



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa

**Hipocrisia: arte do engano, arte do ator.
Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche**

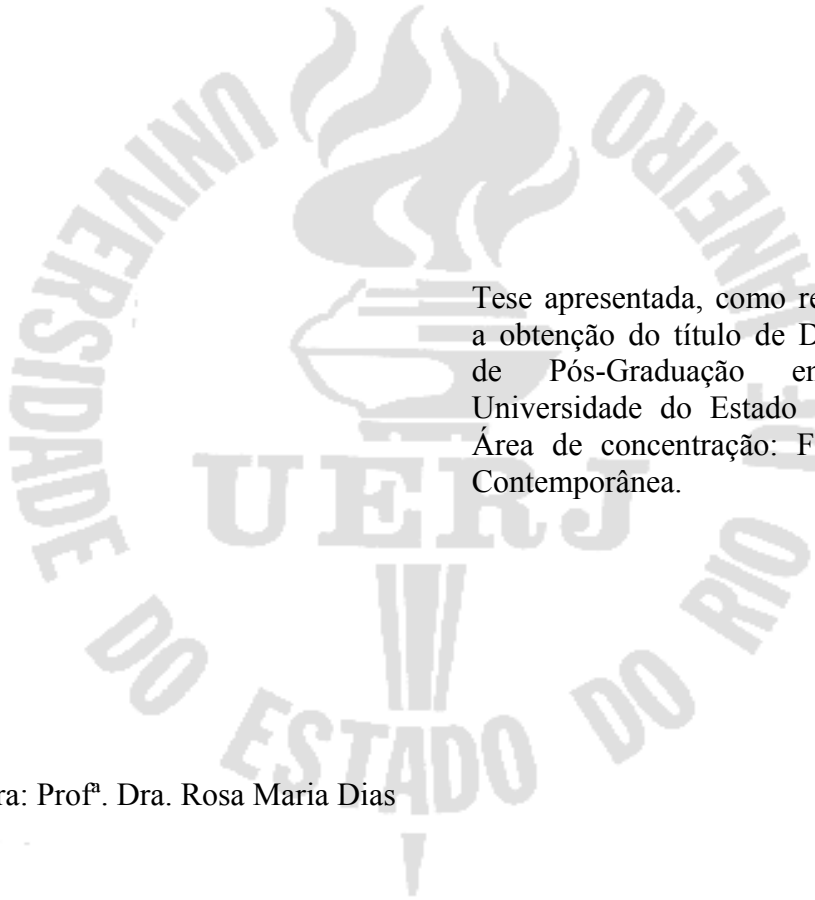
Rio de Janeiro

2013

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa

Hipocrisia: arte do engano, arte do ator.

Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677 Costa, Gustavo Bezerra do Nascimento
Hipocrisia: a arte do engano, arte do ator. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche / Gustavo Bezerra do Nascimento Costa .- 2013.
310 f.

Orientadora: Rosa Maria Dias.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Hipocrisia – Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa

**Hipocrisia: arte do engano, arte do ator.
Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche.**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia moderna e contemporânea.

Aprovada em 11 de dezembro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Rosa Maria Dias (Orientadora)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof^ª. Dra. Vera Portocarrero

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UniRio

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Jr.

Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof. Dr. Olímpio Pimenta Neto

Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

À Mêtis.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os que colaboraram com essa pesquisa e escrita, em especial: a Marília Bezerra, pelo amor e amizade dedicada, pelas contribuições filosóficas e pela frutífera interlocução. Mais uma vez, se esse trabalho não conseguir convencê-la em ver algo de bom na hipocrisia, nada mais o fará.

À querida amiga e orientadora, Prof^a. Rosa Dias, pela inspiração, pelo carinho e atenção com que me acolheu, pelos diálogos sempre pertinentes e pela confiança depositada durante esses anos.

Ao amigo e irmão Ruy de Carvalho, pelas inestimáveis orientações em todos esses anos, na filosofia e na vida – após nove anos, uma conversa em mesa de bar torna-se tese. Também aos demais amigos que compõem o APOENA: Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche, do qual faço parte com muito orgulho: Rogério, William, Luana, Paulo Marcelo, Átila, Thiago, Fabien, Herlany e Daniel – a esse último, também pela leitura e comentários atentos ao texto preliminar. E ainda aos amigos de vida e farra: Luvercy, Luís Carlos, Ayrton, Kerla, Sara, Erica Zoe, Mariana, Fabiana, Ivânio Jr., Ariane, Israel, Isabella, Vladymir, Enoe Cristina, Larissa, Demitri, Giovanni e a tantos mais, de longas datas, que souberam compreender as ausências em bares e na vida de cada um.

Aos professores da banca de defesa de doutorado: novamente Ruy de Carvalho, Olímpio Pimenta, Vera Portocarrero – e em especial a Miguel Angel de Barrenechea, pela confiança e comentários preciosos desde o período de mestrado. Ao Prof. Orlando Luiz Araújo (Letras-UFC), pelo ensino e inestimável auxílio no esclarecimento quanto às acepções semânticas dos termos em grego aqui utilizados. Também aos demais professores do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, e aos colegas de turma de doutorado, pelo aprendizado nesses anos de boa convivência.

Aos meus familiares, em particular: Vilmar e Giancarlo, mãe e irmão, e Bibi, pai já falecido, pelo apoio e inspiração. Enfim, a todos de uma forma ou de outra, ajudaram a transformar uma obsessão em escrita: a todos, os meus sinceros agradecimentos!

Por fim, mas não por menos, à FUNCAP, pela atenção de seus funcionários e suporte financeiro durante todo o período da pesquisa.

Saravá!

As grandes épocas de nossa vida são aquelas em que temos a coragem de rebatizar nosso lado mau de nosso lado melhor.

Nietzsche

RESUMO

COSTA, Gustavo Bezerra do N. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche*. 2013. 311f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O objetivo desta tese é o de propor uma via de interpretação e significação possível ao problema ético-estético ou ético-poiético da *criação de si* a partir da formulação de um conceito de *hipocrisia*. A partir de um espectro de análises acerca das práticas de engano, compõe-se um cenário inicial na forma de prolegômenos, nos quais se esboça uma distinção entre *hipocrisia* e *autoengano*, sob dois registros: *formal*, com a distinção de perspectivas entre *enganar* e *ser enganado*, com base no *reconhecimento* do engano; e *processual*, onde a hipocrisia, como incorporação *intencional* de personagens, distingue-se do autoengano como processo *não reconhecido* de incorporação de crenças. O primeiro capítulo dedica-se a compreender como as práticas de engano e a hipocrisia vêm a se tornar um problema moral. Remontando o problema aos gregos, abrem-se, para além dessa condenação, vias para uma reavaliação das formas de inteligência astuciosa nomeada por *mêtis*. No segundo capítulo, procura-se elaborar um conceito de *hipocrisia* como significação ao problema ético e estético da *criação de si*. A oposição entre as formas éticas da amizade e da lisonja, tendo em comum a atenção ao *kairós*, o tempo oportuno, é o mote para se pensar duas formas de discurso: o *retórico*, comandado pela *mêtis*, e o *filosófico*, pautado pela *parrêsia*; e para se propor uma forma de *cuidado de si* distinta da que é constituída pelo discurso *parrésiástico* e vertida em *êthos* pela *áskēsis*. Tal seria a criação de si pela atenção aos acasos e instintos e teria como modelo o trabalho de *incorporação* e manejo artístico próprio à *arte do ator*. Daí emerge o conceito de *hipocrisia* como: arte de interpretar um saber da *dóxa* pela mestria do *kairós*, e de configurá-lo pela *mímēsis* de modo a *criar a si* como *autor* e *obra* de si mesmo. No terceiro capítulo, com enfoque interpretativo, toma-se esse conceito de hipocrisia como fio condutor para uma articulação entre três aspectos do pensamento de Nietzsche: i) a compreensão *extramoral* acerca das práticas de engano, tendo a *vontade de aparência* como aquilo que lhes subjaz; ii) a perspectiva epistêmica de *processos sem sujeito*, tendo as noções de máscara e interpretação como mote para se pensar a hipocrisia como um *manuseio* ou *manejo artístico* visando à criação de um *eu hipócrita*; e iii) a proposta ético-estética de *criação de si* e constituição de um *caráter*, onde a *hipocrisia* poderia ser compreendida como uma *ética-estética do espírito livre*, que pela incessante troca de papéis, *cria a si* como *obra de arte* e se torna o que é.

Palavras-chave: Hipocrisia. Criação de si. Engano. Autoengano. Caráter. Máscara.

ABSTRACT

COSTA, Gustavo Bezerra do N. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche*. 2013. 311f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The aim of this thesis is to propose a way of interpreting and a possible meaning to the ethical-aesthetical or ethical- poiēthical problem of *self-creating* by formulating a concept of *hypocrisy*. From a spectrum of analysis about the deceiving practices, it is built an initial scenario in the form of prolegomena, which outlines a distinction between *hypocrisy* and *self-deception*, under two biases: *formal*, with the distinction of perspectives between *deceiving* and *being deceived*, based on the *recognition* of the deceiving; and *processual*, where the hypocrisy, as an *intentional* incorporation of characters, stands of self-deceiving, as an *unrecognized* process of incorporating beliefs. The first chapter is dedicated to understanding how the practice of deceit and hypocrisy happen to become moral issues. Dating back the problem to the Greeks, beyond that condemnation, it is opened pathways to a reassessment of the forms of cunning intelligence named *mētis*. The second chapter aims at drawing up a concept of hypocrisy as a meaning to the ethical-aesthetical problem of self-creation. The opposition between the ethical forms of: friendship and flattery, having in common the attention to *kairós*, the right time, is the motto to consider two forms of discourse: the *rhetorical*, ruled by *mētis*, and the *philosophical*, guided by *parrēsía*; and to propose a kind of care of the self, distinct from that which is constituted by the *parrēsiástic* speech and poured into *éthos* by the *áskēsis*. That would be the self-creation by attempting to hazards and instincts, and it would have the work of incorporation and artistic handling due to the *art of the actor* as reference. Here emerges the concept of *hypocrisy* as the art of interpreting a knowledge from *dóxa* by the mastery of *kairós*, and setting it by *mímēsis* in order to *creat itself* as *author* and *piece of art* of self. In the third chapter, in an interpretive approach, that concept is token as leitmotif for a linkage between three aspects of Nietzsche's thought: i) the *extramoral* understanding about deceiving practices, having *the will to appearing* what underlies them; ii) the epistemic perspective of *processes without subject*, taking the concepts of *mask* and *interpretation* to consider *hypocrisy* as an *artistic* handling aiming at creating a *hypocrite self*; and iii) the ethical-aesthetical proposal of self-creating and establishment of a character, where the *hypocrisy* could be understood as an ethics-aesthetics of the *free spirit*, which by the incessant changing of roles, *creates itself* as a *piece of art* and *becomes what he is*.

Keywords: Hypocrisy. Self-creation. Deceiving. Self-deceiving. Character. Mask.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

AC	<i>Der Antichrist / O Anticristo</i> (1888 - 1894)
DD	<i>Dionysos-Dithyramben / Ditirambos de Dioniso</i> (1888 - 1892)
EH	<i>Ecce homo / Ecce homo</i> (1888 – 1908)
FV/CP	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern / Cinco prefácios para cinco livros não escritos</i> (1872)
FW/GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia ciência</i> (1882, 1886)
GB/BM	<i>Jenseits von Gut und Böse / Para além do bem e do mal</i> (1886)
GD/CI	<i>Götzen-Dämmerung / Crepúsculo dos ídolos</i> (1888 - 1889)
GM	<i>Zur Genealogie der Moral / Genealogia da moral</i> (1887)
GT/NT	<i>Die Geburt der Tragödie / O Nascimento da tragédia</i> (1872)
KSA	<i>Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe / Obras completas, edição crítica</i> (1980)
M/A	<i>Morgenröte (Aurora)</i>
MA/HH	<i>Menschliches Alzumenschliches I / Humano, demasiado humano I</i> (1878, 1886)
MA-WS/HH-AS	<i>Menschliches Alzumenschliches II - Der Wanderer und sein Schatten / Humano, demasiado humano II - O Andarilho e sua sombra</i> (1880, 1886)
MA-MS/HH-OS	<i>Menschliches Alzumenschliches II - Vermischte Meinungen und Sprüche / Humano, demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças</i> (1879, 1886)
NW	<i>Nietzsche contra Wagner / Nietzsche contra Wagner</i> (1888 - 1889)
PhG/FTG	<i>Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen / A Filosofia na época trágica dos gregos</i> (1873)
R	Da Retórica
UB/CoEx-II	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen –II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben / Considerações extemporâneas-II: Da</i>

	utilidade e desvantagem da história para a vida (1874).
UB/CoEx-III	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen –III: Schopenhauer als Erzieher /</i> Considerações extemporâneas-III: Schopenhauer como educador (1874) in <i>Escritos sobre educação</i> .
W/CW	<i>Der Fall Wagner / O Caso Wagner</i> (1888)
WL/VM	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Sobre</i> verdade e mentira no sentido extramoral (1873) in <i>Sobre verdade e</i> <i>mentira</i> .
Z	<i>Also sprach Zarathustra / Assim falou Zaratustra</i> (1883-1885)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PROLEGÔMENOS: ENGANO, AUTOENGANO E HIPOCRISIA.....	23
1 A HIPOCRISIA COMO UM PROBLEMA MORAL	49
1.1 Sobre hipocrisia, engano e afins	49
1.2 Do engano sofrido ao engano em si	61
1.3 Do engano em si ao engano performativo	73
1.4 Enganar e ser enganado: os gregos e o engano	85
1.5 Pedagogia, ontologia, moral.....	93
1.6 Alēthēs, dólos e pseûdēs: o engano subvertido.....	96
1.7 Posições e oposições: o engano retorcido.....	100
1.8 A hipocrisia como um problema moral	109
2 A HIPOCRISIA COMO UM PROBLEMA ÉTICO E ESTÉTICO	116
2.1 Hipocrisia e vida pública.....	116
2.2 Mêtis e parrêsía.....	124
2.3 Hypokrisía e parrêsía: kairós e logos.....	131
2.4 Hipocrisia e retórica: kairós e mêtis	144
2.5 <i>Hypokrisía e áskēsis</i> : a ética do cuidado de si.....	151
2.6 Arte do ator: a estética da criação de si.....	159
2.6.1 Paradoxo sobre o comediante. Primeiro ato: arte do ator, arte retórica.....	165
2.6.2 Paradoxo sobre o comediante. Segundo ato: sentir e ser sensível.....	171
2.6.3 Paradoxo sobre o comediante. Terceiro ato: mímēsis e sujeito, ator e atuação	177
2.7 A hipocrisia e o hipócrita	184
2.8 A criação de si como exercício de hipocrisia	189
3 NIETZSCHE, HIPOCRISIA E CRIAÇÃO DE SI	191
3.1 A hipocrisia como um problema extramoral	195
3.1.1 O engano deliberado: autoconservação e resistência	195
3.1.2 O engano prudencial: refúgio e vaidade	201
3.1.3 O engano enganado: inocência e fé	205
3.1.4 O engano encenado: arte do orador, arte do ator.....	210
3.1.5 Vontade de engano, vontade de aparência.....	212

3.2	A hipocrisia, o sujeito e a máscara	223
3.2.1	Consciência, livre-arbítrio e sujeito.....	225
3.2.2	Interpretação e a máscara	232
3.2.3	O Eu.....	237
3.2.4	Hipocrisia e manuseio de máscaras	242
3.2.5	O hipócrita	247
3.3	A hipocrisia e a criação de si	257
3.3.1	Boa consciência e caráter	258
3.3.2	Educação e caráter	262
3.3.3	Caráter e criação de si.....	266
3.3.4	Criação de si e hipocrisia.....	275
3.3.5	Hipocrisia, autenticidade e espírito livre	285
4	CONCLUSÃO	293
	REFERÊNCIAS	298

INTRODUÇÃO

Uma encenação das peças: *Tartufo ou O impostor*¹ (1664) e *O misantropo* (1665) de Molière nos colocaria diante de uma situação um tanto quanto curiosa: de um lado Tartufo, mestre nas artes do fingimento; de outro, Alceste, personagem exemplo de sinceridade, revoltado com a hipocrisia social de sua época. Ambos, no entanto, não se mostrariam senão pela interpretação dos atores, mestres na arte do fingimento e da simulação. Mas, se é assim, quem seria então o fingido e o sincero? O impostor, que se mostra de forma sincera em um ato de impostura, ou o sincero, que só existe, ou se mostra por meio de uma insinceridade? Incômodos à parte, tais questões nos instigam a investigar alguns aspectos daquilo que costumamos chamar de hipocrisia – e a sugerir que, talvez, seja bem mais importante e essencial do que costumamos assumir.

Considerações metodológicas

É sempre recomendado iniciar um texto elencando os percalços em sua elaboração. Em nosso caso não nos parece conveniente agir de modo distinto, até porque a primeira dificuldade em sua escrita diria respeito à própria tentativa de se construir, em filosofia e com pretensões de tese, um texto com enfoque temático – o tema ético-estético ou ético-poiético² da *criação de si*. Por maior que seja o esforço, é difícil em algumas passagens evitar o teor generalista e as abordagens que parecem não chegar a lugar algum; e é sabido que o universo acadêmico contemporâneo caminha no sentido oposto, de fomentar trabalhos com propostas bem delimitadas e dedicadas a um autor – ou mais, a um aspecto específico deste. Embora se trate de um conjunto de problemas relativamente bem definido, não recorremos a um

¹ Peças de Molière citadas: *Le tartuffé* (1664), e mais adiante, *Le misanthrope* (1665).

² Trabalhamos aqui de modo indistinto com as expressões: “ético-estético” ou “ético-poiético” para designar o problema da *criação de si*, muito embora o sentido aqui apresentado para a hipocrisia, que enfatiza o aspecto produtivo e prático dessa criação, venha a pender a favor daquela última – particularmente, como veremos, no que diz respeito ao pensamento de Nietzsche. Cf. APOLINÁRIO, J. A. F. *Práxis como poiesis em Nietzsche. Estudos Nietzsche*, pp. 185-205. Citando Marco Brusotti (BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*, 1997, p. 519), para quem “Nietzsche apresenta constantemente a *práxis* como uma espécie de *poiesis*”, o autor compreende que: “A defesa de um *ethos* a partir de Nietzsche somente alcança êxito [...] se ele for pensado como reverberador da própria vida interpretada como ininterrupta criação, o que, no caso do humano, revela-se como arte, contínuo fazimento de si. Por essa via, [...] emerge uma proposta existencial de acordo com a qual arte e ética, *poiesis* e *práxis*, encontram-se fundidas...” (p.202-4).

referencial teórico específico ou mesmo a uma cronologia³ definida. Até porque não é nosso propósito fazer um levantamento histórico acerca das significações que o tema da criação de si adquiriu no decorrer do tempo, mas antes, com a construção de um *conceito*, propor a esse tema uma significação possível. Com efeito, poder-se-ia muito bem compreender os capítulos que se seguem como uma combinação ou *colagem*⁴ de textos que, embora agrupados em torno de uma temática, partem de marcos teóricos e metodológicos diversos. De modo que o decorrer da exposição certamente abrirá, sem fechar, muitas lacunas – e não é fortuita a sensação de *vertigem* que acompanha a leitura de determinadas passagens e cujos efeitos são sentidos na quantidade de citações e notas, e na extensão da bibliografia utilizada. Essa pretensiosa e até certo ponto desajeitada amplitude de referenciais, pretendemos que seja compensada pelo esforço em esboçar, por meio de pontos de intervenção e problematização dos assuntos tratados, um direcionamento lógico ou fio condutor que nos permita chegar ao nosso objetivo. Ademais, a quantidade de recortes e uma leitura talvez pouco atenta à letra dos autores acabam jogando a nosso favor, na medida em que vêm a revelar muito mais daquilo que pretendemos do que o que eles próprios tencionaram.

A segunda dificuldade que perpassa essa tese diria respeito à caracterização da *hipocrisia* como um conceito filosófico e, ainda mais, atrelado ao tema acima proposto. Com efeito, a simples menção do termo é suficiente para suscitar uma avaliação negativa, prenhe de implicações éticas, particularmente quando associada à esfera política. Precisamente por isso, cumpre deixar claro que não se trata de fazer uma apologia da hipocrisia moral, no sentido de uma defesa irrestrita e acrítica – muito embora sob certas circunstâncias, como veremos adiante, a hipocrisia moral venha a ser defensável e até desejável. Quanto a isso,

³ Concordamos com V. Goldschmidt na defesa da primazia do “tempo lógico” ante o “tempo cronológico” na interpretação, e também na produção de textos filosóficos, embora discordemos das implicações por ele apresentadas, quanto à compreensão da filosofia como “explicitação e discurso” que se realiza como observação e descrição dos “movimentos sucessivos” que dão “à obra escrita sua estrutura”. Tal compreensão, a nosso ver, se traz vantagens do ponto de vista da interpretação enquanto análise o mais fiel possível ao texto original, torna-se, por outro lado, demasiado restritiva no que diz respeito ao que poderíamos chamar de *criação* – leia-se: *produção de conceitos* – em filosofia. Daí a tendência a se converter o debate filosófico em uma discussão cada vez mais especializada acerca de questões cada vez mais minuciosas, sem apontar para possíveis aberturas possíveis a partir de um pensamento. Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” in *A religião em Platão*, pp.139-147.

⁴ Não seria de todo descabida a alusão ao conceito de *bricolagem*, desenvolvido tanto na antropologia, com Lévi-Strauss (*O pensamento Selvagem*, 1962), quanto na arquitetura, com urbanistas como P. Francastel, H. Lefebvre e J. Jacobs, e que vem a designar os procedimentos de composição a partir da experimentação de elementos diversos, com a valorização das manifestações espontâneas. A diferença residiria no fato de que, embora partindo desse mesmo procedimento, procuramos constituir com ele um fio condutor relativamente bem definido. Motivo pelo qual a alusão ao procedimento de *colagens* do cubismo em sua fase sintética (1912) talvez seja mais pertinente que a *bricolagem* arquitetônica.

podemos nos amparar na já considerável literatura⁵ acerca da questão, embora pareça difícil a uma boa parte dos autores que tratam do assunto, chegar a uma compreensão consistente acerca do que seja a hipocrisia de um ponto de vista propriamente filosófico ou conceitual; nem tampouco, o questionamento acerca de *como veio a se tornar* um problema moral. Mas longe de propor uma espécie de “depuração” que visasse chegar à “essência” de tal conceito, o que aqui se pretende é buscar uma possível compreensão em um sentido que extrapole o âmbito moral, sem excluí-lo. Quanto a isso, é exemplar o caminho trilhado por Kierkegaard em: *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*⁶. Embora não seja nosso intuito trilhar o mesmo caminho, nem tangenciar, como ele bem o faz, a dialética hegeliana, chama a atenção o movimento pelo qual parte dos aspectos fenomênicos à produção do conceito de *ironia*, enquanto *negatividade absoluta*, indissociável de sua manifestação temporal⁷. Da mesma forma, na contemporaneidade, Clément Rosset fará do *autoengano*, enquanto “recusa do real”, o mote para se pensar a ilusão – seja ela: oracular, metafísica ou psicológica – em sua estrutura paradoxal de *duplicação* do acontecimento, do mundo e do homem: “ser ao mesmo tempo ela própria e outra”⁸. Exemplos à parte, as dificuldades aqui apontadas irão acompanhar parte, senão a totalidade desta investigação, e não parecem apresentar vias de resolução sem que se tornem explícitos os objetivos, bem como o fio-condutor a ser seguido.

⁵ Cf. SZABADOS, Béla; SOIFER, Eldon. *Hypocrisy – ethical investigations*, p.37-8, sobre as dificuldades envolvidas nas tentativas de definir o que é hipocrisia. Cf. também, quanto à literatura acerca da hipocrisia e das práticas do engano, a nota 1 da introdução e a bibliografia. Para essa e as demais citações, faremos referência, nas notas de pé de página, apenas a autor e título da obra, acompanhado ou não da página em que se encontra a citação. A referência completa encontra-se na bibliografia ao final da tese. Quando não houver indicação em nota ou nas referências bibliográficas, a tradução é de nossa autoria.

⁶ KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia*. A primeira parte da obra é dedicada, segundo o próprio Kierkegaard, ao aspecto fenomenológico da ironia – particularmente com seu principal artífice, Sócrates. Kierkegaard distingue e analisa três concepções que abrangeriam leituras distintas sobre a postura socrática concebida como ironia: *possível, real e necessária*. Em Sócrates, a ironia corresponderia à forma de “dialética, em sua atividade negativamente libertadora” (p.103). Hegel ter-se-ia deixado levar pela compreensão de que a ignorância de Sócrates, *já que séria*, não seria irônica (p.233). E nesse sentido, não se dera conta da ironia como conceito, permanecendo no âmbito da compreensão fenomênica de senso comum (p.213). Já a segunda parte da obra, propriamente propositiva, é dedicada à elaboração *conceitual* da ironia, a partir daquilo que se deixa transparecer como característico de Sócrates. Kierkegaard toma a denominação hegeliana de ironia para caracterizá-la, como já antevisto nas “Teses” que preludiam a obra, como *negatividade infinita absoluta* – sinônima, aliás, de *romantismo* (nota 9, p.281). “Infinitamente ambígua” (p.168), a ironia não poderia suportar o absoluto, senão sob a forma do *nada*, “um nada que devora tudo” (p. 111), Negatividade absoluta, a ironia só se positiva enquanto negatividade: “determinação do sujeito que-é-para-si, que em constante agilidade nada deixa subsistir, e por causa desta agilidade *não consegue concentrar-se* numa *visão de conjunto* como esta de não deixar nada subsistir” (p.233). Sempre negativa, portanto, a ironia estabeleceria com a realidade um *duplo desacordo*: no aspecto teórico, um “desacordo entre ideia e realidade, entre realidade e ideia”; no aspecto prático, “entre possibilidade e realidade, entre realidade e possibilidade” (p.247).

⁷ *Idem*, p.212.

⁸ ROSSET, C. *O real e seu duplo*, p.18.

Objetivos e descrição

Nos capítulos que se seguem, procuraremos apresentar e discutir questões relacionadas às diversas práticas⁹ de engano, tendo como objetivo principal propor uma via de interpretação e significação possível ao problema ético-estético, ou ainda ético-poiético, da *criação de si* a partir da formulação de um conceito – o conceito de *hipocrisia*. Tal objetivo, a nosso ver, implicaria problematizar quatro questões de fundo: primeiramente, qual o cenário ou a partir de quais elementos esse conceito poderia ser pensado. Em segundo lugar, precisaríamos compreender como as práticas de engano em geral e a própria hipocrisia como *arte do engano* vêm a se tornar um problema para a filosofia moral; e ainda, como poderiam ser pensados para além do crivo da condenação. Em terceiro lugar, chegando ao momento de proposição do conceito, seria necessário mostrar o que estamos a compreender por *hipocrisia* e de que modo esse conceito se poria como via de interpretação àquele problema ético-estético. Por fim, caberia nos debruçarmos sobre um pensamento cuja proposta de *criação de si* nos permita uma espécie de lastro ao conceito proposto.

Seguindo essa linha de raciocínio, quatro seriam, então, os objetivos parciais a serem perseguidos. *Primeiramente*: e de modo preliminar, distinguir e analisar os pressupostos a partir dos quais esse conceito de hipocrisia possa vir a ser pensado – o que se delineará, a nosso ver, a partir de uma compreensão acerca das práticas de engano em geral, culminando com a noção de *autoengano*. *Em segundo lugar*: propor uma interpretação acerca de como a hipocrisia e as práticas do engano vêm a se tornar um problema moral – o que implicaria compreender: i) como o engano veio a se tornar um problema para a filosofia moral; ii) como o termo “hipocrisia” veio a fazer parte da alçada moral, sob o viés da condenação; e iii) como o engano e a hipocrisia poderiam ser pensados e reavaliados para além dessa condenação. *Em terceiro lugar*: sob uma perspectiva ético-estética que envolva a compreensão moral, moldar um conceito de hipocrisia que venha a fornecer uma significação possível ao problema da

⁹ Utilizamos aqui a expressão “práticas de engano” como forma de qualificar aquelas práticas – tais como a mentira, a ênfase, a simulação e a dissimulação – às quais são atribuídas, com maior ou menor grau de condenação, a designação de “engano”. Entendemos que o uso dessa expressão nos traz duas vantagens: primeiramente, por mitigar a ideia de um *engano em si*, que só existe em função de uma Verdade *em si*, e na medida em que nos esquivamos das inúmeras ressalvas e “absoluções” feitas, no seio da própria filosofia moral, a várias dessas práticas – particularmente a da dissimulação. Em segundo lugar, essa expressão enfatiza a atribuição de certa intencionalidade na qualificação do engano, que o torna um problema da alçada moral. A prática do engano remete a quem o pratica, enquanto que o engano, por si, não necessariamente pressupõe um enganador. Mas é importante ressaltar que não há aqui uma correlação, pelo menos não de modo direto, com o problema foucaultiano das *práticas de si*, ou mesmo com aquilo que ele compreende como *prática* e que está relacionado, do ponto de vista do método, com sua *arqueologia*.

criação de si – ou ainda, em que esta venha a ser compreendida como um exercício de hipocrisia. *Por último*: lastrear essa compreensão em um pensamento filosófico que, a nosso ver, possibilitaria a articulação proposta entre as esferas: ético, estético e poiética, e o conceito proposto de hipocrisia – tal seria o pensamento de Nietzsche.

A essas questões correspondem quatro momentos distintos da tese: um primeiro momento, preliminar, que poderíamos chamar com ressalvas de *analítico* – visando a configurar o cenário e os elementos que caracterizarão o conceito a ser proposto; um segundo momento que poderíamos compreender, também com ressalvas, como *genealógico* – acerca da compreensão moral da hipocrisia e do engano, bem como da possibilidade de sua reavaliação; um terceiro momento que poderíamos chamar de *propositivo* – de um conceito de hipocrisia que envolva a compreensão moral em uma perspectiva ético-estética de criação de si; e um último momento, que consideraríamos *interpretativo*, de leitura do texto nietzscheano¹⁰ à luz do conceito proposto – particularmente no que diz respeito: a uma compreensão extramoral das práticas de engano, à perspectiva epistêmica de processos sem sujeito e ao pensamento ético-estético ou ético-poiético da criação de si como obra de arte. Tratemos então de explicar cada um desses momentos.

Quanto ao momento que denominamos *analítico*, procuraremos percorrer, particularmente sob o enfoque das correntes evolucionista e cognitivista, um espectro relativamente amplo de análises dedicadas às práticas de engano, visando a montar o cenário, ou ainda, os pressupostos básicos a partir dos quais o conceito de hipocrisia pretendido venha a ser esboçado. De um modo específico, procuraremos delinear aqui dois aspectos que nos acompanharão no decorrer desta tese, quais sejam: o de uma distinção de perspectivas entre *enganar e ser enganado*, e ainda, de como essa distinção pode ser feita quando enganador e enganado são um só; o que nos remete ao problema do *autoengano* e à possibilidade, se há, de

¹⁰ O Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2009) (Cf. também o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*) recomenda, para a criação de adjetivos de filiação a partir de substantivos terminados em *-e*, a substituição deste por *-i* antes do sufixo *-ano* (por exemplo em “acriano”). A grafia com o sufixo *-eano* é indicada apenas quando a sílaba tônica do derivante for *-e* tônico ou ditongo tônico com base em *-e*; ou ainda quando, mesmo átono, o *-e* for seguido de vogal átona. Nenhum desses seria o caso de “Nietzsche”, e “nietzschiano”, portanto, seria a grafia recomendada. Apesar disso, compreendemos que a utilização de “nietzscheano” vem a evitar a tendência a omitir-se a sonoridade do *-e*, como quando se pronuncia “Nietzsch”, ou “nietzschiano”. Ademais, a grafia com *-e* vem a acompanhar os adjetivos correspondentes em outras línguas: “nietzscheano” (esp.), “nietzscheéne” (fr.) e “nietzschean” (ing.), por exemplo. Optamos assim, por uma questão de manutenção da sonoridade do nome, pela grafia do adjetivo relacionado a Nietzsche como “nietzscheano”, e não “nietzschiano”. Um contraexemplo seria dado pelo nome Montaigne, que embora possuindo o *-e* quase que impronunciado, tem como adjetivo: “montaigneano”, e não “montaigniano”; o mesmo acontecendo com “Deleuze” e o adjetivo “deleuzeano”, ao invés de “deleuziano”.

ser enganado por si próprio – possibilidade diante da qual se descortinaria a *hipocrisia* como um *manuseio* ou *manejo de si*¹¹. Na medida em que essas análises visam a, como dissemos, montar os pressupostos básicos para uma compreensão acerca do que virá a ser tratado nos capítulos seguintes, chamamos a esse texto inicial de *prolegômenos*.

No que diz respeito ao momento que chamamos de *genealógico*, alvo do primeiro capítulo, procuraremos desenvolver, ainda que de modo não linear, três ordens distintas de questionamento: primeiramente, a questão acerca de como as diversas formas de engano, que aqui estamos a tomar por “práticas de engano”, *vêm a se tornar um problema moral* – ou seja: remetidas, na forma do *engano em si*, a uma condenação incondicional pela filosofia moral. Em segundo lugar, uma compreensão de como o termo “hipocrisia”, antes vinculado a uma prática artística, a *arte do ator*, passa a ser associado a um vício moral e a designar, como *arte do engano*, o conjunto daquelas práticas moralmente condenáveis. Partiremos de uma tentativa de contraposição à sumária condenação moral operada pelo senso comum, do engano e da hipocrisia como “mãe de todos os vícios”. Depois, procuraremos apresentar alguns dos vieses da avaliação perpetrada pelas principais correntes da filosofia moral sobre as práticas de engano – particularmente: a mentira, a simulação e a dissimulação. Com a distinção de perspectivas proposta nos *prolegômenos*, entre *enganar* e *ser enganado*, procuraremos delinear nesse capítulo o fio condutor de um deslocamento perspectivo que vai da preocupação com o engano sofrido à formulação universalista de uma condenação do engano *em si*. Em terceiro lugar, por fim, procuraremos delinear vias de contraposição a essa condenação, ao tempo em que remontaremos o problema do engano aos gregos, sob dois vieses: por um lado, remetendo o cerne da condenação moral do chamado *engano em si* – e da própria hipocrisia enquanto *arte do ator* – ao pensamento platônico; e por outro lado, propondo também a partir dos gregos uma retomada e reavaliação das formas de pensamento atreladas à inteligência astuciosa que eles nomeavam por *Mêtis*.

O segundo capítulo, com viés *propositivo*, girará em torno da questão acerca de como se poderia pensar a *hipocrisia* como um conceito filosófico direcionado à pauta ético-estética da *criação de si*. Nas seções que o compõem, procuraremos inicialmente tratar de algumas posições que, embora atidas à esfera sociológica, parecem apontar para essa compreensão. A partir daí, vertendo ao contexto filosófico, abordaremos o problema do engano e da hipocrisia

¹¹ Nossos agradecimentos ao Prof. Olímpio Pimenta Neto, participante da banca de defesa desta tese, pela sugestão de variarmos o uso do termo “manuseio” com “manejo”, de espectro semântico mais rico e variegado.

na esfera das relações interpessoais, particularmente, na oposição aí estabelecida já na literatura do período helenístico e imperial, entre as formas éticas da amizade e da lisonja. Essa distinção põe em cena uma problematização acerca da atenção ao *kairós* grego, ao tempo oportuno, no cerne de duas formas distintas de discurso que permeiam tais relações: o discurso *retórico*, comandado pela inteligência astuciosa que os gregos nomeiam como *mêtis*, e o *filosófico*, pautado pela franqueza, ou seja, pela *parrêsía*; e que por sua vez nos conduzirão a formas distintas de constituição de si: via *parrêsía* e via *retórica*. Argumentando acerca das limitações em se compreender uma constituição de si moldada pelo discurso *parrêsíástico* e vertida em um *éthos* pelo exercício da *ascese*, propomos pensar outro modelo, a partir do trabalho de *incorporação* que caracteriza a preparação do ator para seu personagem. A *arte do ator* é então tomada como imagem para outra forma de constituição de si, a partir de uma retomada dos aspectos que vieram à tona no decorrer dos capítulos e que foram previamente esboçados já nos prolegômenos, particularmente: a característica do *manejo artístico*, envolvendo em si as práticas de engano em geral, e a contraposição em relação ao autoengano e à espontaneidade – emergindo daí, finalmente, o conceito de *hipocrisia* como uma *arte de criar a si*, e da *criação de si* como um *exercício de hipocrisia*. Pressuposta a essa caracterização está, sem dúvida, uma reavaliação das práticas que, em maior ou menor grau, foram condenadas pelo pensamento filosófico hegemônico: *mímēsis*, *dóxa*, *prospoiēsis*, dentre outras, além da própria *hypókrisis*. Não mais submetidas ao crivo de uma clivagem entre: *verdadeiro* e *falso*, *veraz* e *enganoso*, tais práticas reencontrariam o respaldo de uma forma de inteligência que, já nos gregos, mas não só entre eles, comanda a lida com a inconstância e a multiplicidade: *Mêtis*.

No terceiro e último capítulo¹², momento que chamaríamos de *interpretativo*, tomaremos o conceito de *hipocrisia* como fio condutor para uma aproximação, no pensamento de Nietzsche, entre a compreensão extramoral das práticas de engano, a perspectiva dos processos sem sujeito e à proposta ético-estética ou ético-poiética de criação de si como obra de arte. É bem verdade que outras dificuldades metodológicas poderiam vir aqui à tona, além das que foram apontadas anteriormente. Com efeito, se nos prolegômenos e nos dois primeiros capítulos, o desenvolvimento do conceito de hipocrisia se dá ao largo do

¹² Esse capítulo consiste numa releitura e aprofundamento de nossa dissertação de mestrado, cuja problemática suscitou o desenvolvimento dessa tese. Muito do que foi então discutido é aqui retrabalhado de modo a nos aproximarmos das questões que consideramos mais relevantes à atual investigação, de cunho temático. Cf. COSTA, Gustavo. *A arte de criar a si: uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche*. 2009. 176f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

pensamento nietzscheano, embora o tendo como horizonte e por vezes até o tangenciando, neste terceiro capítulo, ao contrário, procuraremos fazer o conceito gestar-se a partir do pensamento que de certo modo o suscitou e com o qual se poderia lastreá-lo.

É importante salientar, nesse sentido, que não se trata de tomar o pensamento do autor como instrumento¹³ para a análise de fenômenos no mundo – no caso, a hipocrisia e as práticas de engano; mas antes, de ter nas consequências e provocações advindas de seu pensamento os subsídios ou mesmo uma espécie de lastreamento do conceito até aqui construído. Daí que, diferentemente dos capítulos anteriores, esse último será movido por certa tensão entre momentos de aprofundamento em questões “autóctones” do pensamento de Nietzsche, e outros de maior liberdade em relação ao texto. O que procuraremos fazer, nesse sentido, é moldar um conceito e fletir o pensamento do autor no sentido de criar um ou alguns pontos de contato entre ambos. Corremos aqui o risco de desvirtuamento, embora alguma distância nos pareça inevitável quando se pretende defender algo que não foi por ele afirmado. Por certo, é preciso ter em mente que a *hipocrisia* não é um conceito nietzscheano, embora alguns temas a tangenciem, como o elogio das chamadas *potências do falso* e da *vontade de aparência* [*Wille zum Schein*]¹⁴ como “vontade fundamental do espírito” [*Grundwillen des Geistes*]. Nesse sentido, poderíamos perguntar: como e por que compreender a hipocrisia enquanto tema filosófico, à luz do pensamento de Nietzsche? De um modo geral, o termo é tomado em sua acepção usual, com conotação ora negativa, ora positiva. E se aparece no texto de comentadores e intérpretes em geral, é sob o viés da condenação, como aquilo mesmo que foi desmascarado pelo pensamento da “grande liberação” diante da “enfermidade das cadeias”¹⁵. Isso, para não dizer da armadilha moral em que se veem enredadas as posições que, supostamente de teor nietzscheano, esquivam-se, por pudor moral, a uma reavaliação das diversas práticas de engano, tais como a mentira, a simulação, a dissimulação, bem como da hipocrisia. A nosso ver, embora sejam ressaltadas as potências do falso, da aparência e da máscara no pensamento nietzscheano, pouca relevância parece ter sido dada por seus intérpretes a uma compreensão mais efetiva, em termos de uma distinção conceitual, acerca

¹³ Cf. MARTON, S. “A terceira margem da interpretação” in *Extravagâncias – ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, p.213. Ao analisar a via interpretativa de Müller-Lauter acerca do pensamento nietzscheano, a autora a distingue da de Foucault, para quem a tarefa filosófica nietzscheana consistiria em “inaugurar novas técnicas de interpretação”, tomando-a como uma “caixa de ferramentas”.

¹⁴ Cf. por exemplo: NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal* §2, p.10 e §229, p. 121-2.

¹⁵ Cf. respectivamente: NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano*, pr§3, p.9; e NIETZSCHE, F.W. *O andarilho e sua sombra* §350, p.310.

da hipocrisia. Principalmente porque é ao *ator* que Nietzsche remete, quando se trata de compreender os processos de incorporação de hábitos em um *éthos*.

Assumindo, portanto, a pertinência e relevância dessa aproximação, procuraremos tomar o conceito proposto de *hipocrisia* como chave de interpretação do texto nietzscheano, particularmente no que diz respeito a uma articulação entre três aspectos de seu pensamento: a compreensão *extramoral* acerca das práticas de engano, a perspectiva epistêmica de *processos sem sujeito* e a proposta ético-estética ou ético-poiética de constituição de um caráter e *criação de si como obra de arte*. Na primeira parte do capítulo, intitulada: “A hipocrisia como um problema extramoral”, procuraremos distinguir aspectos e registros¹⁶ em que a hipocrisia [*Heuchelei*] e outros termos correlatos aparecem no texto nietzscheano, procurando compreender o que de propriamente filosófico ou conceitual poderia ser daí depreendido – e que esperamos encontrar nas noções nietzscheanas de *engano* e *aparência*. Na segunda parte, intitulada: “A hipocrisia, o sujeito e a máscara” – procuraremos investigar as noções de *máscara* e *interpretação* a partir das críticas de Nietzsche às ideias de “sujeito” e “consciência” da modernidade. Nosso problema estaria em compreender como seria possível, a partir do esfacelamento do sujeito em uma pluralidade de *máscaras* constituídas ao longo do tempo, e com a compreensão da consciência como epifenômeno de uma multiplicidade de impulsos com organização efêmera, sustentar a ideia de *constituição* de um *eu* como *sujeito fictício* da criação de si, tendo a hipocrisia como um manejo consciente e intencional, embora *fictício*, de si. A distinção feita já nos prolegômenos entre *hipocrisia* e *autoengano* deve ser aqui retomada no sentido de se delinear a possibilidade de uma constituição *artística* – intencional, consciente – de si, a partir de um sujeito fictício, porém, *criador*. Se aqui a perspectiva é a da constituição de um sujeito que, reconhecendo-se ficção, afirma-se como *sujeito criador*, na terceira e última parte desse capítulo, intitulada: “A hipocrisia e a criação de si”, a ênfase será dada à *obra* por ele criada: o *caráter* como *criação artística de si*.

¹⁶ A delimitação do *corpus* relativo às obras de Nietzsche, nesse ínterim, vincula-se à condicionante imposta pela delimitação do tema. É certo que, trabalhando com textos prioritariamente de um mesmo período, evitamos o risco de cair em “armadilhas” decorrentes de variações e nuances conceituais que, principalmente tratando-se do texto nietzscheano, poderiam vir a alterar, inclusive em um mesmo texto, seu sentido inicial. Corremos esse risco já quando, por necessidade de estruturação das seções de acordo com o tema a ser seguido, selecionamos e recombinações passagens e aforismos de diferentes períodos contrariando as “advertências” do próprio autor (Cf. NIETZSCHE, F.W. *Opiniões e sentenças diversas*. §128, 63). De todo modo, a própria investigação acerca da referência ao termo “hipocrisia” e seus correlatos nos textos de Nietzsche, presente em quase todo o *corpus*, requer que o espectro envolva, pelo menos, a obra publicada pelo autor. Entendemos também que a questão da utilização ou não dos chamados “fragmentos póstumos” ficaria, a nosso ver, em segundo plano; de modo que não nos furtaremos a deles fazer uso, desde que respeitada, claro, a primazia dos textos publicados. Com relação à discussão acerca da utilização ou não dos textos não publicados por Nietzsche, remetemos a MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 56ss.

