



## O corpo além da pele. Nietzsche, egoísmo e cuidado.

### The body beyond the skin. Nietzsche, egoism and care

Gustavo Bezerra do N. Costa<sup>1</sup>  
gustavobn.costa@uece.br.

**Resumo:** O presente artigo busca uma aproximação entre as considerações de Nietzsche sobre o egoísmo – isto é, acerca do primado egoísta próprio aos comportamentos morais tidos por altruístas – e estudos recentes em neurociência que salientam a plasticidade da atividade cerebral no que se refere a uma expansão dos limites do *eu* para além do próprio corpo. A hipótese de fundo é a de que instituições e mesmo relações pessoais poderiam, de um modo geral, ser compreendidas como prolongamentos e, em última instância, sintomas de nossos próprios impulsos – cuja característica seria a do embate entre formas mais ou menos efêmeras de arregimentação que visam à expansão – e a cuja ficcionalização expressa na ideia de *eu* atribuímos a noção de *egoísmo*; o que daria margem, enfim, para se vislumbrar uma ética do cuidado como extensão fenotípica do cuidado de si.

**Palavras-Chave:** egoísmo; extensão fenotípica; vontade de poder; ética do cuidado; cuidado de si.

**Abstract:** This article seeks an approximation between Nietzsche's considerations of egoism — that is, of the selfish primacy proper to moral behaviors held by altruists — and recent studies in neuroscience that emphasize the plasticity of brain activity with regard to an expansion of the limits of the self beyond the body itself. The main hypothesis is that institutions and even personal relationships could, in general, be understood as prolongations and, ultimately, symptoms of our own impulses – whose characteristic would be that of the clash between more or less ephemeral forms of regimentation aimed at expansion – and to whose fictionalization expressed in the idea of *self* we attribute the notion of *egoism*; which would lead us, finally, to envision an ethics of care as a phenotypic extension of self-care.

**Keywords:** egoism; phenotypic extension; will to power; ethics of care; care of self.

---

1 Gustavo Bezerra do N. Costa é doutor em Filosofia (UERJ), professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE), coordenador do projeto de pesquisa: “O corpo além da pele. A ética do cuidado como extensão egoística da criação de si” (de que faz parte este trabalho) e do GENi: Grupo de Estudos Nietzsche da UECE (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4813183342852378).

## “Egoísmo” e “altruísmo”

São já bastante discutidos e problematizados os aforismos de Nietzsche nos quais o tema do *egoísmo* prevalece, mormente nos textos do chamado período intermediário de sua produção intelectual, entre *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*. Sob a pauta do *filosofar histórico/genealógico* desenvolvido a partir desse período, a crítica ao sistema de oposições metafísicas salienta as origens quase sempre autoenganadas e bem pouco nobres dos ideais perpetrados pela moral. Em especial, aponta para o fundo egoísta das práticas e valores então tidos como altruístas – em especial, o valor da compaixão.

De um modo geral, o altruísmo – que tem a “compaixão como princípio de ação” (M/A §137, p. 106)<sup>2</sup> e implicaria “observar e acolher as vivências de outros como se fossem nossas”, isto é, “a exigência de sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo” – decorreria de uma analogia, levada a cabo pela força da imaginação, que extrapolaria, segundo Nietzsche, inclusive a nossa “boa vontade de ser racional” (ibidem). O grau de dor ou maldade causada em outrem, nesse sentido – e aqui poderíamos incluir humanos e os seres sencientes em geral –, nos é desconhecido e não poderia ser mensurado, a não ser por uma inferência sem lastro de causalidade. Em *Humano, demasiado humano*, sob uma perspectiva utilitarista, o problema aparece nestes termos:

Nós inferimos por analogia que uma coisa faz mal a alguém, e por meio da lembrança e da força da imaginação podemos nós mesmos passar mal com aquilo. Mas que diferença persiste entre uma dor de dente e a dor (compaixão) provocada pela visão de uma dor de dente? Ou seja: no comportamento danoso por aquilo que se chama maldade, o grau da dor produzida é para nós desconhecido, em todo caso; mas na medida em que há um prazer na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade (MA/HH-I §104, p. 79-80).

