Become a Responsible Plant. *The Journal of Nietzsche Studies* 11, March 2016, 47 (1), p. 61-80.

LEMM, Vanessa. What we can learn from Plants about the Creation of Values. *Nietzsche-Studien* 44 (1), 2015.

MARDER, Michael. *Plant-Thinking: a Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013.

MARDER, Michael. *Pour un phytocentrisme à venir*. In: HIERNAUX, Quentin; TIMMERMANS, Benoît (Coord.) *Philosophie du vegetal*. Paris: Vrin, 2019, p. 115-132.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação de Scarlett Marton; tradução de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997. (Col. E, 6)

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O andarilho e sua sombra*. In: *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, p. 159-313.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.<sup>[1]</sup><sub>[5]</sub>

OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche, um proto-ambientalista? *Poesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, pp. 04-29, 2015.

PARKES, G. Staying Loyal to the Earth: Nietzsche as an Ecological Thinker. In: LIPPITT, J. (ed.). *Nietzsche's Futures*. Palgrave Macmillan, London, 1999, p. 167-188.

PONTO, Olivier. *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53)

WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Fammation, 2008.

---

Doutor em Filosofia (Universidade Federal de São Carlos)  
Professor do Departamento de Filosofia (PUCPR)  
Professor do PPG Filosofia (PUCPR)  
Bolsista Pq2/CNPq  
E-mail: [jelsono@yahoo.com.br](mailto:jelsono@yahoo.com.br)