Procuraremos aqui compreender o conceito de hipocrisia proposto nos capítulos anteriores em articulação com a noção nietzscheana de *criação de si*, ou seja, de constituição de uma *autenticidade* a partir da constituição de *segundas naturezas* – noção sintetizada por Nietzsche na máxima adaptada de Píndaro: *tornar-se o que se é*.

Motivações

Elencadas as dificuldades, questões e caminhos, restaria ainda considerarmos as *motivações* que nos levaram a propor uma tese tal como aqui a apresentamos, relacionando à pauta ético-estética da criação de si um conceito de *hipocrisia*. Uma primeira ordem de motivações diria respeito àquilo que nos parece ser uma insuficiência das posições defendidas por alguns autores após a chamada “crise do sujeito” da modernidade, que tendem a reduzir o problema da *criação de si* à mera construção *literária* de um personagem. Com isso, deixam de lado uma dimensão que nos parece fundamental, qual seja, a da *efetivação prática* que tal criação parece envolver. Embora partilhando da ideia de constituição de um *eu* através do discurso, a nosso ver, até aí não se teria percorrido senão metade do caminho que leva à criação de si, especialmente quando nos dirigimos ao pensamento de Nietzsche, para quem o autodomínio, o cultivo de si e até uma “grande dietética” (EH-II§8,46-8) adquirem suma relevância. Não é tanto a *contemplação* estética que aí está em jogo quanto o *fazer* estético – ou se quisermos, artístico. Trata-se de criar a si, não como mero espectador, mas como *artista* de si próprio, e por isso mesmo a imagem do *personagem literário* não nos diria tanto quanto a do *personagem teatral*. Mas como nomear essa arte, a da *criação de si*, senão por aquela que nomeia a *arte do ator*? Aqui nos move uma suspeita íntima de que talvez a acepção usual de *hipocrisia*, submetida à avaliação moral corrente, não só ponha a perder as “virtudes” que também a caracterizam, como também faça eludir aquilo que, de um ponto de vista conceitual, poderia contribuir a uma compreensão da *criação de si*.

Com isso entramos na segunda ordem de motivações. Como esperamos ter deixado claro, não é a hipocrisia moral que nos preocupa diretamente, nem tampouco sua repercussão na prática política. Estamos aqui distantes da acepção usual de hipocrisia centrada na ideia do engano a outrem – principalmente, na perspectiva de quem é enganado. Antes, interessa-nos aquilo que de conceitual poderia ser daí apreendido, e de que modo esse conceito poderia dar uma significação possível à questão ético-estética da criação de si. Porém, não há como negar o tom provocativo, ou mesmo *irônico*, que uma aparente “defesa” da hipocrisia possa conter.

Da *magnanimidade* de Aristóteles à *escultura de si* de M. Onfray¹⁷, passando pelo cuidado *parrēsiástico* de si em Foucault, os diversos modelos éticos de criação de si não apenas passam ao largo das práticas de engano em geral, como têm nessas práticas – principalmente na hipocrisia – algo associado à baixeza e vilania que nem longe se coadunaria com a excelência e exemplaridade do “grande homem”, sendo por isso deploráveis – daí o esforço para investigar e expor, do ponto de vista da filosofia moral, a procedência de tal avaliação.

Dada essa carga depreciativa, poderia então nos ser arguida a necessidade mesma de uma ressignificação dessas. A isso responderíamos que tomar tal depreciação como argumento seria assumir, de pronto, a inserção em tal quadro avaliativo. Nada se depõe aqui contra o conceito, mas contra a perspectiva que dele se apropria. Nessa armadilha caem aqueles que, submetendo e restringindo o conceito à descrição de determinadas práticas já arroladas no próprio conceito, perdem de vista a origem e os motivos mesmos dessa associação ou *significação*. Mais que isso, deixam escapar a possibilidade de uma preciosa *re-apropriação* desse conceito.

Apesar, ou talvez por isso, não podemos eludir aqui uma necessidade, de certo modo obsessiva, de subverter a noção de hipocrisia e se contrapor à pecha que acompanha, mesmo na filosofia, qualquer tentativa de compreensão da hipocrisia que não seja pelo viés da condenação. É essa necessidade que nos impele à intuição de que aquilo que se tematiza sob a noção de uma *criação de si* pode vir a ser, afinal, um exercício de *hipocrisia*. De modo que se a provocação é uma nota tônica do texto, a obsessão, assumimos, é sua nota de fundo. Mas afinal, se a filosofia é bem o fruto de uma obsessão posta em palavras, por que esta tese não poderia ser considerada como o esboço de uma?

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1123b a 1125b, Livro IV, 3 e 4, pp.307-311; e ONFRAY, M. A *escultura de si*, p. 157-8.

PROLEGÔMENOS: ENGANO, AUTOENGANO E HIPOCRISIA

Estamos tão habituados a nos dissimular aos outros que afinal nos dissimulamos a nós mesmos.

La Rochefoucauld

Nesses prolegômenos, procuraremos esboçar um cenário onde se clarifiquem os pressupostos básicos que nortearão nossa proposta, nos capítulos que se seguem, de moldar um conceito de *hipocrisia* voltado à criação de si. Partimos da associação usualmente feita entre a hipocrisia e as artes do engano, dentre elas a mentira; daí a necessidade primeira de perguntarmos o que estamos a compreender por *engano*. E uma primeira investida nesse sentido remete-nos a uma das matrizes sob as quais as pesquisas acerca do tema têm recrudescido nas últimas décadas: a matriz *cognitivista*, particularmente sob dois enfoques aparentemente distintos, porém não excludentes: um deles no sentido de espraiar o engano como um fenômeno, associando-o analogicamente ao comportamento dos seres vivos em geral e buscando um critério definidor extensível a todos eles; o outro, ao contrário, tende a restringir e determinar, se possível sem o elemento moral, precisamente *o que* definiria o engano e as práticas a ele associadas – particularmente a mentira – a partir da observação de *quando* elas ocorrem. Comum a estas abordagens é a associação à filosofia da linguagem, visando a uma definição do engano a partir daquilo que seriam suas propriedades formais. Não é nosso propósito determo-nos de modo aprofundado no conteúdo dessas análises. Interessa-nos mais apontar-lhes o sentido geral. Começemos pelo *engano na natureza*.

Engano

Uma abordagem preliminar acerca das práticas de engano entre os seres vivos nos remete a E. Giannetti, que em *Autoengano* analisa de que maneira o engano, ou a capacidade que se tem de enganar, inclusive a si, não só estaria presente na vida de cada um como se mostraria fundamental para a concepção que temos acerca de nós mesmos e para nosso agir – compreensão que poderia ser estendida ao plano biológico¹. Dos vírus aos primatas, as estratégias de ilusão – seja de uma presa ou de um predador, ou ainda entre os da mesma espécie – mostrar-se-iam, juntamente com a cooperação e o conflito aberto, fundamentais à

¹ GIANNETTI, E. *Autoengano*, cap 1, p.29ss.

sobrevivência dos seres vivos. Duas formas seriam aqui identificadas: o engano por *ocultamento*, que se constituiria como uma forma de “ilusão negativa”, em que o “enganado” é induzido a não perceber a realidade – tal seria o caso da camuflagem, do mimetismo e da dissimulação; e o engano por *desinformação ativa*, em que “a ilusão é positiva”, isto é, o enganado é induzido a ver o que não é realidade – como nas práticas do blefe, do logro e da manipulação da atenção. Estendendo a análise à esfera humana, Giannetti aponta para o momento em que entraria em cena um “instrumento” fundamental para a arte do engano: a linguagem. O engano aí se mostraria na forma de um “descompasso” com o qual o enganador – que sempre tem a seu favor, a menos que sua arte seja desvelada, a pretensão de veracidade – pode dispor da “informação” como lhe convém. Com esse “instrumento gerador de discrepâncias entre realidade e aparência” desvelar-se-ia um espectro de formas de engano que iria da mentira crassa ao inocente “engano involuntário”². Guardemos dessa análise de Giannetti a compreensão do *descompasso* como característica do engano, noção que nos parece importante ao conceito de hipocrisia que procuraremos defender.

Uma das importantes referências quando se trata de compreender, sob diversas vertentes teóricas, as estratégias de engano que se manifestam no comportamento dos seres vivos em geral, é o compêndio *Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, organizado em 1986 por R. Mitchell e N. Thompson³. Como afirmam os organizadores na introdução à coletânea, aquilo a que chamamos de práticas de engano na natureza emerge, na realidade, de uma variedade de processos cuja similaridade nos conduz a uma analogia com as práticas de engano humanas. Claro, poder-se-ia muito bem compreender essa analogia como uma antropomorfização de processos da natureza, cuja similaridade com as práticas humanas já estariam previamente determinadas. Daí o propósito que de certa forma perpassa o compêndio, de descobrir por entre as diversas manifestações aparentadas ao que se poderia chamar de engano nos seres vivos – dos crustáceos aos primatas, e mesmo no

² *Idem.* p.41-2.

³ Como afirmam os organizadores, *Deception* é a coletânea de maior amplitude até então realizada sobre o tema, com vinte artigos divididos em quatro grandes perspectivas ou matrizes de estudo: histórico-filosófica, evolutivo-ecológica, etológico-psicológica e, por último, a perspectiva do engano humano. Uma compilação acerca das manifestações do engano na natureza não era realizada desde *Die Lüge*, compêndio organizado em 1927 pelos alemães O. Lipmann e P. Plaut e que, apesar de focar principalmente o engano humano, contém um artigo de F. Alverdez sobre o engano no reino animal. Cf. ALVERDEZ, F. “*Täuschung und ‘Lüge’ im Tierreich*” in: LIPMANN, O.; PLAUT, P. *Die Lüge* in psychologischer, philosophischer, juristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach- und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung, p.332-350. *apud* MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: perspectives on Human and Nonhuman Deceit*. P. xxiv, Introduction.

desenvolvimento da habilidade de mentir em crianças – algo acerca do que se poderia chamar de “propriedades formais do engano”. O cerne dessas pesquisas gira em torno da defesa de uma “inteligência animal”⁴ – não necessariamente consciente – que venha a justificar, para além da metáfora antropomórfica, a atribuição de *engano* a tais manifestações. Partilhando do ponto de vista das teorias mentalistas ou cognitivistas, Mitchell e Thompson consideram que: “Alguma coisa preciosa se perdeu quando o comportamentalismo radical triunfou [...] na psicologia animal”⁵.

Focaremos de forma sucinta o artigo⁶ de Mitchell, que abre o compêndio e propõe apresentar um quadro geral para as discussões e a problemática acerca do engano. O autor considera que, embora os pesquisadores usem a palavra “engano” para se referir, por analogia, a diversos tipos de eventos na natureza, poucos oferecem uma problematização acerca dessa associação⁷. Daí propor-se “clarificar a noção de engano”, por meio de uma análise crítica acerca de como esse e outros termos psicológicos têm sido empregados nas discussões acerca do comportamento animal. Está em jogo aqui o problema da defesa de uma “inteligência animal”, e de modo mais profundo, da *intencionalidade*⁸ como critério definidor do engano. Tais questões são apresentadas pelo autor sob a ótica das mais diversas matrizes teóricas: mentalismo, funcionalismo, behaviorismo, etologia e socialidade animal, fenomenologia, psicologia animal e sociobiologia. A partir dessa análise Mitchell propõe, como uma retomada em novas bases da tese mentalista/cognitivista acerca da inteligência ou intencionalidade animal, um critério que permitiria não apenas qualificar *quando* um ato pode

⁴ É curioso que, embora com enfoque específico na ideia de uma “inteligência animal”, nenhuma referência seja feita pelos artigos que integram o compêndio *Deception*, aos tratados sobre a astúcia e sagacidade na natureza que existem desde a Grécia Antiga; particularmente: o *Tratado de pesca* e o *Tratado de caça* de Opiano, do segundo século de nossa era, e o tratado de Plutarco sobre a inteligência dos animais – estes, mencionados por M. Détienne e J-P. Vernant em *Métis: as astúcias da inteligência*. Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*. p.32ss e p. 34, nota 82.

⁵ MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: perspectives on human and nonhuman deceit*, Introduction, p. xxiii-xxv.

⁶ MITCHELL, R. W. “A Framework for discussing self-deception” in: MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: perspectives on Human and Nonhuman Deceit*. pp.3-40.

⁷ Cf. MITCHELL, R. W. “A Framework for discussing self-deception”, in: MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, p. 3-4.

⁸ Cf. SCHRÖDER, Jürgen. *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, em que autor, defendendo a atualidade da fenomenologia husserliana, compreende a ideia de *intencionalidade* como “expressão para o fato de que determinados estados mentais são dirigidos a algo outro”; de modo que “todo estado que tem um conteúdo representacional” teria “também a propriedade de intencionalidade” (tradução livre).

ser compreendido como “engano”, como também distinguir entre os diferentes tipos de engano observados:

O engano assim *ocorre quando* o que se segue for verdadeiro:

- (i) um organismo R registra (ou acredita em) alguma coisa Y de algum organismo S, onde S pode ser descrito como se beneficiando disto (ou desejando isto) quando:
 - (ii-a) R age propriamente visando a Y, porque
 - (ii-b) Y significa que X; e
 - (iii) é falso que X seja o caso⁹ [grifo nosso].

Com essa definição acerca de *quando ocorre* o engano são distintos quatro níveis de complexidade, de acordo com o grau de intencionalidade e de funções psicológicas aí envolvidas¹⁰: o nível mais baixo abrangeria situações nas quais um animal age porque não poderia deixar de fazê-lo, ou seja: em que é “programado” ou “desenhado” para agir de tal forma; o segundo nível implicaria alguma coordenação entre percepções ou registros e ações que resultariam no engano, de modo que a “programação” aparece “aberta”, isto é, dependente do registro de algum estímulo relevante, decorrente dos atos de outro organismo; o terceiro nível abrangeria ações também decorrentes de um “programa aberto” mas que, diferentemente do segundo nível, poderiam ser modificadas pelos resultados das ações ou observações do outro organismo; o quarto nível, por fim, envolveria um “programa aberto” capaz de reprogramar-se a si, de modo que o enganador, ou seja, o “emissor” [*the sender*], venha a mudar suas ações com base nas ações presentes e passadas do organismo a ser enganado, isto é, o “receptor” [*the receiver*]; isso, tanto para evitar quanto para encorajar – diríamos, *manipular* – as ações do enganado, nele incutindo uma *falsa crença*. Essa forma de “metaprogramação”, diz Mitchell, é que corresponderia ao pensar ou planejar. Embora ações

⁹ MITCHELL, R. W. “A Framework for discussing self-deception”, p. 21. Segundo o autor, o autoengano entraria sob essa definição quando S e R forem o mesmo organismo. Para essa e as demais citações nessa seção, a tradução é de nossa autoria.

¹⁰ Cf. MITCHELL, R. W. “A Framework for discussing self-deception”, p. 21-8. Cf. também: RUSSOW, L-M. “Deception: a philosophical perspective”, in: MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, pp. 42-51. Embora sem a conotação explicitamente mentalista de Mitchell, o artigo de Lilly-M. Russow também propõe um critério para a atribuição de intencionalidade a outros animais além do homem. Para Russow: “uma vez que se tenha um conjunto de comportamentos, complexo e flexível o suficiente para que uma explicação em termos de crenças e desejos esteja garantida, [...] nós poderíamos falar de crenças de organismos sem atribuir-lhe qualquer tipo de consciência ou reflexão sobre aquelas crenças” (p.46). A autora propõe uma definição cuja vantagem seria a de permitir um enfoque “no papel da intenção do agente”: “O comportamento de um agente é enganoso se e somente se o agente tencionar, por causa do seu comportamento, que outro organismo venha a ter [...] uma falsa crença” (p.48). Tal definição envolveria, por exemplo, casos como o relatado por Dennet (1978:274-6), de um cachorro que induz seu dono a levantar-se de sua (do cachorro) poltrona favorita, correndo para a porta e agindo como se tivesse que sair (p.49). Por esse critério, seria então possível discernir entre dois níveis de engano: amplo e estrito, envolvendo respectivamente crenças de primeira e segunda ordem e correspondendo a modos distintos de produção do

intencionais possam ser verificadas já no terceiro nível¹¹, só nesse quarto nível poder-se-ia falar propriamente de um “engano intencional”, já que aqui o enganador tenciona que o enganado reconheça, não as suas reais intenções, mas as que ele lhe apresenta; o que lhe sugeriria, partindo das especulações de G. Bateson (1955), uma capacidade de reconhecimento da distinção entre signo e significado. Claro, esse é o nível propriamente humano do engano, mas como afirma o autor, também pode ser observado em outros primatas, como os chimpanzés; e é curioso perceber em crianças a passagem do terceiro ao quarto nível.

Um dos autores citados por Mitchell mais especificamente na vertente da sociobiologia é Richard Dawkins, cujo texto *Gene egoísta* discute, dentre outros temas, o desenvolvimento do *comportamento intencional*, por ele considerado “uma das propriedades mais surpreendentes do comportamento” das chamadas “máquinas de sobrevivência” que são os corpos dos seres vivos, constituídos e “programados” pelo “gene egoísta” para sua perpetuação. Dawkins chama de “retroalimentação negativa” à intencionalidade inconsciente, cujo expoente seria precisamente a chamada *consciência*. Decorrência da “evolução capacidade de simular”, a consciência seria a “culminação de uma tendência evolutiva dirigida à emancipação das máquinas de sobrevivência”. Como simulação, ou seja, capacidade de previsão, mas também como recordação, o cérebro – enquanto “consciência subjetiva” – teria o poder de “rebelar-se”, ainda que parcialmente, contra os ditames dos genes; mesmo que em uma perspectiva mais ampla ele seja apenas o “tomador de decisões executivas de seus derradeiros mestres”¹². Mas o que nos chama a atenção em sua análise é uma espécie de *antropomorfismo às avessas* que permeia sua caracterização dos processos internos aos organismos vivos. Ironicamente, essa imagem humana dos genes acaba por nos subtrair aquilo mesmo que nos impelia à expansão e à antropomorfização de fenômenos,

engano: evolucionário-morfológico – caso do mimetismo – e psicológico – que seria o engano propriamente intencional, aí se incluindo – mas não necessariamente – os casos conscientes, dentre eles, a mentira.

¹¹ Cf. MORRIS, M. D. “Large scale deceptions: deceit by captive elephants?” in: MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, p. 183. Segundo a autora – que também é citada por Mitchell (p.25) – elefantes, por exemplo, podem reconhecer correlações entre seus próprios comportamentos e os de outros e podem “utilizar ativamente esse reconhecimento para obter seus próprios fins”, sendo esse, também segundo Mitchell, um critério definidor da intencionalidade; porém, não especificamente voltada ao engano, na medida em que não envolveria um reconhecimento acerca daquilo em que o enganado acredita.

¹² Cf. DAWKINS, R. *O gene egoísta*, caps. 4 e 5, p.73-4 e 83, respectivamente. Tangenciamos aqui algo da compreensão nietzscheana, não apenas acerca da pluralidade de instintos que, afinal, escapa e comanda a superfície consciente, como também, quanto ao caráter incipiente dos processos conscientes dentro do espectro evolutivo. Cf. NIETZSCHE, F.W. *A gaia ciência*, §11, p.62-3.

sejam eles internos ou externos; ou ainda àquilo que nos levava a compreender o limite entre essas esferas como *corpo humano*: o nosso egoísmo.

Retomando nosso fio condutor, gostaríamos de reter três aspectos das análises de Mitchell: primeiramente, não passa despercebido que, apesar do rigor lógico-formal, a sua definição acaba por remeter o problema do engano apenas a questões de *benefício* e *prejuízo*, recaindo no argumento moral, ou ao menos *econômico*, contra a prática do engano: há engano quando há prejuízo. O segundo aspecto diz respeito à qualificação do engano como uma *falsa* crença. Na medida em que pressupõe a aferição a partir de um critério de verdade, o engano só se consumaria como tal *após* o *desvelamento* por parte do enganado ou de um observador; caso contrário, não haveria propriamente engano – o que parece absurdo. Ao contrário, diríamos, o engano é tanto mais efetivo quanto melhor enganar, inclusive ao enganador. Daí que, passando então ao terceiro aspecto, o enganador é de fato alguém que induz *intencionalmente*, isto é, manipula ou *maneja* crenças – mas não necessariamente *falsas*. Pode-se enganar, por exemplo, simplesmente adiando ou antecipando a aquisição de crenças que depois se mostram verdadeiras e que, em uma situação conjuntural diversa, mostrar-se-iam falsas. Ou ainda, enfatizando determinados aspectos de uma situação dada, que venham a favorecer uma crença, em detrimento de outros que poderiam desfavorecê-la – que é o princípio, diga-se de passagem, de qualquer transação comercial.

No que diz respeito ao engano propriamente *humano*, particularmente em sua relação com a mentira, também não são poucos os autores de linha cognitivista que se dedicam ao tema. T. Carson, em artigo no compêndio *The philosophy of deception* (2009), afirma que ambas estariam atreladas entre si, na medida em que mentir implica dizer algo em que não se acredita com a intenção de enganar – diferentemente das “*bullshit*”¹³, das tolices. Essa posição também é defendida na mesma coletânea por P. Eckman¹⁴. Já na linha contrária estão autores como J. E. Mahon, que procuram estabelecer uma distinção mais precisa entre ambas as práticas. Aproximando as teorias cognitivas à filosofia da linguagem – mais especificamente à *teoria dos atos de fala* de Austin e Searle – Mahon propõe, senão definir, pelo menos delimitar, a partir das “regularidades” que emergem das diferentes contribuições ao estudo das práticas do engano, um *campo semântico* ao qual a mentira, o engano e expressões afins

¹³ CARSON, T. “Lying, deception, and related concepts” in: MARTIN, C. (ed.). *The philosophy of deception*, p.189.

¹⁴ ECKMAN, P. “Lie catching and microexpressions” in: MARTIN, C. (ed.). *The philosophy of deception*, p.118.

possam ser compreendidos – ponto que nos interessa mais de perto. Dentre essas regularidades estariam: (i) o engano pode ser intencional como não intencional; (ii) há muitas formas de engano intencional em que a mentira não está envolvida, e é mais difícil “isolá-las e regulá-las”; (iii) o engano está inevitavelmente atrelado à confiança, assim como à verdade; (iv) o engano geralmente envolve a interação entre duas ou mais partes; (v) em culturas judaico-cristãs há aprovação e condenação de engano; (vi) em culturas não ocidentais, o engano é visto sob uma luz positiva. Como afirma em seu artigo: “A definition of deceiving”, os filósofos de um modo geral concordariam que “enganar” é um ato *perlocucionário*, que não se realiza *na* linguagem, mas *pela* linguagem. Depende, portanto, do efeito ou não que um ato tem sobre outra pessoa – geralmente incutindo-lhe uma *falsa crença*. Daí que, diferentemente dos dois autores acima citados, o engano se distinguiria da mentira no sentido de que o ato de “mentir” não é perlocucionário, mas *ilocucionário*. Nesse sentido, o ato de mentir poderia ocorrer não obstante o engano inexistir: “Se a mentira ocorre ou não, não depende de se um efeito particular – por exemplo, a crença de que o que o mentiroso diz é verdade – foi produzido em outrem ou não. Propriamente falando, o ato de mentir não é um tipo de engano”¹⁵.

Já em “The definition of lying and deception”¹⁶, partindo já da compreensão de que não haveria definições de mentira ou engano universalmente aceitas, Mahon considera que as questões centrais para a discussão de tais práticas em filosofia poderiam ser divididas em dois tipos: *questões morais* e *questões de definição*, atendo-se ele a estas. Consideramos desnecessário repetir aqui o caminho percorrido pelo autor entre proposições e objeções feitas por diversos autores, além dele próprio; mas com relação à *mentira*, Mahon parte da definição básica do *Oxford English Dictionary* – mentir é “fazer uma declaração falsa, com a intenção de enganar” – para daí tentar chegar a uma definição que não envolvesse necessariamente: (i) uma condenação moral; e (ii) a intenção de enganar. Das seis definições apresentadas, quatro atenderiam apenas à primeira condição, e as duas seguintes¹⁷ atenderiam, não sem objeções, aos dois critérios.

¹⁵ MAHON, James Edwin. A definition of deceiving. *International journal of applied philosophy*. 21:2, 2007. pp.181-194.

¹⁶ MAHON, J. E. The definition of lying and deception. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2008 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>>.

¹⁷ Uma dessas duas definições é atribuída a T. L. Carson (“The definition of lying”, 2006), para quem mentir seria: “fazer uma declaração falsa que não se crê como verdadeira a outra pessoa, em um contexto que garanta a verdade daquela declaração àquela outra pessoa, e onde a pessoa que faz a declaração não esteja em situação de

Após a exposição dessas duas definições, a princípio moldadas naquilo que chama de *questões de definição*, Mahon passa àquelas¹⁸ que partem da compreensão de que mentir é “um termo de espessura ética”, ou seja: tanto descreve um tipo de ação quanto a avalia moralmente de forma negativa. Tais definições, nesse sentido, incorporariam em seu significado a compreensão de que a mentira é algo *moralmente errado*, a ponto de alguns autores defenderem essa declaração como uma tautologia. Dentre elas estaria a de H. Grotius (*The law of war and peace*, 1925, 616), para quem mentir é: “fazer uma declaração que se crê falsa para outra pessoa, com a intenção de que essa outra pessoa acredite que a declaração seja verdadeira, violando o direito de liberdade de julgamento dessa pessoa, e com a intenção de prejudica-la”. Ou de modo similar, com A. Donagan (*A theory of morality*, 1977, 88-9): “livremente fazer uma declaração que se crê falsa para outra pessoa totalmente responsável e racional, com a intenção de que essa outra pessoa acredite que a declaração seja verdadeira”. Mas em ambas, ainda, apareceriam objeções no sentido de que, por essa definição, não seria possível mentir, por exemplo, a crianças e insanos, nem ainda a pessoas a quem a mentira traria algum benefício. Incluindo-se, portanto, e de forma restritiva, o conteúdo moral, não haveria como dar conta dos casos em que a mentira é moralmente indiferente ou mesmo necessária.

Nesse sentido, nem com a exclusão, nem tampouco com a inclusão das *questões morais* chegar-se-ia a uma definição satisfatória acerca da mentira. E ainda, frustrar-se-ia a expectativa – do próprio Mahon, inclusive – de se ter definições desassociadas para a *mentira* e o *engano*. Com relação a este, seguindo o mesmo princípio de análise, Mahon nos apresenta três variações da definição contida no *Oxford English Dictionary*: “levar a crer que é falso”;

não garantir a verdade da afirmação mentirosa ao destinatário” – embora não atenda a situações em que há discordância entre o emissor e o receptor da declaração mentirosa acerca das intenções recíprocas com relação à declaração. Por essa definição, diz Mahon a partir de Fallis (2008), não estaria mentindo um político que crê dar um discurso a uma audiência que espera seriedade, e que faz a ela uma declaração falsa ou que ele acredita ser falsa, quando de fato a audiência está esperando um discurso bem humorado. Já a outra definição é atribuída ao próprio Fallis (2008), com base na “norma griceana da qualidade de comunicação” (Grice, H. P. *Studies in the ways of words*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. *apud* MAHON, J. E. The definition of lying and deception). Em sua definição, mentir seria: “fazer uma declaração que se crê falsa para outra pessoa enquanto se acredita que o contexto é tal que a norma: ‘Não diga o que você acredita ser falso’, esteja em vigor”. A objeção formulada por Mahon seria a de que, mesmo que se acredite que esse seja o contexto, como em um tribunal, ainda assim ele poderia não ser levado em consideração quando da emissão de declarações mentirosas descabidas, ou sem qualquer intenção de provocar no receptor uma crença – um acesso de loucura, por exemplo. A pergunta que poderíamos fazer é se não haveria já nessa “norma griceana da qualidade de comunicação”: “Não diga o que você acredita ser falso”, uma significação de cunho eminentemente moral.

¹⁸ Mahon baseia-se nos autores: K. W. Kemp e T. Sullivan (“Speaking falsely and telling lies”, 1993, 153), B. Williams (*Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985, 140) e Margolis (“‘Lying is wrong’ and ‘lying is not always wrong’”, 1962).

ou: “intencionalmente levar outra pessoa a ter uma crença falsa”; ou ainda: “intencionalmente levar outra pessoa a ter uma falsa crença que realmente se crê ser falsa, causando intencionalmente a falsa crença”. Feitas as objeções às três definições, o autor propõe então a sua definição: enganar seria “intencionalmente levar outra pessoa a ter ou continuar a ter uma *falsa crença* a qual realmente se *acredita* ser falsa, causando-a intencionalmente ao trazer à tona evidências com base nas quais a outra pessoa tenha ou continue a ter tal crença” [grifos nossos]¹⁹.

Gostaríamos de salientar alguns aspectos das análises de Mahon aqui esboçadas. Em primeiro lugar, é importante destacar um duplo mérito: de compreender a mentira, em suas diversas nuances, como uma prática de engano, ao tempo em que procuram expandir o engano para além da avaliação moral. Por outro lado, as definições por ele apresentadas sobressaem-se em relação à análise feita acima por Mitchell no sentido de que remetem o problema do engano não mais a um critério objetivo, mas à crença ou não, por parte do enganador, na *verdade* daquilo que diz; sem depender do seu *desvelamento* por parte de um observador neutro ou do próprio enganado. O problema, a nosso ver, estaria na insistência em demarcar um critério de aferição, ainda que com base na *crença* do próprio enganador, na verdade ou falsidade daquilo que diz ou faz. Com efeito, poderíamos então perguntar, parafraseando o próprio Mahon: como poderiam ser classificados os casos em que *intencionalmente* se leva outra pessoa a ter ou continuar a ter uma *crença verdadeira*, a qual realmente se *acredita* ser *verdadeira*, causando-a intencionalmente ao trazer à tona evidências com base nas quais a outra pessoa tenha ou continue a ter tal crença? A rigor, o engano poderia ocorrer sem que necessariamente se leve a uma crença que se crê *falsa*, como nos casos em que se influencia a outrem apenas pela mera atenção ao *momento oportuno* a um determinado ato ou declaração. Ou seja, o hipócrita, artífice do engano, também poderia ser veraz ou mesmo verdadeiro e levar a uma determinada crença na qual ele também crê – porém, *quando* ele assim o quiser e *como* achar apropriado. Tais casos, é certo, não seriam considerados propriamente como engano, mas como *indução* ou *ênfase*. Porém, não haveria aqui um critério que distinguísse a sentença acima daquela sugerida pelo autor, ou em outras palavras, não haveria um critério para a *aferição* do engano, a não ser a crença do enganador

¹⁹ Uma definição mais simplificada nos é apresentada por Jorge Palma: três condições, a seu ver, seriam necessárias para qualificar o ato de “enganar alguém”: “(i) a pessoa enganada levada a tomar como verdadeira uma informação falsa; (ii) o responsável pela informação sabe que a informação é falsa; (iii) além disso, há uma intenção deliberada por parte do informante de levar o informado a acreditar numa proposição falsa”. Cf. PALMA, J. L. P. *As (des) razões da irracionalidade: uma análise conceitual do autoengano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico*, p.33.

naquilo que ele próprio diz. Uma questão de foro íntimo, portanto, que se torna problemática porque nem sempre se poderia valer do pressuposto de que o enganador tem um conhecimento claro acerca de suas intenções e de que não estaria incorrendo em *autoengano* no momento mesmo em que engana – assunto do qual trataremos mais à frente. Nesse sentido, delineiam-se aqui duas alternativas: ou bem temos um critério objetivo que, no entanto, remete ao sofrimento do engano por parte do *enganado* – o que seria problemático porque diz respeito a uma situação *a posteriori*, a depender de sua observação ou desvelamento; ou então, remetemos o engano ao *enganador*, sob pena de dependermos de um critério subjetivo que, ademais, estende o conceito a ponto de envolver a *ênfase* e confundir-se com a própria reflexão calculada. Em ambos os delineamentos, restaria a dificuldade maior de se pensar, de um ponto de vista *amoral* como os até aqui expostos, uma definição para o engano *em si*.

* *

Tratamos até aqui de algumas análises de matriz linguístico-cognitivista acerca das propriedades formais do *engano*. Como vimos, abordagens desse tipo procuram, em geral, uma resposta a perguntas do tipo: “o quê?” a partir de uma análise do tipo: “quando?”. Em outras palavras, preocupam-se em definir, geralmente com base nas regularidades que emergem de uma plêiade de estudos de caso, *quando* ocorre o engano – ou as práticas a ele associadas, como a *mentira*. Mas é curioso perceber, ainda que em uma avaliação até certo ponto grosseira e precipitada, que embora tais análises pretendam-se de cunho *amoral*, parecem não se ter dado conta de que talvez aquilo que chamam de *engano*, ou o engano *em si*, possa ser já uma criação de cunho *moral*. E por não atentarem para questões como essas, acabam por tomar como estudo de caso algo que não é propriamente um *dado*, mas um *conceito* moral cuja procedência ou genealogia lhes passa despercebida.

De todo modo, enveredar por essas análises acabou por nos fornecer: um *direcionamento*, uma *caracterização* e uma *problematização* acerca dessas práticas, com os quais esboçaríamos os primeiros pressupostos para o conceito de hipocrisia que temos em vista propor. No que diz respeito ao *direcionamento*, ele emerge das dificuldades acima apontadas com relação à busca, em uma abordagem que se pretende *amoral*, pelas propriedades formais do engano *em si*. Como vimos, ou teríamos um critério objetivo que, no entanto, dependeria de seu desvelamento por parte do enganado; ou, por outro lado, remeteríamos o engano à intenção do enganador, com a contrapartida de dependermos de um critério subjetivo de qualificação, ao tempo em que estenderíamos o conceito de engano a

ponto de confundir-se com as diversas formas de reflexão ponderada e premeditação. Colocada a questão sob esse enfoque, no entanto, as dificuldades em caracterizar o engano *em si* a partir de suas ocorrências acabam por trazer à tona uma *distinção de perspectivas* que põe em lados opostos o *enganador* e o *enganado*, e com isso, abre uma via para a compreensão acerca de como esse mesmo engano *em si* vem a se constituir como condenável no seio da filosofia moral.

Quanto à *caracterização*, gostaríamos de abordá-la sob três aspectos: o primeiro vem à tona pela compreensão do engano como um “instrumento gerador de discrepâncias entre realidade e aparência”²⁰, ou ainda, de um *descompasso* pelo qual o enganador pode dispor de uma situação ou declaração, quando e na forma como lhe convém. Daí a necessária atenção àquilo que os gregos chamam de *kairós*: o momento oportuno no qual uma afirmação ou um ato devem ser efetivados; e que, no entanto, traria consigo a contrapartida de uma *ausência de espontaneidade*. O segundo aspecto viria precisamente da perspectiva oposta, que vê nesse descompasso e ausência de espontaneidade, precisamente a *presença de reflexão* no momento em que uma ação ou uma declaração são ponderadas, seja ou não com a intenção tácita do arдил. Não ao acaso, *mentiri*, em latim, carrega consigo as acepções de: “mentir”, “inventar”, “imaginar” e ainda, “pensar”²¹. Da mesma forma, não é inoportuno ressaltar a afinidade etimológica entre *ludere* e *illudere*, o jogo e o engano, que deixa entrever um terceiro aspecto, relacionado justamente ao sentido que aquela ponderação suscita: a *intencionalidade* presente no *enganar* e manifesta na forma da manipulação, manuseio ou ainda, manejo. Esses três aspectos, a nosso ver, perfariam algumas das características mais abrangentes acerca das práticas de engano, que de certa forma as aproximariam, por exemplo, da prática artística em sentido amplo.

Já quanto à *problematização*, também implicada na distinção de perspectivas acima, ela nos leva a tentar compreender as práticas do engano quando enganador e enganado – sujeito e objeto do engano – são a “mesma” pessoa. Com efeito, embora tenhamos insistido

²⁰ A esse respeito, cf. também: GIANNETTI, E. *Autoengano*. p. 170-1.

²¹ Cf. a nota do tradutor Paulo C. de Souza ao aforismo 157 de *A gaia ciência*, de Nietzsche em que aponta para a relação entre “mentir” e “pensar”. *Mentiri*, em latim clássico, significa: “mentir”, “imaginar”, “inventar”, derivando do substantivo *mens* [mente] (NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, nota 53, p.324). A relação entre hipocrisia moral e ponderação é tratada por Nietzsche no aforismo 294 de *O andarilho e sua sombra* (p.294-5), muito embora na forma de uma distinção: “*A ponderação e o êxito* – Essa grande característica da ponderação, que é, no fundo, a virtude das virtudes [...] não tem sempre o êxito a seu lado [...] Pois entre as pessoas *práticas* ela é tida por suspeita e confundida com perfídia e astúcia hipócrita. [...] As pessoas práticas não gostam do indivíduo ponderado, ele é, acreditam, um perigo para elas”.

nos aspectos problemáticos das análises de cunho cognitivista, um de seus méritos reside na compreensão de que o engano começaria, pelo menos, com o provocar em alguém uma *crença*²². Mas até que ponto esse exercício de *levar a crer* não levaria também *a si próprio* a crer? Afinal, como afirma Campbell, não se pode furtar ao fato de que, ao “ocultar do fingidor o fato de que [se] está fingindo, faz [-se] o fingimento parecer ainda mais autêntico para quem está sendo enganado”²³. Chegamos aqui ao problema do *autoengano*, do qual trataremos na próxima seção, a partir da análise de alguns autores que tratam do tema.

Autoengano

Um dos principais aspectos a que nos remete o tema do *autoengano* diz respeito ao seu papel na constituição e compreensão de si como “sujeito”. Clancy Martin, na introdução à coletânea *The Philosophy of deception* (2009) por ele organizada, situa as principais discussões acerca do tema em torno de questões como a de sua importância para a “interação social”, bem como “o nosso autoconhecimento e a nossa individualidade”. Tais questões, no entanto, apenas fariam ressaltar a complexidade das relações entre engano e autoengano. Aliado à suspeita de que: “podem ser os motivos por detrás de um engano, e não o engano em si, o que nós consideramos moralmente condenável”, Martin compreende mentira e autoengano como os extremos de um *continuum* ao longo do qual a maioria dos casos mescla ambas as práticas de engano. Daí que, para ele, os estudos acerca da mentira e do autoengano, que têm sido empreendidos de maneira independente, poderiam ambos ser beneficiados por uma análise “na interface: engano/autoengano”, isto é, naquilo que têm em comum do ponto de vista prático e ético. Martin, aliás, confere a Nietzsche muito do que os autores vêm a defender em seus artigos, não apenas quanto à importância atribuída ao engano e ao autoengano para a vida, como também, no que diz respeito à compreensão de que o que mais nos incomoda na mentira – acrescentamos: na perspectiva do *enganado* – são os danos que pode nos causar²⁴.

²² RUSSOW, L-M. “Deception: a philosophical perspective”, in: MITCHELL, R. W.; THOMPSON, N. S. (eds.). *Deception: perspectives on human and nonhuman deceit*, p. 46.

²³ CAMPBELL, J. *A saga do mentiroso*. Uma história da falsidade, p.18. Um exemplo clássico de autoengano, aliás, seria o do personagem Bentinho em *Dom Casmurro*, de Machado de Assis, que de tanto fingir aos outros, acabaria subordinando-se ao seu próprio engano.

²⁴ MARTIN, C. “Introduction: The intersections of deception and self-deception”, in: MARTIN, C. (org.). *The Philosophy of deception*, pp.3-14, p.6. A dissertação de Ph.D de Clancy Martin, sob a orientação de Robert Solomon, é dedicada ao tema do engano no pensamento de Nietzsche. Cf. MARTIN, Clancy. *Nietzsche on deception*. Ph.D dissertation, University of Texas at Austin, 2002. Citado por: SOLOMON, Robert. *Living with*

Um dos autores que, como vimos, também figura a relação entre engano e autoengano na forma de um *espectro*, que iria da mentira crassa ao inocente engano involuntário, é Eduardo Giannetti. Defendendo a necessidade até certo ponto vital do autoengano, particularmente na relação entre indivíduo e sociedade, Giannetti aponta para as dificuldades do ponto de vista epistemológico²⁵ no trato com o problema, enfatizando os aspectos psicológicos aí envolvidos. Na base do chamado autoengano estaria um componente *intrapsíquico* pelo qual “a mente, de boa-fé, consegue de alguma forma manipular e iludir a si própria” – dele também fazendo parte a ilusão sensorial, o devaneio, o sonho e, no ponto extremo, a alucinação²⁶. Mas se por esse ângulo ainda não seria possível diferenciar engano e autoengano, do ponto de vista lógico a dessemelhança viria à tona na forma de uma *cisão*: se por um lado o enganar pressupõe um “descompasso de informação” que fere a pretensão de veracidade que a acompanha, no enganar a si próprio, por outro lado, estaria envolvida a crença *sincera* em ser aquilo que a realidade não nos mostra. A ideia de um “autoengano voluntário e deliberado”, nesse sentido, seria para ele uma contradição lógica. Giannetti defende, e isso nos parece importante, que a *sinceridade* por parte do autoenganado seria fundamental para a caracterização do autoengano. Haveria aqui uma “resistência interessada por parte do indivíduo, que filtraria não só o conhecimento que os demais poderão ter de seus processos mentais, mas também bloquearia, em alguma medida, o acesso que ele mesmo tem do que se passa em sua mente”²⁷.

Pautando sua análise com base nessa “cisão lógica”, Giannetti faz uso da acepção de senso comum da hipocrisia para distinguir entre o *hipócrito social*, que engana de forma deliberada e planejada, e o *hipócrito interior*, que se autoengana. Enquanto o primeiro viria a requerer uma atenção consciente redobrada em sua prática – daí a *ausência de espontaneidade* que a nosso ver o caracteriza – o segundo, ao contrário, mostrar-se-ia por seu “caráter essencialmente involuntário e espontâneo”²⁸. O autor aponta aqui para três possibilidades de

Nietzsche. What the great immoralist has to teach us. Nova York: Oxford University Press, 2003, capítulo 2, notas 5 e 8. Como não parece ter sido publicada nem está disponível digitalmente nos arquivos da biblioteca da universidade, infelizmente não tivemos acesso a essa dissertação. Um *e-mail* foi enviado ao autor em 2 de setembro de 2012, sem resposta, no entanto.

²⁵ Cf. GIANNETTI, E. *Autoengano*, p.96 e p.104.

²⁶ *Idem*. p.42.

²⁷ *Idem*. p.105-6.

²⁸ *Idem*. p.122.

se pensar a *hipocrisia social* em função do autoengano. Por um lado, como “prática social da dissimulação” e *proteção* da chamada no embate com outras “parcialidades”; e por outro, como forma de *expansão*, por meio da vaidade, desse mesmo autoengano. Sob essas duas conjecturas, a dissimulação aí presente apareceria como uma “arte da administração de impressões”²⁹. A terceira possibilidade estaria associada às tentativas de se driblar ou provocar processos involuntários, como o choro, por deliberação indireta – seja por *transporte situacional* ou por *mergulho introspectivo*³⁰. Porém, por conceber a hipocrisia apenas em sua acepção moral, seja ela: social e deliberada, ou interior e inconsciente, essa terceira possibilidade não lhe aparece propriamente como uma atividade, ou mesmo uma prática artística, mas sim como reatividade. De qualquer forma, estaríamos aqui apenas próximos das situações ditas reais. Persistiria, por detrás dessa arte, o autoengano e a ilusão sincera de ser quem não se é. Ilusão que, embora uma “contradição lógica”, seria necessária à vida tanto quanto certa dose de “autoconhecimento”³¹.

Claro, não é nosso propósito analisar aqui os pormenores dessa e de outras análises que abordam o problema do autoengano³². Mas é importante destacar a mudança de enfoque

²⁹ *Idem*. p. 173-4.

³⁰ Cf. *Idem*. p. 128. Na estratégia do *transporte situacional* identifica-se, com base em experiências passadas, “os contextos e ambientes externos que têm o dom de suscitar a sensação desejada” (no caso, o choro). Já com o *mergulho introspectivo*, traz-se de volta à memória as experiências passadas que suscitaram tal sensação, de modo a revivê-la. Todo o sucesso dessas estratégias, no entanto, dependeria do maior ou menor grau com que o “elemento de premeditação” interfere no processo (p.128).