Por outro lado, mesmo a observação das vivências dos outros findaria por nos destruir em pouco tempo, caso não vise a criar um distanciamento que facilite a compreensão das nossas próprias vivências, e sim, como nas filosofias da compaixão, ao acolher e incorporar as de outrem como se fossem nossas, duplicando assim nosso sofrimento. A primeira máxima, diz Nietzsche em *Aurora*:

[...] é certamente mais conforme à razão e à boa vontade de ser racional, pois julgamos o valor e o sentido de uma ocorrência de modo mais objetivo, quando sucede a outros e não a nós [...]. Já a compaixão como princípio de ação, com a exigência de sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo, implicaria que o ponto

2 Citações indicadas por abreviaturas remetem às obras de Nietzsche e segue um padrão usualmente aceito entre os pesquisadores. A legenda e a referência completa encontram-se na bibliografia ao final do texto.

de vista do Eu, com seu exagero e excesso, também se tornasse o ponto de vista do outro, do compassivo: de forma que teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso Eu e o do outro, e nos sobrecarregaríamos voluntariamente de um duplo contrassenso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso. (M/A §137, p. 106).

O ponto a ser problematizado, no entanto, diz respeito não tanto *às estratégias de ocultamento* da origem egoísta das ações tidas por altruístas; e aqui se poderiam incluir aquelas que, formadas por uma névoa de opiniões e hábitos impessoais e hipertrofia do instinto coesão social, conduzem a um peculiar “egoísmo de rebanho” (Santos, 2019, p. 18 *apud* Medrado, 2021, p. 147)<sup>3</sup>. A esse respeito, o aforismo 105 de *Aurora* parece esclarecedor:

O aparente egoísmo. – A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu ego, mas apenas pelo fantasma de ego que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” – todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração “homem”, ou seja, numa ficção; e toda mudança realizada nessa abstração pelos juízos de indivíduos poderosos (como príncipes e filósofos) influi extraordinariamente e em medida irracional sobre a grande maioria – tudo pela razão de que nenhum indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor à pálida ficção universal um ego real, a ele acessível e por ele examinado, e assim aniquilá-la. (M/A §105, p. 76).

Com efeito, o que torna essa problematização ainda mais intrincada é que mesmo uma compreensão de egoísmo calcada na noção de *eu*, conforme a hipótese levantada no aforismo, também incorreria em uma mistificação. Com efeito, para além daquela ficção conceitual hipostasiada pela filosofia moderna, o egoísmo é tomado por Nietzsche em um viés metafórico que perpassa os diferentes níveis de arregimentação, desde o nível celular ao corpo social, a que denominamos *organismo*. Caminha nesse sentido o aforismo 118 de *A gaia ciência*, em que o impulso à incorporação, apropriação ou assimilação em nível celular é tomado como mote para a compreensão do egoísmo entre indivíduos.

3 Cf. a este respeito a tese de Alice Medrado: *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*, defendida em 2021: “Se o egoísmo de rebanho é algo fantasmagórico, é porque ele resulta de um mecanismo de reprodução social de aspirações iguais, pré-moldadas, padronizadas, e impessoais. O mais importante, aqui, não é querer algo para si, é querer o que o rebanho quer. O instinto de rebanho opera, assim, um sacrifício da vontade pessoal – esse é o seu preço de entrada. Isso significa, curiosamente, que quando o homem de rebanho se abstém dos próprios desejos em nome da abnegação altruísta, o que está sacrificando, de fato, são essas aspirações fantasmáticas engendradas pelo próprio rebanho; sua possibilidade de vontade pessoal já foi entregue há muito tempo” (Medrado, 2021, p. 147).

[...] É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se. Portanto, deve-se distinguir, na benevolência, entre o impulso de apropriação e o impulso de submissão, conforme ela seja sentida pelo mais forte ou pelo mais fraco. [...] – Compaixão é essencialmente do primeiro tipo, um agradável movimento do impulso de apropriação, à vista do mais fraco; havendo ainda a considerar que “forte” e “fraco” são conceitos relativos. (FW/GC §118, p. 143).

Converge para também essa compreensão, já nos escritos de maturidade, a hipótese levantada em *Além do bem e do mal* acerca do valor natural, isto é, fisiológico do egoísmo, e que não só extrapola a moderna noção de *eu* como, além disso, torna-a subsidiária de sua teoria das forças, calcada na teoria da *vontade de poder*.