³¹ *Idem*, p. 173-4. Após apontar para a impossibilidade mesma de pautar uma vida pelo absoluto autoconhecimento ou absoluto autoengano, o autor aponta para a necessidade – do ponto de vista de uma convivência ética – de um equilíbrio entre ambos, na forma da moderação e da invenção (p.67). Para o autor o passo fatal do ponto de vista lógico, embora comum no ponto de vista psicológico, estaria em se transformar a “intensidade do acreditar” em critério de verdade (p.155). Daí a necessidade de um distanciamento reflexivo que suspenda a nossa “natural parcialidade” e nos faça indagar “quem somos e o que representamos na ordem das coisas” (p.163). Nos capítulos finais, Giannetti parece transferir o foco da discussão, da relação entre uma “hipocrisia social” e uma “hipocrisia interior”, para a relação entre um *eu-agora* (movido pelo autoengano) e um *eu-depois* (movido pelo autoconhecimento); e passa a vincular essa relação a uma condição que privilegie, no plano interior (via moderação e inventividade), como na esfera social (via submissão a regras éticas universais), o equilíbrio com base na ideia de uma “sociedade perfeita” (p.210ss.).

³² Segundo Szabados e Soifer, o termo “autoengano” [*self-deception*] teria sido cunhado pelo bispo inglês Joseph Butler, no início do séc. XVIII. Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 29ss. Além da ilusão, o autoengano também se distinguiria, para a maioria dos autores, da *acrasia* e da *má-fé*. De modo sucinto e superficial poderíamos dizer que, enquanto o *autoengano* diria respeito a um conflito entre crenças, a *acrasia* estaria relacionada ao conflito entre uma crença e uma ação, e envolveria a incapacidade de ter controle sobre si mesmo e agir voluntariamente de modo contrário ao julgamento sobre tal ação. Com relação à *má-fé*, enquanto o autoengano envolveria alguma forma de cognição – pensamento e crença – aquela, por sua vez, envolveria apenas afetos. Com relação a esse ponto, Kent Bach propõe um paralelo entre autoengano e *má-fé*: “ambos consistem de uma cisão [*schism*] incaracterística entre algum estado mental e a ocorrência correspondente. Assim como o autoenganado não pensa no que ele acredita, mas em algo no que ele não acredita, também a pessoa de *má-fé* tem uma emoção que ela não sente e sente outra que ele não tem”. Cf. BACH, K. “An analysis

na análise de Giannetti acerca da relação entre engano e autoengano, indo de uma compreensão *processual* a partir de um espectro gradual de práticas a uma cisão *lógica* entre ambas as noções. Com efeito, aqui o autor se distancia de uma corrente que, de La Rochefoucauld³³ a Nietzsche, compreende tal passagem como a da consolidação de hábitos em um *éthos*; ao tempo em que se aproxima daquelas abordagens de cunho linguístico-cognitivo de que tratamos anteriormente. E é precisamente com esse tipo de análise lógica, onde o engano é compreendido a partir de suas propriedades formais, que aparece propriamente a imagem de uma cisão, enredando-se a ideia de um autoengano em uma série de paradoxos. O primeiro deles, nós já o havíamos sugerido ao final da seção anterior: na medida em que enganar pressupõe a “consciência” do engano, como é possível ser, *ao mesmo tempo*, enganador e enganado? O segundo paradoxo diria respeito à pressuposição de um observador externo, pretensamente isento, a partir do qual uma crença possa ser avaliada como “falsa crença”: em que medida seria possível aferir como *falsa*, a partir de um critério de não-contradição, uma crença que se tem de si próprio? No que diz respeito às relações interpessoais essa instância até poderia, com ressalvas, ser remetida ao observador ou mesmo ao próprio enganado. Mas o que dizer do engano de si consigo próprio? Cairíamos aqui, a nosso ver, no despropósito de afirmar a *falsidade* de uma crença *sincera*; além do que, teríamos que avaliar a posição no mínimo curiosa de Robert Solomon, no artigo “Self, deception and self-deception in Philosophy”: “O que é um mito, senão uma autodefinição elaborada de autoengano?”³⁴.

H. Fingarette, um dos primeiros na contemporaneidade a abordar o tema do autoengano e de seu papel na constituição de “sujeitos”, faz uma análise de tais paradoxos – comumente associados a conceitos como “‘consciente’, ‘inconsciente’ e ‘defesa’”³⁵ –

of self-deception”, p. 369. Para uma compreensão mais aprofundada acerca do autoengano e fenômenos associados, além dos textos aqui trabalhados, remetemos às coletâneas: *The Multiple self* (1980) organizada por J. Elster; *Perspectives on self-deception* (1988), organizada por A. O. Rorty e B. P. McLaughlin; e mais recentemente: *Philosophy of self-deception* (2012), organizada por Patrizia Pedrini. Mais especificamente, remetemos aos textos: “Deception and division” (1980), de D. Davidson, que se encontra no compêndio de Elster, e “An analysis of self-deception” (1981), de Kent Bach. A referência completa encontra-se nas referências bibliográficas ao final da tese.

³³ Cf. La ROCHEFOUCAULD. *Reflexões e máximas morais*, §119,50: “Estamos tão habituados a nos dissimular aos outros que afinal nos dissimulamos a nós mesmos”.

³⁴ SOLOMON, R. “Self, deception and self-deception in philosophy” in: MARTIN, C. (org.). *The Philosophy of deception*, pp.15-36, p. 28. Para essa e as demais citações nessa seção, quando não especificado, a tradução é de nossa autoria.

³⁵ FINGARETTE, H. *Self-deception*. p. 9.

defendendo que se devem, na realidade, a um pseudoproblema. Em *Self-deception*, o autor procura mostrar em que sentido as teorias sobre o tema, até então presas a aspectos epistêmico-morais, compartilham certa “cegueira” para as características essenciais do autoengano, conduzindo fatalmente a paradoxos formais – “enganar” e “ser enganado”; “culpado” e “inocente” etc. Fingarette desenvolve uma teoria que muda o foco da crença, ou da discrepância entre crenças, para o aspecto voluntarista envolvido no autoengano, fazendo emergir o papel que desempenha na construção de identidades – ou na *constituição de si* – a partir das noções de um “comprometimento” [*engagement*] e “reconhecimento” [*avowal*]³⁶. Tais noções, e de um modo geral as práticas comumente associadas ao autoengano, são alvo da compreensão filosófica já na modernidade, com Kierkegaard³⁷ e depois dele, com Freud³⁸

³⁶ *Idem*, p.99 e 162, respectivamente. Dentre as teorias citados, Fingarette salienta a posição de Canfield e Gustafson (p.21), que tratam o autoengano como uma espécie de “autocomando”, cuja lógica diferiria daquela presente no “comando-de-outros” (hipocrisia no sentido estrito). Daí não haver, para esses autores, paradoxo (epistêmico) entre “enganar” e “ser enganado” – ou seja, de manter em si duas crenças incompatíveis – já que não se trataria da mesma forma de engano. Também ressalta a posição de Penelhum (p.25) que desenvolve um método de análise centrado não propriamente na questão de se o autoenganado crê ou não em suas posições, mas nas razões (necessárias entre si) que podemos ter para dizer se há ou não autoengano: 1) crença diante de forte evidência; 2) conhecimento do sujeito acerca da evidência; 3) reconhecimento acerca da importância da evidência.

³⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. “Personificações do desespero” in *O desespero humano*, livro III, capítulo II, pp. 350-380. Kierkegaard aponta aqui para a distinção, sob a ótica da consciência, de duas formas de desespero: um que se ignora e outro consciente de sua existência. Sendo que nesse último poderíamos ainda distinguir entre um “desespero-fraqueza” – “em que não se quer ser si próprio” (ou ser um “eu) – e um “desespero-desafio” – “no qual queremos ser nós mesmos”; no qual o desesperado sabe por que não quer sê-lo e “para ser ele próprio, abusa desesperadamente da eternidade inerente ao eu” (p.373-4). Para Kierkegaard: “Esse desespero, que conduz à fé, não existiria sem o auxílio da eternidade”, na qual “o eu consegue a coragem de se perder, para de novo se encontrar” (p.374). A aproximação fica ainda mais clara quando vemos que nesse “desespero-desafio”, haveria ainda duas possibilidades: a primeira, de um “eu ativo”, em que não se reconhece nenhum poder acima de si e no qual o seu relacionar-se consigo mesmo é “apenas experimental”. Enquanto “eu experimentador”, esse “homem desesperado não faz portanto mais do que construir castelos no ar e bater-se sempre contra moinhos de vento. [...] O eu, no seu desespero, quer esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si próprio, reclamando as honras do poema, de tramar a tal ponto magistral, em suma, a glória de tão bem se ter sabido compreender. Mas o que isso significa para ele continua a ser um enigma; no próprio instante em que crê terminar o edifício, tudo pode, arbitrariamente, desvanecer-se no nada” (p.376). Cf. também: FINGARETTE, H. *Self-deception*, p.100-9. Fingarette aproxima sua concepção da relação entre “indivíduo” e “pessoa” da de Kierkegaard, que veria o homem como uma síntese entre liberdade (possibilidade) e necessidade. Síntese essa que, no entanto, ainda não constituiria o homem como um *si*. O *si* seria espírito *obra*, e enquanto tal, fruto de uma *realização*, uma tarefa para o homem em suas escolhas – muito embora ainda incompleta sem a religiosidade e a vinculação a Deus. Enquanto unidade do inteiro reconhecimento (“consciência”) de si próprio, o si fundar-se-ia no eterno que perpassa a mudança – condição, para Kierkegaard, da verdadeira vida ética. Por outro lado, a pessoa que falha em reconhecer (ou “ter consciência” de) seus comprometimentos, permaneceria imersa no imediato e abdicaria da “harmoniosa unidade e síntese” da vida ética – continuando em desespero. Nesse sentido, seja alguém internamente ambíguo com relação a si, seja externamente comprometido apenas com o imediato, o autoenganado seria visto como “vítima da particularidade” e da multiplicidade (p.109).

³⁸ Cf. FINGARETTE, H. *Self-deception*, pp.114-120. Fingarette considera que haveria uma analogia entre as ideias por ele defendidas e a reformulação da teoria do *ego*, supostamente tentada por Freud em seu escrito de maturidade: *The splitting of the ego in the process of defence*. Tal reformulação, segundo o autor, traria novo potencial para solucionar alguns graves problemas internos à teoria psicanalítica freudiana (p.111), dentre eles: a ideia de consciência como defesa [*defence*] em relação a processos inconscientes que tendem a vir à tona. Muito

e Sartre³⁹. Salientando os pontos de aproximação e afastamento entre estas posições e a sua abordagem, o autor compreende o autoengano como um tipo comum e familiar de atividade mental, cuja aura de “paradoxo” adviria das falhas em se atentar para como a nossa mente geralmente funciona – particularmente, para a indistinção entre a inconsistência de uma crença e o autoengano propriamente dito, que envolveria o problema da *intenção*. Na “ânsia de resolver o suposto paradoxo” e ao sustentar que “uma pessoa mantém duas crenças incompatíveis”, os autores que tratam do assunto não teriam percebido “que o paradoxo profundo do autoengano não está nessa curiosa condição, mas no elemento do conhecimento, da *ignorância intencional*”⁴⁰ [grifo nosso]. Para Fingarette, o chamado autoengano envolveria uma recusa em assumir ou reconhecer explicitamente, para si e para os outros, algo acerca de si ou de outrem. O autoenganado seria alguém que está de algum modo comprometido com o mundo, mas nega certos aspectos desse comprometimento, e não vai reconhecê-los como seus nem mesmo para si.

O fio-condutor de sua análise, retomando uma noção já trabalhada por Kierkegaard, diz respeito ao problema da *admissão* ou *reconhecimento* [*avowal*]. Reconhecer [*to avow*] para Fingarette significa identificar-se ou afirmar fazer parte, por exemplo, de determinada moral ou sistema de crenças⁴¹. Daí compreender a “consciência explícita” como uma

embora essas dificuldades tenham sido em parte superadas com a teoria do *ego* e seus dois estágios (consciente e pré-consciente, sendo a consciência uma “qualidade” que poderia ou não pertencer a certas funções do *ego*), segundo o autor, isso não veio a significar uma específica e inteligível descrição e avaliação acerca da “inconsciência” dos processos de defesa, ou mais especificamente, de “como” e “por que” o *ego* mantém esses processos no nível inconsciente (p.114). As táticas de autoencobrimento relacionadas ao autoengano estariam aqui associadas a fenômenos de “contra-*cathexis*” e “hiper-*cathexis*” do *ego* (p.123) (entendendo-se a *cathexis*, ou *ocupação*, como a concentração de energia da libido em dada representação). Fingarette propõe a analogia entre o “pré-consciente” freudiano e o seu “estar disponível à explicação” [*being available for spelling-out*], bem como entre a sua ideia de “consciência explícita” [*explicit consciousness*] e a ideia de “estar consciente” [*conscious*] em Freud (p.120). Sobre a ideia de autoengano na teoria freudiana, cf. também SPIEGEL, J. *Hypocrisy – moral fraud and other vices*, p. 49 e p.152, nota 13. Segundo esse autor, a teoria freudiana supõe que, no autoengano, uma pessoa pode inconscientemente saber algo e, devido às defesas inconscientes do *ego*, crer conscientemente em algo contraditório; ou seja: o autoenganado inconscientemente sabe de “x”, mas conscientemente acredita em “não-x”.

³⁹ Cf. FINGARETTE, H. *Self-deception*, pp. 147ss. Fingarette salienta (p.147-8) uma distinção que, segundo ele, parece ter sido obscurecida por Sartre e os existencialistas: aquela entre o reconhecimento explícito de um comprometimento – em seu papel na formação de uma identidade – e a aceitação da responsabilidade por tal comprometimento, que teria no reconhecimento uma condição necessária, mas não suficiente (p.147).

⁴⁰ FINGARETTE, H. *Self-deception*. pp. 15 e 29-30. Para o autor, a crença em face de uma evidência contrária não seria uma condição necessária ao autoengano, havendo casos em que este poderia estar radicado na oposição entre uma crença declarada e outra negada, sem relação com a evidência em si (p.29-30); havendo ainda a possibilidade de tais crenças não serem sequer incompatíveis, dado que poderiam ocorrer em tempos distintos.

⁴¹ *Idem*, p.148. O reconhecimento [*avowal*], para Fingarette, poderia manifestar-se em três níveis: a) assumindo a autoridade para tal; b) integrando o que é assumido à realização da síntese que é o “si-pessoal”; e c) aceitando a responsabilidade pelo comprometimento assumido. Em contrapartida, o autoengano manifestar-se-ia: a) pela

“expressão intencional de si”, ao se afirmar algo “de maneira claramente elaborada, perfeitamente aparente” [*spelling-out*], ainda que não de forma declarada, mas como um “ato interno” assumido ou uma escolha – uma *decisão*, enfim. Com a admissão explícita da natureza de um comprometimento, uma expressão *intencional* de si, definir-se-ia um aspecto da própria identidade por meio do qual se constituiria, afinal, uma *pessoa* para além do mero *indivíduo*⁴². Não se trata, no entanto, de trazer à tona na forma dessa “consciência explícita” todos os aspectos dessa identidade, mas sim, com o reconhecimento de um aspecto com o qual se está comprometido, configurar uma nova “síntese”.

Ora, nos casos de autoengano, não só não haveria a admissão na forma de uma declaração explícita – como ocorre com o enganador – como esse comprometimento [*engagement*] seria recusado até para si próprio. Haveria no autoengano uma espécie de recusa em admitir a incompatibilidade entre interesses já assumidos e novos, ou seja, entre a inclinação a um comprometimento particular e a síntese acabada de comprometimentos que identificam uma pessoa como o que ela *é* – daí o teor de *inautenticidade* que o acompanha⁴³. Porém, recusar – como recusa inconsciente – explicitar o próprio comprometimento seria apenas a face mais saliente do autoengano. Fazê-lo implicaria ser “forçado em direção a táticas defensivas e protetoras que dessem conta das inconsistências de seu comprometimento no mundo, como é por ele reconhecido”. Algo que se aproximaria – e isso nos interessa de perto – do *atuar em um determinado papel*, geralmente “compatível com a integridade pessoal”, que minimizaria a *discrepância* entre as inclinações contrárias, ao passo que permitiria a gradual *incorporação* da inclinação conflitante a uma nova “unidade pessoal”. Adequado inicialmente ao encobrimento, o papel se tornaria habitual e passaria então a ser percebido como uma característica do indivíduo – um “maneirismo” ou um “traço de personalidade”. O autoengano seria então o meio gradativo de atenuação de *discrepâncias* e

mera incapacidade de explicitar seu comportamento; b) isolando uma atividade de outras que são reconhecidas; c) negando a responsabilidade por sua ação (o caso da “má-fé” sartreana) (p.140).

⁴² *Idem*, pp. 38-9, 71 e pp.100-9. Como Fingarette sugere (p.114), aqui poderia ser feita a analogia com o texto de P. Ricoeur (*O si-mesmo como um outro*, 1991), em que defende a ideia de uma construção de si a partir daquilo que chama de “identidade narrativa”. Tratamos desse texto em nota, no capítulo terceiro.

⁴³ *Idem*, p.68 e 148. Os casos de amnésia seriam aqui, segundo o autor, exemplos dramáticos – e paradigmáticos – que apontam para o problema do não-reconhecimento na distinção entre “indivíduo” e “pessoa”; ou seja: do autoengano e da impossibilidade de constituir uma “síntese pessoal”. Mas poderíamos então perguntar: como alguém que sofre de amnésia poderia constituir uma síntese pessoal “autêntica”? Estaria ele condenado à “inautenticidade”? A resposta seria *não*, a nosso ver, caso reconheçamos o caráter criativo presente na “expressão intencional de si” envolvida nesse processo de configuração: ou seja, o seu estatuto *artístico*. Tal caráter, de resto, faria jus ao uso do termo “autenticidade” como aquilo que garante à obra, pela vinculação a um autor, o seu *reconhecimento*.

incorporação destas à síntese que é o “si-pessoal”. Porém, na medida em que não traz consigo a marca de um *reconhecimento* ou *intenção*, não haveria aqui propriamente a constituição de um “caráter autenticamente pessoal”, mas apenas a incorporação de caracteres que a ela se sobreporiam como traços de personalidade⁴⁴.

Essa compreensão nos parece importante porque situa o problema do autoengano no foco da questão ético-estética da criação de si; ou nas palavras do autor: da configuração de uma identidade pessoal por meio de um processo de *incorporação* – ainda que tácita, não admitida *nem para si* – de inclinações conflitantes ou *discrepâncias*. Para Fingarette, duas possibilidades se colocam: de um lado, a capacidade de uma pessoa identificar-se a si e para si mesma como alguém comprometido de uma maneira específica no mundo; de outro, a incapacidade dessa identificação e comprometimento, com a posterior suposição de que se poderia mantê-lo mesmo sem manifestar as evidências de tal reconhecimento⁴⁵. Mas embora a análise de Fingarette priorize os extremos do *não reconhecimento* e do *reconhecimento explícito e declarado*, a nosso ver, nada nos impediria de pensar também a possibilidade de um *reconhecimento para si* – possivelmente implicando engano, mas não necessariamente prejuízo a outros.

Kent Bach, em “An Analysis of Self-Deception”, considera positivamente a crítica de Fingarette aos autores que teriam tentado explicar o autoengano a partir das crenças aí envolvidas, negligenciando o que para ele seria mais importante: aquilo que o autoenganado *faz*⁴⁶, ou melhor, deixa de fazer. No entanto, Fingarette não teria apresentado nenhuma análise que pudesse ser extraída de tais especulações, além de ter deixado passar o fato de que o autoenganado realmente *tem intenção* de manifestar um compromisso [*avowment*], embora não o faça. Bach parte dessa argumentação e dos problemas aí levantados para rever o problema da *intencionalidade* no autoengano e tentar captar as complexidades aí envolvidas sem a recorrência a um “conflito entre crenças”. A rigor, diz ele, uma pessoa que acredita que *p* poderia enganar-se sobre não-*p* sem necessariamente crer que não-*p*, ou seja, sem cair em paradoxo. Haveria que se distinguir aqui duas manifestações do “pensar”: “acreditar ou pensar que [*think that*] *p*” e “desejar ou pensar em [*think of*] *p*”. Enquanto a primeira estaria

⁴⁴ *Idem*, pp.86-9.

⁴⁵ *Idem*, p.90.

⁴⁶ BACH, K. “An analysis of self-deception”. *Philosophy and phenomenological research*, volume 41, issue 3, mar. 1981. pp. 351-370, p.352.

associada a *estados mentais* [*mental states*], a segunda seria mais propriamente uma *ocorrência* [*occurrence*] ou, quando muito, uma *crença ocorrencial* [*occurrent belief*]. Embora possa concorrer momentaneamente para um julgamento contrário à “crença de que *p*”, uma ocorrência não seria suficiente para conflitar com um estado mental⁴⁷. A chave, portanto, estaria na “distinção entre o que pensa o autoenganador, quando um assunto delicado vem à mente, e aquilo em que ele acredita”. Geralmente, o estado de “acreditar que [*believe that*] *p*” levaria a “pensar que [*think that*] *p*” sempre que ocorre “o pensamento de [*thinking of*] *p*”, mas no estado autoenganado essa tendência é suplantada. Haveria aqui uma combinação entre desejos e crenças ocorrenciais, que forneceria a “conexão causal” que faz com que um “estado mental” seja momentaneamente ou gradativamente elidido – o que segundo Bach poderia ocorrer de três formas: por *racionalização*, *evasão*, ou por *interferência*. Essas três formas de se autoenganar ou permanecer autoenganado envolveriam uma ação *intencional*, mas essa intenção não seria a de enganar a si mesmo, embora seja esse o efeito que ele provoca; e sim, de prover a si, ainda que de modo *inconsciente*, uma forma de evitar pensar que [*think that*] *p* – o que o autor chama de *motivação*⁴⁸. Nesse sentido, também para Bach o autoengano seria um meio gradativo de atenuação de *discrepâncias* e *incorporação* destas a um caráter. Mas tal incorporação não se daria na forma de um paradoxo ou conflito entre crenças, e sim, na assimilação de ocorrências que, por vezes, podem ir de encontro a crenças estabelecidas.

Uma das autoras que questionam as teorias que tomam o *autoengano* sob o enquadramento de um “agenciamento racional” é Amelie Rorty. Mais do que tentar “salvar” fenômenos como o autoengano e a acrasia – ou “fraqueza de vontade” –, a autora procura trazê-los “da periferia desprezível das [...] teorias do si” e examiná-los para ver como eles forçariam revisões nas próprias teorias de agenciamento⁴⁹. Para Rorty, a imagem clássica de um “agente racional cujas ações são emergências de crenças e desejos” que podem vir a ser substituídos “por algum ato de vontade racional” requer ser suplementada, na medida em que “a classe das crenças, a classe dos motivos e a classe dos atos de vontade são heterogêneas”, e

⁴⁷ *Idem*, p.353-5.

⁴⁸ BACH, K. “An analysis of self-deception”. *Philosophy and phenomenological research*, volume 41, issue 3, mar. 1981, p.368-9. Embora nos falte uma compreensão mais aprofundada acerca do assunto, além do que não seria esse o local para uma abordagem como essa, sugerimos que essa distinção entre *consciência* e *motivação* poderia concorrer para uma compreensão acerca do problema mencionado na seção anterior, da atribuição de intencionalidade às estratégias que configuram manifestações do engano entre os demais seres vivos.

⁴⁹ RORTY, A. O. Self-deception, akrasia, and irrationality in: ELSTER, J. *The multiple self*. pp.115-132, p. 115.

compõem ações de maneiras bastante distintas⁵⁰. A imagem que utiliza é a da superposição de uma configuração urbana planejada, com tecido regular, por sobre o traçado tortuoso e bairros relativamente autônomos das vilas medievais⁵¹. Para a autora, as estratégias comumente chamadas de “irracionais”, como o autoengano e a acrasia, fazem parte de processos que tornam a ação racional ordinária possível, e embora não se possa considerá-las todas como benignas, são muitas das vezes “a melhor opção de um agente miserável”, ainda que lhe escape ao controle racional⁵². E na medida em que estão “estritamente conectadas aos fortemente entrincheirados processos psicológicos funcionais”, as tentativas de simplesmente erradicá-los acabaria por causar prejuízos em tais processos. Daí a necessidade de se operar certo cálculo, diríamos, *econômico*, e “analisar as prioridades relativas daquelas práticas que, enquanto absolutamente justas, não obstante às vezes conflitam umas com as outras”⁵³.

Rorty compreende que se poderia considerar “o si do agente como uma configuração solta de hábitos [...], adquiridos em diferentes estágios, a serviço de diferentes fins”. Entre eles estariam “hábitos da racionalidade”, mas também, intimamente ligados a estes, os “hábitos da imaginação, da associação, de construção narrativa, de expectativa”. Nem todos os “subsistemas de hábitos”, no entanto, cooperariam nos “processos integrativos” dos agentes da mesma forma e em todas as ocasiões. Poderia aqui parecer, na medida em que “não é o mesmo agente que aceita um julgamento e age sob outro”, que a própria noção de “agente” viesse a desaparecer; e com ela, a ideia de um autoengano. Mas para Rorty – aproximando-se aqui da distinção que Fingarette faz entre uma ignorância *espontânea* e outra *intencional* – a compreensão de tais fenômenos carrega consigo a “interessante ironia” de que: “É somente quando um agente toma em seus braços a unificação de seus traços, seus pensamentos e suas ações, como um projeto central, que ele é capaz de autoengano e acrasia”. Tais conflitos, portanto, não apareceriam àquele que é “somente uma vaga confederação de hábitos é um agente apenas no sentido mais vago”, mas apenas àquele “capaz de um agenciamento no sentido forte” e de “manter-se a si mesmo responsável”; ou seja: apenas a um *Eu*, em maior

⁵⁰ *Idem*, p. 129.

⁵¹ *Idem*, p. 116.

⁵² *Idem*, p. 119.

⁵³ *Idem*, p. 129-130. Para a autora, é precisamente aí que as descrições de agenciamento racional falham, na medida em que “concernem simplesmente a determinar a racionalidade ou irracionalidade dos vários tipos de processos ou atividades psicológicas” (p.130).

ou menor grau constituído que, em uma situação de conflito iminente, dissimula-se – diríamos, de forma *não reconhecida e inautêntica* – para si próprio. Nas demais situações, esse *agente* seria alguém que “subscrive reflexivamente seus processos integrativos” e, nesse sentido, declara “seus hábitos de vizinhança amigável serem uma cidade, o *Eu*”. Para Rorty, esse *Eu* não seria o “comandante absoluto” das “ações complexas dos subsistemas de hábitos”, mas antes, uma imagem de duplo sentido: por um lado, a *visão* da configuração inteira, “o sistema vagamente conectado visto como um todo”; e por outro, o *requerente* dessa centralidade, a “voz articulada” a reivindicar essa centralidade⁵⁴. Mas seria então, talvez, o caso de perguntarmos se já não estaríamos aqui por demais distanciados de uma configuração autoenganada de “sistemas de hábitos”, ao tempo em que nos aproximaríamos de uma configuração artística. Se sim, porque não a tratamos pelo nome?

O último autor que gostaríamos de abordar nessa seção é Jorge L. Palma, cuja tese sobre o autoengano e “outros paradoxos do discurso psicanalítico” apresenta o fenômeno como uma das formas de irracionalidade mais intrigantes e que suscita mais perplexidades. Não só porque, como vimos, uma exposição analítica o mostraria como “inerentemente paradoxal” – enganar e ser “ao mesmo tempo” enganado – como também porque a própria descrição do fenômeno requereria reformulações “de conceitos como os de intenção, crença e ação”. De modo que, “a depender das reformulações que estivermos dispostos a aceitar, a descrição do autoengano parece nos levar a uma revisão radical do que entendemos ser a mente humana”⁵⁵.

Sustentando uma abordagem teórico-filosófica do problema do autoengano, sem necessariamente recorrer ao ferramental psicanalítico, Palma considera como primeiro desafio explicar como seria possível conceber – como os autores acima o fazem – “a formação de uma intenção de enganar a si mesmo que escape ao conhecimento do sujeito, embora ele mesmo seja o responsável por sua formação”⁵⁶. Uma primeira tendência seria a de postular

⁵⁴ RORTY, A. O. “Self-deception, akrasia, and irrationality” in ELSTER, Jon. *The multiple self*, p. 130-1. Autores como Jon Elster veem essa “vaga comunidade” de Rorty a partir da hipótese de um *eu múltiplo*, necessária para lidar com os problemas de autoengano e fraqueza de vontade: “Embora apenas uma *pessoa* esteja no comando, ela é desafiada por lutadores semiautônomos que o confrontam como ‘forças estranhas’”. O *engano* e a *manipulação estratégica* atuam aqui como “formas centrais de interação”: a primeira a induzir uma crença, a segunda a induzir à ação. Cf. ELSTER, J. (ed.). *The multiple self*, “Introdução”, pp. 1-34, p.2.

⁵⁵ PALMA, J. L. P. *As (des)razões da irracionalidade: uma análise conceitual do autoengano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico*, p.33.

⁵⁶ *Idem*, p.38.

uma “bicompartimentação”⁵⁷, ou uma cisão na mente, “de modo que esta passaria a atuar de acordo com as especificidades de dois compartimentos distintos”, funcionando “no modelo do embuste interpessoal”: um deles seria o *enganador* inconsciente, o outro, o *enganado* consciente. Aqui aparecem ao autor três dificuldades: primeiro, mostrar como o autoengano se distinguiria dos casos de patologias graves como os de múltipla personalidade e esquizofrenia; depois, mostrar em que sentido essa teoria seria realmente elucidativa, e não apenas uma imagem forçada do embuste interpessoal; e, por último, correr o risco de prodigalizar por demais o chamado inconsciente, como se legar um problema a essa esfera significasse resolvê-lo⁵⁸. Também a tese de uma “intenção autoenganadora inconsciente” como a de S. Gardner (1993), em que se apresentam aspectos como os de “bloqueio” e “autodesfiguração”, é questionada na medida em que traria como consequência a aceitação de “uma segunda mente não psicanalítica por trás da mente ordinária”. E mesmo a defesa, amparada em Davidson, de que “a mente apresenta estruturas quase autônomas, constituídas de atitudes proposicionais como desejos, crenças e intenções”, acabaria por reiterar a ideia de uma “intenção autoenganadora”, e “tornar injustificada a existência de um processo que, com requintado grau de sofisticação e ‘capacidade cognitiva’, ‘opte’ por ‘enveredar pela irracionalidade’”⁵⁹.

A partir das análises de B. Williams (*Problems of the self*, 1973) e retomando alguns dos argumentos de K. Bach vistos acima, Palma defende que uma compreensão plausível acerca do autoengano poderia ser obtida com a atenção ao “aspecto inercial e duradouro” próprio às crenças de um modo geral. Daí propor que, ao invés de se tomar como ponto de partida uma crença e tentar explicar a origem da crença oposta, caberia já de início tomar a segunda crença como também dada e explicar como essa crença bloquearia a formação de outra. Sob esse enfoque, aquilo a que chamamos de autoengano seria muito mais o efeito de uma transição ou superposição de crenças, do momento em que são assimiladas ao momento em que são aceitas

⁵⁷ Para uma maior compreensão acerca das teorias que defendem a concepção do *si* como uma multiplicidade, um complexo de “subpessoas”, cf. ELSTER, Jon (ed.). *The multiple self*, cujos ensaios discutem precisamente a pertinência ou não da questão sobre “se o *si* é uma unidade ou se ele deve ser concebido sem metáfora como dividida – como um ‘*si* múltiplo’”; e ainda, se tal hipótese dos “*sis* semiautônomos”, como defende, é necessária para lidar com os problemas de autoengano e fraqueza de vontade (acrasia) (p.2).

⁵⁸ Cf. PALMA, J. L. P. *As (des) razões da irracionalidade*, p.39.

⁵⁹ Cf. *Idem*, p.47-9. Para Gardner, cada uma dessas subestruturas formaria um *compartimento fenomenológico*, ou seja, “um conjunto de atitudes proposicionais que guardam entre si certas afinidades e traços característicos”, que em situações de conflito – em que o sujeito a *não se reconhece* como protagonista – seriam mediadas por um terceiro compartimento, “mais abrangente e perceptivo” e “sensível às ocorrências nos outros dois”, e capaz de enganar a ambos de modo a apaziguar o conflito.

como “verdade”. Uma espécie de *força inercial* – que será tanto maior quanto maior for a anterioridade em relação à outra crença – “mantém a crença em vigor, ainda que seus suportes originais primários [...] já tenham sido eliminados”. Nesse sentido, dados “um conjunto de comportamentos compatíveis com a crença em *p*”, e “um comportamento verbal, explícito ou potencial, que expressa a crença simultânea em não-*p*”⁶⁰:

O que faz a crença em não-*p* imiscuir-se num compartimento mental que já não lhe seria favorável é uma espécie de persistência inercial da crença, cuja força está intimamente relacionada ao holismo dos atributos mentais. Tanto num caso como no outro, a crença em não-*p* não se limita a uma atitude cognitiva; seu propósito não é apenas o de sustentar uma descrição verdadeira sobre o mundo ou sobre si mesmo. Em vez disso, a crença deriva parte de seu vigor de uma rede de crenças, valores e atitudes mentais, as quais, em certa medida, esboçam as linhas-mestras da própria personalidade e a representação da própria autoimagem⁶¹.

O autoengano seria, então, decorrência do processo de esvaziamento de uma crença, a partir de um conjunto de crenças contrárias que, por ação *contrainercial* e dada a supressão dos suportes primários da crença anterior, acabariam por suprimi-la. Por “crença contrária”, no entanto, não deveríamos compreender um conjunto unitário, mas um combinado de “crenças subsidiárias” que poderiam em parte ser admitidas pela crença anterior e, também em parte, vir a compor um “padrão comportamental sugestivo” – visto como “incongruente” – antes mesmo da “crença contrária” vir a se manifestar. Para Palma, como para os autores acima abordados, faltaria ao autoenganado o *reconhecimento* de ser o *protagonista* de duas histórias aparentemente incongruentes. Mas também, faltaria a ele o controle do “*timing* indutivo” pelo qual essa *incorporação* de crenças subsidiárias viria a ocorrer⁶². Reconhecer e manipular esse “*timing* indutivo” – ou *momento oportuno*, como vimos acima – já não diria respeito ao autoengano, e sim, a nosso ver, à atuação e à *hipocrisia*⁶³. É dessa possibilidade

⁶⁰ Cf. *Idem*, p.50-2.

⁶¹ Cf. *Idem*, p.51.

⁶² Cf. *Idem*, p.53-4. “O reconhecimento por parte do autoenganador, de que o conjunto das crenças subsidiárias implica a crença principal, corresponde ao próprio desfazimento da ilusão enganadora; por outro lado, a manutenção do intervalo entre as crenças subsidiárias e a principal corresponde à sua manutenção” (p.54).

⁶³ Toda essa discussão acerca da relação entre engano e autoengano remete-nos ao intrincado problema nietzscheano da relação entre memória e esquecimento, bem como ao problema da constituição de verdades – inclusive a “verdade” acerca de si – por meio de enganos e autoenganos. Nietzsche refere-se a esse processo como um jogo agônico de forças e pulsões onde prevalece, com maior ou menor efemeridade, um *impulso de comando* – cuja superfície, a *crença*, é a única a qual temos acesso. Mas embora atribua o enrijecimento das convicções a uma *inércia do espírito*, o esquecimento que as constitui é para Nietzsche uma *força inibidora ativa*. Trata-se aqui de um processo de domínio que envolve o expurgo da crença com a qual não se consegue lidar e bem como incorporação daquela que nos apetece. Esperamos voltar a esse assunto no capítulo final dessa tese. Cf. NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano* §637, p.305; e *Genealogia da moral*, II §1, p.47.

que trataremos na seção seguinte, em que apresentaremos, enfim, o cenário a partir do qual um conceito de hipocrisia voltado à criação ético-poiética de si possa ser pensado.

Enganar e ser enganado: hipocrisia e autoengano

Gostaríamos de encerrar estes prolegômenos retomando a distinção de perspectivas anteriormente proposta⁶⁴ para compreensão das práticas de engano, entre *enganar* e *ser enganado*. Poder-se-ia pensar que tal distinção não se sustentaria, pelos paradoxos que suscita, quando aplicada ao *autoengano*. Principalmente, à luz das críticas feitas acima por J. Palma à tentativa de se compreender os processos mentais aí envolvidos, não mais em termos de uma *bicompartmentação* ou *multicompartmentação*, mas sim, na forma de uma *assimilação* de crenças. Embora sujeitando-nos a uma possível crítica com esse teor, consideramos que uma distinção de *perspectivas* – e não propriamente de “compartimentos” – ainda seria profícua tendo em vista a compreensão de que: se por um lado, a noção de *engano a si mesmo* parece paradoxal quando tomada sob a perspectiva do *enganado*, parece bastante plausível concebê-la quando assumimos a perspectiva do *enganador* – isto é, não mais como objeto, mas como *sujeito* do engano. Isso porque, diferentemente de *ser enganado*, a prática de *enganar a si* não pressupõe a inconsciência acerca do engano. É preciso desconhecer o engano para *ser enganado*, certamente, mas para *enganar* requer-se, ao contrário, o reconhecimento do engano.

Assumir tal perspectiva, no entanto, implica ver o *engano a si* não como um *sofrimento* – até porque não implicaria prejuízo – mas como uma *prática*. Claro, trata-se de uma distinção meramente perspectivística e mesmo *fictícia*, quando partimos do pressuposto de que não temos propriamente o controle de nossos instintos e pulsões. Mas com ela ganha relevo uma dimensão de *afirmatividade* e *intencionalidade* que não aparece na perspectiva do autoenganado e que se mostra na ideia de um *reconhecimento* – não necessariamente explícito a outrem. Como se dá esse *reconhecimento* e *afirmação*, ou seja, como se passa de *autoenganado* a *autoenganador*, é algo que nos parece ainda precipitado esboçar. Porém, arriscamos que, se é possível concebê-lo como algo mais que uma mera declaração verbal, ele incidiria precisamente no controle da *assimilação* e *incorporação* de crenças, por meio da atenção àquilo que J. Palma chama de “*timing* indutivo” – ao que associamos aquilo que os gregos chamavam de *kairós*, o momento oportuno. De todo modo, é pela noção de

⁶⁴ Cf. também: COSTA, G. *A Arte de criar a si: uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche*, p.27ss.

reconhecimento, presente em quase todas as análises aqui exploradas, associada a uma manipulação de crenças, que procuraremos associar a *hipocrisia* a uma *arte do engano* ou do *manuseio de si*, com implicações decisivas na criação de si como *sujeito*. Poderíamos aqui dizer: uma “hipocrisia de si”, mas essa expressão se torna redundante quando tomamos a hipocrisia como a *arte do ator* – que, afinal, é o mestre da *incorporação*.

* *

Propusemo-nos na introdução a essa tese chegar a quatro objetivos principais: primeiramente, esboçar os pressupostos básicos que configurariam o cenário a partir do qual poderíamos pensar um conceito de hipocrisia voltado ao problema ético-estético, ou mesmo ético-poiético, da criação de si; depois, propor uma interpretação acerca de como a hipocrisia e as práticas do engano vêm a se tornar um problema *moral*, ou para a filosofia moral; em terceiro lugar, moldar um conceito de hipocrisia que articule em si as conotações: moral e artística do termo; e por fim, pensar o conceito proposto como chave de interpretação para a proposta nietzscheana da criação de si como obra de arte.

De acordo com o que procuramos até aqui expor, é no cenário de uma contraposição entre *autoengano* e *hipocrisia* que parece ser possível moldar um conceito voltado à criação ético-poiética de si. No cerne dessa contraposição delineia-se a ideia a ser desenvolvida nos capítulos que se seguem: a possibilidade de um *manuseio* e *incorporação* de crenças, a partir do *reconhecimento* e *afirmação* de enganos, incongruências ou acasos, visando à constituição para si de uma *identidade*. Uma compreensão acerca do *estatuto* desse processo remeteria à *artisticidade* presente na ideia de uma “expressão intencional de si”⁶⁵, sendo a atribuição de um *autor* por meio de seu reconhecimento, aquilo que confere a essa constituição de si a sua *autenticidade*. E é sob tal enfoque, defendemos, que se poderia compreender essa *criação artística de si* como um exercício de *hipocrisia*.

⁶⁵ FINGARETTE, H. *Op. cit.* p. p.68 e 148.

1 A HIPOCRISIA COMO UM PROBLEMA MORAL

A impostura é a alma, por assim dizer, da vida social, e a arte sem a qual nenhuma arte e nenhuma faculdade, consideradas segundo os efeitos sobre o espírito humano, são perfeitas. [...] A impostura tem poder e logra efeito até mesmo sem a verdade, mas a verdade nada pode sem ela. [...] A própria natureza é impostora para com o homem e não lhe torna a vida deleitosa senão por meio da imaginação e do engano.

Giacomo Leopardi

1.1 Sobre hipocrisia, engano e afins

Em sua acepção corrente, o termo “hipocrisia” vem a significar “falsidade, dissimulação dos verdadeiros sentimentos e intenções, fingimento, carência de sinceridade”⁶⁶. Fugaz e escorregadia, condenada mesmo quando praticada, e praticada mesmo quando nunca reconhecida⁶⁷, a hipocrisia é, como exercício do fingimento, da dissimulação e da mentira, tida como a “mãe de todos os vícios”, “base para todo o mal”⁶⁸ em ética e, nos dias de hoje principalmente, também em política. Contrapõem-se a ela noções como as de: sinceridade, autenticidade, veracidade, que formam as bases contratuais que sustentam a moralidade das sociedades de um modo geral, e que culminam no conceito de Verdade⁶⁹ – seja ela correspondencial, pragmática ou coerencial. Seguindo essas considerações iniciais, uma primeira acepção de hipocrisia seria, então, a de uma *arte do engano*.

Colocada apenas nesses moldes, no entanto, tal compreensão daria margem a uma série de problematizações, no momento mesmo em que se observa que nem toda forma de engano ou mentira visa necessariamente a um benefício próprio, ou ainda a prejudicar a outrem. A intenção de mentir sobre a morte iminente de um paciente em estado grave, por exemplo, não só é aceita como bem quista e amplamente praticada. Pode-se certamente dizer

⁶⁶ Cf. INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. 2001.

⁶⁷ “O hipócrita que tenha aprendido como um hipócrita se mostra, agirá de forma a não parecer como tal”. Cf. G. Ryle. *The Concept of mind*. apud. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*. p.241. A referência completa das obras citadas em nota ou no corpo do texto encontra-se na bibliografia ao final da tese. Quando não houver indicação em nota ou nas referências bibliográficas, a tradução é de nossa autoria.

⁶⁸ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*. p. 156. Essa, com efeito, é a concepção de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como veremos mais à frente.

o mesmo dos benefícios com a prescrição e administração de medicamentos de efeito placebo⁷⁰. Isso sem falar em outras formas, conscientes por um lado e consentidas por outro – tais como mágicas, truques, atuações e diversos gêneros literários – em que o engano é até mesmo desejável. Por outro lado, pode-se mesmo abrir mão da mentira para enganar. A par dos casos clássicos da mentira e da sinceridade, é possível concebermos uma gama⁷¹ de artifícios que envolvem uma mentira “honesta”, sem a intenção do prejuízo, tanto quanto uma sinceridade mendaz, “covarde” ou “desonesta” – quando a mentira se confunde com o erro e a sinceridade com o despropósito ou o ardid. Um comentário verídico pode ser usado com a intenção de enganar, ou seja, quando já se espera que o enganado não acredite naquilo que se está dizendo. A própria ênfase em um determinado aspecto verídico de um comentário pode ludibriar e desviar atenção de outro que se gostaria de esconder. E mesmo o silêncio pode ser enganoso quando, mesmo sem a intenção de prejudicar, espera-se em silêncio até o momento “certo” de convencer, isto é, de se fazer acreditar naquilo que se diz – seja por mera convenção social, seja, embora soe um tanto quanto “hipócrita”, por uma questão de *estilo*, seja ainda, em benefício do próprio enganado. Daí a necessidade de se qualificar como moralmente condenáveis os casos de omissão, em que se pressupõe um “chamado moral” a assumir uma posição, muito embora não haja aí propriamente uma “insinceridade explícita”. É o momento em que a acusação de “hipocrisia” volta-se contra os que mais a execram. O opróbrio do “pretensso direito de mentir por amor aos homens” defendido por Kant seria, em determinados casos e aos olhos do senso comum, um ato da mais sórdida hipocrisia – muito embora o fingir não ver estar causando um prejuízo maior a outrem, “por maior que possa ser o dano daí resultante”⁷², talvez não passasse de um ato de idiotia ou, quando muito, covardia. E mesmo excluindo-se esses casos limites, em que o engano pode ser desejado ou enfaticamente rechaçado, há uma gama de situações em que as mais diversas formas de engano – envolvendo ou não a mentira, astúcia, simulação, dissimulação etc. – são

⁶⁹ Cf. por exemplo: NIETZSCHE, F.W. *Genealogia da moral* III§24, 140 e III§27, 147.

⁷⁰ O exemplo é citado também por: ACCIOLY, M. I. *Isto é simulação: A estratégia do efeito de real*. p.122.

⁷¹ Um exemplo seria a proposta feita por Tartufo a Orgon, de cuidar de sua fortuna e aplicá-la “para a glória do Céu e a felicidade *do próximo*”. Em nota, o tradutor Jean Melville aponta para o recurso ao artifício da “direção da intenção”, em que se procura “alcançar um fim confessável por meio de procedimento de moral equívoca” (Cf. MOLIÈRE. *Tartufo ou o impostor*. p.113). Também Koyré (KOYRÉ, A. *Reflexões sobre a mentira*. pp. 31 e 42) nos apresenta o artifício da “mentira múltipla”, que tornaria possível a “falsa confidência, equivalente psíquico da falsa iniciação”; bem como o da “velha técnica maquiavélica, a mentira em segundo grau”, em que “a própria verdade [ou *veracidade?*] se converte em puro e simples instrumento de embuste”.

⁷² KANT, Immanuel. “Sobre um pretensso direito de mentir por amor aos homens”. In: PUENTE, Fernando Rey (org.). *Os Filósofos e a mentira*. p. 71-81, p.74. Discutiremos esta obra mais à frente.

indiferentes ou passam despercebidas a quem está sendo enganado, ao passo que podem ser fundamentais, e mesmo vitais, a quem engana.

Nesse sentido, de duas uma: ou o conceito de engano, comumente compreendido, é por demais restrito para caracterizar o que chamamos de hipocrisia, ou então, deve ser estendido a ponto de confundir-se com a própria reflexão calculada – e enganar, nesse sentido, equivaleria a premeditar. De um ponto de vista prático, portanto, o hipócrita – artífice do engano – também pode ser sincero, veraz e, em última instância, verdadeiro – *quando* ele assim o quiser e *como* achar apropriado. Nesses e em outros tantos casos, importaria menos o conteúdo da sentença do que a *maneira* e o *momento* em que é dita. Remetemos então o comentário enganoso a *quem* o profere, ou seja, àquele que manipula ou manuseia verdades, independente de causar ou não prejuízo a outrem – muito embora, e a despeito da sutileza, talvez não deixe de ser, com isso, um enganador. Caberia aqui citar o poeta Hesíodo⁷³: “Nós sabemos como contar muitas mentiras que se assemelham a verdades; mas sabemos também dizer a verdade quando assim desejamos”. Olhando por outra perspectiva – agora a do hipócrita – a hipocrisia não se oporia à veracidade ou mesmo a uma verdade *una* e simples: antes, parafraseando Cioran, revelaria o seu ocaso – *a queda dessa verdade no tempo*⁷⁴ ...

Análises e exemplos como esses já nos parecem suficientes, pelo menos em uma abordagem inicial, para problematizar a avaliação moral do engano, em suas mais diversas formas, como algo necessariamente ruim e moralmente condenável. Mas embora os argumentos acima nos ajudem a reposicionar o problema, não excluem de todo a relação da hipocrisia com as diversas práticas de engano moralmente condenáveis. Claro, não é nosso intuito aqui depurar o conceito de hipocrisia de suas pechas, mas, ao contrário, para além da avaliação moral, tomá-las como indicativo para uma caracterização conceitual. Para isso, no entanto, precisamos que nos aprofundemos pelo menos em algumas dessas conotações.

De início, é curioso perceber que nem sempre a hipocrisia esteve associada a tais práticas – não, pelo menos, sob a insígnia e a condenação moral. Embora tenha adquirido suas implicações morais no decorrer do tempo, a ponto de tornar-se praticamente a única acepção, a etimologia do termo “hipocrisia” nos revela outros significados interessantes que nos conduzem à esfera artística – mais especificamente ao teatro grego – onde ὑποκριτής

⁷³ CURTIUS, *European literature*, p.203, *apud*. GIANNETTI, E. *Auto-engano*. p.239, nota 11 do cap.3.

⁷⁴ CIORAN, E. M. *La chute dans le temps*. Paris: Gallimard, 1964.

[*hypokrités*] designa o ator principal e ὑπόκρισις [*hypókrisis*] a sua arte⁷⁵. “Próprio do ator [ὑποκριτικῆς] e de quem faça profissão dessa arte [ἀρχιτεκτονικήν]”, segundo a *Poética*⁷⁶ de Aristóteles, é o conhecimento e domínio quanto aos modos de elocução, dentre os quais: a ordem, a súplica, a explicação, a ameaça, a pergunta e a *resposta* [ἀπόκρισις; *apókrisis*]. Para Gerald Else⁷⁷, até o século VI a.C. a oralidade poética dos festivais gregos era transmitida pelo ραψωδός [*rhapsôidós*, rapsodo]. Ao que parece, coube a Téspis, em 534 a.C. unir a oralidade do rapsodo com o coro e criar uma forma primitiva de drama no qual o ator, vestindo uma máscara, é aquele que responde ao coro⁷⁸ – ou ao corifeu, seu representante – do alto do θυμέλη [*thymélē*, tablado, altar] – conformação viria a se desenvolver plenamente somente a partir de Ésquilo, com a adição de um segundo ator.

Autores como B. Szábados e E. Soifer⁷⁹ atribuem a origem do termo *hypokrités* à posição de destaque que o ator ocupava no teatro, abaixo [*hypo-*] e em separado [*krinein*] do coro. Análise que, embora coerente, não parece de todo precisa ou, pelo menos, resulta demasiado simplista e precipitada. Segundo P. Chantraîne⁸⁰, o verbo κρίνω [*krínō*] (aqui na primeira pessoa do indicativo e cuja forma infinitiva seria κρίνειν, *krínein*) pode significar: “separar”, mas também: “escolher”, “decidir” e “julgar”; além do que, possui um amplo espectro de variações – daí advindo, por exemplo: κρίσις [*krísis*], “decisão”, “julgamento”, e κριτέριον [*kritérion*], “capacidade de julgar” – o que poderia, de certa forma, sugerir a hipocrisia como uma espécie de julgamento interno. É dentre estas que encontramos o verbo: ὑποκρίνομαι [*hypokrínomai*] significando, em Homero, o “explicar em que a resposta vem do fundo de si mesmo” principalmente por meio dos sonhos⁸¹. Decorreria daí uma duplicidade de

⁷⁵ Juntamente com a *Poética* de Aristóteles, o *Natya Shastra*, escrito indiano datado provavelmente do período entre os séculos II a.C e II d.C, pode ser considerado como um dos mais antigos tratados sobre o teatro e o trabalho do ator, aqui denominado *Bharata* (fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Natya_Shastra).

⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Poética*. 1456b §114, p.460-1. Cotejada com: ARISTÓTELES. *Opera Omnia*. Graece et latine. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1848. Vol. I.

⁷⁷ *Apud* BROCKETT, Oscar G.; HILDY, Franklin J. *History of the Theatre*. p.14-6.

⁷⁸ Para Aristóteles, o coro, em conjunto, também deveria ser considerado como um dos atores [ὑποκριτῶν]. Cf. ARISTÓTELES. *Poética*. 1456a §110, p.460. Cotejada com: ARISTÓTELES. *Opera Omnia*. Graece et latine. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1848. Vol. I.

⁷⁹ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*, p.19.

⁸⁰ Cf. CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, p.584-5.

⁸¹ Daí, talvez, o uso do verbo na voz média. A conjugação ὑποκρίνομαι corresponde à primeira pessoa do presente do indicativo da voz média (embora também possa indicar a voz passiva, a depender do contexto) do verbo ὑποκρίνω, aqui na primeira pessoa do presente do indicativo ativo. As formas infinitivas: ativa e média (ou

sentido: no dialeto jônico, o uso de *hypokrínomai* no sentido de “responder”, e no dialeto ático, o uso como: “interpretar uma peça de teatro” – de onde viria: “declamar”, no caso do orador, e ainda: “desempenhar um papel”. É como variação de *hypokrínomai* que temos: ὑποκριτής [*hypokrités*] que designaria o “intérprete de um sonho” e, particularmente no dialeto ático, o ator; e ainda: ὑπόκρισις [*hypókrisis*] – mais tarde substituído por ὑποκρισία [*hypokrisía*] – no sentido de “resposta” e, no ático e em outros dialetos, como “o fato de desempenhar, de declamar” um discurso, etc. *Hypókrisis* ou *hypokrisía* nos remeteria, assim, à resposta do oráculo, e ainda, à ação de desempenhar um papel, uma peça, uma pantomima, ou seja, à *arte do ator* – daí a aproximação com a noção, ou noções gregas de *mímēsis*, que discutiremos mais à frente.

Como afirma Pierre Chantraîne: “muito se tem discutido sobre a origem do sentido do ator como sendo ‘aquele que responde’, ou ainda, ‘aquele que interpreta’”⁸². Com efeito, um dos que problematizam a atribuição do termo *hypokrités* ao ator dramático é J. González⁸³, para quem o sentido de tal imputação não diria respeito às noções de “interpretar” ou “responder”, comumente aceitas, mas sim à prática da atuação presente já no *rapsodo*, isto é, ao *atuar* [*to perform*]. Tratando especificamente do verbo *hypokrínesthai*, o autor considera que, se por um lado, muito se tem despendido para determinar as implicações semânticas precisas do preverbo ὑπό- [*hypo-*] – “agir sob a influência de um agente externo”; “acompanhamento e substituição”, “agir com rapidez”; e ainda: “expressar abertamente o que anteriormente estava escondido” –, por outro lado, pouca atenção se tem dado ao verbo κρίνεσθαι [*krínesthai*]. Ou se pressupõe que, a despeito de seu desenvolvimento semântico, as variantes jônica e ática – ὑποκρίνεσθαι [*hypokrínesthai*] e ἀποκρίνεσθαι [*apokrínesthai*] – facilmente comprovariam que κρίνεσθαι [*krínesthai*] poderia ser usado no contexto de “responder”; de modo que bastaria debruçar-se sobre as implicações de ὑπό-, ou seja, a quem

passiva) seriam, respectivamente: ὑποκρίνειν e ὑποκρίνεσθαι. Renovo aqui os agradecimentos ao Prof. Orlando Luiz de Araújo, do Departamento de Letras Estrangeiras da Universidade Federal do Ceará (UFC), pela inestimável contribuição na “decifração” da língua grega.

⁸² Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p.585. Para uma maior compreensão acerca da dupla significação do termo: κρίνω, de onde derivam: ὑπόκρισις e ὑποκρισία, Chantraîne cita o helenista Zucchelli (*Hypokrites*, Gênova, 1963), em cuja bibliografia se encontram dois artigos importantes: o de Gerald Else para a *Wiener Studien* (72, 1959, 75-107), para quem *hypokrités* é “aquele que responde”; e o de Lesky (*Studi in onore di U. E. Paoli*, 469-479), em que o ator é “aquele que interpreta”. A tradução é de nossa autoria.

⁸³ GONZALEZ, José. “Hypokritês” in: *CHS-Center for Hellenic Studies Research Bulletin* (Language/Literature). Disponível em: <http://wp.chs.harvard.edu/chs-fellows/2010/12/13/hypokrites/>. p.1ss. A tradução é de nossa autoria.

e de que maneira o ator responde. Ou, por outro lado, considera-se que, dado o seu uso atestado nas fontes mais antigas, κρίνω [krínō] ou κρίνομαι [krínomai] não significariam nada diferente de: “separar”, “selecionar”, “decidir” ou “julgar”; de onde o sentido transferido de “selecionar ou julgar o significado”, ou ainda, “interpretar ou expor”. Para esse segundo grupo de estudiosos, a implicação de ὑπό- seria precisa: o grego atesta o uso de ὑπό- em contextos que envolvem um significado oculto ou suposto – por exemplo: ὑπόνοια [hypónoia] – e ao mesmo tempo naqueles que requerem divulgação ou decodificação – ὑπομνήσκω [hypomimnḗskō]. Mas enquanto o significado: “interpretar” para κρίνεσθαι [krínesthai] não parece problemático, e um desenvolvimento *posterior* de “interpretar [um oráculo]” a “responder a [uma consulta]” seria perfeitamente concebível, seria impossível atribuir ambos os significados de maneira sincrônica. Essa suposta sincronia, baseada no fato de que ambas seriam atestadas por Homero seria, para González, uma distorção nos fatos. Não haveria, tal como no caminho até “interpretar”, um caminho semântico plausível que levasse de “separar”, ou mesmo “decidir”, até “responder”. Segundo o autor, a saída poderia ser encontrada em uma perspectiva diacrônica que combinasse análise etimológica e uma reflexão sobre as práticas de atuação épicas e dramáticas do grego arcaico. Na verdade, diz González, *hypokrínomai* no sentido de “responder” deve ser significativamente posterior a “interpretar” – sendo este último certamente o seu significado original – e nenhum dos dois, porém, explicaria a designação do ator como *hypokritḗs*. “Responder” tornaria o ator subserviente a algum outro agente dramático, ao passo que “interpretar” sugeriria – quando a palavra *hypokritḗs* foi pela primeira vez aplicada ao ator, no final do sexto e início do século quinto a.C. – que o enredo dramático era sentido como obscuro ou problemático o suficiente para exigir a introdução de uma figura, o *ator*, que dele oferecesse uma interpretação ou explicação – cenário que lhe parece improvável.

A saída para esse impasse, dirá González, estaria em se conceder ao *rapsodo*, “em sua função interpretativa (*sacral*) original”, ou seja, como “agente mediador do discurso de musas e revelador mediado da vontade de Zeus [βουλή Διός]”, o título de *hypokritḗs*. Depois de séculos tendo o *rapsodo* como o proeminente artista [*performer*] em solo arcaico, *hypokritḗs* viria a ser associado à prática de sua entrega – de sua presença de palco – e imitativamente teria sido aplicado para o ofício ainda nascente da atuação dramática. O parentesco temático entre a épica e a tragédia, por um lado, e o caráter mimético dos discursos homéricos teriam facilitado esta aplicação. De modo que, no final do século sexto, a noção de artista [*performer*] teria sido proeminente no uso e aplicação rapsódicos de ὑποκριτής, enquanto que

ὕποκρίνομαι teria sido usada para designar o atuar. O significado original de intérprete como alguém “inspirado” e de interpretação como uma “comunicação inspirada” também poderiam ser usadas em um contexto apropriado, mas não teria sido necessariamente uma associação substitutiva na mente do frequentador médio de festivais. Para González, portanto, o significado responsável pela reutilização de *hypokrités* para designar o ator dramático não teria sido nem “interpretar” nem “responder”, mas simplesmente “desempenhar” ou, melhor, “atuar” [*to perform*].

É curioso notar, voltando ao fio condutor de nossa investigação, que se tomarmos como referência a maioria das obras em que o tema ético da mentira e do engano é abordado, nenhuma delas parece relacioná-lo – pelo menos não de forma *explícita* – à hipocrisia. Com efeito, bem mais próxima de uma avaliação moral estaria a εἰρωνεία [*eirōnéia*] grega, a *ironia*, que deriva do verbo εἶρων [*eírōn*], “fingir saber ou poder menos do que sabe ou pode”⁸⁴, sendo εἰρωνικός [*eirōnikós*] aquele que simula. O termo opõe-se a ἀλάζων⁸⁵ [*alátzōn*], “dizer a verdade” e a ἀληθευτικός⁸⁶ [*alēthēutikós*, veraz], derivados de ἀληθής [*alēthés*, verídico], e ἀλήθεια [*alētheia*, verdade], cuja origem remonta a λανθάνω [*lanthánō*]⁸⁷ com as significações de “encobrir”, “fazer esquecer”, “passar despercebido”, dentre outras – daí a aproximação com a “*ironia*” e a “*dissimulatio*”⁸⁸ latinas. A ironia⁸⁹, nesse

⁸⁴ Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 326.

⁸⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro II, 1108b. p. 275.

⁸⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, 1124b. p. 309.

⁸⁷ Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 618.

⁸⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, 1124b, p. 309, e Livro II, 1108b, p. 275.

⁸⁹ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*, p. 289ss. Cabe aqui salientar a distinção feita pelos autores entre hipocrisia e ironia. Enquanto o irônico diz algo pretendendo que signifique o oposto do que foi dito, o hipócrita diria algo pretendendo que signifique o oposto do que ele realmente pensa, muito embora significando aquilo mesmo que quis dizer, ou a forma mesma como agiu. Partindo da compreensão de que a ironia está associada a atos de coragem e desprendimento (p. ex. Sócrates), enquanto a hipocrisia é vista como algo egoísta e, até certo ponto, covarde, Szabados e Soifer (p.310) defendem uma relação complexa e dinâmica entre os dois conceitos, de forma que, em alguns casos, ambas poderiam “co-ocorrer” a ponto de os autores sugerirem uma aproximação entre o caráter irônico de Sócrates e uma dimensão hipócrita de sua postura (p.326). Para uma comparação direta entre hipocrisia e ironia, os autores citam: E. F. Kittay (“On Hypocrisy”, *Metaphilosophy*, 13, 1982) e C. McKinnon (“Hypocrisy, with a note on integrity”, *American Philosophical quarterly*, 28, 1991). Também de acordo com alguns autores (Cf. a posição de McKinnon em SPIEGEL, J. *Hypocrisy – moral fraud and other vices*, p. 42), enquanto o irônico pretende ser pior do que realmente é e pretende ser desmascarado, com o hipócrita dar-se-ia o exato oposto. A nosso ver, como procuraremos ressaltar no texto, o problema está em se conceituar a hipocrisia tomando já como dada uma avaliação moral da mesma – denotada pela associação a atos de covardia e egoísmo. Partindo de uma perspectiva que se pretende além da pecha moral, entendemos que as aproximações podem ir mais além, particularmente naquilo que caracterizaria a ambas, e procuraremos mostrá-las no decorrer desta tese.

sentido, seria uma forma de enganar alguém por meio de uma falsa aparência ou, ainda, pela linguagem – *tropus per contrarium quod cognatur ostendens*⁹⁰. É com ela, como sabemos, que Sócrates costumava “fingir a ignorância” [εἰρωνεύομαι], dissimulando sua intenção e dogmatismo para, “com aparente ingenuidade e sob o aspecto de ensaio, propor uma opinião já formada” e fazê-la ser insensivelmente adotada pelo adversário⁹¹. Voltaremos à *eirōnēia* nas seções seguintes. Interessa-nos, por enquanto, que com ela estaríamos, pela evidência da prática artilosa do engano, mais próximos da esfera ética do que com a *hipocrisia* – que em seu sentido original, artístico, não parece ter sido associada diretamente ao engano e à mentira. Daí perguntarmos: se a hipocrisia nos remete a uma prática que originalmente é artística – a *arte do ator* – como, então, vem a se tornar um problema de pertinência *moral*?

Chegar a uma resposta a essa pergunta, a nosso ver, implicaria discernir pelo menos três níveis de questionamento aí envolvidos: o primeiro que diria respeito a como determinadas *práticas* – aquelas nomeadas de um modo geral por *hipocrisia*, a “mãe de todos os vícios” – vêm a ser avaliadas como moralmente condenáveis. O segundo diria respeito a como determinado *termo*, inicialmente pertinente a uma prática artística – a *arte do ator* – passa a ser associado a tais práticas. E ainda um terceiro, relativo a que *tipo* sustenta tal avaliação condenatória. Interessam-nos aqui os dois primeiros: como as práticas do engano vêm a se tornar um problema moral – ou pelo menos à filosofia moral – e de modo mais específico como o termo “hipocrisia” vem a ser associado a tais práticas. Sobre estes precisaríamos tecer aqui, de início, algumas considerações.

Especificamente com relação ao uso moral do termo “hipocrisia”, Szabados e Soifer⁹² defendem que é só com a penetração ocidental das religiões judaica e cristã – em particular com a tradução para o grego do Antigo Testamento – a chamada Septuaginta ou LXX, entre os séculos III e II a.C., na qual o termo hebraico *hanef* teria sido traduzido como *hypokritēs* – que o termo viria a ganhar conotação moral negativa. Já no Novo Testamento⁹³, *hypokritēs* designava *de maneira caricatural* os fariseus, guardiães da fé judaica que duvidavam dos ensinamentos do Cristo e, supostamente com má-fé, buscavam contradizê-lo por meio do

⁹⁰ “Um tropo que mostra o oposto daquilo que se percebe”. Expressão atribuída a Donato, gramático do século quarto. *Apud* CAMPBELL, J. *A saga do mentiroso*. p. 129-130.

⁹¹ Essa é, por exemplo, a posição de Friedrich Lange. Cf. LANGE, F. A. *História do materialismo*. Vol. 1, p.107.

⁹² SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*, p. 20ss.

⁹³ Por exemplo, no Evangelho de Mateus capítulo 23, versículos 13 a 15.

discurso. Chantraîne⁹⁴ também dá conta da alteração no sentido de *hypokritês* e de *hypokrisía* ocorrida na Septuaginta como no Novo Testamento: do ator ao simulador, da atuação à simulação. Já apareceriam aqui os elementos que viriam a ser salientados na concepção corrente de hipocrisia: a discrepância entre pensar e agir, dizer coisas nas quais realmente não se acredita, mascarar de maneira egoísta reais intenções etc. – em suma, o *enganar*. É com o cristianismo, portanto, com o advento da moral cristã, que o termo “hipocrisia” viria a ser associado ao engano e fingimento em geral, embora tais práticas não fizessem parte do *métier* do ator. Mas será apenas isso? Aqui, a nosso ver, a conclusão dos autores parece precipitada.

É que, ao se restringirem a uma descrição etimológica do termo e de sua “adaptação” para o campo moral, os autores acima tomam a associação da hipocrisia aos problemas morais como uma mera ressignificação, como algo casual, fortuito, ou mesmo como um mero problema de tradução. E de fato, como vimos na análise etimológica acima feita por J. González, nada no *termo* “hipocrisia” remeteria diretamente ao engano em sentido moral – ao contrário, algumas dessas análises levariam mesmo à noção de “desvelamento” do que está oculto. Mas isso não quer dizer, por outro lado, que na *prática* mesma da arte do ator não se possa encontrar elementos próprios de uma *arte do engano* – elementos que, afinal, suscitariam uma aproximação entre as práticas artística e ética. É por isso que perguntar sobre como a hipocrisia teria sido apropriada pela esfera moral implicaria levar em conta não meramente uma análise etimológica do *termo* hipocrisia, mas antes, uma compreensão acerca daquilo que há de comum entre as práticas morais e aquelas outras, artísticas, que viriam a suscitar uma apropriação para além da mera ressignificação. Embora tenha sido esse o intento de Szabados e Soifer, tanto que logram apontar para o engano como aquilo que subsiste, ou que está no cerne das questões relacionadas à hipocrisia em sentido moral, excluem desse rol justamente a *arte do ator*. Para os autores, muito embora houvesse ilusão no sentido artístico do termo – o ator, fingindo ser o que não é – *não haveria* no *hypokritês* a “real intenção” de enganar⁹⁵. Daí, portanto, atribuírem o uso do termo “hipocrisia” em âmbito moral apenas a uma imagem caricatural.

Ora, um dos problemas com boa parte dos autores contemporâneos que se dedicam ao tema da hipocrisia está precisamente em tomar, já de saída, o engano sob o viés da condenação e a hipocrisia como um problema moral. Szabados e Soifer, nesse ínterim, consideram que, embora a hipocrisia seja um dos termos mais utilizados e complexos do

⁹⁴ Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 585.

vocabulário moral, envolvendo aspectos que vão desde uma simples questão de “trato” às mais sérias ameaças ao edifício da moralidade – assim como o ceticismo no que diz respeito ao conhecimento – seu estudo em filosofia moral é na maioria das vezes posto em segundo plano, seja pela incapacidade de envolvê-lo sob o manto de uma teoria, seja mesmo por “escrúpulos morais”⁹⁶. Em *Hypocrisy – ethical investigations*, os autores leem a história da filosofia moral como um feixe de teorias que, com um maior ou menor grau de “ajuste” e “regulagem”, podem ser moldadas de forma a envolver, compreender e, em certos casos, “absolver” a hipocrisia. Por meio da análise de hipóteses e casos, os autores partem de uma confrontação com os grandes quadros teóricos da filosofia moral para daí aproximarem-se do que chamam de um “conceito aberto”, que leve em consideração as transformações da hipocrisia ao longo do tempo, buscando ao mesmo tempo elementos mais ou menos estáveis em sua caracterização – é o que fazem, por exemplo, com a ética aristotélica⁹⁷, as teorias consequencialistas e a teoria moral kantiana⁹⁸.

Duas são as posturas apresentadas pelos autores: em uma postura tradicional, a hipocrisia é tida como vício e, por isso, passível de condenação, muito embora tenha problemas quanto à explicação dos casos em que pareceria aceitável e até recomendável. Em uma postura menos conservadora, a hipocrisia não necessariamente seria vista como moralmente errada e, por seu turno, teria dificuldades em justificar os casos em que ela parece ser condenável. Em ambas, para os autores, haveria o problema de não se definir *o que* propriamente caracterizaria a hipocrisia: se no âmbito moral o engano seria a sua característica principal, não haveria, na prática artística, a “real intenção de enganar”. Ora, toda a análise e confrontação feita por Szabados e Soifer com os grandes quadros teóricos da filosofia moral acaba por se revelar pouco frutífera, quando não, problemática. Por um lado,

⁹⁵ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*, p. 37.

⁹⁶ *Idem*, p. 11.

⁹⁷ *Idem*, p. 87ss.

⁹⁸ *Idem*, p. 121ss. e 337ss. Para os autores, a teoria moral kantiana – assim como a aristotélica e ainda a consequencialista – apresentaria limites no que diz respeito a uma compreensão do fenômeno hipocrisia. Tais limites parecem convergir para o fato de que as três negligenciam uma característica *própria* aos seres humanos: a de que “são inclinados a agir com base no que percebem ser seus próprios interesses” – em outras palavras, por egoísmo. O que se costuma chamar hipocrisia poderia ser então uma “simples indicação da primazia dos interesses próprios nas motivações humanas, e um meio geralmente natural e usual de proteger e defender a própria individualidade, contra a excessiva pressão social a conformar-se a normas dominantes”. Uma teoria do egoísmo que tivesse como foco o indivíduo e os interesses individuais poderia, então, segundo os autores, ser a que melhor explicasse o fenômeno da hipocrisia. Mas mesmo em uma análise de três tipos de “teorias do egoísmo” [*egoism*]: “psicológico”, “ético-individual” e “ético-universal”, nem todos os tipos de hipócrita coadunariam de forma estrita com essa relação (p.156-7; 162ss.).

ao procurar nos contraexemplos fáticos a justificativa para interpretações “não ortodoxas” e “consequencialistas”⁹⁹ das teorias morais, acabam pondo em pé de igualdade incongruências práticas e argumentos teóricos. Daí a impressão de que estão a girar em círculos: na análise dos quadros teóricos, rebatem aqueles que são contra por não explicarem porque há *casos* em que é condenável; assim como os que são “a favor” por não esclarecerem porque há *casos* em que não o é. E não é por acaso partirem para a defesa de um “conceito aberto”, que nada mais é que a fragmentação do conceito em uma tipologia que, por mais precisa que seja, não deixa de ser estéril, já que limitada à “apresentação” e “descrição” de práticas. Nada contra a pouca ortodoxia, ao contrário, mas sim com o uso que dela se fez – esse sim, demasiado convencional, ortodoxo...

Mas é curioso constatar, por outro lado, que embora os referidos teóricos critiquem os estudos sobre hipocrisia por seus escrúpulos morais, suas conclusões acabam por meramente transplantar para a esfera acadêmica a avaliação moral do senso comum: ao checar a validade prática de tais teorias, acabam por tomar como medida e critério de avaliação a noção usual de hipocrisia – aquela mesma que eles querem pôr à prova; ou seja: tomam por “condenação da hipocrisia” o que na realidade é uma condenação das práticas da mentira e do engano em geral. Assumem de início uma perspectiva moral de avaliação e, com isso, caem na armadilha dos escrúpulos morais cuja existência eles mesmos indicam e procuram combater – avaliação, diga-se de passagem, cujo fardo ainda nos dias de hoje carrega qualquer tentativa de se esboçar uma defesa, em termos conceituais, da hipocrisia. Tal limitação traria a reboque uma outra, de teor metodológico: apesar da salutar alternância na abordagem dos aspectos positivos e negativos do fenômeno da hipocrisia, dispostos propositalmente contra as teorias que defendem a avaliação oposta – respectivamente, deontológicas e consequencialistas – os autores, no entanto, não lograram *sair* desse embate. E mesmo apontando para uma distinção entre uma hipocrisia *stricto sensu* – caso da hipocrisia deliberada e egoísta – e uma hipocrisia *lato sensu* – como “falha em viver de acordo com os próprios princípios”, ou “discrepância entre o que se aparenta e o que se é”¹⁰⁰ – restringem-se a apontar *casos* em que a hipocrisia seria ou não moralmente condenável, sem se alçarem propriamente a uma perspectiva, digamos, *extramoral*. Tais dificuldades, a nosso ver, apresentam um motivo de fundo salientado já nos prolegômenos: a insistência em, tal qual um diagnóstico clínico, permanecer

⁹⁹ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*. p.124. Uma exposição mais detalhada acerca destas posturas encontra-se em: COSTA, Gustavo. *A arte de criar a si: uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche*. 2009. 176f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), p.27ss.

restritos a uma análise fenomênica, meramente descritiva do *caso* hipocrisia – quando *ocorre* e quando *não ocorre* – ora como um “mal necessário”, ora como a “mãe dos vícios”, deixando escapar a possibilidade de uma investigação mais propriamente interpretativa, acerca de *como* a hipocrisia *vem a se tornar* um problema moral e o que de propriamente conceitual poderia ser daí depreendido.

A defesa que aqui fazemos é, primeiramente, a de que o que torna a hipocrisia um problema moral não seria uma associação meramente caricatural do termo às práticas de engano, mas a mudança de avaliação operada no momento em que, com o pensamento cristão, viria à tona e se tornaria clara a sua relação a tais práticas. Embora os autores acima tenham indicado com precisão esse momento, com a qualificação dos fariseus como “hipócritas”, parece-nos que também as raízes dessa avaliação podem e devem ser buscadas um pouco antes e em um contexto mais propriamente filosófico – em Platão. Em segundo lugar, a defesa de que a associação da hipocrisia às práticas do engano, como a mentira, a simulação e a dissimulação, não seria fortuita; ao contrário, tais práticas já estariam presentes no *atuar* do ator. Nesse sentido, haveria, *sim*, no ator, no hipócrita, a real intenção de enganar. Diríamos mais, o ator será tanto melhor ator quanto melhor se fizer passar por seu personagem, isto é, quanto melhor enganar – incluindo a si mesmo. Apenas, a ilusão e o engano operados pelo ator, como de resto pelo artista em geral, ocorrem com o assentimento – e por vezes até o desejo – daquele que é enganado.

* *

Procuramos até aqui, seguindo o objetivo proposto para esse capítulo, esboçar as linhas gerais do problema genealógico com o qual nos defrontaremos nesse capítulo: o de como as práticas do engano em geral vêm a se tornar moralmente condenáveis e, por outro lado, como o termo “hipocrisia”, inicialmente designativo de uma prática artística, é transplantado para o campo moral como a *arte do engano*. Daí a necessidade de mapearmos algumas das principais referências em filosofia moral no que diz respeito ao problema do engano e procurar, a partir daí, indícios para essa compreensão. Não é nosso propósito, por certo, refazer aqui a história de tais práticas, e seria de todo exaustivo e pouco produtivo percorrer todas estas obras em busca de um comentário exegético. Como dissemos na introdução, uma leitura pouco atenta joga a nosso favor, na medida em que diz mais do que pretendemos do que o que pretenderam os respectivos autores. Já nos parece suficiente configurar, em alguns recortes, um caminho

¹⁰⁰ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.185-186 e p.193-195.

para essa compreensão. Ao fornecer repertórios diversos de justificação teórica da condenação da mentira, da simulação e da dissimulação – ao tempo em que trazem à tona uma distinção conceitual entre as diversas práticas – as diferentes perspectivas da filosofia moral, a nosso ver, podem lançar luz em uma caracterização daquela que de certa forma nomeia as artes do engano: a *hipocrisia*.

1.2 Do engano sofrido ao engano em si

Os tratados de Agostinho consagrados ao tema da mentira: *De mendacio* (395) e *Contra mendacio*¹⁰¹ (420), podem ser considerados como a primeira grande tentativa de teorização, na era cristã, acerca das práticas que comumente associamos à hipocrisia sob um enfoque especificamente moral. Embora o tratado *Contra mendacio* seja pautado por uma revisão¹⁰² das posições anteriormente tomadas, visando a uma condenação irrestrita da mentira e do engano, é em *De mendacio* que se encontram, a nosso ver, os principais aspectos do pensamento agostiniano acerca da mentira, que gostaríamos aqui de dar relevo: primeiramente, o fato de ter estendido o campo da mentira a um horizonte *performativo*: “[...] dirá mentira quem, tendo uma coisa na mente, expressa outra distinta com palavras ou outro sinal qualquer”¹⁰³. Em segundo lugar, o mérito de ter posto em relevo o problema da *motivação* ou da *intencionalidade* como decisiva na caracterização da mentira. Mentir não seria propriamente “dizer algo diferente do que você sabe ou pensa”, mas “dizer alguma coisa com a intenção de enganar”: “Ao fiel e ao mentiroso, há que se julgá-los não pela verdade ou

¹⁰¹ AGOSTINHO. *Obras de San Agustín*. Org. e Trad. F. García; L. Cilleruelo; R. Florez. Madrid: Editorial Católica, 1954. Tomo XII- Tratados Morales. pp. 527-609 (*De mendacio*); pp. 610-691 (*Contra mendacio*). Edição bilingüe.

¹⁰² Em *Contra mendacio*, escrito vinte e cinco anos após o primeiro tratado, Agostinho defende uma condenação irrestrita da mentira. O que se pode depreender dos prefácios redigidos pelo tradutor às duas obras (p.529; 610-3) é que, a exemplo do primeiro tratado, que fora escrito com o intuito de se contrapor a alguns padres católicos que negavam que a mentira fosse de todo ilícita, *Contra mendacio* também tinha um fim específico: contrapor-se e combater as doutrinas cristãs heréticas, particularmente a primeira delas, os priscilianistas. Com base na frase revelada: “A lei do Senhor é a verdade [*lex tua, veritas*]!” e a consequente noção de que toda mentira “é injusta porque contraria a verdade”, ou seja, porque se volta contra a lei de Deus (cap. XV, p.669ss.), Agostinho chega a tecer uma hierarquia de oito diferentes tipos de mentira, da menos grave – a que não prejudica ninguém, e ainda liberta alguém de um dano físico – à mais hedionda – a mentira que leva ao erro religioso (cap. XIV, p.577). Apesar disso, assim como em *De mendacio*, Agostinho parece reconhecer, pela própria condição humana, que há casos em que é muito difícil sustentar uma verdade. Ademais, a “boa intenção” haveria de diminuir a gravidade do pecado (cap. VIII, p.643). Mas ainda assim, “não se pode mentir para salvar a vida de um homem”, e nem mesmo “para livrá-lo do castigo eterno” (caps. XIX e XX, p.681ss.).

¹⁰³ AGOSTINHO. *De mendacio*, cap. III, p.533.

falsidade das coisas, mas pela intenção [*ex animi*] de sua mente”¹⁰⁴. Mentir, nesse sentido, é querer enganar o outro, às vezes até dizendo a verdade. Pode-se dizer o falso sem mentir, mas pode-se dizer o verdadeiro no intuito de enganar, ou seja, mentindo. Nesse sentido, é a crença ou não naquilo que se diz, em última instância, que distinguiria a mentira da mera falsidade: “Quem expressa o que crê e opina interiormente, ainda que seja um erro, não mente”¹⁰⁵. Por último, deve-se destacar o mérito de permitir, pela análise de exemplos factuais relacionados à mentira, não só a distinção entre veracidade e mentira e suas correlatas epistêmicas: verdade e falsidade¹⁰⁶, como também, a elaboração de uma tipologia em que não só a mentira, mas também a veracidade seria avaliada segundo a sua intenção – pelo que se poderiam conceber mentiras honestas, “justas”, tanto quanto verdades desonestas e “injustas”: quem “diz a verdade para que se tome como falsidade, diz a verdade para enganar”. Na medida em que o que está em jogo não é tanto a veracidade quanto a *sinceridade* daquilo que se diz, o engano – ou no caso, a mentira – passa a ser então uma questão de foro íntimo. Nesse sentido, não só “não se pode chamar de mentiroso a quem enuncia uma falsidade pensando que é verdade o que diz”, ou mesmo “aquele que diz uma falsidade para não enganar”, mas “deve-se chamar assim a quem diz uma coisa certa, mas pensando que é falsa, pois ambos devem ser julgados segundo as intenções de sua mente”¹⁰⁷.

Além de inter-relacionados, esses três grandes pontos têm em comum o fato de remeterem o problema da condenação moral da mentira a algo que a extrapola e lhe é, de certa forma, independente: *a prática do engano*. Não há mentira sem a intenção ou desejo de enganar, embora seja possível enganar sem mentir. É a intenção do engano, nesse sentido, que é condenável. A contrapartida disso é que Agostinho acaba vendo-se compelido¹⁰⁸ a excluir do rol das situações de engano – sob o pretexto de que não envolveriam a intenção de enganar – precisamente aqueles casos em que o ardil não só está presente como é de fundamental

¹⁰⁴ AGOSTINHO. *Tratados Morales. De mendacio*, cap. IV, p.535.

¹⁰⁵ AGOSTINHO. *Tratados Morales. De mendacio*, cap. III, p.533.

¹⁰⁶ Não é fortuito, nesse sentido, o retorno a Agostinho nos campos da semântica e da pragmática linguística acerca da mentira. Cf. a esse respeito: BLANS, L.; SAUTTER, F. “Aspectos semânticos e pragmáticos da mentira em Santo Agostinho”.

¹⁰⁷ *Idem*, cap. III, p.533 e cap. IV, p. 535-7, respectivamente.

¹⁰⁸ *Idem*, cap. II, p.533.

importância para o sucesso de sua efetivação. É o caso das brincadeiras e dos jogos [*joci*]¹⁰⁹, assim como das mágicas e da própria atuação, que serão tanto mais convincentes quanto melhor iludirem, enganarem. Em outras palavras, ao transferir o ônus da condenação moral à prática do engano, Agostinho deixa de fora aquelas situações em que, embora não se digam coisas verdadeiras, não haveria, *supostamente*, intenção de enganar. Limita, portanto, o espectro da condenação pela limitação do conceito de engano.

É digno de nota que em nenhum momento dos dois tratados sobre a mentira, Agostinho faça menção à “hipocrisia” e ao “hipócrita”, especificamente. Dentre os seus tratados morais, os termos – principalmente “hipócrita” – só irão aparecer em: *De sancta virginitate*¹¹⁰, *De opere monachorum*¹¹¹ e principalmente em *De sermone domini in monte*¹¹². Nesse último, chega mesmo a esboçar uma caracterização do hipócrita que se confunde com a do oportunista – atestando, de certa forma, que a transmutação do termo para o âmbito moral não é meramente contingente: tal qual o comediante, o hipócrita oculta-se sob uma máscara, mas diferentemente daquele, leva o fingimento – a *simulação* – para fora dos palcos com o intuito de obter alguma vantagem em benefício próprio:

São certamente os hipócritas [*hypocritae*] simuladores [*simulatores*], como que representando pessoas distintas, à maneira que acontece em teatros e fábulas. Com efeito, aquele que faz o papel de Agamênon na tragédia, ou de qualquer outro personagem histórico ou fabuloso, não é realmente ele mesmo, mas finge sê-lo, e por isso se chama comediante. Assim, na Igreja ou em toda manifestação da vida humana, quem quer que pretenda *parecer o que não é* [grifo nosso], é hipócrita¹¹³.

¹⁰⁹ Traduzido para o espanhol como *chanzas*. Ao que parece, “iocari”, do latim vulgar e românico, teria o mesmo sentido de “ludere”, do latim clássico (fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Latim_vulgar), significando jogar, brincar, fazer algo com a intenção de entreter-se, divertir-se, ou ainda, pelo prazer da dificuldade gratuita. Aí se incluíam, dentre outras inúmeras atividades, as representações teatrais. Cf. CUNHA, A. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Vale salientar que dentre as derivações de “ludere” estão: “iludir”, “ludibriar” e ainda “eludir” (evitar, esquivar, subterfugir) (fonte: <http://pt.wiktionary.org/wiki/>).

¹¹⁰ AGOSTINHO. *Tratados Morales. De Sancta Virginitate*. cap. LI, p.221; cap. LIII, p.223.

¹¹¹ AGOSTINHO. *Tratados Morales. De Opere Monachorum*. cap. XXVIII, p.759 e cap. XXXI.

¹¹² AGOSTINHO. *Tratados Morales. De Sermone Domini in Monte*. lv. I: cap. 7, p. 799; cap. 19, p.858-9: (“... é hipocrisia, ou seja, simulação [*hypocrisis est, id est, simulatio*]...”); cap. 21, p.873; lv. II: cap. 2, pp.891ss; cap. 3, p.899-901; cap. 12, p.935-7; cap. 19, p.966-9; cap. 24, p.987.

¹¹³ *Idem*. lv. II, cap. 2, pp.890-3.

É também nos demais tratados morais – embora os tratados sobre a mentira façam menção¹¹⁴ – que encontramos elementos para uma caracterização das práticas da *simulação* e da *dissimulação*. São diversas as passagens em que os dois termos (e suas variações) são empregados, ressaltando-se que o peso da condenação moral recai claramente sobre o primeiro. Enquanto “dissimular” [*dissimulare*] é empregado no sentido de, “desperceber”, “fugir” e “silenciar”¹¹⁵ – e o próprio Agostinho afirma em *Contra mendatio*: “não há mentira [...] quando se oculta a verdade sem dizer nada falso”¹¹⁶ – “simular” [*simulare*], ao contrário, tem a clara acepção de “fingir”¹¹⁷. A presença dos dois termos no capítulo XXVIII do tratado *De opere monachorum*¹¹⁸ deixa clara a distinção. E em *De sermone domini in monte*, particularmente, fica patente a associação da simulação com a hipocrisia: “sob o nome de hipócritas, portanto, são compreendidos os simuladores [*Hypocritarum ergo nomine simulators acceperis*]¹¹⁹”.

Essa distinção entre simulação e dissimulação será retomada por Maquiavel¹²⁰ em 1513, sendo ambas consideradas por ele como qualidades desejáveis a um príncipe. E decerto está presente também no retrato¹²¹ da cortesia feito por Baldassare Castiglione em *O*

¹¹⁴ No capítulo V de *De Mendacio*, dedicado aos casos em que aparentemente pode ser útil “afirmar uma coisa falsa com a intenção de enganar”, Agostinho refere-se a uma passagem do Novo Testamento, que chama de: *simulação* de Pedro [*Simulatio namque Petri*] tomada como exemplo, não para ser lembrado pela atitude, mas pela repreensão e correção que teria recebido. Cf. AGOSTINHO. *Tratados Morales. De Mendatio*. cap. V, p.541-3. O tema (e o termo) é retomado em *Contra Mendatio*. cap. XII p.658-661.