*Valor natural do egoísmo.* – O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem [...]. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário – e em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo *adiante*, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições (GB/BM §33, p. 81-2).

Da querela moral calcada no *eu*, o egoísmo passa então a ser avaliado sob o *pathos* da ascensão ou do declínio. Perspectiva segundo a qual, a própria noção de “indivíduo”, de fonte do egoísmo, torna-se seu acabamento ou resultante:

O “indivíduo”, tal como o povo e a filosofia até hoje o compreenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um “elo da corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo... Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio [...] ele tem pouco valor, e a mais simples equidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita (ibidem).

Ora, é também sob essa ótica que nossa própria ideia de *corpo* – pluralidade coordenada de instintos e multiplicidade com um único sentido, que Nietzsche entende como *grande razão* – poderia ser pensada sob as variantes da expansão ou retração – fluindo ou oscilando para além ou aquém da métrica fictícia do “indivíduo”. Daí a importância conferida – nos textos do chamada período intermediário, mas também e principalmente em *Ecce homo* – ao *cultivo* ou *cuidado de si* que Nietzsche sintetiza na máxima de *tornar-se o que se é*: tarefa de coordenação, hierarquização e, por que não, regência dos próprios impulsos a partir do favorecimento das arregimentações mais propícias à autopreservação e também à expansão do organismo, para qual adquire importância ímpar uma atenção às chamadas “coisas próximas”, aí se incluindo clima, lugar, dietética, amizades e até

mesmo as opiniões que, ainda que pelas vias tortuosas e superficiais, temos sobre nós mesmos.

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. É com isso toco na obra máxima de arte da preservação de si mesmo [*Kunst der Selbsterhaltung*] – do *amor de si* [*Selbstsucht*] [...]. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência [*Klugheit*], até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer [*sich verkleinern*], estreitar, mediocritizar-se torna-se a própria sensatez (EH-II §9, p. 48-9).

O já bem conhecido aforismo 9 do segundo capítulo de *Ecce homo* ganha relevo nessa argumentação por dois aspectos. Primeiramente porque, com algum distanciamento em relação aos textos do chamado período intermediário, associa a máxima de Píndaro a uma *arte da autoconservação* [*Kunst der Selbsterhaltung*], conferindo uma distinção apenas de grau, por assim dizer, entre preservação e expansão, a depender de uma consideração quanto à excepcionalidade das disposições internas e dos respectivos meios e circunstâncias para sua potencialização – daí o caráter prudencial de que se reveste, favorecido, no caso de Nietzsche, pela habilidade em trasladar pelas perspectivas da saúde e do adoecimento.

Expresso moralmente: amar o próximo [*Nächstenliebe*], viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação [*Erhaltung*] da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados” [*“selbstlosen” Triebe*]: eles aqui trabalhavam a serviço do *amor de si* [*Selbstsucht*], do *cultivo de si* [*Selbstzucht*]. – É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela [*Vorsicht*] inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! [...] Para a tarefa de uma *tresvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos – esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto [...] (ibidem).

O segundo aspecto a ser salientado está em que é precisamente nestes momentos de arrefecimento, em que as arregimentações de impulsos ainda não estão suficientemente preparadas para os grandes imperativos, em que o excesso e a grandiosidade das metas convive com a escassez dos meios, que uma arte de

tornar-se quem se é se mostra ainda mais necessária. Como exercício prudencial, ou seja, astuto, de distinção e hierarquização em prol da autoconservação, ela propicia a emergência de impulsos aparentemente altruístas, voltados ao “amor ao próximo” que, no entanto, trabalham ainda em prol do “cultivo de si” e do “amor de si” – portanto, do egoísmo.

Claro, aqui se parte de uma compreensão de egoísmo situada para além da dualidade metafísica que o contrapõe ao “altruísmo” e por meio da qual o próprio conceito de “egoísmo” seria um contrassenso. Com efeito:

As proposições sobre as quais o mundo inteiro está de acordo [...] aparecem em mim como ingenuidades do erro: por exemplo, a crença de que “altruísta” e “egoísta” são opostos, quando o *ego* não passa de um “embuste superior”, um “ideal”... *Não* existem ações egoístas, *nem* altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico. (EH-III §5, p. 58).