¹¹⁵ Cf. AGOSTINHO. *Tratados Morales. De sermone domini in monte*. lv. I, cap. 21, p.872-3, onde “*dissimulanda*” é traduzido ao espanhol como “*en silencio*”. Cf. também o tratado *In adulteros reprehensio*. p.124-5, onde “*dissimulatis*” é traduzido para o espanhol como “*rehuís*” [fugis].

¹¹⁶ Cf. AGOSTINHO. *Tratados morales. Contra mendatio*. cap. XVII, p.676-7.

¹¹⁷ Cf. *Idem. Contra mendatio*, cap. VI, p.632-3, onde “*simulatione*” é traduzido para o espanhol como “*embuste*”, e no cap. X, p.632-3, onde “*simulavit*” é traduzido por “fingir”. Cf. *Idem. De sancta virginitate*. cap. XLIII, p.208-9; e cap. LIII, p.222-3. Cf. também: *Idem. De agone christiano*. cap. XVIII, p.502-3; cap. XXX, p.520-3. E ainda: *Idem. De opere monachorum*, cap. XI, p.716-9; cap. XXVIII, p.758-9; e cap. XXXI, p.766-7. Cf. por fim: *Idem. De sermone domini in monte*. lv. I, cap. 10, p.812-3, onde “*non simulatio*” é traduzido por “*con sinceridad*”. No tratado *De bono viduitatis*. cap. XIX, p.268-9, o termo “*simulatum*”, embora com o sentido de “fingir”, e guardando alguma reprovação moral, foi empregado no contexto do embelezamento e do uso cosmético.

¹¹⁸ Cf. *Idem. De opere monachorum*. cap. XXVIII, p.758-9, onde “*dissimulatis*” é usada no contexto do ocultamento e traduzido por “*encubris*” [encobris], enquanto que “*simulatae*” é usada com a acepção do fingimento e traduzida por “fingido”.

¹¹⁹ Cf. *Idem. De sermone domini in monte*. lv. II, cap. 19, p.967. Cf. também: *Idem. De sancta virginitate*. cap. LIII, p.222-3, passagem na qual, aliás, “*simulationibus*” é traduzido para o espanhol como “*hipocresia*”.

¹²⁰ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*, XVIII, p.80.

¹²¹ Cf. MÍSSIO, E. O cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge. *Memorandum*, 14, 2008. p.28. A crítica feita por Missio, com base no retrato realista esboçado por Eustache du

cortesão, de 1528, onde o uso da dissimulação como uma “ocultação da arte, da técnica, do esforço necessário para se efetuar uma ação ou discurso” tem vistas à “produção da graça” e da *sprezzatura*¹²² – denotando aqui, de todo modo, a influência da sofística e oratória romanas do primeiro século, tendo particularmente em Cícero uma de suas principais fontes¹²³. Mas é no contexto da tratadística italiana do século XVII, em particular, com os chamados *secretários*¹²⁴ dos nobres e senhores de província, que as duas práticas serão mais propriamente tematizadas. Embora formada no campo da arte política e da vida na corte¹²⁵, a tratadística dos secretários expande-se ao campo moral e cognitivo e “perpassa todo grau de relações humanas, seja no aspecto do equilíbrio externo destas relações, seja num plano mais propriamente interno da pessoa consigo mesma”¹²⁶. É com ela, de todo modo, que as práticas associadas à hipocrisia, ainda que permanecendo sob o crivo de uma avaliação moral condenatória, voltam à tona na descrição da prática da vida comum, seja ela civil ou cortesã. Cabe ao *segretario*, pelo próprio caráter de seu ofício, o domínio de uma “providencial ‘taciturnidade’” como sinal de uma fidelidade que se refletiria não só no discurso – uma “arte

Refuge está em que, em Castiglione, “Não se retrata o cortesão tal como é, mas tal como se pretende que venha a ser. Compõe-se como que um cortesão moralizado, reunindo assim atributos variados, a servir de espelho para o príncipe”. A moralização provida aqui, segundo Missio, assemelha-se “à que propõe Platão na República (séc. IV a.C./1947, p. 377ce, livro II) em relação aos deuses retratados por Homero e Hesíodo”, considerando-os perniciosos à educação das crianças.

¹²² Cf. MÍSSIO, E. O cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge. *Memorandum*, 14, 2008, p. 28-9.

¹²³ Cf. *Idem*, p.26.

¹²⁴ Dentre eles podem ser citados: Francesco Sansovino (*Il Segretario*, 1565), Torquato Tasso (*Il Segretario*, 1594), Bruno Guarini (*Il Segretario*, 1594), V. Gramina (*Il Segretario*, 1620), Panfilo Persico (*Del Segretario*, 1656), dentre outros, configurando uma tradição de quase cem anos. Cf. NIGRO, Salvatore. *Scriptor necans*. In: Accetto, T. *Della Dissimulazione onesta, apud PÉCORA*, Alcir. Apresentação - O livro do prudente secretário. In: ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*, p. VIII.

¹²⁵ A influência de Castiglione na tratadística dos secretários é sugerida e tematizada por Edmir Missio (Cf. MÍSSIO, E. O Cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge. *Memorandum*, 14, 2008. p.29) – que aliás é o tradutor para o Brasil da *Dissimulação honesta*. Mas deve ser ressaltada, na apresentação a esta obra feita por Alcir Pécora, a importante diferença estilística apontada a partir de Salvatore Nigro, curador recente da obra tratadística e poética de Accetto. Essa distinção, segundo ele, estaria manifesta, em Accetto, na ênfase ao “tacitismo e laconismo (estilo ‘*turbato*’), em que prevalece o efeito truncado”, diferentemente do “estilo de efeito natural buscado pelo domínio da ‘*sprezzatura*’, isto é, da ‘desenvoltura’ ou ‘facilidade’ que caracterizava o perfeito cortesão proposto por Castiglione”. Cf. NIGRO, Salvatore. *Scriptor necans*. In: Accetto, T. *Della Dissimulazione onesta, apud PÉCORA*, Alcir. Apresentação. In: ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. XIII.

¹²⁶ Cf. MÍSSIO, E. O Cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge. p.29. Essa “expansão” e extravasamento para a vida civil também é sugerida por PÉCORA, Alcir. Apresentação - O livro do prudente secretário. In: ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. XVI.

dos sinais” muito mais que uma “arte da manifestação”¹²⁷ – mas também na “sabedoria dos silêncios oportunos”¹²⁸.

Da dissimulação honesta (1641), de Torquatto Accetto, é talvez o opúsculo que melhor represente essa tradição. A brevidade do texto, no entanto, não deve eludir uma poderosa e bem elaborada tentativa de legitimação ética de uma técnica prudente para a vida em sociedade e a conduta política. Seguindo a distinção já feita por Agostinho, Accetto compreende a *dissimulação* como a “habilidade de não fazer ver as coisas como são”, ou “não dizer o que se é”, envolvendo – portanto, uma *ocultação* ou *adiamento* da verdade; ao passo que a *simulação* implicaria “dizer o que não se é”, ou seja, a *produção* de uma mentira. Enquanto esta última seria moralmente condenável pela insinceridade que envolve o artifício da mentira, dissimular, por sua vez, seria um indicativo de prudência¹²⁹ ante as inconstâncias da vida e, por isso mesmo, desejável e até louvável. Como afirma E. Missio, “a dissimulação honesta é recurso previsto para variadas situações, remetendo [...] a uma mesma condição: a de enfrentamento de uma dificuldade por meio do ardil, seja por recuo, desvio, silêncio, ocultação, ou ainda pela imaginação”. Recorre-se a ela “por benevolência, respeito, medo, vantagem e/ou Beleza”¹³⁰. Mais que uma virtude, segundo o próprio Accetto, a dissimulação é o “decoro de todas as outras virtudes”, “refúgio dos defeitos” – nada mais, em suma, do que “a arte da paciência que ensina tanto a não enganar quanto a não ser enganado”¹³¹ [grifo nosso]. “Simula-se aquilo que não é, dissimula-se aquilo que é”¹³² – aquela prima pela *ilusão*, esta se vale da *elipse* e da *elusão*¹³³. Simular é a arte do

¹²⁷ PÉCORA, A. Apresentação. In: ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. IX-X. Como bem afirma Pécora, a partir de Salvatore Nigro, curador recente da obra tratadística e poética de Accetto: “o próprio nome de ‘secretário’ está estritamente associado à profissão de guardar os ‘segredos’ do seu senhor, o que se traduz, em primeiro lugar, pela guarda do sigilo no trato da correspondência”.

¹²⁸ NIGRO, Salvatore. *Scriptor necans*. In: Accetto, T. *Della dissimulazione onesta*, apud PÉCORA, Alcir. Apresentação - O livro do prudente secretário. In: ACETTO, Torquato. *Da Dissimulação honesta*. p. X.

¹²⁹ ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. 92-3: “A prudência, dentre todos os seus esforços, melhor coisa não tem; e ainda que de muitas outras se mostre tornada, em tempo sabe gozar do teu silêncio mais do que qualquer outro efeito de suas habilidades. [...] mas ao invés de dar-te graças, ofenderei as tuas leis não dissimulando o quanto por razão dissimulei”.

¹³⁰ Cf. MÍSSIO, E. O cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge, p.29.

¹³¹ ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*, p. 91.

¹³² *Idem*. p.27. A distinção é retomada na contemporaneidade por A. Koyré, em seu pequeno texto sobre a relação entre mentira e totalitarismo (KOYRÉ, A. *Reflexões sobre a mentira*, p. 27). Koyré também retoma a distinção, feita na modernidade por Kant, entre a *mentira*, que teria como oposto a *veracidade*, e a *falsidade*, que se oporia à *verdade* (p.10).

engano, enquanto dissimular é a arte de não se deixar enganar¹³⁴ – ou de *fingir deixar-se enganar*, inclusive a si próprio:

[Do dissimular consigo mesmo]: [...] requer-se extrema prudência quando o homem tem de se esconder de si mesmo, e isto por não mais do que um breve intervalo e, com licença do *nosce te ipsum*, para ter uma certa recreação passeando praticamente fora de si próprio. Primeiro, portanto, cada um deve [...] ter a medida de seu talento e a verdadeira definição daquilo que vale, sendo espantoso que todos tentem saber o preço das suas coisas e que poucos tenham o cuidado ou curiosidade de entender o verdadeiro valor do próprio ser. Ora, pressuposto que se tenha feito o possível para conhecer a verdade, convém certos dias que aquele que é miserável se esqueça da própria desventura e procure viver ao menos com alguma imagem satisfatória, de modo que não tenha sempre presente o objeto de suas misérias. Quando isto for bem usado, é um engano que tem honestidade, posto que é um moderado esquecimento que serve de repouso aos infelizes; e ainda que seja escassa e perigosa consolação, não se pode passar sem isto para respirar. [...] digo breve, porque facilmente se transformaria em letargia, se por demais se praticasse esta negligência.¹³⁵

Seguindo Jean Rousset, Pécora considera que a dissimulação em Accetto deve ser compreendida “como um ‘método’ para a pessoa ‘se construir’ [...] segundo um modelo” – um caminho, nesse sentido, para a *criação de si*. E de fato, como vimos acima, é para onde o próprio Accetto aponta. Mas não deixa de ser curioso que na leitura que fazem da compreensão accettiana da dissimulação, os autores oponham esse “método” precisamente “à impostura ou à *hipocrisia*” [grifo nosso], na medida em que estaria “vinculado a um ideal honesto de domínio, composição e apresentação de si”¹³⁶. Ou seja, acabam por contrapor à dissimulação para consigo, precisamente a noção de *hipocrisia* na acepção de senso comum – o que é ainda mais estranho quando se percebe que a “teatralidade”, associada à “flexibilidade” e à “metamorfose”, são alguns dos principais aspectos salientados na caracterização do barroco e da cortesania. Caracterização, aliás, que toma a Circe¹³⁷ [Κίρκη, *Kírkē*, falcão] como imagem. Citando agora o próprio Rousset:

¹³³ Termo próprio do “léxico” fiscal-tributário, derivado do verbo *eludir*: “evitar com destreza”, “subtrair-se a” (fonte: <http://www.dicio.com.br/>).

¹³⁴ ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. 42-3: “será mais astuto quem mais souber manter a aparência de tolo, pois, mostrando acreditar em quem quer nos enganar, pode-se fazer com que ele creia em nosso modo; e é de grande inteligência que se dê a ver não ver quando mais se vê, pois assim é o jogo com olhos que parecem fechados e estão em si mesmos abertos”.

¹³⁵ *Idem*, p. 46-7.

¹³⁶ ROUSSET, J. *La littérature de l'âge baroque em France. Circe e Le paon*, p.222-4. *apud* PÉCORA, Alcir. Apresentação. In: ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. XVIII-XIX.

¹³⁷ Feiticeira grega, símbolo da metamorfose. Circe é tomada por Plutarco como imagem da metamorfose que reconduzira Dionísio de Siracusa e sua corte à ignorância e estupidez, após o banimento de Platão. Cf. PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos*, §7, 52e, p. 38. E não deixa de ser curioso que Circe não seja

A metamorfose e a ostentação [...]. Estes termos extremos são comuns; de um para o outro, a relação é íntima e necessária: o homem em mutação, o homem multiforme é inevitavelmente levado a conceber-se como o homem do parecer. Circe apoiada por Proteu indica a via ao fim da qual se erige a figura movente, ilusória e decorativa do Pavão. Circe encarna o mundo das formas em movimento, das identidades instáveis, em um universo em metamorfose concebido à imagem do homem, ele também em vias de mudança ou de ruptura, tomado de vertigem entre os mim [*moi*] múltiplos, oscilando entre o que ele é e o que ele parece ser, entre sua máscara e seu rosto. [...]. É natural que esta época exprima-se pelo teatro e que exprima tudo, até as suas angústias e interrogações, em termos de teatro, levando às suas consequências extremas o princípio mesmo de todo teatro: a máscara e o decoro, e vem a fazer do teatro mesmo o objeto de seu teatro, multiplicando o teatro sobre o teatro e a peça dentro da peça¹³⁸.

É importante salientar que não é propriamente um mero lapso etimológico ou mesmo semântico, o que está aqui em jogo. E sim, a submissão de uma determinada construção ética a uma avaliação, preceito e comportamento moral prévios – algo que, afinal, comprometeria, aos olhos de hoje, a própria defesa accettiana de uma dissimulação honesta. Afinal, seria possível pensarmos também uma dissimulação desonesta, enganadora, tanto quanto uma *simulação* honesta. Assim como em Agostinho, ao que parece, é ainda sob o crivo moral que condena a simulação – quem mente, engana – e absolve a dissimulação – quem silencia, não engana – que Accetto tece o seu pensamento ético. Compreensão que, aliás, poderíamos estender, com um maior ou menor acento de condenação¹³⁹, aos moralistas de seu século, como o jesuíta Baltasar Gracián¹⁴⁰ e, um pouco depois, La Rochefoucauld e La Bruyère.

sequer mencionada por M. Détiene e J-P. Vernant, segundo os quais, os gregos teriam devotado essas mesmas virtudes à deusa *Mêtis* e outras divindades primordiais como: Nereu, Proteu, Tétis. Cf. DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p.27-8.

¹³⁸ ROUSSET, J. *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le Paon*. Paris, José Corti, 1954. p.229.

¹³⁹ Cf. MACCHIA, G. *L'Ordine aparente: la scuola dela dissimulazione*. apud PÉCORÀ, A. Apresentação. In: ACETTO, T. *Da dissimulação honesta*. p. XV. G. Macchia aponta para algumas distinções importantes entre a noção de *dissimulação* em Accetto e Gracián: enquanto para Gracián “dissimular é, não uma triste condição, mas triunfo e exercício pleno do engenho de criaturas análogas a um Deus intelectual”, de modo que o mundo tomaria a forma de “uma luta cruel entre homens dissimulados”, Accetto reconhece na dissimulação uma virtude, mas também um fardo da condição humana: “ainda que isto seja honesto, é um fardo; donde se deve aspirar pelo término dessa necessidade”. Até porque: “Os habitantes do Paraíso [...] não têm que ocultar defeito algum”, e por isso mesmo “a dissimulação permanece na terra, onde estão todos os seus negócios” (ACETTO, T. *Da Dissimulação honesta*, p. 89). Quanto a Gracián, cf. GRACIAN, B. *El héroe*: Primor II e Primor XVII: “Afectó Tiberio el disimular, pero no supo disimular el disimular. Consiste el mayor primor de un arte en desmentirlo, y el mayor artificio en encubrirle con otro mayor” (“O dissimular afetou Tibério, mas não soube dissimular o dissimular. Consiste no maior primor de uma arte desmenti-la, e o maior artificio encobri-la com outra maior”). Cf. também em *El discreto*: III (“Hombre de espera”); IV (“De la galantería - Memorial a la discreción”); XIII (“Hombre de ostentación – Apólogo”); XX (“Contra la hazañería – Sátira”). Cf. ainda *Oráculo manual y Arte de prudência*: §13 e §144. Tal postura, no entanto, não implicaria uma defesa incondicional da dissimulação, como podemos perceber pelos aforismos: §88; §98; §125 deste opúsculo.

¹⁴⁰ Estamos aqui, de todo modo, distantes da *sprezzatura* humanista, na forma como retratada e refinada por Castiglione. Como afirma A. Pécora no prefácio à edição brasileira de *O cortesão*, as apropriações seiscentistas

Segundo E. Missio delineiam-se nesse período dois retratos da sociedade de corte, figuradas na imagem de dois tipos de cortesão: de um lado, a modelagem do cortesão perfeito – o “moral proposto” – feita ainda no século XVI por Castiglione, supostamente seguindo as matrizes: Platão, Xenofonte e Cícero. De outro, o retrato realista – o “amoral típico” – esboçado por Eustache du Refuge, que em seu *Traité de la Cour*, de 1616-7, traça uma imagem mais realista da vida na corte – segundo Missio, mais próximo da leitura que fará Accetto¹⁴¹. Essa compreensão coadunaria com a de Giovanni Macchia, para quem o pensamento de Accetto representa “o fim da ideia de cortesão como gentil-homem de uma sociedade perfeita”. Ao mesmo tempo, também parecem delinear-se *dois tipos de moralista*: o “prático”, voltado para defender-se ou conquistar o mundo em que vive, por meio da política, e o moralista ‘puro’, dedicado ao prazer da observação e ao esforço de atribuir sentido ao espetáculo que assiste”¹⁴². Essa última distinção parece afinar-se com a perspectiva quase que oposta e o tom condenatório com relação à dissimulação, perpetrado pelos moralistas franceses do século XVII – talvez, resultado da influência que sobre estes teria exercido Teofrasto e seus *Caracteres éticos*. Com efeito, La Rochefoucauld e La Bruyère – este, tradutor¹⁴³ de Teofrasto para o francês em 1688 – esboçam, em estilo aforismático, um retrato dos costumes da vida na corte francesa que, de certo modo, viria a ser decisivo para a pecha moral que as práticas do engano, sob o nome de *hipocrisia*, vêm a adquirir. E se ainda poderia ser concedido a La Rochefoucauld¹⁴⁴ partilhar de algum modo da leitura positiva atribuída

dessa obra – particularmente em Gracián e La Rochefoucauld –, se por um lado “ampliam de maneira fecundíssima o seu quadro pragmático e literário, também atestam a destruição de sua qualidade verdadeiramente clássica, porque radical na exigência relativa ao ajuste de seus limites. Assim o herói *discreto, prudente e político*, prescrito pelo jesuíta espanhol Baltasar Gracián (1601-1658) está demasiado longe do equilíbrio suposto na *sprezzatura* [...]. Da mesma maneira, na França *frondeuse* do Senhor de La Rochefoucauld a *sprezzatura* perde leveza e ganha em violência, no método de exposição de *sentenças e máximas* já de uma mordacidade desenganada, em que a sociabilidade é apenas verniz de relações brutais, ditadas em última análise pelo *amor próprio* e a *coqueteria*” (Cf. PÉCORA, A. A cena da perfeição - prefácio à edição brasileira. In: CASTIGLIONE, B. *O cortesão*, p. XIII).

¹⁴¹ Cf. MÍSSIO, E. O cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge. *Memorandum*, 14, 2008, p.26ss.

¹⁴² Cf. MACCHIA, G. *L'ordine aparente: la scuola dela dissimulazione*. apud PÉCORA, Alcir. Apresentação - O livro do prudente secretário. In: ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. XV.

¹⁴³ La BRUYÈRE, J. de. *Les caractères*. Obra de domínio público disponível em: <http://www.inlibroveritas.net>. A tradução da obra de Teofrasto para o francês, em 1688, foi lançada juntamente com a sua própria: uma série de aforismos sobre os costumes da França de sua época. Vale salientar que o termo *eirônêia* utilizado por Teofrasto, é traduzido por la Bruyère como “*dissimulación*”.

¹⁴⁴ La ROCHEFOUCAULD, F. de. *Reflexões e máximas morais*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: Cultrix, 1962: “Estamos tão habituados a nos dissimular aos outros que afinal nos dissimulamos a nós mesmos” (§119,50); e ainda: “A hipocrisia é a homenagem que o vício presta à virtude” (§218,69).

pelos “secretários” italianos, da dissimulação como um aspecto essencial da vida civil e cortesã, o mesmo não se poderia dizer de La Bruyère: “Dois tipos de pessoas florescem no curso do tempo e dominam nas diversas épocas, os libertinos e os hipócritas: aqueles alegremente, abertamente, sem arte e sem dissimulação; estes finamente, pelos artifícios, pela intriga [*cabale*]”¹⁴⁵.

É essa avaliação que será perpetrada no século seguinte, com Rousseau. Para Pécora, novamente seguindo Jean Rousset, a partir de então torna-se inconcebível uma “sinceridade mascarada”. Rousseau, de modo exemplar, “pinta-se a si mesmo como ‘o grande arrancador de máscaras’” e, a partir de então, toda ostentação passa a ser identificada como hipocrisia: “rompe-se a relação entre ser e parecer”¹⁴⁶. Como afirma Bento Prado Jr.¹⁴⁷, o filósofo francês opera uma disjunção radical, mas paradoxal, entre *mentira* e *engano*, a partir qual é perfeitamente possível enganar alguém sem, no entanto, ser mentiroso. Com efeito, em suas *Rêveries du promenade solitaire*¹⁴⁸, particularmente no *quarto passeio*, Rousseau irá retomar o argumento agostiniano da *intencionalidade* no cerne da condenação moral da mentira. Mas estende e aprimora esse argumento, a nosso ver, em três frentes, pelo menos. Em primeiro lugar, parece resolver o problema em Agostinho, da exclusão do rol das práticas do engano daquelas não condenáveis moralmente, reinserindo-as agora sob a classificação de fábulas ou *ficções*:

[...] tudo o que, contrário à verdade, fere a justiça, de qualquer modo que seja, é mentira. Eis o limite exato: mas tudo o que, contrário à verdade, não interessa de modo algum à justiça, é apenas ficção, e confesso que, quem se recrimina uma pura ficção como uma mentira, tem a consciência mais delicada do que eu¹⁴⁹.

Em segundo lugar, se Agostinho desvincula a mentira da mera declaração falsa, aproximando-a da noção de engano – ao custo, porém, de afastar desta última as ilusões não

¹⁴⁵ La BRUYÈRE, J. de. *Les caractères. Des esprits forts*, §26 (VIII), p.355. E ainda: *Idem. Des grands*, §27 (IV), p.275: “Não há que julgar os homens como uma tábua ou uma figura, apenas à primeira vista: há um interior e um coração a ser aprofundado. O véu da modéstia cobre o mérito e a máscara de hipocrisia esconde a malignidade. Há apenas um número muito pequeno de conhecedores que discernem, e que estão no direito de se pronunciar; é apenas pouco a pouco, e forçados mesmo pelo tempo e pelas oportunidades, que a virtude perfeita e o vício consumado vêm enfim a se declarar”.

¹⁴⁶ ROUSSET, J. *La littérature de l'âge baroque em France. Circe e le paon*, p.227-8. *apud* PÉCORA, A. Apresentação - O livro do prudente secretário. In: ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. p. XIX.

¹⁴⁷ PRADO Jr, Bento. Não dizer a verdade equivale a mentir? in: *Revista Discurso* nº 15, pp. 39-47.

¹⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Devaneios do passeante solitário (Quarto passeio, 1777)”. Trad. Emília de Moraes. In: PUENTE, Fernando Rey (org.). *Os filósofos e a mentira*, pp. 31-57.

¹⁴⁹ *Idem*. p.42.

condenáveis moralmente – Rousseau, por sua vez, partindo de uma compreensão distinta da relação entre mentira e engano, insere em tais práticas aquilo que havia ficado de fora, de Agostinho a Accetto – o *silêncio*:

Não dizer o que é verdadeiro e dizer o que é falso são duas coisas muito diferentes, porém delas pode resultar, entretanto, o mesmo efeito, pois esse resultado é seguramente o mesmo, todas as vezes em que esse efeito é nulo. Em toda parte onde a verdade é indiferente, o erro contrário é também indiferente; daí sucede que, em semelhante caso, aquele que engana dizendo o contrário da verdade não é mais injusto do que aquele que engana não a declarando [...] ¹⁵⁰.

Esse ponto traz à cena um aspecto importante, que diz respeito à saliência que, a partir daqui, deve ser conferida ao problema da *indiferença*. Em Rousseau, a nosso ver, ela pode ser percebida pelo menos sob um duplo viés: como um critério definidor para a condenação ou absolvição moral do engano – “onde a verdade é indiferente, o erro também o é” – e, por outro lado, na condenação de práticas que, desde Agostinho, haviam passado despercebidas e por vezes até valorizadas. É o caso do silenciar, do desperceber e passar despercebido – ou como em Accetto: do “não dizer o que se é”. Trata-se, em suma, da *dissimulação*, que de agora em diante passa a requerer “direitos de cidadania” ¹⁵¹ na moral, tornando-se a partir daqui, e por um bom tempo, indistinta de sua prima-irmã *simulação*, ambas sob o manto branco ¹⁵² da hipocrisia.

Até aqui pareceria contraditório incluir sob a mesma designação do *engano* práticas tão distintas quanto o silêncio, a ficção e a mentira. O ponto central, porém, está em que não é mais o *engano*, ou a *intenção do engano*, a noção chave a guiar Rousseau. A nosso ver, aqueles dois “aprimoramentos” pressupõem um terceiro e mais importante, condição para os anteriores, e que podemos depreender dessa passagem:

Somente pela intenção de enganar, dizer o que é falso é mentir, e a própria intenção de enganar, longe de estar associada à de prejudicar, algumas vezes tem o objetivo inteiramente contrário. Todavia, para tornar uma mentira inocente não é suficiente que a intenção de prejudicar não seja expressa; faz-se necessária ainda a certeza de que o erro no qual são lançados aqueles a quem se fala, de nenhuma maneira possa prejudicar nem a eles mesmos nem a ninguém. É raro e difícil que

¹⁵⁰ *Idem.* p.37.

¹⁵¹ Parafrazeando Nietzsche. NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal*. §12, 18-9.

¹⁵² Referência ao *Sermone domini in monte* (livro I, capítulo XIX, p.858-9), anteriormente citado: “Na verdade, parede branqueada significa hipocrisia, ou seja, simulação [*hypocrisis est, id est, simulatio*], realçando a dignidade sacerdotal e escondendo sob esse nome iluminado, como com uma roupa branca, imunda feiúra interior”.

se possa ter essa certeza; assim é raro e difícil que uma mentira seja completamente inocente¹⁵³.

Não é mais a *intenção do engano*, portanto – ou pelo menos não de forma direta –, aquilo que pode haver de maléfico na mentira, mas antes, a *intenção do prejuízo*. Quando não visa a prejudicar alguém, a mentira não tem porque ser considerada moralmente inaceitável, como é o caso das ficções e fábulas. Daí a pertinência de uma hierarquização como a que é feita por Rousseau, de acordo com o grau de prejuízo que provoca: “Mentir para sua própria vantagem é impostura, mentir para a vantagem de outrem é fraude, mentir para prejudicar é calúnia; é a pior espécie de mentira. Mentir sem proveito nem prejuízo para si nem para outrem não é mentir: isso não é mentira, é ficção”¹⁵⁴. Ainda mais, desenha-se aqui, como afirma Bento Prado Jr, “uma nova partilha que admite a possibilidade de uma boa mentira, assim como de uma má verdade”¹⁵⁵. O que se torna problemático a partir de então, é o “respeito pela Verdade, no seu sentido absoluto e clássico”¹⁵⁶: “Antes de Nietzsche diagnosticar a origem *moral* da vontade de verdade – e numa vertente oposta porque moralista – Rousseau põe em questão o privilégio aristotélico da verdade como objeto da visão do espírito. [...] o amor pela verdade perde aqui sua transparência e sua naturalidade”¹⁵⁷. Ao ideal de verdade absoluta, diz o filósofo:

[...] Rousseau contrapõe a concepção da verdade como função reguladora. É finalmente nessa ideia de um *nomadismo da verdade* [grifo nosso], sempre local e efêmera, que encontramos a razão profunda de tantos mal-entendidos, de uma tradição secular que não cansa de fazer o inventário das “contradições” de Rousseau¹⁵⁸.

Aqui chegaríamos a um quarto e fundamental aspecto, salientado por Bento Prado Jr. a partir da leitura do *Ensaio sobre a origem das línguas*, que diz respeito à subversão que a *dimensão performativa da linguagem* operaria sobre a noção de verdade:

Só pode haver uma boa mentira [...] porque a linguagem é uma *ação*, antes de ser uma descrição ou uma representação. [...] A mentira não é um buraco na rede da linguagem, mas um gesto que pode ter efeitos tanto positivos como negativos. Não

¹⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Devaneios do passeante solitário (Quarto passeio, 1777)”. Trad. Emília de Moraes. In: PUENTE, Fernando Rey (org.). *Os filósofos e a mentira*. p. 39-40.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ PRADO Jr, B. Não dizer a verdade equivale a mentir? in: *Revista Discurso* nº 15, p.42.

¹⁵⁶ *Idem*, p.41.

¹⁵⁷ *Idem*. p.43.

¹⁵⁸ *Idem*. p.45.

é a verdade que importa, mas a maneira de dizer e seus efeitos. Não é o que você diz que importa, mas o que você faz com o que você diz”¹⁵⁹.

A dimensão performativa do pensamento de Rousseau viria então à tona, no entrecruzamento de uma teoria da *obliquidade da linguagem* e do *nomadismo da verdade*. Com ela, diz o filósofo, esboça-se...

[...] um pensamento que abala os quadros da chamada “linguística cartesiana”, se existe algo sob esse nome. De um lado, com efeito, por obra do paradigma da música, a linguagem é libertada da normalidade lógico-gramatical e devolvida à contingência da História como seu verdadeiro Elemento [...]. O arbitrário muda de sentido e é a gramática, na sua universalidade, que se torna o “outro lado” da linguagem, sua face negativa. Uma vez subvertida a concepção clássica da linguagem [...], é a retórica que vem ocupar o lugar luminoso da cena, verdade do discurso. De outro lado, [...] a verdade, única, é irisada nas suas diferentes faces sociais e se dispersa: para cada lugar, sua cor [...]. Longe de cortar a ligação entre linguagem e verdade, Rousseau as articula através de uma teoria do *kairós* e reata, para além da tradição do platonismo (e sua teoria do diálogo), com a velha tradição grega da retórica¹⁶⁰.

Chamaríamos de *queda* a essa subversão da verdade levada a cabo, segundo Prado Jr., por Rousseau. E ela tem particular relevância à nossa tese na medida em que traz à cena o problema da atenção ao *καίρός*¹⁶¹ [*kairós*], do momento oportuno do grego, com o qual reataria laços com a tradição retórica – ponto de que trataremos mais à frente. Sob essa *perspectiva*, afirma Prado Jr., o sofista é o especialista da *aparência*, da mentira ou do erro; e a mentira, mais do que um “corte entre as palavras e as coisas”, é uma “forma de ligação entre as pessoas”¹⁶².

1.3 Do engano em si ao engano performativo

O problema do engano na filosofia moral, sabemos, chega ao que poderíamos chamar de *acabamento final* com Kant. Vimos que Rousseau de certa forma retoma e de certa forma aprimora o argumento que vem sendo defendido desde o *De mendacio* de Agostinho, de que

¹⁵⁹ *Idem.* p.47.

¹⁶⁰ *Idem.*, p. 46.

¹⁶¹ Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, p. 480. *Καίρός*: “o que é oportuno, vantajoso”, “adequado” [conveniência]. Oposto a *ἄκαιρός*: “o que é fora de propósito, inoportuno”. Derivados: *καίριος*: “que atinge o ponto justo, vital, mortal”, “o que é oportuno”; e *καῖρος*: “o ponto exato, nó, ponto de encontro”.

¹⁶² PRADO Jr, Bento. Não dizer a verdade equivale a mentir? in: *Revista Discurso* nº 15. p.47.

não é tanto a *mentira* ou o engano *em si* que são moralmente condenáveis, quanto a *intenção* – não propriamente do engano, como queria o filósofo medieval, mas do *prejuízo* daí advindo. É precisamente esse argumento que é posto em xeque com o pensamento kantiano, na medida em que desloca o sentido do problema para além das relações interpessoais, visando à dimensão conceitual – implícita, mas onipresente em seu pensamento – da *humanidade*. Kant, nesse sentido, retoma e consolida na forma do *imperativo categórico*, a perspectiva que também é posta por Agostinho, em *Contra mendacio*: de que o engano, em qualquer circunstância, é moralmente pernicioso.

Nos textos em que desenvolve sua teoria da moral – em particular, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1783) – fica claro que, dado que a moralidade tem prioridade, o moralista deve seguir a *lei moral* em todas as suas ações, sem concessões. Sob o imperativo da lei, a mentira e as práticas do engano de um modo geral surgiriam de imediato como uma violação, não apenas pela consideração dos outros como meios e não como fins em si mesmos, como também, já que guiada pelas inclinações, à ideia de uma “autonomia da razão”. Como afirma Z. Loparic, comentando os conceitos de veracidade e mentira nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (1797, §9), a veracidade [*Warhaftigkeit*] em declarações é um “dever de virtude de um ser humano consigo mesmo”. Quem se deixa levar pelo vício da mentira – “inverdade intencional na manifestação dos pensamentos”, “origem de todo o mal que pode espalhar-se entre os homens” – aniquilaria com a sua própria dignidade e a de toda a humanidade¹⁶³. Mentir, nesse sentido, seria uma agressão à própria ideia de moralidade e, com ela à condição humana¹⁶⁴.

Do ponto de vista moral, portanto, a mentira e o engano, ainda que venham associados a uma série de “boas-intenções” do ponto de vista prático, nunca seriam justificáveis. Mas além da mentira “externa”, também a mentira “interna” – em que se age de acordo com as

¹⁶³ LOPARIC, Z. “Kant e o pretense direito de mentir” in: MARQUES, J. O. de A. (org.). *Verdades e mentiras*, p. 78.

¹⁶⁴ É certo que alguns casos que poderiam ser comumente vistos como práticas de engano – questões de civilidade e trato social, por exemplo – não só não seriam condenados como até recomendados. Mas para tais casos, que estariam mais relacionados a uma espécie de aprendizado de virtudes – diríamos, uma espécie de “criação de si” pela moralidade – é preciso que se considere a distinção que Kant faz em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, entre as “obrigações que podem ser ditas *morais*”, caso do imperativo *categórico*, e as “obrigações *técnicas e pragmáticas*”, onde entrariam os *imperativos hipotéticos* e as *regras* da habilidade [*Regeln der Geschicklichkeit*] e os ou *conselhos* da prudência [*Ratsschläge der Klugheit*]. Com a *Crítica da faculdade do juízo* (1790), todas essas “regras *tecnicamente práticas*” passam a ser contadas somente “como corolários para a *filosofia teórica*, ou seja, não podem ser contadas na *prática* da filosofia”. Cf. KANT, I. “Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens”, in: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a mentira*, nota 5 do tradutor, p. 78. Cf. também: SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*, pp. 126 e.146.

inclinações ao convencer a si que suas ações têm valor moral – “perverte na raiz a natureza humana”. Kant insere, assim, no final da Idade das Luzes, o problema do *autoengano*, bem como algumas de suas implicações lógicas – como a da dificuldade de se atribuir culpabilidade moral a um “engano proposital de si mesmo”. Tal dificuldade ele procura solucioná-la nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (1797, 84-5), com a “suposição antropológica (pouco clara) de que em cada um de nós existem *duas pessoas*: a efetivamente enganada e a que tem a intenção torpe de enganar”¹⁶⁵. De todo modo, apesar dessa distinção, permaneceria o núcleo duro do mandamento incondicional de veracidade e de condenação do engano nas declarações, dever sobre o qual se fundam todos os direitos fundados sobre contratos. Isto, independentemente dos prejuízos daí decorrentes – não só dos que se poderia com ele causar, como em Rousseau, mas também daqueles que poderiam, pelo engano, ser evitados. Daí a crítica de Kant a Benjamin Constant em “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”¹⁶⁶, ponto sobre o qual gostaríamos de nos deter um pouco mais atentamente.

Com efeito, a principal crítica de Constant a Kant estaria em sua difícil aplicabilidade, na medida em que não excetuaria aqueles casos em que a mentira seria justificável, ou mesmo bem quista. Constant considera que “princípios abstratos” gerais como os de Kant deveriam ser mediados por “princípios intermediários” que dessem conta de sua aplicabilidade a casos concretos. Tal princípio seria: “todo direito tem necessariamente como contraparte um dever”. Só se deveria a “verdade” a quem tem direito a ela. Giacóia Jr. ressalta nos argumentos de Constant, pela ênfase no elemento *performativo* das práticas do engano, a proximidade em relação a Agostinho e Rousseau. Para o autor, se por um lado, com Agostinho, “calar uma verdade que não se está obrigado a dizer”, ou seja, *dissimular*, “não é mentir” – o que remete à questão de “*quando e como se deve a outrem a verdade, visto que não se a deve*

¹⁶⁵ LOPARIC, Z. “Kant e o pretense direito de mentir” in: MARQUES, J. O. de A. (org.). *Verdades e mentiras*, p. 79. Tal suposição, como veremos na segunda parte desses prolegômenos, será retomada em algumas teorias contemporâneas de cunho cognitivo, na forma de uma *bicompartimentação* da mente como cindida em *subpessoas* (Cf. PALMA, J. L. P. *As (des) razões da irracionalidade*, p.39).

¹⁶⁶ KANT, I. “Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens”, in: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 71-81, p.76. Apoiamo-nos aqui, em grande parte, nos comentários ao texto feitos por Zeljko Loparic e Oswaldo Giacóia Jr., referenciados abaixo e na bibliografia ao final da tese.

sempre” [grifos nossos] – por outro lado, com Rousseau, é possível que haja “casos em que se possa enganar inocentemente”¹⁶⁷.

A contra-argumentação, assimétrica e impiedosa – mas pertinente – de Kant, inicia-se já com uma crítica de certo modo irônica à impropriedade do uso do termo “verdade” por Constant. Sendo a verdade uma “propriedade lógica de juízos objetivos”, não se poderia falar, como ele sugere, de uma posse da verdade. Aquilo a que se poderia ter *direito* seria “à veracidade nas declarações, a cujo proferimento alguém se encontra subjetivamente obrigado”. E essa *veracidade*, na medida em que “está na base da própria ideia de contrato, que é fundamento da liberdade sob leis jurídicas, isto é, elemento fundante do próprio conceito de direito”¹⁶⁸, não pode ser contingencial, condicionada ao prejuízo – ao contrário, é *devida* por todos, incondicionalmente. Ora, na medida em que é a consumação de uma quebra de contrato, a mentira não precisaria da ocasionalidade do prejuízo para ser condenável já que *sempre* prejudica – se não a outrem, certamente à *humanidade*.

A mentira, portanto, simplesmente definida como uma declaração deliberadamente falsa feita a um outro homem, não precisa do suplemento que teria de prejudicá-lo, como os juristas o exigem para sua definição (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Pois, na medida em que torna inutilizável a fonte do direito, ela sempre prejudica outrem, mesmo que não a outro homem, pelo menos sim a humanidade em geral¹⁶⁹.

A questão central da querela, nesse sentido, não deveria ser remetida à defesa ou não dos chamados “princípios intermediários”, que dessem conta da aplicabilidade prática dos “princípios morais abstratos”. Kant chega mesmo a propor medidas em virtude de possíveis “danos colaterais [...] que uma aplicação rigorosa do princípio de veracidade poderia ocasionar”¹⁷⁰. Tais princípios *a posteriori*, submetidos a uma validação *a priori*, tratariam da aplicabilidade destes ao “domínio das ações exequíveis pelos agentes humanos livres” – o que

¹⁶⁷ GIACÓIA Jr., O. “Introdução – A Mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir” in: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a mentira*, p. 13-4.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 14-5.

¹⁶⁹ KANT, I. “Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens”, in: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a mentira*, pp. 71-81, p.74.

¹⁷⁰ Tais prejuízos, no entanto, não poderiam “ser tomados como prova de inexecutabilidade do princípio, mas da necessidade de medidas adicionais que o viabilizem”. Como afirma Loparic, a essas “dificuldades em executar as ordens da razão”, Kant propõe como saída – como uma analogia entre a filosofia política e o esquematismo transcendental da *Crítica da razão pura* – a “moralização da humanidade” com base em “princípios *a priori* da história do gênero humano” e “promovida por uma pedagogia *a priori*”. Cf. LOPARIC, Z. “Kant e o pretense direito de mentir” in: MARQUES, J. O. de A. (org.). *Verdades e mentiras*, p. 92-5.

seria objeto de estudo da antropologia moral¹⁷¹. Em Constant, ao contrário, tais princípios seriam obtidos por meio de uma generalização de fatos empíricos – sendo esse o foco do problema¹⁷². Como bem afirma Loparic, a questão central para Kant será: “se o princípio jurídico de veracidade externa admite exceções justificáveis pelas considerações factuais relacionadas à sua aplicação”. E toda a sua contra-argumentação girará em torno do que seria o principal erro de Constant: considerar que a “verdade” ou veracidade, só é um dever somente aos que a ela têm direito¹⁷³.

Chegamos assim, com Kant, a uma formulação de alcance mais universalista de condenação do que poderíamos chamar, com alguma reserva, de engano *em si*. Se no plano individual, como vimos em Rousseau, o que importa são as consequências reais advindas do engano, quando se trata do ideal de *humanidade*, essas consequências são imaginariamente exponenciadas ao universal. Daí a necessidade de uma condenação, igualmente incondicional e universal – e sob um mesmo rótulo – das diversas práticas que, de algum modo, ferem a esse ideal. O engano é sempre prejudicial à chamada “humanidade”. Como afirma Loparic: “A mentira formal instaura uma espécie de estado de natureza entre as partes. [...] Ela é um crime que me coloca fora do contrato social, pois com ela eu ataco as condições de existência desse contrato”, dentre as quais está o “zelo pelo cumprimento do dever de veracidade”. E é pela incondicionalidade e universalidade moral da veracidade, que o *ser humano* que faça jus

¹⁷¹ LOPARIC, Z. “Kant e o pretensão direito de mentir” in: MARQUES, J. O. de A. (org.). *Verdades e mentiras*, p. 85.

¹⁷² Cf. LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p.176ss. Como afirma R. Lopes, no fragmento 29[8] de 1873, no qual visa a problematizar a tese de um dever absoluto para com a verdade ou veracidade, Nietzsche confere à tese de Constant um “peso antropológico” a partir do qual põe-se em condições de se contrapor à argumentação kantiana sem recorrer a qualquer premissa consequencialista. Para Lopes: “Dizer a verdade por respeito à lei moral significa, na ética rigorista de Kant, realizar uma ação cujo valor moral supera necessariamente qualquer valor pragmático que possa resultar de uma mentira [...]. Mas esta *avaliação depende da suposição de que temos condições de nos certificar, via introspecção, de que estamos de posse da verdade em relação à nossa intenção de dizer sempre aquilo que nos parece em cada momento ser o caso, ou seja, de que nós o fazemos por puro respeito ao dever*. Justamente isso é negado por Nietzsche. Esta linha de objeção [...] é superior do ponto de vista da eficácia argumentativa, pois não seria uma temeridade dizer que também na perspectiva de Kant é em última instância impossível [...] se certificar da natureza de sua disposição, tendo em vista o compromisso kantiano com o fenomenismo da experiência interna” (p.178-9) [grifo nosso]. Se para a ética kantiana bastaria que a máxima pudesse ser fundamentada, não importando as considerações sobre a ação e o agente, para o jovem Nietzsche “esta incerteza equivale à impossibilidade prática de se estabelecer uma distinção entre aquele que está disposto a sacrificar a si mesmo e ao outro motivado pela justiça e aquele que está disposto a fazê-lo motivado pelo fanatismo” (*idem*). Em Nietzsche, nesse sentido, “o dever de dizer a verdade é reinterpretado em termos de uma ética heroica na qual o indivíduo sacrifica a si mesmo e a humanidade em prol da pureza de sua disposição veraz. [...] O primado kantiano do dever para com o outro é deslocado para o polo do dever para consigo, como condição para a produção de atos cuja grandeza se funda em sua raridade, dificuldade e beleza” (p.179-180).

¹⁷³ *Idem*, p. 86-8.

a essa condição poderia aproximar-se da incondicionalidade e universalidade lógico-ontológica da Verdade – e com ela, do “espírito da teologia tradicional”¹⁷⁴.

A nosso ver, mais do que apontar para a constituição *a priori* dos fundamentos da moralidade, a lei moral kantiana demarca os termos de uma cisão: de um lado o animal homem, versado nas artes do engano; de outro o ideal de *humanidade*, constituído com base no princípio da veracidade. Com efeito, um princípio moral de validade universal só se aplica quando o horizonte normativo não é mais o do indivíduo ou de um grupo, mas o de toda a humanidade. Entre essas esferas – objetos, respectivamente, de uma doutrina do Direito e uma doutrina da Virtude¹⁷⁵ – há uma distância pedagógica que não pode ser eliminada, sob pena de fazer ruir aquele ideal. E não é por acaso que suas condições de aplicabilidade, na medida em que visam à “humanidade”, dependem também elas de noções abstratas como as da “moralização” com base em “princípios *a priori* da história do gênero humano”¹⁷⁶ que configurariam uma suposta “condição humana”.

Gostaríamos, então, de partir dessa formulação mais elaborada da condenação do que chamamos de engano *em si* e mirar duas perspectivas¹⁷⁷ que de alguma forma nos ajudarão a compor elementos para uma crítica a essa postura moral. A primeira delas nos remete ao pensamento de Schopenhauer, a partir da fundamentação ético-metafísica do direito presente no Livro IV de *O mundo como vontade e como representação*. Aqui, se por um lado a mentira e a astúcia em geral são compreendidas como mais ignominiosas que a própria violência – pelo que denunciam de fraqueza –, por outro lado, é perfeitamente justificado um “direito de

¹⁷⁴ *Idem*, pp. 90-3.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 80-4: Para Loparic, o conceito de mentira concebido por Kant como sinônimo de “vício moral” pertence à “doutrina da virtude, e não deve ser confundido com o conceito de mentira da doutrina do Direito” (*Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, 1797, 76-7). “O primeiro denota um crime contra a humanidade na própria pessoa; o segundo, contra os direitos de outras pessoas”. Esse último baseia-se “no reconhecimento da dignidade humana pelo chamamento do imperativo categórico” e não é “formulável em termos de uma lei de Direito, quer racional quer positivo”. Por não distinguir “entre a doutrina da moral e a do Direito, Constant trata o dever moral de dizer a verdade como se fosse um dever de Direito”, relativizando assim a aplicabilidade do dever de dizer a verdade.

¹⁷⁶ Cf. LOPARIC, Z. “Kant e o pretenso direito de mentir” in: MARQUES, J. O. de A. (org.). *Verdades e mentiras*, p. 95.

¹⁷⁷ Ainda uma terceira perspectiva poderia ser apreendida do próprio seio da teoria kantiana, mais especificamente no uso regulativo – *como se [als ob]* – das ideias da razão pura (“alma”, “mundo” e “Deus”), como expostas no apêndice à Dialética Transcendental (Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, pp. 550-571. “Do propósito final da dialética natural da razão humana”). Embora não possam ser tomadas propriamente como conceitos, isto é, tendo como fim a determinação de um objeto da experiência, “nada impede”, para Kant, que tais ideias – ou ficções – sejam compreendidas como esquemas (psicológicos, cosmológicos e teológicos) de

mentira”, tanto quanto de coação, como forma de defesa da “afirmação da vontade que aparece essencial e originariamente em meu corpo”¹⁷⁸. O ponto de partida de sua fundamentação reside no conceito – “originário e positivo” – de *injustiça*. Sua propriedade essencial manifesta-se na “conduta de um indivíduo na qual este estende tão longe a afirmação da Vontade a aparecer em seu corpo que ela vai até a negação da Vontade que aparece num corpo alheio”¹⁷⁹. Em outras palavras, a *injustiça* – da qual a justiça é apenas a negação – consiste na ação pela qual “a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia”¹⁸⁰, delineando-se uma escala em cujos extremos Schopenhauer situa o *canibalismo* e a *astúcia*.

Ora, na medida em que se contrapõe a essa injustiça, ou seja, na medida em que se mostra como defesa da própria afirmação da vontade, poder-se-ia valer de um “direito de coação” que viesse a manter a vontade alheia em seu limite e, com ele, também de um “direito à mentira”¹⁸¹ – ressalvando-se que, para Schopenhauer, a *dissimulação*¹⁸², o “não dizer a verdade”, na medida em que não implica uma imposição, não seria uma injustiça¹⁸³. Como afirma Giacóia Jr., tal como em Kant, também em Schopenhauer a mentira estaria associada à violência, à fraude e à quebra de contrato, na medida em que implicaria “invadir a esfera de afirmação da vontade de viver” de outro indivíduo, sujeitando-a à sua própria. Porém, partilhando com Hobbes a defesa do estado de natureza como a guerra de todos contra todos,

conceitos, cujos objetos são “seres de razão” e que, não obstante, funcionam como “princípios *reguladores* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral” (p.551).

¹⁷⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, §62, p. 434-6. A passagem também é citada, com tradução própria, por O. Giacóia Jr. em: GIACÓIA Jr., O. “Introdução – A mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir”, p.24 e 27.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 434. Cf. também: GIACÓIA Jr., O. *Op. cit.*, p.22-3.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 429.

¹⁸¹ *Idem*, p. 433.

¹⁸² Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, em que condena as formas de *afetação* e *embuste* pela simulação que envolvem, Schopenhauer considera que: “a ninguém é permitido, de modo incondicional, soltar as rédeas e mostrar-se por inteiro como é, visto que o lado muito ruim e bestial de nossa natureza precisa ser escondido. Isso, porém legítima apenas algo negativo, a dissimulação [*Dissimulation*], não algo positivo, a simulação [*Simulation*]”. É certo que o sentido negativo que atribuí à dissimulação diz respeito não propriamente ao valor moral, mas ao fato de que, como em Accetto, *dissimulação* implica em “não dizer o que se é”, ao passo que a *simulação* diz respeito à “dizer o que não se é”, onde se colocaria a *afetação* enquanto embuste. Mas por outro lado, Schopenhauer talvez não tenha se dado conta que a sua própria ética da compaixão parece pressupor um ato de *simulação mental* do sofrimento alheio – em última instância, de um embuste – que, no entanto, não visa a prejudicar a outrem, mas, ao contrário, compartilhar-lhe a dor. Cf. SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 217.

¹⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, §62, p. 429.

admite expressamente “um direito natural à mentira”¹⁸⁴ quando se trata de se defender dessa mesma sujeição. Se admitir esse direito implicaria para Kant “negar a própria ideia do direito e, assim, a liberdade contida na ideia de humanidade”, para Schopenhauer, ao contrário, não admiti-lo implicaria “denegar a única possibilidade de realização efetiva de um direito natural, entendido como direito de resistência à injustiça originária” – a que advém da “irrupção violenta do impulso cego e egoísta”. Mas se por um lado, defende contra o “rigorismo principialista” de seu mestre a posição clássica do racionalismo jusnaturalista, de um direito à mentira, por outro lado, posicionando-se contra essa corrente – particularmente Rousseau – assume um *pessimismo antropológico* de cunho próprio acerca do estado natural do gênero humano. Posição essa que, embora o aproxime de Hobbes, dele se afasta na medida em que não assume, como o inglês, uma posição nominalista em relação à justiça¹⁸⁵. Ao contrário, Schopenhauer orgulha-se “de ter encontrado, na definição negativa do injusto um padrão objetivo para o *direito* e a *justiça*” – direito de coação a que denomina: “direito perfeito ou pleno [*vollkommenes Recht*]”.

Deixemos de lado a estranheza que causa a elaboração de uma defesa da própria *afirmação* da vontade de viver e resistência à injustiça de outrem, quando no plano moral é precisamente a *negação* da vontade de viver que se almeja. Deixemos também de lado o argumento de Schopenhauer na defesa de que um “direito de coação” não implicaria injustiça e negação da vontade alheia, na medida em que apenas a manteria “em seu limite”¹⁸⁶, como se a vontade individuada pudesse voltar e manter-se em uma posição originária, que lhe seria *justa*. Interessa-nos aqui ressaltar dois aspectos de sua teoria do Direito: primeiramente, a defesa da mentira e da astúcia como um *direito de resistência* ante a injustiça sofrida, o que nos parece importante porque situa a avaliação acerca das práticas de engano no foco das relações interpessoais, com desdobramentos possíveis também na relação entre indivíduo e sociedade, da qual trataremos nos capítulos seguintes. E depois, o mérito de aclarar a distinção entre a *prática* e o *sofrimento* da injustiça: a prática seria o alvo da doutrina do Direito, que pela Lei ou do Contrato de Estado visaria a reduzir a ocorrência do sofrimento¹⁸⁷.

¹⁸⁴ GIACÓIA Jr., O. “Introdução – A mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir” in: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a mentira*, p.18-9.

¹⁸⁵ *Idem*, pp.27-9.

¹⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, §62, p. 435.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 429 e 437ss. Com efeito, a doutrina do Direito, que Schopenhauer compreende como um capítulo da Moral, refere-se ao *agir*, enquanto “exteriorização da vontade”, e não o *sofrer*, mera “ocorrência na experiência”.

Como havíamos defendido já nos prolegômenos, as dificuldades em caracterizar o engano sob um ponto de vista *amoral* acabam por nos mostrar uma importante *distinção de perspectivas* entre o *enganador* e o *enganado*. Tal compreensão abriria espaço, também, a um deslocamento do problema acerca da condenação *moral* do engano para as perspectivas distintas que aí se opõem: a de quem o pratica e a de quem o sofre. Arriscaríamos, até, que um dos maiores problemas em se compreender as práticas do engano sob o viés da filosofia moral estaria em que a ideia de um engano *em si* acaba por eludir a perspectiva por meio da qual se avalia e condena: a do *enganado*, ao tempo em que elide aquela outra: a do *enganador* – principalmente naquilo que a caracterizaria: a manipulação ou manejo que leva ao convencimento de outrem. Pelo que retomamos aqui a suspeita já levantada por Rousseau, de que o problema não seria tanto a prática do engano quanto o sofrimento com os prejuízos daí advindos: “Em última instância, ninguém gostará de praticar injustiça, contudo em primeira instância ninguém gostará de sofrer injustiça, e os meios apropriados para este fim seriam plenamente empregados”¹⁸⁸. É preferível, então, *enganar a ser enganado*.

A segunda perspectiva que se poderia mirar com a condenação kantiana do engano descortina-se quando se percebe que, justamente para Kant, embora cada homem tenha “o mais rigoroso dever à veracidade”, este se aplicaria às “declarações que ele não pode evitar”. A veracidade é um “dever incondicional”, certamente, mas caso tenha de falar¹⁸⁹. E com isso deixamos de fora todo um espectro de práticas que, como vimos antes, estariam associadas à dissimulação. Mesmo o hipócrita moral, na medida em que se valha da ocasião que lhe for *oportuna* para expressar uma afirmação veraz, não incorreria em “crime contra a humanidade”. Com essa ressalva, somos novamente remetidos à dimensão *performativa* do engano.

Derrida, no texto da conferência: “História da mentira – Prolegômenos” sugere uma subversão da perspectiva de avaliação da “mentira” pela “verdade”, compreendendo esta última como uma decorrência de atos performativos bem sucedidos. Essa dimensão performativa, distintiva da mentira e do engano, estaria presente, como já o vimos e como

Ao passo que a Lei ou o Contrato de Estado surge do reconhecimento, a partir da razão e para além dos egoísmos individuais, de que tanto para diminuir o sofrimento quanto para reparti-lo de forma mais equânime, “o melhor e único meio é poupar a todos a dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhe renunciar ao gozo com a sua prática” (p.439).

¹⁸⁸ *Idem*, p. 442.

¹⁸⁹ KANT, I. “Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens”, in: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a mentira*, p.77-8.

bem salienta Derrida, já em Agostinho, ao pôr em primeiro plano o problema da *intencionalidade* na caracterização do engano:

Quero salientar, antes de tudo, a performatividade operante nos próprios *objetos* das declarações: a legitimidade de um Estado supostamente soberano, a posição de uma fronteira, a identificação ou atestação de uma responsabilidade são atos performativos. Quando os [atos] performativos têm sucesso, produzem uma verdade cujo poder se impõe às vezes para sempre: a posição de uma fronteira, a instauração de um Estado são sempre violências performativas [...]. Ao criar o direito, a violência performativa – a qual não é ilegal nem legal – cria em seguida o que é tido por verdade de direito, verdade pública dominante e juridicamente incontestável. [...] Para o melhor e o pior, a dimensão performativa *faz a verdade*, como diz Agostinho. Imprime, portanto, sua dimensão irremediavelmente histórica à veracidade, tanto quanto à mentira¹⁹⁰.

Para Derrida, é precisamente esse “poder *performativo* original” que parece não ter sido levado em conta pela filosofia moral, de Kant a Hanna Arendt, passando por Koyré: “por ignorarem a dimensão sintomal ou inconsciente desses fenômenos, têm deles certo desconhecimento ou, em todo caso, uma explicação insuficiente”. Imprescindível ao estudo de tais fenômenos, segundo Derrida, é a conjugação de uma *lógica do inconsciente* com uma teoria do *performativo* – o que não quer dizer “que o discurso *presente* e atualmente elaborado da psicanálise ou da teoria dos *speech acts* sejam suficientes para tanto”; nem tampouco “que esteja pronta a articulação entre esses dois discursos”, ou ainda “entre eles e um discurso sobre a política ou a economia dos saberes e poderes teletecnológicos”. Claro, não se trata propriamente, ou tão somente, de minar as bases da constituição de “verdades”, mas de apontar-lhes o fundo a partir do qual se possa dar conta de uma análise que enfrente os “fenômenos de *nosso tempo*”¹⁹¹.

Arendt, afirma Derrida, teria diagnosticado na modernidade “um crescimento hiperbólico da mentira no campo político” com a chamada “manipulação moderna dos fatos” e a produção da “mentira a si mesmo”. Chegando a esse limite, a mentira ter-se-ia tornado “completa e definitiva” – sendo a própria história pensada agora como uma “conversão à mentira absoluta”¹⁹². Colocada a questão nesses termos, no entanto, haveria sempre o risco de

¹⁹⁰ DERRIDA, J. “História da mentira – Prolegômenos”. *Estudos Avançados* 10 (27), pp.7-39, p. 21.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Cf. *Idem*, p. 11. Em seu artigo “Truth and politics” (Revista *New Yorker*, 1967), Hannah Arendt traz à tona “uma mutação na história da mentira” que estaria em ação “ao mesmo tempo na história do *conceito* e da *prática* do mentir”. Segundo Arendt – o que já havia sido antevisto por A. Koyré – a política sempre foi o lugar privilegiado para a mentira, considerada sempre como um instrumento necessário e legítimo ao seu ofício. Na modernidade, porém, Arendt diagnostica “um crescimento hiperbólico da mentira no campo político” – uma

se ter essa mentira absoluta tão somente como a outra face – negativa – da positividade do “saber absoluto”¹⁹³. Segundo Derrida, estaria em jogo aqui a determinação da mentira política, certamente, mas principalmente a determinação clássica da verdade como “sobrevivência indefinida do *estável*”, ou seja: “da verdade em geral, a qual sempre deve triunfar e acabar por se revelar, pois, em sua estrutura”. Haveria em Arendt a certeza da “vitória final e de uma sobrevivência assegurada da verdade (e não apenas da veracidade) sobre a mentira”. Mas com isso, a sua tese apenas faz “da história, como história da mentira, o acidente epistêmico e epifenomenal de uma *parusia* [παρουσία, presença] da verdade”¹⁹⁴.

Para Derrida, uma história específica da mentira deveria, para dar conta de sua historicidade interna, “feita de todos os acontecimentos que se deram com a mentira ou pela mentira”, distinguir-se de uma “história do erro”, tanto quanto de uma “história do conceito de mentira” e, ainda, de “uma história verdadeira que ordena a narrativa [...] dessas mentiras ou da mentira em geral”¹⁹⁵. Mas além disso – ponto no qual gostaríamos de nos deter – teria que dar conta de duas questões não satisfatoriamente resolvidas por Arendt: a de como é possível *mentir para si mesmo* e, ainda, acerca da capacidade de o “poder capitalístico-tecnológico da mídia” produzir “‘efeitos de verdade’ ou de *contre-verité* mundial”¹⁹⁶. Com relação à primeira, afirma:

[...] o conceito de *mentira a si mesmo*, de *engano a si mesmo* [grifos nossos], do qual Hannah Arendt tem uma necessidade essencial para marcar a especificidade da mentira moderna enquanto mentira absoluta, é também um conceito irreduzível àquilo que se chama, com todo o rigor clássico, uma mentira [...]. A mentira a si mesmo não é a *má-fé* nem no sentido comum nem no que Sartre lhe dá. Ela, portanto, necessita de outro nome, de outra lógica, [...] requer que sejam levadas em conta, a um só tempo, certa tecnoperformatividade da mídia, e uma lógica do *phántasma* (isto é do espectral) ou uma sintomatologia do inconsciente para as quais a obra de Hannah Arendt acena, mas que ela nunca desenvolve como tal ao que me parece¹⁹⁷.

“generalização da mentalidade da *raison d’Etat*”, que teria chegado ao limite, [...] à “mentira absoluta”, com a “manipulação moderna dos fatos” e a produção da “mentira a si mesmo”.

¹⁹³ *Idem*, p. 13-4. Derrida perguntar-se: “Será que a palavra e o conceito de *mentira*, se levarmos em conta precisamente sua história conceitual, são apropriados para designar os fenômenos à nossa modernidade política, techno-mediática, testemunhal, para os quais Hannah Arendt tão cedo e tão lucidamente orientou nossa atenção?”

¹⁹⁴ *Idem*, p. 35.

¹⁹⁵ *Idem*, p.7 e 10, respectivamente.

¹⁹⁶ *Idem*, p.24-5. Cf. também: nota 27, p.38.

¹⁹⁷ *Idem*, p.25.

Arendt, como Koyré¹⁹⁸, portanto, apontam certamente para o problema da “mentira para si”, do *autoengano* como ápice da mentira política perpetrada pela “manipulação dos fatos” e “produção de verdades”. Mas o fazem “como se soubessem o que quer dizer *mentir*”¹⁹⁹; e com isso, postam-se de imediato sob a ótica, não apenas da veracidade, mas da Verdade. Já quanto à segunda questão, a de como se poderia *caracterizar* essa lógica da “produção de verdades”, Derrida sugere apenas alguns delineamentos, pondo em primeiro plano o problema da *intencionalidade* e com ela, da *dimensão performativa* da mentira, de onde emergem noções como as de *simulacro* e *phántasma* ou *espectro*. No caso da chamada “manipulação dos fatos”, essa dimensão ganha o *status* de uma *tecnoperformatividade*, cuja característica seria a da produção do *feito de verdade* “absoluta e indubitável”, que chega a destruir inclusive “a referência à alteridade daquilo que substitui”²⁰⁰.

Gostaríamos então de apontar uma resposta a essa segunda questão a partir das noções esboçadas já nos prolegômenos, e aqui retomada, com a percepção de que a *contre-verité*, a produção de efeitos de verdade, de enganos, é o reverso do *sofrimento* do engano; ou seja, é o engano na *perspectiva* de quem o pratica, de seu produtor. É nessa perspectiva que emerge a característica, sugerida por Derrida, da *manipulação*. Trazendo o texto de Derrida para o foco de nossa argumentação, a abordagem ético-política da “manipulação moderna dos fatos” e a produção da “mentira a si mesmo” findam por nos fornecer, também aqui, uma compreensão acerca do caráter performativo e produtivo envolvido na prática do engano e da hipocrisia, na forma de um *manejo* intencional visando à produção de verdades.

* *

Procuramos nessas duas últimas seções apresentar e discutir algumas das principais abordagens, em filosofia moral, acerca de seu problema maior: a prática do engano em geral. Nosso objetivo foi, primeiramente, distinguir aspectos relativos às diversas práticas associadas ao engano: desde a dissimulação até a simulação, passando pela pura e simples

¹⁹⁸ Cf. KOYRÉ, A. *Reflexões sobre a mentira*. pp. 31 e 42. Koyré nos apresenta o artifício: da “mentira múltipla”, que tornaria possível a “falsa confiança, equivalente psíquico da falsa iniciação”; bem como o da “velha técnica maquiavélica, a mentira em segundo grau”, em que “a própria verdade [ou *veracidade*?] se converte em puro e simples instrumento de embuste”. Embora com propósitos bem diversos, por exemplo, dos de Nietzsche, Koyré também nos apresenta a mentira como uma arma, sobretudo do mais fraco, apontando para o momento em que aquela se converte em virtude quando assumida por um determinado grupo, como forma de “manutenção dos limites e de separação entre si e os ‘outros’” – a mentira para si (p.21-4).

¹⁹⁹ DERRIDA, J. “História da mentira – Prolegômenos”, p. 33.

²⁰⁰ *Idem*, p.24-5. Cf. também: nota 19, p.38.

mentira e mesmo pela sinceridade. Depois, procuramos esboçar um certo deslocamento, que chamaríamos de *perspectivo*, que vai da preocupação com o engano sofrido à formulação universalista, com o pensamento kantiano, de uma condenação do engano *em si*. A partir daí apontamos para duas vias de escape e contraposição a essa condenação: com Schopenhauer o problema do engano é mais uma vez deslocado – agora para a perspectiva do enganador – e sua prática considerada justa quando se trata de uma defesa da própria afirmação da vontade de viver; com Derrida, por outro lado, o engano passa ser caracterizado, também na perspectiva do enganador, como um ato performativo e produtivo, incidindo inclusive sobre si próprio. Com os elementos daí obtidos, foi possível retomar uma caracterização esboçada já nos prolegômenos, da hipocrisia como um *manuseio intencional* – portanto, distinto do autoengano – *visando à produção de verdades*. Ao mesmo tempo, estas vias de escape nos forneceram elementos com os quais pudéssemos deixar o horizonte da filosofia moral, que tem já de saída o engano como um problema dado, e nos dedicar a compreender como as práticas associadas ao engano, e mais especificamente a hipocrisia como “arte do engano”, vieram a se tornar um problema à filosofia moral na forma do engano *em si*. Passemos então a esse ponto.

1.4 Enganar e ser enganado: os gregos e o engano

A literatura poética grega é preñe de obras que têm nas práticas do engano o seu fio condutor – de certo modo, as tragédias narram trapaças do acaso convertidas em *moīra* [*moira*]. Porém, exceção feita aos tratados sobre a prudência e a amizade do período helenístico e romano, não parecem ser muitos, em filosofia, os tratados dedicados ao tema ético do engano que chegaram até nós. Ainda assim, em maior ou menor grau e com diversas nuances e perspectivas, o engano, a mentira, a simulação e a dissimulação aparecem nessas obras sob o viés da condenação. Daí a tendência a se afirmar que esse seria um *princípio moral* já na cultura grega, e que muito do que viria a ser depois tematizado pela filosofia moral já estava presente, não só nessas obras, mas na Grécia Antiga de um modo geral. É, pelo menos, o que a *Ética a Nicômaco* denota:

[...] a falsidade [ψευδος; *pseûdos*; It. *mendacium*] é em si mesma vil [φαῦλον; It. *malum*] e culpável [ψεκτόν; It. *vituperabile*]; e a verdade [ἀληθές; *alēthēs*; It. *verum*], nobre e digna de louvor. Portanto, o homem veraz [ἀληθευτικός; *alētheutikos*; It. *verax*] é mais um exemplo daqueles que, conservando-se no meio-termo, merecem louvor; e ambas as formas de homem inverídico [ψευδομενό;

pseudomenói; It. *mentiuntur*] [o jactancioso e o falsamente modesto] são censuráveis, mas particularmente o jactancioso²⁰¹.

Mas terá sido esse um *princípio ético* grego? Não era, afinal, enganar e não ser enganado, o que os gregos admiravam²⁰² em Ulisses – o πολύμητις [*polymêtis*]²⁰³ –, cujas artimanhas e astúcias no retorno da viagem à Tróia permeiam toda a *Odisséia*²⁰⁴? Não é a Retórica a arte do convencimento pela palavra?

Seguindo o nosso fio-condutor: a pergunta acerca de como as práticas do engano vêm a se tornar um problema moral, a suspeita que aqui nos move é a de que as práticas do engano, entre os gregos, não estariam *necessariamente* atreladas a uma condenação e de que – a par das tentativas de se pensar tal condenação sob um princípio ético²⁰⁵ – quando se trata, para os gregos, de uma avaliação das práticas associadas ao engano, *não é tanto o enganar* que está em jogo, quanto o *ser enganado*. Essa conjectura ganha corpo quando se consideram, por exemplo, no período greco-romano, os tratados de Opiano²⁰⁶ sobre a caça e a pesca, que embora referidos ao engano na natureza, têm motivação e teor éticos, de ensino ao grego dos ardis próprios dos animais como forma de sobrepujá-los. Ou ainda, nessa mesma linha, o tratado de Plutarco sobre *A Inteligência dos animais*²⁰⁷, escrito já entre os séculos I e II, em

²⁰¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, cap. 7, 1127a. p. 314. Cotejada com a edição greco-latina de 1848 (*Opera Omnia*, vol.2, p. 49).

²⁰² Cf. NIETZSCHE, F.W. M/A §306, 188: “*Ideal grego*. – Que admiravam os gregos em Ulisses? Sobretudo a aptidão para a mentira e a represália astuciosa e terrível; o estar à altura das circunstâncias; quando for o caso, parecer mais nobre que os mais nobres; poder ser o *que quiser* [...]: isso tudo é o *ideal* grego! O mais notável é que aí a oposição entre ser e aparência não é sentida e, portanto, também não é moralmente considerada. Já houve atores tão consumados?”

²⁰³ CHANTRAÏNE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 699. Cf. também DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 278.

²⁰⁴ HOMERO. *Odisséia*. Trad. Donaldo Schüler. Cf. por exemplo o Canto IV, 365ss., no qual Proteu, divindade marinha que tem o dom da metamorfose, é dominado pela astúcia de Ulisses.

²⁰⁵ Para uma maior compreensão acerca da temática do engano na literatura grega pré-platônica, de Homero ao final do século V, cf. RIBEIRO Jr, Wilson Alves. *Enganos, enganadores e enganados no mito e na tragédia de Eurípedes*. 2011. 508f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, São Paulo. Particularmente, a introdução e o primeiro capítulo: “Precursosores do engano euripídiano”. p.9-135. Como afirma Ribeiro Jr. citando Vélchez (*El engaño en el teatro grego*, 1976, p.54): “Na literatura grega anterior a Platão e a Górgias [...], no entanto, os poetas tinham uma visão não propriamente moralista, mas “pré-moralista” do engano, como se vê em [Homero] e Hesíodo, que cantaram a licitude dos enganos na expressão da vontade de um deus ou como método para o êxito do herói em suas aventuras [...]. A poesia épica, lírica e trágica registra ainda numerosos exemplos da apreciação ou da condenação de enganos como mentiras e falsos juramentos...” (cf. p.25, nota 22). Curiosamente, Ribeiro Jr. não faz qualquer menção à hipocrisia ou ao hipócrita.

²⁰⁶ Cf. OPIANO. *Tratado sobre a caça e Tratado sobre a pesca*. apud DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*. p. 32ss.

²⁰⁷ Cf. PLUTARCO. *Sur l'intelligence des animaux*. apud DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *op. cit.* p. 38ss. Cf. também: PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Também nessa obra moral são

que exalta a habilidade [μεχάνη, *mekhanē*] astuta e polimorfa de animais como o polvo, e o uso de armadilhas como forma de desenvolver nos homens a habilidade [δεινότης, *deinótēs*] e a inteligência prática [σύνησις, *sýnēsis*]. O mesmo Plutarco, aliás, em cujas obras morais há pelo menos duas com o tema do engano, sugestivamente intituladas: *Como tirar proveito de seus inimigos* e *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Na primeira afirma, a partir de uma sentença de Xenofonte²⁰⁸: “Visto que é impossível não ter inimigos, é preciso saber tirar proveito dessa situação”²⁰⁹. Quanto à segunda, um verdadeiro manual de prevenção contra as artimanhas do bajulador e sua “máscara de amizade”²¹⁰. Por si, esses tratados já nos indicariam que uma suposta condenação do engano como um *princípio ético incondicional* grego deveria ser, pelo menos, problematizada. Nesses escritos, ao que parece, são muito mais as práticas de engano que são postas em evidência. Práticas essas que M. Détienne e J-P. Vernant associam às diversas formas de inteligência astuta, personificadas pelo grego na deusa *Mêtis* – a esposa de Zeus dotada do poder da metamorfose e que, como outras divindades primordiais marinhas: Nereu, Proteu, Tétis, “pode revestir-se das aparências mais diversas”²¹¹. Suas características poderiam ser antevistas já na *Ilíada* (Canto XXIII): a oposição vitoriosa com relação à força; a “premeditação vigilante” com vistas a capturar o momento oportuno, o *kairós*; a multiplicidade, diversidade e flexibilidade; e a “potência de astúcia e de engano”²¹². Mas de um modo geral, para os gregos, a *mêtis*:

[é] uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas de uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e

frequentes as metáforas relativas ao comportamento e às qualidades dissimulativas de alguns animais, como por exemplo: o polvo e o camaleão. Paula B. Dias, na introdução à tradução portuguesa, dá conta da associação ao comportamento do polvo também em *Acerca do número excessivo de amigos* (96F). Segundo ela: “Esta pessoa, tal como Proteu, é sem dúvida maleável, mas a sua polivalência e capacidade de transformação não devem ser consideradas qualidades e sim marcas evidentes de uma personalidade inconsistente”. Cf. PLUTARCO. *Obras morais*. “Introdução geral” e “Palavras introdutórias” de Paula Barata Dias, p.69 e p. 205, respectivamente.

²⁰⁸ XENOFONTE. *Econômico* I, 15 e *Ciropedia* I, 6, 11, *apud*. PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, p.4.

²⁰⁹ PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, p.4-6.

²¹⁰ Cf. *Idem*, p.31.

²¹¹ Cf. DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p.27-8.

²¹² Cf. *Idem*, pp. 19, 21, 25 e 29, respectivamente.

ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso²¹³.

Ora, pelo menos no que diz respeito à *ironia*, os *Caracteres éticos* de Teofrasto, discípulo de Aristóteles, parecem estar bem distantes de uma valoração positiva acerca das práticas nomeadas pela *mêtis*. No retrato até certo ponto “irônico” que faz dos tipos humanos na Atenas helenística, a partir de seus “maus caracteres”, a *eirōnēia*²¹⁴ aparece como o primeiro deles e é definida como: “dissimulação para o mal por atos e palavras”²¹⁵ [προσποίησις ἐπὶ χειρὸν πράξεων καὶ λόγων]. O dissimulado [*eirōnos*] “esconde cuidadosamente tudo o que faz”, “finge não ter percebido as coisas quando lança o olhar” e usa de “conversas duplas e artificiosas, de que é necessário desconfiar como daquilo que existe no mundo de mais pernicioso”. Mas mesmo nessa condenação não parece vigorar, a nosso ver, um princípio ético – não, pelo menos, incondicional. Para Teofrasto: “Tais maneiras de agir não partem de uma alma simples e direta, mas de uma vontade má, e *diante de um homem que deseja prejudicar*; é de se temer menos o veneno das víboras” [grifo nosso]. Ao que parece, então, é o prejuízo em ser enganado que se está levando em conta, e não propriamente o engano *em si*.

São particularmente relevantes, nesse ínterim, os comentários de Isaac Casaubon²¹⁶ – comentarista e tradutor para o latim da obra de Teofrasto em 1592 – ao primeiro capítulo dos

²¹³ Cf. *Idem*, p.11. Os romanos atribuíam estas características à *sollertia* (cf. p.161).

²¹⁴ Traduzida para o latim como *ironia* ou como *cavillatio*. Cf. TEOFRASTO. “Les Caractères” in La BRUYÈRE. *Les caractères*, p.16-56. A edição traduzida do grego por La Bruyère em 1688, traduz a *eirōnēia* como “*dissimulatiōn*”. Quando não indicadas, as citações acima foram retiradas desta versão (p.17-8), com tradução livre, cotejada com a edição em grego: *Theophrasti. Characteres*, Dresden, 1763. p.273, Ed. J. C. Findeis, com prolegômenos de Isaac Casaubon e index de J. F. Fischerns, ambos em latim. Cotejada também com a edição greco-latina: *Theophrástoi. Éthikoi Kharaktêres*. Ed. Friderici Arnst, 1690. 65 pp. Biblioteca Estadual da Baviera - *Bibliotheca Regia Monacensis*. E ainda com a edição: *Theophrastus characters*, H. Diels (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1909. A edição de 1690 traduz o termo *eirōnēia* como “*cavillatio*” ou “*cavillatione*” (index e p.3-4). O index da edição de 1763 apresenta como sinônimos: “*ironia*”, a “*cavillatio*” (em pdf, p. 273; prolegômenos, p. 17-24; em pdf, p.400-7). A acepção da *eirōnēia* em Teofrasto é também citada por Chantraîne (p.326). Embora não tenhamos tido acesso ao texto, parece existir a seguinte tradução brasileira dos *Caracteres*: TEOFRASTO. *Os caracteres* [Ἠθικοὶ χαρακτῆρες]. Trad. H. Sarian; D. Malhadas. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1978. Uma tradução portuguesa, também esgotada, foi publicada em 2000 pela Ed. Relógio D’Água.

²¹⁵ Esta tradução é de A. Valls para a nota de Kierkegaard referente ao texto de Teofrasto. Cf. KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia*, nota 6, p.281.

²¹⁶ Cf. CASAUBON, I. Comentários ao capítulo I dos *Caracteres* de Teofrasto in: TEOFRASTO. *Theophrasti. Characteres*, Dresden, 1763. Edição com introdução de Isaac Casaubon e index de J. F. Fischerns, ambos em latim. Casaubon dá conta dos vários termos utilizados no latim com o sentido da *eirōnēia* – de certa forma, denotando a amplitude que o conceito possuía entre os gregos: *fallácia* (Salústio), *cavillationem* (Tito Lívio), *vernilitatem* (Sêneca), e, claro, *ironiam*. Segundo ele, ainda, a limitação semântica da *dissimullatione* com

Caracteres. Já no início, Casaubon aponta para a homonímia que subjaz aos vocábulos εἶρων [eíron] e εἰρωνεία [eirōnéia], termo cuja polissemia extrapolaria o sentido conferido à *dissimulatione*. Segundo ele, é importante distinguir entre a *eirōnéia* socrática – a mesma *eirōnéia* da qual trata Aristóteles²¹⁷ para os diálogos e costumes – e aquela que vemos na obra de Teofrasto. Segundo Casaubon, diferentemente de Aristóteles, haveria na condenação de Teofrasto um fim específico: o não cumprimento de acordos: “Eis [...] o que ele compreende por εἶρωνα [eírona], aquele que combinou algo e diz não ter lembrado, isto é, não mantém os acordos”. Ou seja, trata-se aqui de uma questão de verdade e falsidade nos negócios e contratos da qual, como ressalta o helenista, o estagirita não se ocupa – pelo menos não na *Ética a Nicômaco*.

Com efeito, a par da condenação de Aristóteles quanto à falsidade e a mentira, a *eirōnéia* é vista, ora como um ato de covardia e, por isso, motivo de repreensão ética – no que se aproxima da adulação e bajulação, como um ato servil – ora como algo recomendado, quando se trata de lidar com os “vulgares”. A tomar por esta avaliação, diga-se de passagem, não é fortuito o uso da ironia pelo Sócrates platônico, visando à desqualificação erística do argumento do oponente. Ademais, como vimos, o homem veraz, merecedor de louvor, é para Aristóteles aquele que fica a meio-termo entre o jactancioso e o falsamente modesto, isto é, aquele que sabe *quando* expressar uma verdade. Trata-se já aqui, a nosso ver, da necessidade de se demarcar, pelo princípio de conveniência, a linha tênue que separa o *tagarelar* do *silenciar* e que, como vimos, norteia as distintas avaliações que a dissimulação – e com ela a simulação – adquire no âmbito da filosofia moral: seja ela positiva, como em Agostinho, Accetto e, não sem surpresa, Kant; seja negativa, com Rousseau. Simula-se o que não se tem ou não se faz, dissimula-se o que se tem ou se faz. Na modernidade, Kierkegaard vai fazer desse “*silêncio da ironia*” – que impedia que a subjetividade no grego “fosse tomada em vão”²¹⁸ – o mote para alçar a *eirōnéia* a um patamar conceitual “*em e com o fenomenológico*”²¹⁹: como *infinita e absoluta negatividade*. Mas o que dizer das demais

relação à *eirōnéia* teria sido percebida já por Quintiliano. Nossos agradecimentos ao tradutor Liebert Muniz, pela tradução para o português dos referidos comentários de Isaac Casaubon.

²¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, cap. 3, 1124b. p. 309. Nessa passagem, o termo é traduzido para o latim como “ironia”. Já no capítulo 7 do mesmo Livro IV, em 1127a, a tradução de *eíron* foi “dissimulator”, enquanto que no Livro II, cap. 7, 1108a. p. 275, a tradução de *eirōnéia* foi “dissimulatio”. Cotejada com a edição greco-latina de 1848 (*Opera Omnia*, vol.2, pp.21, 46 e 49).

²¹⁸ KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p.165.

²¹⁹ *Idem*, p. 24. Na diferenciação que faz entre *ironia executiva* e *ironia contemplativa*, Kierkegaard delimita a “região conceitual” na qual ambas se inserem, distinguindo a ironia executiva da *dissimulação* e também da

práticas do engano? Procuremos compreendê-las à luz de alguns diálogos platônicos em que o tema aparece de forma mais nítida.

Em *Hípias Menor*, diálogo de juventude de Platão, o problema da mentira – ocultar uma coisa na mente e dizer outra coisa – é colocado como pano de fundo ao cenário da discussão entre Sócrates e o sofista Hípias sobre se os homens mais inteligentes seriam, também, as melhores almas. É uma questão de excelência, portanto, o que está aqui em jogo: uma tentativa de caracterização da melhor alma a partir da relação entre conhecer e agir. Cenário no qual se insere, indiretamente, uma discussão de ordem semântica, digamos, em torno da mentira. Tomando o caráter dos personagens homéricos Ulisses e Aquiles como fio condutor, Sócrates procura refutar a pretensão de Hípias, levando-o a reconhecer que, tanto quanto o veraz, o mentiroso também conhece a verdade²²⁰. Porém, diferentemente daquele, ao mentir, não o faz por ignorância, e sim com inteligência e astúcia. Conduz então o diálogo ao seguinte impasse: Ulisses, o falso [δολερόν] e mentiroso [ψευδόμενον]²²¹, que ao mentir age

hipocrisia – bem como a ironia contemplativa da vaidade, da dúvida e da devoção. Ironia e dissimulação se diferenciariam porque, enquanto esta última diria respeito ao “ato objetivo” do “desacordo entre essência e fenômeno”, em que a intencionalidade do sujeito remeteria a um “objetivo exterior” estranho a si mesma, a *ironia* denotaria, para além disso, um “gozo subjetivo”. Nela “o sujeito se liberta da vinculação à qual está preso pela continuidade das condições de vida”, não possuindo intencionalidade, a não ser a que lhe é imanente: “ela mesma é uma intenção metafísica” (p.222). Sugerimos que, em Kierkegaard, essa distinção não seria tanto o reflexo da polissemia inerente à *eirōnéia* grega, e apontada acima a partir de Isaac Casaubon, quanto uma tentativa de seguir, no plano conceitual, a distinta valoração moral que recai sobre a ironia e a dissimulação, ficando com esta última a herança do lado “vil”, prejudicial, da *eirōnéia*. Tal delimitação, nesse sentido, apenas retomaria conceitualmente um preconceito moral historicamente arraigado. Quanto à *hipocrisia* (a tradução para o espanhol também se vale do termo “hipocrisia”. Cf. KIERKEGAARD, S. “Sobre el concepto de ironia” in *Escritos Søren Kierkegaard*, p.283), pertenceria “propriamente ao terreno moral” (p.222) e não metafísico, como a ironia. E aqui, Kierkegaard parece ter caído na mesma incompreensão por ele imputada a Hegel: deixar-se levar por uma visão de senso comum, presa aos aspectos fenomênicos – como ele mesmo afirma – e sob o crivo de uma valoração moral. Um pouco mais de esforço talvez o tivesse levado a perceber o viés artístico da *arte do ator*, para além da pecha moral. Uma delimitação conceitual, nesse sentido, que se pretenda situada além de uma valoração dada, teria que envolver também aqueles casos moralmente condenáveis. Por outro lado, assim como a noção de hipocrisia, a própria noção de “ironia” parece ter adquirido uma carga semântica ao longo do tempo, que extrapola o mero “desacordo entre essência e fenômeno” ao qual Kierkegaard associa o “gozo subjetivo” do irônico, que a diferenciaria da dissimulação. M. Onfray, por exemplo, compreende a ironia como um “jogo com o jogo na intenção de fazer emergir o sério, sob forma paradoxal, lá onde não o esperávamos mais” (ONFRAY, M. *A escultura de si*, p.184). Tal compreensão poderia ser também aproximada da noção que Luigi Pirandello tem do *humorismo*. Pirandello constrói a sua compreensão na forma de uma luta entre a *ilusão* “que se insinua em tudo”, e a *reflexão* humorística “que decompõe aquelas ilusões uma a uma”; começando “por aquilo que a ilusão faz a cada um de nós, isto é, pela construção que cada um faz de si mesmo”, “interpretação fictícia e sem dúvida sincera de nós mesmos”, pela qual agimos e vivemos. Cf. PIRANDELLO, L. *O humorismo*, p.156. Ficaria difícil, nesse sentido, esquivar-se da compreensão de que aquele “gozo subjetivo” adviria, não de uma “libertação do sujeito”, mas de certo *refinamento da crueldade* no saber – de preferência com espectadores, como é o caso de Sócrates – que se está enganado e que o enganado, embora venha se dar conta disso, *nada poderá fazer* para evitar o engano, ou ainda, os prejuízos daí decorrentes – esse, aliás, é o sentido advindo da expressão: *ironia do destino*.

²²⁰ Cf. PLATÃO. *Hípias Menor*, 366a-c.

²²¹ Cf. *Idem*, 369c.

intencionalmente e com astúcia²²², seria também o mais inteligente e capaz de agir verdadeiramente; e melhor alma que Aquiles, o veraz, que embora conhecedor da verdade, ao mentir, fá-lo por fraqueza de espírito. Nesse sentido, para os diversos campos, aquele que comete erros voluntariamente e faz coisas más e injustas, seria também o melhor homem, já que o mais inteligente e melhor conhecedor da ideia de justiça. Chegar-se-ia, então, ao *absurdo* de defender que a melhor alma seria aquela que conhece bem e age mal, o mentiroso²²³.