Em analogia à superação da mesma dualidade que opõe “verdade” e aparência<sup>4</sup>, “egoísmo” aqui já se põe como metáfora que designa – portanto, exprime – os vetores de coordenação, incorporação e expansão dos organismos, partindo do inorgânico em direção à complexidade.

### **Egoísmo e vontade de poder**

Ainda que fuja ao escopo desse artigo adentrar com mais afinco a seara da *vontade de poder*, seria preciso aqui salientar o aspecto da *expansividade* que lhe é inerente. Com efeito, se nos ativermos à sua gestação, essa noção refletiria não tanto uma preocupação metafísica, nascida de uma discussão no interior da própria Filosofia, quanto uma tentativa de retomar a meta normativa que lhe é própria, à luz, isto sim, de um diálogo com as conquistas no campo das ciências naturais, aí se incluindo a Física e a Biologia. Interessa mais de perto a tentativa de se contrapor àquilo que parecia a Nietzsche ser o grande entrave em relação ao darwinismo, principalmente quando adaptado à teoria social: compreender o fenômeno da vida sob a ótica da adaptação e da luta pela *sobrevivência*.

Sob o *pathos* da vontade de poder, o vivente não apenas busca sobreviver, nem tampouco conservar-se na existência, mas se tornar *mais* (KSA-13, p. 301. FP 1888, 14[121]). Esta seria, antes, a “expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação [*Selbsterhaltung*]” (FW/GC §349, p. 217). “Alargamento de poder” que é próprio de todo querer e que se efetiva nos processos de dominação, tanto em relação àquele que domina como, também, nas formas da resistência e da submissão em relação ao que é dominado (Müller-Lauter, 1997, p. 54). A adaptação e a luta pela sobrevivência, assim como

4 “Abolimos o mundo verdadeiro: o que restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!*” (GD/CI-IV§6, p.32).

o instinto de autoconservação seriam, então, apenas uma exceção, ou ainda, um corolário. Afinal, só demanda adaptação ou sobrevivência aquilo que se expande em direção a algo que lhe ofereça resistência, respectivamente, em igual ou maior *quantum* de força. Trata-se, nesse sentido, de um apêndice que ecoa de modo distante o impulso vital à expansão; ou ainda, uma perspectiva *a posteriori* e extrínseca à vida *que se expande* – para além, inclusive, do próprio “indivíduo”.

Aqui é preciso cautela no sentido de se evitar atribuir a Nietzsche, algo não incomum, a pecha de filósofo do individualismo. É bem certo que, para ele, o *rebanho* é “meio, nada mais”; daí ser um “profundo mal-entendido” atribuir-lhe “posição mais elevada que a do indivíduo” (KSA-12, p. 228. FP 1886-7, 5[108]). Porém, o indivíduo não poderia ser pensado senão em relação ao todo, seja esse todo: ele mesmo, a humanidade ou, em última instância, a vida. Seu pensamento, como ele amiúde salienta, é dirigido à hierarquia – não de indivíduos, classes ou pátrias, mas de *tipos: ascendente e decadente*, que podem, aliás, coexistir em uma mesma pessoa, de acordo com um maior ou menor estado de plenificação de instintos. Trata-se, antes, de uma ética aristocrática ou, se quisermos, *de exceção*, “dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista” (KSA-12, p.280. FP 1886-7, 7[6]). Espécie “mais modesta” de vontade de poder (KSA-12, p. 503. FP 1887, 10[82]), uma ética individualista eludiria o fato de que são precisamente os *caracteres de exceção* os responsáveis, por sua *exemplaridade e excepcionalidade*, pela condução de si e do próprio rebanho.

Já em seu período de juventude, a consagração a algo suprapessoal conferiria ao gênio precisamente a sua tragicidade. Porém, se nesse período ela poderia ainda ser remetida ao sentido da *dissolução*, o seu pensamento de maturidade – com a prevalência do *eu* como condição perspectiva de todo vivente, resultante fictícia de processos interpretativos de organização e assenhoreamento – dificultaria tal compreensão, ou ao menos a tornaria mais complexa, na medida em que a própria dissolução poderia também ser compreendida como expansão. Nietzsche afirma em *Genealogia da moral*:

[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta [...] mas sim, a sucessão de processos de [subjugação] que nela ocorrem. (GM-II §12, p. 66-7).