Deixemos de lado por enquanto que, ainda que sub-repticiamente, *Hípias menor* antecipa o problema que, como vimos, será tematizado por Agostinho e, bem depois, Rousseau: a questão da intencionalidade como ponto de distinção entre o engano ardiloso, a mentira, e o engano fortuito, o lapso: mentir requer intenção, engano fortuito é *ignorância*. Interessa-nos no momento o problema da condenação moral – enquanto princípio de validade universal – da mentira. Para tanto, é necessário apontarmos para dois dos pressupostos com base nos quais a aporia do diálogo é construída: o primeiro deles diz respeito à astuta confusão do Sócrates platônico quanto às distintas acepções do qualificativo “melhor”: nas habilidades em geral e na ética; o segundo, e mais importante para nós, está relacionado ao intelectualismo ético socrático-platônico segundo o qual, quem *conhece* o bem, a Verdade, *não pode* agir mal. Em *Hípias menor* a mentira está atrelada à determinação de um critério de excelência que, se tomado a favor do mentiroso, sacramenta a aporia: é impossível ser mentiroso e agir bem. Mas isso pressupõe que a mentira e o engano de um modo geral estejam necessariamente atrelados a um *agir mal*: o mentiroso pode até ser o mais inteligente, mas *não pode ser* aquele que age bem. Haveria então, já nesse diálogo da juventude de Platão, uma condenação, ainda que por absurdo, das práticas de engano – antecipando o que estaria por vir em *A República*. Embora concordando com essa assertiva, entendemos que ela precisaria ser problematizada, sobretudo pelas nuances que o problema do engano, e sua condenação, adquirem nesse diálogo de maturidade.

²²² Cf. Versos 357-363 do Canto IX da *Iliada*. Dentre as várias alcunhas de Ulisses, temos: ο πολύμητις [*polymētis*] ou ποικιλομήτης [*poikilomētēs*], ou ainda πολύτροπός πολύτροπός τε καὶ ψευδής [*polytropós te kai pseudēs*], como neste diálogo platônico (365b).

²²³ Cf. PLATÃO. *Hípias Menor*, particularmente: 365b, 371c e 373c ss.

Em *A República*, Platão retoma, também na figura de Sócrates, o debate em torno das práticas do engano e da mentira²²⁴. Se em *Hípias menor* havia uma condenação tácita da mentira, qualificando por absurdo uma melhor alma, na *Politeia*, ao contrário – nos Livros II, III e X, mais precisamente – embora a mentira assuma o centro das atenções, não é propriamente uma condenação da mentira usual, da “mentira nos discursos” [ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος]²²⁵, o que está em jogo. Em seu diálogo de maturidade, a prática do engano e da mentira chega até a ser útil e benéfica em alguns casos, como em questões de política, no interesse da *pólis*, ou nos casos em que se mente a um inimigo; ou ainda, como um remédio [φάρμακον; *phármakon*] para quando nos deparamos com algum mal²²⁶. O próprio Platão, na figura de Sócrates, vale-se deste artifício [μηχανή, *mēkhanē*] para fazer acreditar – persuadir [πεῖσαι, *peíthō*] – na “nobre mentira” [γενναῖόν τι ἔν ψευδομένους] da diferenciação das almas²²⁷.

Trata-se, claro, de uma concessão circunstancial, resguardando-se o valor absoluto da ἀλήθεια [*aléthēia*] – embora de todo modo inviabilize a ideia de um princípio condenatório de validade universal. Mas se esse consentimento é feito, é porque a mentira a ser realmente combatida, a “verdadeira mentira” [ἀληθῶς ψεῦδος], “igualmente execrada pelos deuses e pelos homens” e que se “suporta menos” é:

[...] *ser enganado* na alma sobre a natureza das coisas [ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί], continuar a sê-lo e ignorá-lo, aceitar e manter o erro; e é principalmente nesse caso que a mentira é detestada. [...] [Pode-se pois] denominar verdadeira mentira [ἀληθῶς ψεῦδος] o que acabo de mencionar: a ignorância em que, na sua alma [ψυχῇ ἄγνοια], se encontra a pessoa enganada [ἐψευσμένου]...²²⁸ [grifo nosso].

²²⁴ Para uma maior compreensão acerca das práticas do engano em *A República*, e particularmente, no paralelo que faz entre a chamada “nobre mentira” e o “discurso verossímil” [εἰκὸς λόγος] presente no *Timeo* – que apontariam para a necessidade de se recorrer a ficções que assumem o caráter de “discurso verdadeiro” – cf. CASNATI, María Gabriela. Ψεῦδος en palabras en *República* y relato eikós en *Timeo*. In: *Nova Tellus*, vol. 29, nº 2, 2011. p. 47-85. Disponível em: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59122571002>.

²²⁵ PLATÃO. *A República*. Livro II, 382c, p.71.

²²⁶ *Idem*. Livro II, 382c, p.72.

²²⁷ *Idem*. Livro III, 414b-c ss, p.110ss.

²²⁸ *Idem*. Livro II, 382b, p.71.

Ao que parece, também em *A República*, o problema não seria o *enganar* – voltamos à nossa suspeita inicial acerca do ἔθος [éthos] grego – mas *ser enganado*²²⁹, e pior ainda, aceitar e permanecer no engano. Frente a essa mentira *vil*, a “mentira nos discursos” [Ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος] “nada mais é que uma imitação [μίμημά] do estado da alma, uma imagem [εἶδωλον] que se produz mais tarde, e não uma mentira absolutamente pura [ἄκρατον ψεῦδος]”²³⁰. É preciso combater, portanto, não a mentira do dia a dia, o engano aos outros, mero reflexo de uma alma ignorante, mas o estado mesmo em que se encontra a pessoa enganada, pelo qual aceita e deseja permanecer na ignorância, e que compreenderíamos como característica, daquilo que vimos antes como *autoengano*²³¹. Claro, não seria aqui o caso de se inverter a imagem platônica da mentira como reflexo de um estado de ignorância e, com base nos processos linguísticos operantes na constituição, inclusive, da própria noção de “estado da alma”, defender também o inverso: a criação de um estado de alma ignorante como imagem de um discurso, mesmo que uma mentira discursiva. É, aliás, o que Platão tenta fazer com a “nobre mentira” e o que, afinal, estaria subjacente aos processos educativos de um modo geral. Mas talvez seja o caso de se perguntar pelos pressupostos implícitos no combate a essa tal “mentira verdadeira” [ἀληθῶς ψεῦδος], a *ignorância* – naquilo que remetem a um combate maior: ao *engano em si*.

1.5 Pedagogia, ontologia, moral

É por certo de cunho *pedagógico* o intento de Platão para uma condenação ética das práticas do engano, ou melhor: do *ser enganado*. Como vimos, a princípio, não é propriamente o *mentir* que é condenável em *A República*, mas aceitar e permanecer na *ignorância* acerca do engano. Mas tão ou mais pernicioso e condenável que a ignorância é *educar* por meio dela. Com efeito, o problema da παιδεία [paideía] está presente no pensamento platônico já nos diálogos de juventude, particularmente no *Protágoras* – em que

²²⁹ Essa defesa poderia talvez ser confrontada com a noção presente no *Górgias*, diálogo da maturidade, de que cometer a injustiça é o maior mal (469b) e de que cometê-la é pior que sofrê-la (479a). De todo modo, essa posição talvez apenas reforçasse a tese de que é com Platão que a ideia de um *engano em si*, em todos os sentidos condenável, começa a ser forjada.

²³⁰ PLATÃO. *A República*. Livro II, 382b-c, p.71.

²³¹ Cf. RIBEIRO Jr, Wilson A. *Enganos, enganadores e enganados no mito e na tragédia de Eurípedes*. p.12, nota 11. Ribeiro Jr. dá conta da presença da noção atualmente conhecida como “autoengano” na literatura grega anterior aos oradores áticos: “ele pode ser encontrado, por exemplo, na *Ilíada* (10.376-455, p.52) no *Édipo rei*, em *As Traquiníacas* e na *Antígona* de Sófocles (ver Conacher, 1997 e Shelton, 1984) em Platão (*Crátilo*, 428d), em Xenofonte (*Mem.* 4.2.26) e também em diversas tragédias de Eurípedes (ver Hartigan, 1991).

as diferenças entre os modelos sofístico e socrático de virtude e ensino são postos em cena – e no próprio *Hípias menor* – em que a questão da excelência ética e da exemplaridade é posta à prova por meio do absurdo. Mesmo nas *Leis*, provavelmente seu último diálogo, tem-se a condenação à caça com redes e armadilhas, que por ensinar a enganar e educar pelo engano, desenvolveria “as qualidades de astúcia e de duplicidade que são os antípodas das virtudes que a *pólis* deveria exigir de seus cidadãos”²³². Em *A República*, porém, essa condenação ganha contornos distintos. Trata-se, aqui, de combater os meios e a forma pela qual a ignorância contamina e corrompe a *paideía*. O alvo, como sabemos, são os mesmos cuja condenação vem se ensaiando desde a juventude: o *sofista* e o *artista mimético*. Com relação a este último, no entanto, a condenação ganha agora contornos nítidos: o poeta e o artista mimético (i) *ensinam a enganar*: supostamente como os deuses, (ii) *com uma mentira*: os deuses não têm *razão* para mentir²³³, (iii) *por meio de uma ilusão em segundo grau*: a poesia e a pintura.

Deixemos de lado a inferência platônica de que, se os deuses não têm *razão* para mentir, eles (logo eles!) de fato não mentem. Ainda assim, restaria saber em que medida a pretensão pedagógica que justifica uma “nobre mentira” como a que Sócrates advoga – e para a qual se vale da *ironéia* – não seria, ela própria, condenável. A resposta está em que, para Platão, os artistas educam por meio do maior dos enganos, aquele que imita o que por si já é imitação da realidade, já é um modelo – educam²³⁴, portanto, por meio de um *simulacro*. Aqui a pedagogia platônica encontra sua contrapartida *ontológica*: se a arte imitativa e a poesia disseminam um estado de ignorância, é porque a mutabilidade, efemeridade e inconstância próprias da *μίμησις* [*mímēsis*], permanecem na superfície da aparência e ocultam a Verdade. Não é por acaso, nesse sentido, que diferentemente de *Hípias menor*, não é tanto o caráter de Ulisses ou Aquiles que é posto em questão, quanto o de seu narrador: “Todos os poetas, a começar por Homero, são simples imitadores das aparências [*ποιητικούς μιμητὰς εἰδώλων*] da virtude e dos assuntos de que tratam, mas que não atingem a verdade [*ἀληθείας*] [...] [e] julgam as coisas pelas aparências”²³⁵ – daí o seu caráter corruptor. É a partir dessa posição

²³² DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. p.38.

²³³ PLATÃO. *A República*. Livro II, 382d - 383c, p.72-3.

²³⁴ Para termos uma ideia do alcance pedagógico da crítica platônica, valeria aqui citar Werner Jaeger: “é sobre esses dois conceitos procedentes da Grécia primitiva, o de *paradigma* e o de *mimesis*, modelo e imitação, que toda a *paideía* grega se assenta. E *A República* de Platão representa uma nova etapa dentro dela”. Cf. JAEGER, Werner. *Paideia – a formação do homem grego*, p.837.

²³⁵ PLATÃO. *A República*. Livro X, 600c-de, p.328.

que é possível apreender e condenar aquilo que o artista tem em comum com o sofista: por não visarem à ἀλήθεια [*alētheia*] e restringirem-se à δόξα [*dóxa*], ambos permanecem no ἀπάτη [*apátē*], na ilusão e no engano, e educam por meio dele. Δοξομιμητής [*doxomimētēs*], aliás, é o termo utilizado para designar o imitador de aparências ou “aquele que não imita senão a aparência”²³⁶.

Maria Cristina Ferraz compreende esse estado como o de uma *desqualificação ontológica*²³⁷: do sofista como um “poeta” e do poeta como um “sofista”. Com efeito, pressupõe-se aqui não só a existência de um estado *posto*, a Verdade [ἀληθής, *alēthēs*], e de um *corregedor*, Platão, como também de um estado *oposto*: do *engano em si*. Mas, a rigor, essa constituição de posições nada diria ainda acerca da posição a ser tomada, ou seja, da *avaliação* feita. É, então, a vez de a ontologia platônica apresentar sua contrapartida moral: se a ignorância deve ser combatida é porque a imutabilidade, eternidade e constância da Verdade são *preferíveis* àquilo que com a arte mimética se ensina. A exemplo de *Hípias menor* há também em *A República* uma condenação moral: a Verdade é preferível a ser enganado. Porém, ela não é mais – pelo menos não diretamente – direcionada ao engano corriqueiro, à prática da astúcia e da mentira, e sim, onde ele é aceito de bom grado e até desejado: na ilusão perpetrada pela *arte* – mais precisamente, pela arte mimética. A Verdade é preferível a *ser enganado*, e para evitar ser enganado é preciso combater o *engano em si* onde ele mais seduz e ilude: na arte.

É, portanto, à constituição platônica da oposição: Verdade x Engano – e à valoração a ela subjacente – que devemos remeter, quando perguntamos sobre como as práticas de engano em geral vêm a se tornar um problema moral. Procuraremos nos deter nos aspectos relativos a essa constituição²³⁸. Dois pontos, a nosso ver, devem ser aqui investigados: primeiro, o de uma *subversão*; depois, o de uma *retorção* das práticas do engano.

²³⁶ CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 703-4.

²³⁷ Cf. FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, particularmente os capítulos primeiro e segundo.

²³⁸ Como havíamos salientado na Introdução, a pergunta pelo *tipo* que sustenta tal valoração moral é o alvo propriamente da genealogia nietzscheana, da qual trataremos no último capítulo.

1.6 Alēthēs, dólos e pseûdēs: o engano subvertido

O grego, de um modo geral, possui diversos termos para expressar as práticas do engano. Poderíamos citar: δόλος²³⁹ [*dólos*], no sentido do engano intencional, ou ainda, na *Iliada*, como elemento estratégico da guerra; πειθῶ [*peithō*], como persuasão; αἰμύλος²⁴⁰ [*aimúlos*] como o engano lisonjeiro, mais propriamente usado com relação a coisas e animais. Todos eles, segundo Marcel Détienne, têm ἀπάτη [*apátē*] – a “falácia”, a “ilusão”, o “engano” propriamente dito – como “fenômeno essencial”²⁴¹. Mas haveria ainda diversos outros termos próximos ou imagens associadas: μηχανή [*mekhanē*], τεχνή [*tekhne*], ποικίλος [*poikílos*, cintilância] e σκολιός [*skoliós*], este significando: “curvo”, “tortuoso”, remetendo ainda à imagem do podão de Μῆτις, a deusa da inteligência astuciosa.

Nos diálogos platônicos de que tratamos acima, em que o tema do engano aparece de forma mais nítida, um desses termos ganha proeminência: é ψεῦδος ou ψεῦδής²⁴² [*pseûdos*; *pseûdēs*], cuja diversidade semântica, segundo Détienne, ultrapassa a da “mentira” na forma como a conhecemos e envolve tanto “a palavra que procura enganar” como “a palavra ‘sem realização’, desprovida de eficácia, não cumprida”²⁴³. Ainda que essa polissemia seja comum ao grego, com Platão ela ganha tons mais nítidos e desdobramentos mais interessantes. Isso, por dois motivos: em primeiro lugar porque, como vimos, diferentemente do contexto de *Hípias menor*, se *pseûdos* é tão condenável em *A República*, não é tanto pela aproximação com *dólos*, com o engano nitidamente proposital, quanto por aquilo que dele se afasta – ao tempo em que se aproxima da μίμησις [*mímēsis*], da contrafação, e principalmente da ἄγνοια [*ágnōia*], da ignorância. Se de fato, o que há de mais condenável no engano é ser autoenganado e permanecer no estado de ignorância, então, curiosamente, o problema não parece estar tanto na intenção de enganar, quanto em não possuí-la, especialmente no que diz respeito a si próprio – e tanto mais quanto se deixa seduzir pela ilusão da mimese. Em segundo lugar, porque nesses diálogos, *pseûdos* e suas variações – incluindo ψεῦσμα

²³⁹ CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, p. 292.

²⁴⁰ *Idem*, p. 35.

²⁴¹ DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p. 88-9.

²⁴² CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p.1287-8. Ψεῦδος deriva do verbo ψεύδομαι [*pseûdomai*, na voz média], sendo mentiroso o ψεύστης. A passagem 414c do livro III de *A República* tem ψεῦσμα na acepção de “fábula” ou “ficção”. Cf. também: Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

²⁴³ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da verdade na Grécia arcaica*, nota 6, p. 88-9.

[*pseûsma*], a ficção – parecem agrupar em torno de si as diversas práticas relativas ao engano, tendo como opositor comum a ἀλήθεια [*alētheia*], a Verdade.

Gostaríamos de nos deter sobre esse ponto, que nos parece importante no sentido de se compreender quais os pressupostos, ou o teor da estratégia de desqualificação ontológico-moral operada por Platão em torno das práticas do engano, a partir da qual se tornaria possível forjar uma condenação, não meramente do enganar ou ser enganado, mas do *engano em si*. Com efeito, tal estratégia aponta para um processo de *subversão* no qual a relação de oposição que para o grego arcaico estabelecia-se entre ψευδής [*pseûdés*] e ἀψευδής [*apseûdés*]²⁴⁴ é substituída no pensamento platônico por outra, entre ψευδής e ἀληθής [*alēthés*]. A compreensão dessa subversão, no entanto, extrapola os limites do pensamento platônico e nos remete ao processo, ainda “pré-racional”²⁴⁵, de constituição da própria *alētheia*.

Em *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Détienne retraza o processo de ressignificação da ἀλήθεια [*alētheia*], ocorrido com a dessacralização da palavra poética levada a cabo por Simônides, desde a sua inscrição no estatuto mítico-religioso da Grécia arcaica até o contexto do *logos* laicizado e autônomo da *pólis* democrática.

Ainda que, por determinados aspectos próprios, *Alētheia* seja, no seio do pensamento racional, um dos termos que marca mais claramente uma certa linha de continuidade entre a religião e a filosofia, ela é também, no seio do mesmo pensamento, o signo mais específico da ruptura fundamental que separa o pensamento racional do pensamento religioso²⁴⁶.

Segundo Détienne, no período arcaico distinguem-se três domínios, funções sociais, onde a palavra desempenhava um papel importante antes de se tornar uma “realidade autônoma, antes de ser elaborada pela filosofia e pela sofística, [como] uma problemática da linguagem”²⁴⁷: a poesia, a mântica [adivinhação] e a justiça. Veiculada nessas três esferas pela palavra sagrada, a *Alētheia* do período arcaico se caracterizava fundamentalmente pelo recurso a *Mnemosýne*, à memória, e pela *ambiguidade*: pelo jogo do verídico e do enganoso com *Lēthe*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Idem*, p.14.

²⁴⁶ *Idem*, p.73-4.

²⁴⁷ *Idem*, p.32.

Em toda uma série de planos de pensamento religioso, *Alétheia* mantém com outras potências relações necessárias que determinam a natureza de suas significações. A mais fundamental destas relações é a solidariedade que une *Alétheia* a *Léthe* em um casal de contrários antitéticos e complementares. Todos estes planos de pensamento são marcados pela ambiguidade, pelo jogo do verídico e do enganoso. A “verdade” se colore de engano, o verdadeiro não nega jamais o falso²⁴⁸.

No contexto da palavra dessacralizada²⁴⁹ e da memória secularizada, diz Détienne, a *ambiguidade...*

[...] é o ponto de partida de uma reflexão sobre a linguagem como instrumento que o pensamento racional desenvolver  em duas dire es diferentes: por um lado, o problema da potência da palavra sobre a realidade, questão essencial para toda a primeira reflexão filosófica; por outro lado, o problema da potência da palavra sobre o outro, perspectiva fundamental para o pensamento retórico e sof stico²⁵⁰.

Nesse novo contexto, finda-se o *jogo* do verídico e do enganoso que caracterizava a *Al theia*, e em seu seio dois flancos passam a se contrapor: de um lado, a dos mestres da persuasão e do engano, os *sofistas* que, voltados para o caráter performativo e persuasivo da palavra, rejeitam a sua sacraliza o em favor da δόξα [*dóxa*]; de outro, a dos *filosofos*, que farão da *al theia* o seu valor essencial – porém, não sem perdas.

É a contradi o, ao contrário, que organiza o plano de pensamento das seitas filosófico-religiosas; no mundo dicot mico dos magos, o “verídico” exclui o enganoso. Com Parmênides, *Al theia* se confunde até mesmo com a exigência imperiosa da não-contradi o. É, portanto, na *Al theia* que se mede melhor a distância entre dois sistemas de pensamento, dos quais um obedece a uma lógica da ambiguidade, e o outro, a uma lógica da contradi o²⁵¹.

Movida agora pela lógica da contradi o, a *al theia* filosófica que se delineia a partir de Parmênides opera um processo de partilha pelo qual exclui de si a ambiguidade e põe em lados opostos e hierarquicamente distintos: επιστήμη [*epist m *] e δόξα [*dóxa*]. A primeira, identificando a *al theia* ao ser, ficaria sob os auspícios da filosofia; a segunda, saber do inexato, da contingência, da ambiguidade, identificada na esfera política   *prática do engano*

²⁴⁸ DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.73-4.

²⁴⁹ Cf. *Idem*, p. 56-8. A arte poética, de certa forma, já é compreendida como um  πάτη [*ap t *] desde Simônides, poeta do período arcaico, seguindo o processo de dessacraliza o que já ocorria nas artes plásticas (p.57-8). Em tal contexto, as próprias rela es adicionais, sagradas, do artista com sua obra alteram-se no sentido da laiciza o – o que se denotaria pela assinatura das obras de pintura e escultura a partir desse período. De εἶδωλον, de “signo religioso”, a obra de arte passa a ser um “signo figurado, que procura evocar ao espírito do homem uma realidade exterior” – ou seja, um εἰκόν, uma imagem (p.56-7). Simônides, nesse sentido, teria sido a “primeira testemunha da doutrina da *mímesis*” (p.122, nota 18).

²⁵⁰ *Idem*, p.44.

²⁵¹ *Idem*, p.73-4.

– *peithō* e *apátē* – ficaria a cargo da sofística e da política. De ambígua, portanto, a verdade passa a ser *una*, legando a possibilidade, a multiplicidade e a própria ambiguidade à esfera da *dóxa*.

O domínio do político e do sofista constitui, portanto, um plano de pensamento que se situa no polo oposto àquele que o filósofo reivindica como sendo seu desde Parmênides: o plano da contingência, a esfera do *kairós*, este *kairós* que não pertence à ordem da *epistēmē*, mas à ordem da *dóxa*. É o mundo da ambiguidade²⁵².

Voltaremos novamente ao problema da relação entre as práticas do engano e as esferas sofística e retórica na seção seguinte. Para o momento, interessa-nos a compreensão de que a busca pelos pressupostos contidos na estratégia de desqualificação ontológico-moral levada a cabo por Platão, remetem aos processos de *subversão* – pelo forjar de uma oposição regida pela contradição – das práticas do engano ocorridas com a inauguração do pensamento filosófico. É também M. Détiene – agora com J-P. Vernant em *Métis: as astúcias da inteligência*²⁵³ – quem destaca o cuidado de Platão ao detalhar e unificar, com vistas à condenação em nome da *Alétheia*, os componentes da inteligência astuciosa que os gregos conheciam como *mêtis*:

Ele deve denunciar longamente a miséria, a impotência e, sobretudo, os prejuízos dos procedimentos oblíquos, dos encaminhamentos desviados e das artimanhas da aproximação. É em nome de uma só e mesma Verdade, afirmada pela Filosofia, que as diversas modalidades da inteligência prática se encontram reunidas em uma condenação única e decisiva. Pois o Filósofo que decide soberanamente a partilha é também responsável pela objetivação efêmera que, por assim dizer, unifica as formas dispersas da *mêtis* e reúne-as numa mesma figura cujos contornos surgem do contraste abrupto com o Saber imutável, reivindicado por uma metafísica do Ser e por uma lógica da Identidade.

Essa compreensão é importante porque – de certa forma, pelas mesmas vias “recém-inauguradas” – traz à tona uma outra *contradição*, entre as pretensões de *universalidade*, *estabilidade* e *unicidade* da *alétheia* platônica e seu surgimento histórico a partir da palavra sagrada plena de *ambiguidade* e *instabilidade*. E com isso leva a efeito, pela história, aquilo que na primeira seção havíamos chamado, ainda que de modo impreciso, de *queda da verdade no tempo*.

²⁵² DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.61-2.

²⁵³ Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p. 286-7.

1.7 Posições e oposições: o engano retorcido

Acenamos acima para o primeiro pressuposto da contrapartida ontológico-moral de desqualificação do engano operada por Platão: a constituição de posições como oposições ou, melhor dizendo, de posições *e* oposições: postar-se do ponto de vista da Verdade e, a partir dele, visar o engano. Mas um segundo pressuposto, condição prático-discursiva para essa constituição, diz respeito ao reconhecimento tácito de que, afinal, só uma “nobre mentira” [γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους] poderia dar conta da “verdadeira mentira” [ἀληθῶς ψεῦδος], o que implicaria valer-se das mesmas armas e estratégias que, afinal, se quer combater – ao que chamamos de *retorção do engano*.

Esses dois aspectos, a nosso ver, parecem compor o fundo comum que perpassa algumas das críticas ao pensamento platônico levadas a cabo, sob diferentes vieses, por alguns autores contemporâneos, na maior parte das vezes tendo como referência o pensamento de Nietzsche. Mencionamos anteriormente o incômodo de Derrida com a tentativa de se pensar uma *história da mentira*²⁵⁴ sob o enfoque da Verdade, bem como a atenção de Détienne e Vernant a uma genealogia da *Al theia*. Da mesma forma, Clément Rosset irá apontar para a estrutura paradoxal de duplicação do acontecimento, do mundo e do homem operada pela ilusão autoenganada – seja ela: oracular, metafísica ou psicológica – e de seu abandono como forma de enfrentamento do real²⁵⁵. Também devemos nos reportar a: Lacoue-Labarthe²⁵⁶, com a condenação platônica da *m m sis* a partir da *al theia*; Barbara Cassin²⁵⁷ e a emergência da *simulação* [προσποίηση, *prospo s *] na subversão da relação entre o filósofo e o sofista; Baudrillard e a “ontologia” da *precessão* do simulacro, com a qual traça a progressiva desvinculação da imagem em relação   representa  o²⁵⁸; e ainda a Deleuze, com a afirmação da *autonomia* do simulacro ante o modelo plat nico²⁵⁹. Em maior ou menor grau, direta ou

²⁵⁴ DERRIDA, J. “História da mentira – Prolegômenos”, p.7-10.

²⁵⁵ ROSSET, C. *O real e seu duplo*, pp.18 e 85, respectivamente. Um interessante paralelo, aliás, poderia ser feito entre a compreensão de Rosset acerca do processo de “duplicação do acontecimento” próprio   enunciação oracular (pp. 20ss. e 49) e aquilo que, como vimos acima, Détienne considera como “ambiguidade” subjacente   *Al theia* pr -filosófica.

²⁵⁶ LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, p. 83. Cf. também: “Introdução”, p.9-10. Trataremos deste texto mais à frente.

²⁵⁷ CASSIN, B. “De uma sofisticada a outra: boas e m s retóricas” in: *O efeito sofisticado*, pp.143-209.

²⁵⁸ BAUDRILLARD, Jean. “A precessão dos simulacros” in: *Simulacros e simulação*, p13-4.

²⁵⁹ DELEUZE, G. Platão e o simulacro. In: *Lógica do sentido*.

indiretamente, trata-se em todos eles da crítica à constituição platônica de *posições* como *oposições*: essência e aparência, inteligível e sensível, Ideia e imagem, original e cópia, modelo e simulacro; ou de modo mais direto: à constituição de uma oposição, imutável, entre o “verdadeiro e os falsos pretendentes”, entre o Engano em sentido amplo, e a Verdade – sob a *ótica* desta última. Procuraremos então, nessa e em outras seções, deter-nos mais detalhadamente sobre esses autores. Uma leitura mais atenta deve nos fornecer elementos para a constituição de um pensamento que se ponha para além das oposições platônicas que culminam com a condenação do engano *em si*.

Seguindo aquilo que chama de projeto nietzscheano de *reversão do platonismo*, Gilles Deleuze é um dos que, na contemporaneidade, afirma a *autonomia* do simulacro como “potência positiva” frente ao modelo platônico, que é visto agora como um resultado da simulação – não como aparência, mas como “potência para produzir um efeito”²⁶⁰. Como afirma já no início de “Platão e o simulacro”: “reverter o platonismo” não significa “a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências”, mas “deve significar [...] tornar manifesta à luz do dia esta motivação”²⁶¹ – o que implicaria, a nosso ver, trazer às claras uma estratégia de engano levada a cabo por Platão contra os sofistas. Para Deleuze, a intenção platônica inerente à teoria das Ideias deve ser buscada na vontade de selecionar, de filtrar: “Trata-se de *fazer a diferença*. Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” [grifo nosso]. Tais conceitos não seriam equivalentes para Platão, e é no critério de valência, na valoração, que reside o cerne do projeto platônico, que “só nos aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método da divisão. Pois este método não é um movimento dialético entre outros”. Aqui são ressaltados dois aspectos daquilo que Deleuze chama de ironia – diríamos, *dissimulação* – platônica. O *primeiro aspecto* estaria em que não se trata meramente de “dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada”. Se o fosse, afirma Deleuze, a objeção aristotélica da ausência de um termo médio, configurando um “mau silogismo”, procederia plenamente. Na realidade, o projeto da teoria das Ideias “reúne toda a potência da dialética,

²⁶⁰ Cf. DELEUZE, G. Platão e o simulacro. In: *Lógica do sentido*, p. 268. Cf. também: FERRAZ, M. C. F. “O Simulacro e suas implicações em Nietzsche, Deleuze e Kafka” in *Nove variações sobre temas nietzschianos*. p. 133-149. Como afirma a autora nesse texto (p.133): “A operação deleuzeana [de extrair do platonismo as condições de possibilidade de sua própria ultrapassagem] consiste, basicamente, em ressaltar de que maneira o conceito platônico de simulacro, embora originado da distinção, central em Platão, entre Ideia e imagem, entre original e cópia, escapa à lógica da semelhança e à subordinação da diferença ao modelo da identidade”.

²⁶¹ Cf. DELEUZE, G. Platão e o simulacro. In: *Lógica do sentido*, p. 259.

para fundi-la com uma outra potência” – esta, a da *seleção de linhagens*: “Filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos”. O objetivo da divisão dialética não é, pois, “dividir um gênero em espécies, mas, mais profundamente, selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico”. E aqui viria à tona o *segundo aspecto* da ironia platônica: “Pois, quando a divisão chega a esta verdadeira tarefa seletiva, tudo se passa como se ela renunciasse em cumpri-la e se deixasse substituir por um mito”²⁶² – torna-se impessoal. E assim:

[...] o mito constrói o modelo imanente ou fundamento-prova de acordo com o qual os pretendentes devem ser julgados e sua pretensão medida. E é sob esta condição que a divisão prossegue e atinge seu fim, que é não a especificação do conceito mas a autenticação da ideia, não a determinação da espécie, mas a seleção da linhagem²⁶³.

É preciso atentar, a esse respeito, para o processo de retroalimentação próprio da produção de sentido a partir de uma visão retrospectiva²⁶⁴, na qual se confunde origem e finalidade, aqui referida à condenação moral da mentira. Na medida em que percebemos em Platão a condenação da mentira *enquanto tal*, julgamos como se já fosse verdadeiro antes o que para nós é verdadeiro hoje. Platão, nesse sentido, apenas teria trazido à tona o que *sempre* foi verdadeiro: que a mentira *em si* e o engano *em si* são condenáveis, como se a *mentira em si*, por oposição ao verdadeiro e ao veraz, não tivesse sido ali mesmo construída, mas apenas confirmada – como se o processo de constituição dessa verdade, de Platão até os dias de hoje, não se tivesse dado pelo *esquecimento* dos processos pelos quais aconteceu. E com isso tocamos em um ponto importante que procuraremos desenvolver nesta tese, qual seja: o da relação entre os processos pelos quais determinadas verdades vêm a se constituir como preconceitos morais – processos que Deleuze compreende como de *impessoalização* – e aqueles aos quais já nos referimos e que retomaremos no próximo capítulo, característicos do *autoengano*.

²⁶² Cf. *Idem*, p. 259-260.

²⁶³ Cf. *Idem*, p. 261.

²⁶⁴ Essa forma de engano, em *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, Nietzsche viria a caracterizá-la como *pia fraus* ou “mentira sagrada”: santificação dos processos pelos quais a moralidade própria a determinada cultura é gestada – sabiamente avalizada pelo próprio Platão, como vimos acima, em *A República*. Cf. NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), cap. VII §5, p. 52-3. E: NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo* (AC), § 55, p.66-8. Trata-se aqui do mesmo processo de *inferência regressiva* [Rückschluss] de que Nietzsche já havia suspeitado com relação aos nossos preconceitos morais e ao *esquecimento* dos processos que os originaram – e que aqui apenas aplicamos ao caso das práticas do engano, de modo que não estamos a dizer qualquer novidade. Quanto a isso cf. por exemplo: NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano*, §10, p.21; *A gaia ciência*, §370, p. 273; *Genealogia da moral*, II §12, p.65-6. Retomaremos essas questões no quarto capítulo.

Tais estratégias de dissimulação e impessoalização inerentes ao modelo platônico – retomando nosso fio condutor – são também reiteradas por Lacoue-Labarthe no denso ensaio “Tipografia” (1974) – sobre o qual iremos nos debruçar um pouco mais demoradamente. Labarthe atenta aqui para as sutis, mas capciosas torções que caracterizariam, no texto platônico, a condenação da *mímēsis* a partir da *alétheia*²⁶⁵. A hipótese basilar do texto, apoiando-nos na compreensão contida no texto introdutório²⁶⁶ ao ensaio, é a de que haveria uma “relação entre a loucura de Nietzsche e a *Darstellung* (apresentação, exposição) teatral”, na forma de uma “identificação, entre ator e autor, entre público e ator – ou o que Platão elabora na República sob o tema da dissimulação do autor por detrás da máscara (*persona*, em latim) do ator ou personagem”²⁶⁷. Labarthe procura depurar essa questão, dentre outros autores, a partir das análises de Heidegger acerca do duplo sentido da *alétheia*²⁶⁸ antes e a partir de Platão – respectivamente, enquanto “desvelamento [*Unverstelltheit*] daquilo que se mantém escondido”, e como “acordo (*homóiosis*) [...] entre a coisa e o seu re-presentante”²⁶⁹. Segundo o autor, a compreensão platônica da *mímēsis* como imitação, contrafação, cópia decaída – ou ainda, velamento do que se desvela: a *alétheia* – teria escamoteado o seu estatuto

²⁶⁵ LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, pp.47-158 e 159-180. Cf. também: JAEGER, W. *Paideia – a formação do homem grego*, p.837-8. Jaeger considera que “é sobre esses dois conceitos procedentes da Grécia primitiva, o de *paradigma* e o de *mimesis*, modelo e imitação, que toda a *paidéia* grega se assenta”. Cf. também: ACCIOLY, M. I. *Isto é simulação: a estratégia do efeito de real*, p.99-103. Inês Accioly faz referência a L. Costa Lima (*Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.353), que segundo ela teria operado uma revisão no conceito de *mímēsis*, no sentido de que esta não poderia “ser reduzida ao mero jogo da semelhança que caracteriza a imitação, mas sim que ela entrelaça semelhança e diferença fazendo a segunda atuar sobre a primeira como agente de distorção, de deformação, de reconfiguração”. A *mímēsis*, nesse sentido, deveria ser entendida ‘como a emergência da diferença sob um horizonte de semelhanças’” (p.99-100).

²⁶⁶ LACOUÉ-LABARTHE, P. *A imitação dos modernos*. Introdução por: Virgínia de A. Figueiredo e João C. Penna, pp.9-46.

²⁶⁷ *Idem*, p. 11-2. Para Labarthe, as torções que caracterizariam o texto platônico acabariam sendo endossadas por Heidegger que, atento ao problema da significação da *alétheia*, restringira ou reduzira a essência da mimese – a *Darstellung*, apresentação – à *Herstellung*, ou seja à produção compreendida como “des-instalação”. Na compreensão de Heidegger, esse “dispositivo teatral” de criação de personagens, de dissimulação de si sob a máscara, poderia ser visto como uma primeira manifestação ou “desenlace”, ainda como “sintoma controlado”, da loucura que, assim como a Hölderlin, viria a acometê-lo. No entanto, é por meio desse dispositivo, da criação de uma personagem como porta-voz de sua doutrina do eterno retorno – Zaratustra – que Nietzsche teria escapado ao mecanismo da simples “inversão do platonismo”. O que, no entanto, teria escapado a Heidegger quanto à relação de personificação e duplicação – ou *dissimulação* – entre Nietzsche e Platão, seria a compreensão de que a loucura é uma decorrência deste “abismo aberto dentro do sujeito, pelo recurso à mimese, para esta falta essencial de identidade, convertida em infinitização ou absolutização do espelhamento”. Em outras palavras, a loucura de Nietzsche seria uma decorrência da *mimese*, e não o contrário (p.130).

²⁶⁸ Também aqui seria interessante um estudo comparativo entre essa dupla significação da *alétheia* defendida por Lacoue-Labarthe e aquela outra, anteriormente tratada, defendida por Marcel Détiene, que concerniria ao processo de dessacralização da *Alétheia* ocorrido no período arcaico.

²⁶⁹ LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A Imitação dos modernos*, p. 83. Cf. tb: “Introdução”, p.9-10.

demiúrgico. Esse estatuto, para Heidegger, não seria da ordem da apresentação, da *Darstellung*, mas da produção, da instalação, ou seja: da *Herstellung*. A essência da *mímēsis* em Platão não se deixaria entrever na mimetologia dos Livros II e III de *A República*²⁷⁰, mas apenas após a “elucidação da essência da verdade”²⁷¹, no livro VII. Só a partir daí é que se poderia compreender que...

[...] a essência da mimese não é imitação, mas produção “no sentido amplo” – e que ela só se deixa circunscrever definitivamente, na *República* no livro X, isto é, a partir do momento em que ela é visada explicitamente como produção, fabricação, como demiurgia. Só a *interpretação demiúrgica da mimese* permite liberar a sua essência, que é a instalação, ou, mais exatamente, a “desinstalação”²⁷².

Ora, a pergunta que Lacoue-Labarthe então se coloca é: “Como [...] se perde a *Darstellung*? E qual a consequência dessa perda para a interpretação da mimese?”²⁷³. Para Labarthe, uma série de torções teria sido escamoteada na crítica e neutralização platônica da mimese²⁷⁴, visando a chegar a seu principal alvo: o *poeta trágico*. Curiosamente, tais torções findaram por ser endossadas e radicalizadas por Heidegger²⁷⁵ que, visando ao problema da

²⁷⁰ Lacoue-Labarthe condensa a leitura de *A República* a partir de quatro traços fundamentais: “‘exclusão’ do livro II, deslocamento do essencial para o livro X, caráter relativamente subsidiário da problemática da arte, torção da *Darstellung* em *Herstellung*”. Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A Imitação dos modernos*, p. 80.

²⁷¹ *Idem*, p. 79.

²⁷² *Idem*, p. 82.

²⁷³ *Idem*, p. 77.

²⁷⁴ Cf. PLATÃO. *A República*, 598c.

²⁷⁵ LACOUÉ-LABARTHE, P. *A imitação dos modernos*. Introdução por: Virgínia de A. Figueiredo e João C. Penna, p. 16-7. O resultado destas torções poderia ser resumido em quatro pontos: 1) a mimese não deixa de ser produção, mas ao produzir apenas fenômenos, ao invés de instalar [*herstellen*] ela des-instala, “já que só existe exatidão fundada na *alétheia*”; 2) resvalando na questão do trabalho, desconhecida por Platão, “trata-se de instalar o artesão, ou seja, mais uma vez, de fixá-lo como *estela*. Assim fazendo, minimiza-se o produto (como reflexo decaído) para acabar com o produtor, no caso o autor trágico. [...] Trata-se da *Darstellung* como se fosse *Herstellung*”; 3) Assim como Platão, ao substituir a questão: “quem é o mimetizador?” por “o que é a mimese?”, ou seja, “ao trocar o produto/instalador pelo produto/instalado”, Heidegger evitaria o problema do *sujeito*. No entanto, “é exatamente esta questão que ressurgue como sintoma, no comentário heideggeriano, da identificação de Sócrates a Platão (ou de Zarathustra a Nietzsche)”. O que estaria em jogo aqui, segundo Lacoue-Labarthe, é a própria *Darstellung* teórica, como estratégia da personificação teatral, enquanto mecanismo de substituição [...] para a expulsão do mimetizador da *pólis*; 4) “Ao usar o *tropo do espelho*, transforma-se a mimese em *teoria*, em pura visão, sob a forma de uma *reflexão*, num gesto que se explicará com a instituição do sujeito espetacular do Descartes. Nesta *mise-en-abyme*, instala-se o reflexo do conjunto do que é, instalado e instalante, e até do próprio sujeito [...]. Mas como se poderia multiplicar (como dois espelhos, um enfrente ao outro) o que por definição é destituído de *propriedade* como maneira de apropriar-se, de fixar a mimese? Como refletir aquilo (quem) não é nada em si: o mimetizador, o espelho? O gesto, no entanto, delineia o destino da posteridade do sujeito: [...] representar-se no próprio momento de representar”.

significação da *aléthēia*, restringira ou reduzira a essência da mimese – a *Darstellung*, apresentação – à *Herstellung*, à produção compreendida, no entanto, como des-instalação. Isto, porém, ao preço de trazer de volta à cena filosófica – diríamos, estendendo-o também até Platão – o problema do *artífice*, isto é, do autor ou *sujeito* da obra.

Toda a questão para Platão, diz Lacoue-Labarthe, giraria em torno de uma “*irresponsabilidade*”, de uma “perversão fundamental da prática poética” e da linguagem em geral. Essa perversão seria a da *elusão*, ou mesmo da *elisão* do autor do discurso poético, dando assim livre curso à circulação da linguagem, à *equivocidade*, e com ela, à mentira da produção da ficção pela *mimese*. Tratar-se-ia, portanto, de uma *desapropriação enunciativa* que, operando por meio de “substituições subjetivas”, abriria espaço para o mimetismo²⁷⁶. Duas possibilidades se colocariam aqui para Platão:

Ou bem [...] o poeta fala [...] *por si mesmo*, sem procurar iludir ou se fazer passar por outro [...] – e tem-se aquilo que Platão chama de *haplé diêgesis*, ou narrativa simples. Ou bem, inversamente, o poeta [...] faz-se “apócrifo” a fim de entrar na pele do outro e iludir [...] passando pelo que não é [...] – e tem-se a mimese.

Nesse sentido, o “princípio máximo” e “critério único” sobre o qual se constrói a poética platônica seria o da “dissimulação ou não-dissimulação [...] do autor em sua ficção, ou do sujeito da enunciação no enunciado produzido por ele”²⁷⁷. Nessa *desapropriação enunciativa* em que o autor de dissimula em sua obra teria origem a mentira pela qual viria à tona a mimese, ao tempo em que se teria explicado o “poder ficcionante dos mitos” e da própria linguagem. Com efeito, o que há de ameaçador no mimetismo para Platão – e segundo o autor, também para Heidegger – é precisamente:

[...] essa espécie de pluralização e de esfacelamento do “sujeito”, provocado desde o início pela sua (des)constituição linguística ou “simbólica”: efeito de discursos, o assim chamado (e a “si” chamado) “sujeito” corre sempre o risco de não “consistir” em nada mais do que uma série heterogênea e dissociada de papéis, e de se fracionar sem parar numa multiplicidade de empréstimos²⁷⁸.

Não é por acaso, então, ser precisamente segundo esse “princípio máximo da apropriação” que Platão decide a sorte do mimetizador. O que haveria de temível na *mímēsis* – muito mais que na mera mentira – seria o seu potencial desapropriador, a sua instabilidade e

²⁷⁶ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, p. 124-5.

²⁷⁷ Cf. *Idem*, p. 126.

²⁷⁸ Cf. *Idem*, p. 123.

indecidibilidade constitutiva, a sua “*histeria*”²⁷⁹; e com ela, o risco iminente de estilhaçamento, “*desinstalação*” do sujeito. Aquilo que com M. C. Ferraz foi compreendido como sendo: “o perigo da desapropriação, da perda de identidade, implicado tanto na arte do poeta quanto na performance do rapsodo e do ator”²⁸⁰; e aquilo a que chamávamos antes de ignorância ou *autoengano* acerca *si* – compreendendo-se claro, esse *si* como uno e estável.