*Interpretação* indica aqui o “anseio de poder de formações de domínio”, em torno do qual *se constituem* sujeito e objeto. Querer-poder, aqui, não significa apenas aspirar, desejar, ou mesmo exigir, mas efetivamente exercer o que Nietzsche chama de *afeto do comando* – que no vivente cria as ilusões do *eu*, do *mundo* e da suposta relação entre ambos, isto é, da consciência e do livre-arbítrio. Em todo *querer*, diz ele, existe primeiro uma “pluralidade de sensações”. Em segundo lugar, “em todo ato de vontade há um pensamento que comanda – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’”. Em terceiro lugar, “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (GB/BM §19, p. 23-4), ao qual se submete “não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (GB/BM §158, p. 71). No entanto, na medida em que, através do “sintético conceito do ‘eu’”, ignoramos que somos “ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece”, uma série de falsas valorações acerca da *vontade* vem a se firmar, de modo que atribuímos “o êxito, a execução do querer, à vontade mesma” e com isso, gozamos do “aumento de sensação de poder que todo êxito acarreta” (GB/BM §19, p. 23-4).

O que vem a se chamar de “livre-arbítrio”, nesse sentido, não seria senão a expressão para a sensação de aumento de força decorrente da afirmação, do *exercer* do *afeto de comando* – esse mesmo, a resultante de uma configuração em maior ou menor grau instável de movimentos pulsionais inconscientes (ibidem). A “consciência”, por sua vez, seria o meio pelo qual a formação de domínio que se é dá-se a entender como *um*, ou como *eu*. Simplificação e falseamento, portanto, mas que constituem, como *vontade de aparência*, nossos meios de sobrevivência e *expansão*. Antes de ser constitutivo do egoísmo, o *eu* seria por ele constituído, sua expressão mais bem acabada – o que indica, por outro lado, que pela metáfora do “egoísmo” se entendem os processos de *subjugação* e incorporação da *vontade de poder* que, se em um determinado estágio conferem unidade ao que chamamos de *corpo*, traduzido na noção de fictícia noção de *eu*, traduzem também as vias de expansão desse “corpo” ou desse “eu” para *além dos limites da pele*.

É a partir desta argumentação que se pode tecer uma aproximação com algumas pesquisas e teorias recentes nos campos da neurobiologia e sociobiologia, no que apontam para uma concepção egoística e relativística do cérebro, bem como da atividade cerebral como fator de expansão da noção de *eu* para além dos limites do próprio corpo.

### **Egoísmo e extensão fenotípica**

Em *Muito além do nosso eu*, partindo de uma leitura relativística e distribucionista do cérebro, Miguel Nicolelis o compreende como um *mestre do acaso*: um grande simulador de nossa ideia de corpo e do mundo exterior, cuja “capacidade plástica” não nos ilude apenas a formar nosso senso de *eu* (Nicolelis, 2011, p. 349-54 *et. al.*). Para além dos limites da pele, o cérebro nos impele a *expandir* esse senso – ou o *ego* – no sentido da *assimilação* e *incorporação*, não só dos objetos que nos rodeiam, mas

mesmo na relação e interação com outros indivíduos – donde, por exemplo, noções como as de *amizade* e *amor* (idem, p. 128 *et. al.*).

Há aqui uma aproximação em relação ao que Richard Dawkins, em *O gene egoísta*, entende como uma *extensão fenotípica*: noção utilizada para explicar a expansão da noção de hereditariedade – bem como da própria noção de egoísmo – para além da genética direta; um nível a mais, portanto, na complexidade biológica do organismo, para além de seus limites corporais<sup>5</sup>. Tomada de empréstimo da biologia, a noção remete à atividade cerebral como fator de expansão da noção de *eu* para além dos limites do próprio corpo; ou seja, do cérebro como um grande simulador que, aquém da superfície consciente<sup>6</sup> e para além de nosso limite corpóreo, impele-nos a expandir nosso senso de *eu*, não só às ferramentas que nos rodeiam, mas mesmo à relação com outros indivíduos como um nível a mais na complexidade biológica do organismo, para além dos limites corporais.

Ora, segundo a concepção nietzscheana de egoísmo acima exposta, não se poderia pensar o outro enquanto outro, mas tão somente a partir de si. Qualquer tentativa de se pensar uma ética radicada no altruísmo pressuporia, de saída, autoengano e depauperamento de instintos. Por outro lado, agora com base na neurociência contemporânea, nada obstaria reconhecer no outro e no organismo social como um todo, uma *extensão egoística de si*, com a correlata expansão do *cuidado de si* a tais esferas.

Um desdobramento diverso, no entanto, e em certo sentido até contrário ao que foi até aqui exposto, **é apresentado por** E. Wilson em *A conquista social da terra*. Wilson defende como força dinâmica da evolução de algumas espécies, incluindo a humana, a existência de dois níveis relevantes de seleção e organização biológica: não apenas o nível individual, comandado pelo “gene egoísta” de Dawkins, mas também um nível mais complexo, social, onde o comportamento competitivo teria como contrapartida não o egoísmo, e sim, o altruísmo e a cooperação entre os indivíduos de um mesmo grupo. Em última instância, todo o dilema moral, isto é, o livre-arbítrio, a ambivalência de nossas escolhas e a natureza conflituosa de nossas motivações – alternando entre interesses individuais (egoístas) e coletivos (altruístas) – poderia ser compreendido à luz do antagonismo entre aqueles dois níveis de organização (Wilson, 2013, pp. 291-301 e 347-9).

5 Para uma maior compreensão acerca das questões tratadas de forma sucinta neste parágrafo, cf. Nicoletis, 2011, pp. 56-7, 110, 119-127, 320, 336, 349 a 354, 417 e 455 a 459.

6 Tangencia-se, com a tese de Dawkins, algo da compreensão nietzscheana acerca da pluralidade de instintos que, afinal, escapa e comanda a superfície consciente; e também, quanto ao caráter incipiente dos processos conscientes dentro do espectro evolutivo (cf. por exemplo: FW/GC§11, p. 62-3 e Dawkins, 1979, p. 73-4). Por outro lado, chama à atenção a espécie de *antropomorfismo às avessas* que permeia, tanto quanto em Nietzsche, a caracterização de Dawkins acerca dos processos inerentes aos organismos vivos. É de certo modo irônico que essa imagem humana dos genes, ainda que metafórica, acabe por nos subtrair aquilo mesmo que impele à expansão e à antropomorfização dos fenômenos, sejam eles internos ou externos; isto é, aquilo que nos leva a compreender o limite entre essas esferas como sendo o nosso corpo: o próprio *egoísmo*.

Não seria o caso de entrar no mérito da argumentação conduzida por Wilson, nem tampouco em sua disputa com Dawkins, mas talvez se possa arriscar que, a despeito de sua tese da *seleção multinível*, poder-se-ia estender a noção de egoísmo, do nível individual, também para a relação ou competição entre grupos – um egoísmo do organismo social que pressuporia alguma cooperação entre “indivíduos”, tal como o egoísmo do “indivíduo” pressuporia, sob sua perspectiva, alguma arregimentação intercelular. Também sob essa ótica, portanto, o comportamento altruísta seria o resultado ou a consequência, como visto acima, de um processo de incorporação cujo sentido é, de saída, egoísta.

### **Do cuidado de si a uma ética do cuidado**

Com base na linha argumentativa da sociobiologia de Edward Wilson, poderíamos muito bem conceber os diversos modelos éticos muito mais como uma condição transitória, e por isso mesmo instável – um estado de má-consciência, talvez, nas palavras de Nietzsche –, entre o indivíduo e a gregariedade genética, ou seja, o organismo social; e que tenderia, por seleção, a um nivelamento e aplainamento societário internalizado em nosso código genético. A comparação feita por Wilson entre as sociedades humanas e aquelas de formigas, vespas e abelhas não seria fortuita. O organismo é, desde suas organizações mais primitivas e com maior ou menor grau de intencionalidade, programado para o engano – seja na caça às presas ou fuga dos predadores – visando a uma expansão egoística de si. Por isso mesmo, qualquer tentativa de se pensar uma ética nos termos de uma coexistência justa e pacífica entre seres de uma mesma espécie – ou mesmo na relação desta com outras espécies – estaria sempre sujeita às vicissitudes de sua própria “precariedade” originária.

Este, porém, não seria um caminho inexorável. Pelo menos, não a ponto de inviabilizar a proposição de uma via talvez oposta àquela que conduziria, segundo Nietzsche, ao nivelamento da humanidade em “grandes formigueiros” e ao último homem. Com salienta um fragmento de 1883:

Todas as morais até agora são estados úteis para garantir, em primeiro lugar, resistência absoluta à espécie: uma vez atingida esta meta, pode-se visar metas mais elevadas. *Um dos dois movimentos* é somente o nivelamento da humanidade, grandes formigueiros etc. (...) *O outro movimento*, a criação dos superpoderosos. *Aquele* movimento gera o último homem. *O meu*, o além-do-homem (KSA-10, p. 224. FP 1883, 7[21] *apud* Fornari, 2017, p. 132).

Esse primeiro movimento de nivelamento moral, como bem aponta Maria Cristina Fornari, “nada mais é que o resultado de um processo de seleção e fixação dos instintos que a espécie reputa como adequados para atingir os seus fins” (Fornari, 2017, p. 131). A partir dele, no entanto, seria possível alçar metas mais elevadas que, como um segundo movimento, ou mesmo como “contramovimento teórico”,

superaria o niilismo incipiente, o predomínio do instinto gregário e a mediocrização do tipo humano – e teria como meta, ainda que distinto e distante de qualquer forma de predefinição e pré-programação de papéis, bem como de qualquer ideia generalista de “humanidade”, o *Übermensch*, o *além-do-homem* nietzscheano<sup>7</sup> (idem, p. 131-2; KSA-11, p. 210. FP 1884, 26[32]). Ainda que apresentado de maneira sucinta, esse seria, grosso modo, o percurso esboçado pelo filósofo no sentido de se alcançar metas mais elevadas, levando seu projeto de *transvaloração de todos os valores*.

A questão a ser levantada, no entanto, não diz respeito propriamente aos meios de superação da moral do nivelamento e da compaixão – pelo menos, não diretamente. A guisa de hipótese a ser levada adiante em outra oportunidade, caberia pensar em que medida um *cuidado de si* tal qual delineado pela filosofia de Nietzsche – enquanto coordenação e hierarquização da multiplicidade de impulsos visando à expansão e incorporação – poderia ensejar, nos moldes de uma extensão fenotípica, uma ética do cuidado.

Na esteira de uma aproximação entre seu pensamento e as pesquisas sobre a atividade cerebral como extensora dos limites do *eu*, uma ética do cuidado já não pressuporia, como ocorre via de regra com a maioria das formulações éticas<sup>8</sup>, uma deflação do egoísmo como forma de viabilizar condições de coexistência, mas antes, sua expansão e complexificação, enquanto *pathos* de uma vontade de poder ascendente, para além dos limites da pele. Isto decerto implicaria submeter tais limites a uma “lei da perspectiva” – segundo a qual “o que está próximo parece grande e pesado; e à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e no peso” (FW/GC §162, p. 163) – ou de modo mais específico, retomando o aforismo 104 de *Humano, demasiado humano*, delimitá-lo segundo a extensão de nosso sistema nervoso:

Até onde se estende o nosso sistema nervoso, nós nos protegemos contra a dor: se o seu alcance fosse maior, isto é, se incluísse nossos semelhantes, não faríamos mal a ninguém (a não ser nos casos em que fazemos a nós mesmos, isto é, nos cortamos para nos curar, nos esforçamos e nos fatigamos em prol da saúde) (MA/HH-I §104, p. 79-80).

7 O *além-do-homem* se constitui então, segundo M. C. Fornari, como uma “contrapartida à proposta evolutiva, no modo como Nietzsche o apreendeu do spencerismo: portanto, depende dele, de certa forma” (Fornari, 2017, p. 132).

8 Formulações como a defendidas por Judith Butler, a partir de Lévinas, entendem que “o outro tem prioridade sobre mim”, por isso, “nenhuma ética pode derivar do egoísmo” e o “egoísmo, na verdade, é a derrota da ética” – daí a precariedade de fundo que norteia sua ética (Butler, 2018, p.120). Mesmo aquelas notadamente inseridas em uma ética do cuidado, como a de Nel Noddings, que rejeitam a ideia de um “cuidado universal” e veem na “absorção” uma forma de “completar-se” no outro, compreendem essa absorção em sentido contrário, implicando uma deflação do chamado *self*. É o *self*, nesse sentido, que precisa se deixar absorver, e não o outro, o objeto da ação ética (Noddings, 2003, pp. 31-2 e 124).

Certamente se poderia objetar quanto a seu alcance e efetividade. Trata-se, talvez, bem mais de uma ética *de exceção* – como sugerido anteriormente. E de fato, uma ética do cuidado nestes moldes se assemelharia bem a uma *interseção de egoísmos* – sentido no qual, diga-se de passagem, dois ou mais corpos poderiam muito bem ocupar um mesmo lugar no espaço. Porém, com ela, ao menos não teríamos de recorrer ao artifício de um suposto altruísmo cujo pressuposto *é* o autoengano e o corolário, nos termos nietzscheanos, é a má-consciência. Seria necessário, talvez, como afirma Patrick Wotling: “pensar um egoísmo sem ego, quer dizer, reconhecer, antes de tudo, o caráter múltiplo da pessoa, do pretense ‘sujeito’, e recusar a tendência metafísica que leva sempre a reduzir o múltiplo à unidade” (Wotling, 2009, p. 271).

Mas em contrapartida, para concluir com um aforismo de *A gaia ciência*, talvez se chegue a reconhecer, como ocorre a Nietzsche tanto quanto à neurociência, a afinidade e mesmo a relação de procedência entre sentimentos aparentemente tão díspares, como o amor e o egoísmo:

*As coisas que chamamos de amor.* – Cobiça e amor: que sentimentos diversos evocam essas duas palavras em nós! – E poderia, no entanto, ser o mesmo impulso que recebe dois nomes. [...] Nosso amor ao próximo – não é ele uma ânsia por nova *propriedade*? É igualmente o nosso amor ao saber, à verdade, e toda ânsia por novidades? [...] Mas é o amor sexual que se revela mais claramente como ânsia de propriedade: o amante quer a posse incondicional e única da pessoa desejada, [...] então nos admiraremos de que esta selvagem cobiça e injustiça do amor sexual tenha sido glorificada e divinizada a tal ponto, em todas as épocas, que desse amor foi extraída a noção de amor como o oposto do egoísmo, quando é talvez a mais direta expressão do egoísmo. [...] Bem que existe no mundo, aqui e ali, uma espécie de continuação do amor, na qual a cobiça ânsia que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a um novo desejo e cobiça, a uma elevada sede *conjunta* de ideal acima delas: mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é *amizade* (FW/GC §14, p. 65-7).

### Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith. 2018. *Corpos em aliança e a política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda S. Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DAWKINS, Richard. 1979. *O gene egoísta*. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Itatiaia.
- FORNARI, Maria Cristina. 2017. “Além-do-homem e evolução”. In Nasser, Eduardo e Rubira, Luís (orgs.). *Nietzsche no século XXI*. 125-48. Porto Alegre: Zouk.
- MEDRADO, Alice Parrela. 2021. “Liberdade e imoralismo em Nietzsche”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais. Data de acesso: 30/07/2021. <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/35364/1/MEDRADO%2C%20A%2C%20Liberdade%20e%20imoralismo.pdf>.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. 1997. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. 2ª ed. São Paulo: Anna Blume.
- Nicolelis, Miguel. 2011. *Muito além do nosso eu*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich W. 1999. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV. 15 v.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Além do bem e do mal (GB/BM)*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Aurora (M/A)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2004. *A gaia ciência (FW/GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Ecce homo (EH/EH)*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Genealogia da moral (GM)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Humano demasiado humano (MA/HH)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NODDINGS, Nel. 2003. Trad. Magda Lopes. *O cuidado. Uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. São Leopoldo: Unisinos.
- WILSON, Edward O. 2013. *A conquista social da Terra*. Trad. Ivo Koryotovski. São Paulo: Companhia das Letras.
- WOTLING, Patrick. 2013. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Barcarolla.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.