A “tarefa filosófico-política” de controle dos procedimentos da enunciação pelo critério da *Verstellung*, da dissimulação, seria então idealizada em *A República*: dado que a *mímēsis* está intimamente relacionada com a dramatização poética, exclui-se então o *mimetizador* e mantém-se apenas a *simples narrativa*: garantida pelo lastro de um sujeito declarado, essa seria a única forma de discurso capaz “de ‘imitar’ a virtude (viril) e a saúde do espírito, as quais só podem ser definidas pela simplicidade, pela não-duplicidade e não-multiplicidade”. O que Platão não teria dado a devida atenção, é que aquela *desapropriação enunciativa* que ele denunciara encontrar-se-ia mesmo no modo mais espontâneo do simples falar: no gênero misto, semidramático – *diégēsis* mesclada de *mímēsis* – presente na *léxis* mais elementar²⁸¹. Por isso mesmo: “Reduzir aquilo que está em jogo na mimese, e que se situa exatamente na *Darstellung*, à encenação, à simples teatralidade, é necessariamente se arriscar a deixar escapar o jogo insondável através do qual o ‘sujeito’ é sempre, de antemão – e à sua revelia – ficcionado”²⁸².

Voltaremos mais à frente com o problema da relação entre a mimese e a constituição do sujeito-autor. Interessa-nos para o momento, que um dos vieses da exposição de Lacoue-Labarthe está em apontar para os paradoxos nos quais Platão ter-se-ia deixado trair por seu próprio texto: apresentar seu “programa pedagógico” de condenação da mimese e da ficção na forma de um mito, *dissimulando-se* atrás da máscara de Sócrates e fazer de *A República*, também ela, uma narrativa mista. Tais contrassensos o teriam levado a valer-se de uma operação mimética – o uso de um tropo metafórico: “espelho é *como* mimese” – e de um deslocamento: o espelho, objeto dessa metáfora, passa a ser o reflexo não da pintura, mas do

²⁷⁹ Cf. *Idem*, p.122-3.

²⁸⁰ FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.56.

²⁸¹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos moderno*, p. 126-7: “[...] os discursos não teriam nenhum poder ficcionante, se a dramatização não se inscrevesse no discursar como uma possibilidade constante [...], abrindo aí o espaço da troca e da substituição ‘subjettivas’, que é exatamente o espaço do mimetismo”.

²⁸² *Idem*, p. 128-9.

próprio artesão. Com isso, desloca sutil e capciosamente a condenação da mimese, do *dizível*, da poesia, para o *visível*, a pintura – neutralizando-a e livrando assim o seu próprio discurso. Na artimanha do tropo, portanto, “tudo ao mesmo tempo se assinala e tudo se trai”²⁸³. O que não deveria nos parecer estranho, na medida em que a mentira é, para Platão, um *pharmakón*²⁸⁴ de manuseio delicado, cujo uso como remédio político tem por fim purgar de forma homeopática o mal com o próprio mal, a mimese e o engano – o que pressupõe, claro, que já se tenha previamente decidido a sua sorte. Condenar a mentira do ponto de vista da verdade, nesse sentido, seria não apenas “incômodo”, como sugeriu Derrida, mas também um procedimento enganoso, quando não, autoenganado. Afinal, se a Verdade filosófica constituiu-se como ontologicamente primeira, ela é, como vimos, genealogicamente segunda – e ainda carece de uma *nobre mentira* que lhe dê suporte.

* *

Procuramos até aqui compreender como as práticas associadas ao engano vieram a se tornar um problema moral, ou ainda, ser alvo de uma condenação pela filosofia moral. Situamos na filosofia platônica uma possível procedência dessa condenação. Nela, se por um lado temos uma confirmação do percurso que conduz do *ser enganado* ao *engano em si*, por outro lado, a sofística, a poesia e a mimética seriam as grandes responsáveis por esse tipo peculiar de ilusão e engano no qual se deseja permanecer. A exclusão ético-pedagógica dessas artes, no entanto, teria origem numa desqualificação de cunho ontológico-moral, com base na oposição e prevalência da Verdade *filosófica* em relação às práticas de engano, e recairia em bloco sobre todos os saberes que, de uma forma ou de outra, valem-se daquilo que Détienne e Vernant chamam de “inteligência estocástica”²⁸⁵, probabilística, astuciosa – ou seja, da *m tis*:

²⁸³ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, p. 127. Cf. também: *Idem*, p.128: segundo Labarthe, a poética platônica oferece apenas uma regulação ao discurso oral, já que o critério da *Verstellung*, da dissimulação ou da substituição firmado por Platão seria “inoperante para o caso da enunciação escrita”, em que o autor não poderia *estar presente* para garantir a identidade do eu, “de quem se exprimiu em primeira pessoa”. Não haveria, portanto, autenticação possível ao texto escrito. Mas mesmo no “exercício da palavra viva”, diz o autor, a *identificação* do locutor dependeria de sua *visibilidade*, de ser percebido; ou seja, dependeria de uma coincidência entre o sujeito da *emissão* e o “sujeito” da *enunciação*. Porém: “[...] nada pode garantir, em princípio, essa coincidência. O ‘sujeito’ jamais coincide com ele mesmo. É por isso que a decisão concerne, e só poderia concernir unicamente, à *mimese teatral* – ou tudo o que pode ser concedido a partir desse modelo. Mas é por isso também que a *decisão não ocorre realmente e não pode realmente ser tomada*. Nada, em todo o caso, poderá ser atestado” (p.128, grifos nossos). Cf. ainda: *Idem*, Introdu ção, pp. 16 e 21.

²⁸⁴ Cf. *Idem*, p. 125. Cf. também: PLATÃO. *A República*, 389b.

²⁸⁵ Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *M tis: as astúcias da inteligência*, p. 286-7: “Sem nenhuma ambiguidade, [Platão] condena os saberes e as técnicas que procedem da inteligência estocástica. No *Górgias*, a retórica, reconhecida culpada de dever seus sucessos   intui ção e ao golpe de vista, vê-se condenada a não ser

Se, no discurso erudito, mantido pelos que se proclamavam seus herdeiros, o silêncio continuou a fazer-se, por tanto tempo, em torno da inteligência astuciosa, seria por duas razões: de início, sem dúvida, porque, na perspectiva cristã, o fosso separando os homens das bestas podia aprofundar-se ainda mais e a razão humana aparecer mais nitidamente ainda que para os antigos separada das aptidões animais; mas não é também e sobretudo o sinal de que a Verdade platônica, que relega à sombra todo um plano de inteligência com suas maneiras próprias de compreender, nunca realmente deixou de frequentar o pensamento metafísico do Ocidente?²⁸⁶.

Inicia-se com Platão, portanto, a tentativa – que perpassa em bloco toda a filosofia moral – de demarcar com um fosso, ainda que fictício, a separação entre homens e bestas por meio da Verdade. Mas a ressalva feita à “nobre mentira” e à *eironeia* socrática, diga-se de passagem, não deixa ser bastante elucidativa e comprometedora. Tratamos acima das táticas de dissimulação subjacentes ao modelo platônico de oposições, pelo qual a Verdade se constitui como instância privilegiada de condenação das práticas de engano, ou do engano *em si*. É usando contra Platão o alvo de sua própria condenação – um procedimento, aliás, próprio da sofística e que será retomado depois pela retórica romana – que as leituras críticas acima deixam entrever a astúcia e artimanha implícitas na constituição de *posições* e *oposições*.

Porém, a despeito dessa condenação operada em nome do amor à Verdade, dois méritos poderiam ser apontados na filosofia platônica, no sentido de uma compreensão acerca das

nem arte, nem um conhecimento racional. Mais cortante, o *Filebo* distingue entre as produções humanas as que dependem de um saber incerto e as que saem à exatidão: de um lado, as artes estocásticas, de outro, as produções que são objeto de cálculo [*arithmós*], de medida [*métron*] e de peso [*stathmós*]. Só o que é mensurável pode fazer parte de ciência exata, da *epistéme*, e pertence ao domínio da verdade. Se Platão faz uma exceção para a arte de construir, sem dúvida, por causa de seus instrumentos prestigiosos: a regra [*kanón*], o torno [*tórnos*], o compasso [*diabétes*] e o cordel [*státhme*], ele elimina brutalmente a medicina, a estratégia, a náutica, sem falar da retórica e das habilidades dos sofistas. A *sophia* torna-se a sabedoria contemplativa, ela deixa de ser o saber de um hábil artesão no sentido tradicional desde a epopéia homérica, onde *sophía* se aplicava a um saber organizado com suas regras e seus procedimentos transmitidos de uma geração a outra nas associações de ofícios, como os ferreiros e os carpinteiros. Todos esses saberes o filósofo da República condena e rejeita-os, reunindo, num mesmo ato de exclusão, o artesão que só tem a prática manual e aquele que conhece as regras de sua arte, o homem que a *Antiga Medicina* chama de ‘*tekhnítes*’.

²⁸⁶ Cf. *Idem*, p. 288. Cf. também: LEBRUN, G. *Sobre Kant*, capítulo: “Do erro à alienação”. Através de uma espécie de genealogia do *erro*, de sua negação como privação à compreensão como potência afirmativa, Lebrun considera que desde o *Teeteto* está claramente traçada a linha divisória entre o *saber* e a *ignorância*, donde Platão conclui pela impossibilidade do erro. Levando a discussão para a modernidade, também em Descartes o erro adquire sentido apenas “no nível da articulação dos conteúdos”, ou seja, na privação decorrente do “mau uso do livre arbítrio”, ou ainda, na “desproporção entre a infinidade do livre-arbítrio e a limitação do entendimento” (p.16). Qual seria então, pergunta-se Lebrun, a razão “positiva”, a potência que engendra o erro? Desde Descartes, diz ele, a “psicologia” está “encarregada de fornecer álibis (teológicos, ainda não sociais) e dissimular as contradições conceituais. É pela mesma razão que não se quer reconhecer uma potência ontológica na origem do erro e que se escolhem sempre os casos mais benignos para ilustrar o erro. É preciso que a falsa opinião, uma vez reconhecida, nada mais seja senão um *desvio mínimo*, um extravio sem consequências, tal que lhe baste um golpe de bastão para regressar ao juízo verdadeiro; é preciso que a falsa opinião jamais me faça perder totalmente de vista a esfera na qual minha afirmação será seguramente adequada à ideia. [...] A possibilidade do erro foi determinada de tal modo que a possibilidade de um conhecimento *indubitavelmente verdadeiro* esteja salvaguardada” (p.19).

práticas de engano. Um deles já foi indicado acima e diz respeito a abrir caminho para uma compreensão das práticas que viriam a ser associadas ao *autoengano*, sendo essa ignorância da alma o pior dos enganos. O segundo mérito estaria em apontar para o fato de que a *arte* – e com ela a arte do ator – *engana*. Apenas, a arte engana de tal modo que se *deseja* permanecer no engano por ela provocado; posição essa que parece ter sido abandonada ou esquecida pela grande maioria dos filósofos da moral, iniciando com Agostinho – talvez tendo em mente que o engano seria algo necessariamente prejudicial. Se é assim, o problema passa a ser não tanto se a arte engana ou não, mas se desejamos ou não esse engano – ou ainda, se com ele prejudicamos ou não. E com isso entramos no tema da última seção desse capítulo.

Compreendida a questão acerca de como as práticas comumente associadas ao engano vêm a se tornar um problema à filosofia moral, na forma de um *engano em si*, resta-nos ainda a pergunta acerca de como a *hipocrisia*, enquanto arte do ator, vem a ser inserida nesse rol e ser, também ela, alvo de uma condenação moral – como *mãe de todos os vícios*.

1.8 A hipocrisia como um problema moral

É por certo com o advento da moral cristã e de um princípio ético de validade universal que o problema do engano irá ganhar os contornos de uma condenação universal, na forma do que chamamos de *engano em si*. Mas como vimos acima, já com Platão, na medida em que leva a cabo a desqualificação e condenação moral das práticas retóricas e artísticas, com o rótulo de *pseûdos* e sob a égide de uma *Alétheia* resignificada, estariam já postas as condições para aquela condenação. Como procuraremos defender nessa seção, é também com o pensamento platônico que se abrem as portas – lembremo-nos do termo *prospoiétikos* para qualificar pejorativamente os oradores – para que a noção de *hipocrisia*, designativa da arte do ator, do mimético por excelência, deixe o âmbito artístico e passe a figurar como “mãe de todos os vícios” no rol das práticas moralmente reprováveis – senão diretamente nos tratados de filosofia moral, pelo menos ao senso comum.

Poderíamos até, quanto a isso, supor que esse deslocamento semântico da hipocrisia não tenha qualquer relação com a linha de pensamento grega, e sim da ingerência sobre este da tradição judaico-cristã. De fato, apesar da grande influência do pensamento platônico sobre Agostinho, haveria talvez uma discordância de fundo no que diz respeito a uma rejeição

radical da mentira, fundamentada em passagens da Bíblia²⁸⁷, particularmente no que diz respeito à condenação do falso testemunho (*Êxodo* 20,16; *Deuteronômio* 5,20) e da mentira (*Provérbios*, 12,22; *Eclesiástico* 20,24; *Novo Testamento*, Mateus, 10,19). Some-se a isso, especificamente com relação à hipocrisia, como vimos antes, que é nas passagens bíblicas que a sua acepção moral se cristaliza, e não propriamente nos textos gregos. Nesse sentido, poderíamos incluir Platão entre os que, como Maquiavel, Benjamin Constant e tantos outros se aproximariam de uma postura, digamos, mais pragmática em relação às práticas do engano – posição que se distanciaria daquela que, de Agostinho a Kant, fundamentaria a condenação em um princípio ético de validade universal.

Porém, até pelo que já foi até aqui exposto, parece-nos que tal perspectiva um tanto quanto simplista precisaria ser problematizada. Não só porque, como vimos acima, a ideia de uma Verdade, na forma de uma *Alétheia* resignificada, encontra-se já elaborada no pensamento platônico – e com ela a condenação de *pseûdos* –, como também, por outro lado, práticas que associaríamos sem muita dificuldade ao engano, como a dissimulação e a arte, tais práticas passaram incólumes, por exemplo, por Agostinho e Kant. Lembremo-nos que, para aquele, as práticas artísticas e os jogos de ilusão em geral [*ludere*] não consistiriam sequer em engano. De modo que, se por um lado a ideia de uma condenação irrestrita do engano e da mentira entre os filósofos da moral requereria certamente alguma mitigação, por outro lado, esse viés condenatório não poderia prescindir de sua raiz platônica – e estaríamos pelo menos autorizados a supor o mesmo do deslocamento semântico supostamente fortuito da “hipocrisia”.

Compreendidas as estratégias de subversão e retorção do engano operadas nos diálogos platônicos, é novamente a eles que devemos tornar, direcionando-nos agora a *Íon*, diálogo de juventude de Platão, que não ao acaso tem sua aparição tardia neste capítulo. Nele, não só a crítica à poesia tem sua primeira elaboração como, associada à *arte do rapsodo*, a hipocrisia é sub-repticiamente inserida entre as práticas do engano – pelo que, aliás, passa a ter sentido a digressão anteriormente feita, na qual se remeteu a origem do termo *hypokrisia* à rapsódia.

Nesse diálogo, Sócrates interpela o rapsodo Íon sobre o *saber específico* de sua arte e, sub-repticiamente, da arte poética – mais especificamente, que tipo de *saber* seria esse. Da

²⁸⁷ Cf. GUERREIRO, Mario A L - A mentira de um ponto de vista ético e político em Celso Lafer. *Revista Saberes*, v. 1, n.2, maio 2009, p. 114-5.

mesma forma que *Hípias menor* tinha como alvo o sofista, tido como o mais inteligente, aqui o alvo é o rapsodo e, de modo implícito, o poeta. Para Maria Cristina Ferraz interpõem-se de início, como estratégia de desqualificação da poesia e da arte do rapsodo, dois níveis de ironia²⁸⁸: primeiramente em uma imagem caricatural do rapsodo, que por si já se situava uma classe hierarquicamente inferior, e em segundo lugar, ao tomá-lo, arditamente, como porta-voz e defensor de uma arte que não seria propriamente a sua, a poesia. Está em jogo a mesma estratégia de subversão e retorção do engano dos diálogos anteriores, que tem aqui como objetivo retomar, agora em bases racionais e regida pelo princípio de não-contradição, a dimensão “aletêica” do *logos* perdida com o processo de dessacralização da palavra poética. Como afirma a autora, só com a emergência desse novo “quadro mental em que a palavra do poeta perdeu seu estatuto sagrado” – diríamos que o estatuto sagrado da poesia permanece, porém, como fogo morto – apenas sob esse novo quadro, de todo modo, é que se tornaria possível indagar “se tal prática discursiva supõe algum *saber* específico”²⁸⁹ [grifo nosso].

Segundo Ferraz, reiterando a estratégia de “ataque a outros discursos e a atração de outras práticas discursivas para dentro do território que lhe é próprio [...], astuciosamente, a *techné* do rapsodo não será referida à recitação propriamente dita, mas a um suposto conhecimento a respeito do poeta”²⁹⁰. Partindo da premissa de que “cada homem deve ser especialista somente em uma *techné*”, a arte do rapsodo, assim como a do poeta, inscrever-se-iam de saída “no terreno móvel e ameaçador das multiplicidades”, já que não só não possuiriam um saber específico como, ainda, arrogar-se-iam possuir vários: “Por pretensamente englobar os saberes próprios a várias artes, a poesia não poderá, por outro lado, aspirar a um estatuto equivalente àquele assegurado a outras *téchmai*, que remetem a *epistemai* específicas [...]”²⁹¹. Essa caracterização fica particularmente clara no momento em que Sócrates se propõe²⁹², a despeito da alegação de Íon acerca de suas qualidades performativas, a mostrar que não é uma arte aquilo a que se refere o rapsodo, mas sim uma capacidade divina [θεία δὲ δύναμις] – senão uma impropriedade. Esse seria, segundo Ferraz, o “verdadeiro golpe

²⁸⁸ FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.34-5.

²⁸⁹ *Idem*, p.39-40.

²⁹⁰ *Idem*, p.40. Cf. também: PLATÃO. *Íon*, in: *Sobre a inspiração poética (Íon) e sobre a mentira (Hípias menor)*, 530c, p.22-3.

²⁹¹ *Idem*, p.46-7.

²⁹² PLATÃO. *Íon*, in: *Sobre a inspiração poética (Íon) e sobre a mentira (Hípias menor)*, 533c-d, p.32-3. Cf. também, 542a, p.52.

de mestre de Sócrates contra a poesia”²⁹³: sacralizá-la apenas reforçaria a sua desqualificação. Inserida no campo da multiplicidade, pretendendo englobar diversas artes, a poesia não possuiria um objeto próprio e não corresponderia a um saber voltado à utilidade prática. Revela-se então “o reverso de sua sacralização: o fechamento do acesso à legitimidade pela via da *téchnē*”²⁹⁴. E não só da poesia, acrescentaríamos, mas também das que lhe seriam “subsidiárias”: as artes do rapsodo e do ator.

A parte que nos interessa mais de perto nessa estratégia diz respeito precisamente à aproximação feita por Platão entre as artes dos rapsodos [ῥαψωδοῖ], atores [ὑποκριταῖ] e poetas, particularmente quando combinada com a interpretação de M. C. Ferraz. É que se por um lado Platão atribui a estes artistas a alcunha de sábios [σοφοῖ], por outro, toma como seu representante justamente um personagem caricaturalmente idiota, deslocando sutilmente aquelas artes ao âmbito da *pseûdos*, ao passo que, astutamente, faz Sócrates assumir a posição de leigo que se limita a *dizer verdades* [ἀληθῆ λέγειν]²⁹⁵. Destituídas de saber e técnica específicos, bem como da *aléthēia*, agora atrelada a uma forma racionalidade, restaria àquelas artes contar com os momentos de *perda da razão* pelos quais o divino lhes chegaria²⁹⁶ – vale sugerir: já se renunciando aqui a dissociação, tão rica em consequências a partir da modernidade, entre arte e técnica. Não seria despropositada, nesse sentido, a comparação feita por Sócrates, embora em tom depreciativo e condenatório, do rapsodo Íon a Proteu²⁹⁷, divindade capaz de assumir todas as formas. Afinal, a técnica do ator – o seu paradoxo, como dirá Diderot – está justamente na capacidade de “vir a ser” todos sem ser ninguém, dado que só é ator quando atua, ou seja, quando se torna personagem. Mas, ironicamente, também não seria despropositada uma analogia do Sócrates platônico a Ulisses, dominando a metamorfose pela *astúcia*. Aqui, mais uma vez, deparamo-nos com o contrassenso socrático-platônico de combater a ilusão com o ardil, deixando entrever nesse confronto duas formas distintas de engano: um consentido e até desejado, próprio da arte do rapsodo, e o outro astuto e ardiloso, levado a cabo na argumentação platônica.

²⁹³ FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.51.

²⁹⁴ *Idem*, p.64.

²⁹⁵ PLATÃO. *Íon*, in: *Sobre a inspiração poética (Íon) e sobre a mentira (Hípias menor)*, 532d, p.29. Cotejada com a edição grega: PLATÃO. *Platonis Opera*. Org. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato>

²⁹⁶ *Idem*, 534a, p.33ss. Cf. também: FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.55.

²⁹⁷ Divindade marinha, filho de Tétis e Oceano, que tem o dom da profecia mas, para não profetizar, lança mão de outro dom: o da metamorfose. Cf. HOMERO. *Odisséia*. Canto IV, 365 *et seq.*

De todo modo, residiria naquela ausência da razão, na desrazão, “um dos maiores riscos que Platão associa ao campo da *mímēsis*” – e o vimos anteriormente, com Lacoue-Labarthe: “o perigo da desapropriação, da perda de identidade, implicado tanto na arte do poeta quanto na performance do rapsodo e do ator. [...] o rapsodo cola a seu rosto e à sua alma uma multiplicidade de máscaras”. E “mantendo um olho atento ao público e outro marejado de lágrimas, [...] o rapsodo efetua um discurso que se assume como falso, não tendo compromisso algum com uma pretensa verdade isenta de fingimento”²⁹⁸ – pelo que cita Fernando Pessoa: “O poeta é um fingidor / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente”²⁹⁹.

Estaria aqui aberto, então, o caminho para a conotação e posterior condenação moral da hipocrisia:

Como evidência da vitória da perspectiva platônica no pensamento ocidental, pode-se verificar que a suspeição a respeito da máscara se inscreveu em nossas próprias línguas, em que o termo que designava, no mundo grego, o ator, exemplificando mais uma vez a implicação entre ontologia e moral, ganha uma dimensão negativa, na figura daquele que “finge” – o “hipócrita”³⁰⁰.

A mesma compreensão é reiterada por Ferraz em outro texto da mesma época:

Essa articulação [...] entre as acusações de cunho moral e a desqualificação ontológica fica patente no deslocamento de sentido sofrido por uma palavra que, utilizada em grego para designar o ator – *hypokrites* –, passou [...] a referir-se tão somente àquele que mente, [...] evidenciando-se de que forma o uso de máscaras passou a ser indissociavelmente vinculado a uma estratégia de ocultamento da verdade [...]³⁰¹.

É essa estratégia de desqualificação que se apresenta como *leitmotiv*, ou ainda, como “ponto de referência de todas essas operações modernas de revalorização do fingir, da própria ficcionalidade”³⁰². E é sobre ela que gostaríamos de balizar nossa proposta de pensar um conceito de *hipocrisia* como chave de interpretação para a pauta ético-poiética da *criação de*

²⁹⁸ FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.56 e 61, respectivamente.

²⁹⁹ Trecho do poema “Autopsicografia”, de Fernando Pessoa, *apud* FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.61.

³⁰⁰ FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.58-9.

³⁰¹ FERRAZ, M. C. F. “Teatro e máscara no pensamento de Nietzsche” in: *Nove variações sobre temas nietzschianos*, pp. 116-132, p.121. Texto também publicado em: BARRENECHEA, M. A de; PIMENTA Neto, O. *Assim falou Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

³⁰² FERRAZ, M. C. F. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p.59.

si. Não foi em vão, portanto, esse extenso percurso pela filosofia moral, retrocedendo aos primórdios da filosofia grega.

* *

Chegamos ao final do capítulo que poderíamos chamar de *genealógico* desta tese, em que nos propusemos uma interpretação acerca de *como a hipocrisia e, de um modo geral, as práticas relacionadas ao engano, vêm a se tornar um problema moral*. Embora essa pergunta venha a ser respondida de modo satisfatório apenas a partir do pensamento de Nietzsche, o problema aqui colocado nos abriu duas vertentes: na primeira, mais extensa, procuramos compreender como as práticas do engano em geral, sob diversas nuances, vêm a se tornar condenáveis para a filosofia moral; na segunda, alvo da última seção, visamos a uma interpretação acerca de como o termo “hipocrisia”, inicialmente designativo de uma prática artística, é transplantado para o campo moral, com a pecha de “arte do engano”. No que diz respeito à primeira vertente, mapeamos inicialmente algumas das referências em filosofia moral, procurando discernir aspectos relativos às práticas usualmente qualificadas como práticas de engano: particularmente, a mentira, a simulação e a dissimulação. O fio condutor que se delineou nesse mapeamento foi o de um deslocamento perspectivo que vai da preocupação com o engano sofrido à formulação universalista de uma condenação do engano *em si*. Após indicarmos duas vias de contraposição a essa condenação – em que são destacadas a perspectiva do *enganador* e a compreensão do engano como um ato performativo cuja característica é a manipulação ou *manuseio* – remontamos o problema aos gregos. Partindo da suspeita de que o problema entre eles não seria tanto o enganar quanto *ser enganado* – práticas como a da astúcia e da ironia seriam até louváveis – indicamos o cerne da desqualificação e condenação moral das práticas do engano no forjar, levado a cabo pelo pensamento platônico, de uma contraposição entre *alēthēs* e *pseûdēs*, atrelada a uma hierarquização entre *epistēmē* e *dóxa*. Em *Íon*, particularmente, também a hipocrisia, enquanto arte do ator, viria a tomar parte nessa condenação, de modo que o deslocamento de sentido operado pela tradição cristã sobre o termo originalmente artístico não teria sido mero acaso. Esperamos aqui ter tornado mais claros os pressupostos e limitações de se compreender – e avaliar – as práticas de engano em geral, e principalmente a *hipocrisia*, sob a ótica de uma clivagem entre o verdadeiro e o falso, entre o veraz e o enganoso. Como defendemos, a hipocrisia é, sim, a *arte do engano*, como é também a *arte do ator*. Mas há outras perspectivas para além daquela que tem o sofredor do engano e mesmo aquela do engano *em si* – e é

precisamente a partir destas que buscamos elementos para uma compreensão conceitual atrelada à proposta ético-poiética de uma criação de si.

Pensar a hipocrisia como um conceito filosófico, para além de sua condenação moral implicaria – como em Deleuze, Baudrillard e Cassin, dentre outros – inverter o eixo de translação, a perspectiva em relação à verdade, à fixidez, à certeza e à unidade, e fazer estas noções girarem em torno do *falso*, do *inconstante*, do *ambíguo* e do *múltiplo* – e aqui o uso de adjetivos ao invés de substantivos não é fortuito. Mas isso requereria também uma abertura às formas de inteligência capazes de dar conta dessas potencialidades – dessas *potências do falso*, para dizermos como Nietzsche – a partir de si próprias. Embora pouco ou nada acerca disso tenha sido mencionado pelos autores acima, defendemos que tais formas podem ser precisamente as da *inteligência estocástica e astuciosa* que encontramos acima, a partir de Dérienne e Vernant, nomeadas já entre gregos por *Mêtis*. Pensar a hipocrisia como um conceito filosófico direcionado à criação de si implicaria, nesse sentido, assumir *mêtis* como a forma de inteligência que lhe subjaz. E é precisamente com essa forma de inteligência que partiremos no capítulo seguinte para uma compreensão acerca das formas de discurso e constituição de si que poderiam ser daí apreendidas.

2 A HIPOCRISIA COMO UM PROBLEMA ÉTICO E ESTÉTICO

A crença derradeira é se acreditar numa ficção que você sabe ser ficção, nada mais existindo; a estonteante verdade é saber que se trata de uma ficção e que se acredita nela por vontade própria.

W. Stevens

2.1 Hipocrisia e vida pública

A necessidade de adaptação e conveniência a padrões de sociabilidade estabelecidos, geralmente conflitantes com aspirações e anseios individuais, suscita toda a sorte de estratégias que permitam uma existência em sociedade, senão harmoniosa, pelo menos suportável. É certo que não se trata de um embate entre forças estanques, mas de um processo que oscila entre a internalização mais ou menos violenta de regras e a simples eliminação do indivíduo, seja como artista, eremita, detento, louco ou morto. Entre os extremos da internalização e da eliminação, no entanto, tais conflitos e suas estratégias põem em relevo não apenas as práticas mais comumente associadas à noção de hipocrisia – como a mentira e a simulação e a dissimulação – como também os recursos expressivos sutis de manuseio de um personagem que configuram outra forma de engano: a *arte do ator*. É do cenário em que esse embate se desenrola que trataremos nessa seção. Da condenação sumária na prática política aos casos em que é bem quista no convívio social, é no seio da vida pública e no embate com a *franqueza* e a *espontaneidade* que a hipocrisia tem lugar.

Na contemporaneidade, autores como Erwin Goffman e Richard Sennet¹, em uma abordagem histórico-sociológica, tomam os aspectos que caracterizariam a hipocrisia – não só a *arte do engano*, mas também a *arte do ator* – como forma de criação de uma vida pública frente à vida privada. Em *A representação do eu na vida cotidiana*, Erwin Goffman propõe-se, como ele mesmo afirma, estudar a “estrutura dos encontros sociais”² sob a perspectiva da representação teatral, ou seja: “a maneira pela qual o indivíduo apresenta [...] a si mesmo e a suas atividades às outras pessoas, os meios pelos quais *dirige* e *regula* a impressão que

¹ GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. M. C. S. Raposo. 10ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. SENNET, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. L. A. Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

² GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*, p. 222-3.

formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas” [grifo nosso]. Na relação com a sociedade, o indivíduo lhe aparece representando dois papéis fundamentais, com atributos distintos, mas voltados ambos para o “espetáculo”: o de *ator*, “um atormentado fabricante de impressões envolvido na tarefa demasiado humana de encenar uma representação”; e o de *personagem*, “tipicamente uma figura admirável”. Trata-se, para Goffman, de uma *arte de manipular a impressões*³, na qual é fundamental a presença da circunspeção e da disciplina dramática, com a qual o ator adquire “suficiente equilíbrio para passar de posições particulares de ausência de formalismo para posições públicas de graus variáveis de formalismo, sem deixar que estas mudanças o perturbem”, como por exemplo, no “domínio do rosto e da voz”, quando “a resposta emocional verdadeira precisa ser dissimulada e uma outra adequada, é que terá de ser apresentada”⁴. É por meio dessa *direção da expressividade* que a “representação” se realiza e “o firme ‘eu’ conferido a cada personagem representado parecerá emanar intrinsecamente de seu ator”⁵. O que a norteia são as expectativas recíprocas – individuais e do grupo – acerca das características que o indivíduo, implícita ou explicitamente, dá a entender que possui e aquelas que ele de fato possui: se por um lado essa projeção “exerce um exigência moral sobre os outros, obrigando-os a valorizá-lo e a tratá-lo de acordo com o que as pessoas de seu tipo têm o direito de esperar”, por outro lado, o indivíduo também “renuncia a toda pretensão de ser o que não aparenta ser [...]. Os outros descobrem, então, que o indivíduo os informou a respeito do que é e do que eles devem entender por ‘é’”⁶ [grifo nosso]. Claro, haveria sempre a possibilidade de uma informação intencionalmente falsa. Nesse caso, as duas espécies de atividade significativa envolvidas no controle da expressividade: a que o ator transmite por meio de símbolos verbais e a que emite sintomaticamente em suas ações, também poderiam implicar *fraude e dissimulação*⁷ – algo a que associaríamos, nos termos de Accetto, o *dizer o que não se é* e o *não dizer o que se é*. Com efeito, as aproximações entre o ator e o impostor se dão no cuidado que devem ter para manter a impressão criada. Na vida cotidiana, afirma Goffman: “[é] possível para o ator criar propositadamente quase todos os tipos de falsa impressão sem

³ *Idem*, p. 191.

⁴ *Idem*, pp. 198ss.

⁵ *Idem*, p. 230-1.

⁶ *Idem*, prefácio, p. 21.

⁷ *Idem*, prefácio, p. 9-10.

se colocar na posição indefensável de ter dito uma flagrante mentira”. Com efeito, técnicas de comunicação tais como: a insinuação, a ambiguidade estratégica e as omissões essenciais, “permitem ao informante enganador aproveitar-se da mentira sem tecnicamente dizer nenhuma”⁸. Porém, haveria aqui um envolvimento profundo do *eu* do indivíduo, isto é, de seu “conceito de si mesmo”, na identificação com um determinado papel e interação com o grupo; isso, de forma tal que, quando acontece uma ruptura e se “desaponta as unidades sociais que dependem dessa interação”, “as concepções de si mesmo em torno das quais foi construída sua personalidade podem ficar desacreditadas”⁹.

Goffman propõe uma inversão na perspectiva comum da representação teatral, direcionada à plateia, e a faz girar sobre o próprio indivíduo-ator, propondo um exame acerca da crença do próprio indivíduo na “impressão de realidade que ele tenta dar àqueles entre os quais se encontra”. Nessa inversão, segundo ele, delinea-se um contínuo em cujas extremidades estão: o *cínico*, aquele que “não crê em sua própria atuação e não se interessa em última análise pelo que seu público acredita”; e o *sincero*, “que acredita na impressão criada por sua representação”. No decorrer desse contínuo encontrar-se-ia o “ponto de transição” que consiste na “autoilusão”¹⁰. Com efeito, embora a sinceridade como “disposição de ânimo com relação ao papel do indivíduo” não seja considerada pelo autor como necessária a um desempenho convincente¹¹, em algumas situações atuam mecanismos de “repressão e dissociação” ou “autoafastamento” que poderiam ser aproximadas dos processos de *autoengano*, sobre os quais já nos reportamos. Em tais casos, um ator poderia “investir-se de seu próprio papel, ficando convencido no momento, [de] que a impressão de realidade que cria é a verdadeira”. Para isso, “[t]erá sido necessário que o indivíduo, em seu papel de *ator*, esconda de si mesmo, em seu papel de *espectador*, os fatos capazes de desacreditá-lo”¹².

A nosso ver, alguns aspectos da análise de Goffmann, particularmente no que dizem respeito à relação entre ator e personagem, poderiam ser problematizados. Por exemplo, quando concebe uma “região de fundo” onde “a impressão incentivada pela encenação é sabidamente contradita como coisa natural”, na qual o ator poderia “descontrair-se, abandonar

⁸ *Idem*, p. 63.

⁹ *Idem*, p. 232.

¹⁰ *Idem*, pp. 25-8.

¹¹ *Idem*, p. 70.

¹² *Idem*, p. 79.

a sua fachada, abster-se de representar e sair do personagem”¹³. Haveria aqui, dito em outras palavras, uma esfera na qual o ator poderia abster-se de sua máscara sem, no entanto, deixar de ser ator. Essa posição nos parece problemática, como ficará claro mais à frente, na medida em que sugere a adoção de uma perspectiva não-ficcional da relação entre sujeito e objeto; como se o sujeito, o ator, preexistisse e subsistisse à máscara que o torna ator. De todo modo, a análise de Goffman ganha relevo na medida em que propõe, em bases sociológicas, a possibilidade de um modelo interpretativo da relação entre o indivíduo e a esfera pública a partir dos elementos da vida cênica: como uma *arte de manipular impressões*.

Richard Sennet, em *O declínio do homem público*, apresenta-nos esse modelo a partir de um outro horizonte interpretativo. Investigando as raízes do processo de imiscuição da vida privada na esfera pública e de sua espetacularização baseada no culto à personalidade, Sennet defende que a conformação de uma vida íntima hipervalorizada e de uma vida pública erodida tem origem nas mudanças ocorridas entre ambas as esferas a partir do século XVIII, com a queda do chamado Antigo Regime e a formação de uma cultura urbana secular¹⁴. Embora considerando E. Goffman “o principal analista contemporâneo de papéis”, cuja obra tem o mérito de apontar para a mudança de importância atribuída às vidas pública e privada, Sennet posiciona-se de forma crítica ao apontar para uma ausência de *movimento histórico* no texto daquele autor, na medida em que apresenta uma “sociedade de cenas estática e sem história”, assim como parece indiferente à forma “como cada cena pode aparecer ou desaparecer em razão de forças históricas mais amplas em funcionamento na sociedade”. Tal posição, segundo Sennet, deriva da crença “segundo a qual nas relações humanas as pessoas sempre procuram estabelecer uma situação de equilíbrio”, perdendo de vista as “forças da desordem, da ruptura e da transformação que podem interferir em tais arranjos”. Na sociedade de Goffman, portanto, “as pessoas se comportam, mas não têm experiência”: haveria cenas, mas não enredo. O que se apresenta em seu texto, segundo Sennet, é “menos uma teoria geral da sociedade do que um primeiro sintoma do mal-estar moderno”, que constitui o tema de sua própria investigação¹⁵.

Para Sennet, na base das relações sociais vigentes até o século XVIII estaria o modelo de um *theatrum mundi*, imagem de uma “união da estética com a realidade” na qual “a

¹³ *Idem*, prefácio, p. 106-7.

¹⁴ Cf. SENNETT, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, p. 30.

¹⁵ Cf. SENNETT, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, p. 54-5.

sociedade é um teatro e todos os homens são atores”¹⁶. Pressupunha-se uma fronteira bem delineada entre ambas as esferas, de modo que os homens atribuíam uns aos outros papéis públicos socialmente legíveis, sem que isso colocasse em jogo suas privacidades. O *homem público* era então visto como um *ator* que invoca “os poderes de uma arte particular” e “apresenta emoções”, tendo como referência um *código de credibilidade* socialmente aceito. Com a queda do *Ancien Règime* e a Revolução Industrial, as mudanças nas condições materiais de organização social – dentre elas: as migrações em massa do campo para a cidade, as novas formas de comércio e a ascensão da classe burguesa – teriam propiciado a emergência da *personalidade* como símbolo maior de distinção nas relações sociais a partir de então, substituindo os antigos códigos de conduta como representação mais legítima do *eu*. Essa “personalização” da esfera pública teria gerado, por um lado, mudanças significativas no meio urbano e na própria conformação das cidades, tendo como reflexo uma produção arquitetônica cada vez mais voltada para o refúgio na intimidade; por outro lado, teria criado uma *sociedade intimista*, que obrigaria as pessoas a mostrar aos outros os traços de sua personalidade, ou o que “realmente” são.

A entrada da personalidade para dentro do domínio público, no século XIX, preparou a base para essa *sociedade intimista*, induzindo as pessoas a acreditarem que os intercâmbios em sociedade eram demonstrações de personalidade, [...] e desse modo engajando os homens numa busca obsessiva e infundável de pistas *de como os outros e eles próprios eram “realmente”*¹⁷ [grifos nossos].

Essa nova forma de sociedade estaria organizada em torno de dois domínios: o de uma *comunidade* [*Gemeinschaft*] *destrutiva*, em detrimento da sociedade [*Gesellschaft*], com a prevalência da reclusão e da sinceridade como forma de coesão social; e o domínio do *narcisismo*, particularmente na esfera política, com o culto à personalidade do homem público¹⁸, estereotipado na figura do *líder carismático*¹⁹. Como a construção da personalidade dependeria do quanto ela é autêntica em público, o outro só seria importante na medida em que viesse a refletir a sua própria personalidade. Porém, sob essa nova configuração, a “dimensão estética” da vida diária teria sido gradativamente perdida e substituída por uma sociedade na qual as pessoas tornam *atores sem arte*:

¹⁶ Cf. *Idem*, p. 381-4.

¹⁷ Cf. *Idem*, p. 271.

¹⁸ Cf. *Idem*, pp. 272-4.

¹⁹ Cf. *Idem*, p. 324.

No teatro, há uma correlação entre a crença na *persona* do ator e a crença em convenções. A peça, a representação e o desempenho exigem crença nas convenções para serem expressivos. A própria convenção é o mais expressivo instrumento da vida pública. Mas numa época na qual as relações íntimas determinam aquilo que será crível, convenções, artifícios e regras surgem apenas para impedir que uma pessoa se revele a outra; são obstáculos à expressão íntima. À medida que o desequilíbrio foi aumentando, as pessoas tornaram-se menos expressivas. Com a ênfase na autenticidade psicológica, tornaram-se desprovidas de arte na vida cotidiana, pois são incapazes de recorrer à força criativa fundamental de um ator, à habilidade de jogar com, e investir sentimentos em, imagens externas do eu. Chegamos assim à hipótese de que a teatralidade tem uma relação hostil com a intimidade; e [...] igualmente especial, mas amigável e cordial, com uma vida pública vigorosa²⁰.

Para Sennet, a imagem do homem público como ator, embora evocadora, seria incompleta na medida é uma ideia mais fundamental aquilo que lhe confere substância: “trata-se do conceito de *expressão* como apresentação de emoções” [grifo nosso]. Em outras palavras. O que conferiria identidade ao ator seria a sua *expressividade*. Ora,

Quando uma cultura passa da crença na apresentação da emoção para a representação desta, de modo que as experiências individuais, cuidadosamente reportadas, cheguem a ser expressivas, então o homem público perde sua função e também sua identidade. Assim como ele perde uma identidade significativa, a própria expressão irá se tornando cada vez menos social²¹.

Essa distinção semântica entre: *apresentação* e *representação* de sentimentos corresponderia para Sennet, não à diferença entre o expressivo e o inexpressivo *per se*, mas “entre o tipo de transação emocional onde as pessoas podem evocar poderes de uma arte particular, e as transações emocionais onde não podem fazê-lo”²². Enquanto a *apresentação* de uma emoção é impessoal e relaciona-se ao exercício do ator no preparo e desempenho da atuação, a *representação* é idiossincrática e passa a depender da reação do outro.

Na representação de emoções [...] não há qualquer trabalho expressivo a fazer, é apenas “ao vivo”. Nenhuma modelagem ou condensação da cena poderia torná-la mais expressiva; muito pelo contrário, ao ser modelada para se encaixar num padrão geral, a experiência iria parecer menos “autêntica”²³.

Ora, quando a ênfase passa a recair sobre a personalidade individual e a referir-se “àquilo que é específico e único numa vida”, o poder do ator já não está mais tão disponível, nem sua arte é mais necessária: o *ator sem arte* “surge quando as condições da expressão

²⁰ Cf. *Idem*, p. 55-6.

²¹ Cf. *Idem*, p.139-140.

²² Cf. *Ibidem*.

²³ Cf. *Idem*, p. 139.

pública estão a tal ponto desgastadas na sociedade que não é mais possível pensar em teatro e sociedade [...] como ‘indiscriminadamente’ entrelaçados”²⁴.

Para Sennet, essa proliferação da incivilidade, na qual o caráter e a motivação pessoal importam mais que a ação política, só poderia ser revertida em uma vivência que prime pelo “respeito ao jogo”. Ou seja, em que se contraponha, ao “princípio psíquico” do *narcisismo* que governa a vida adulta e é direcionado ao encobrimento ou dissimulação dos motivos de uma ação, o “princípio psíquico” do *jogo*, que impele a criança a investir – diríamos, na forma da simulação – “muita paixão numa situação impessoal”. *Playing, playacting e play* [jogo, atuação e brincadeira], diz Sennet, “têm uma raiz linguística comum, e isso não é coincidência”. É que para a criança, “o jogo é a antítese do expressar-se espontaneamente”. Daí a importância de se dissociar o *jogo* da *espontaneidade*, e ao mesmo tempo, deixar vir à tona o “aspecto de treinamento estético” que se deixa entrever naquilo que “acostuma a criança acreditar na expressividade do comportamento impessoal, quando estruturado por regras fictícias”²⁵.

Em suma, no cerne das mudanças na relação entre as esferas pública e privada, que marcaria a passagem entre as duas formas de sociedade, *teatral* e *intimista*, estaria o problema da valorização de uma *expressividade espontânea* em detrimento da *expressividade artística*²⁶, e a consequente subversão da noção de *autenticidade*, que a partir de então se confunde com a *espontaneidade*. Curiosamente, estas duas formas de sociedade apresentam-se figuradas no século XVIII, respectivamente, no pensamento estético de Diderot e no pensamento ético de Rousseau. Segundo Sennet, a imagem do homem público como um ator e da cidade como um teatro, que se conjugaria na ideia de “representação secular”, teria sido alvo, respectivamente, da apreciação de Diderot – “o primeiro grande teórico da representação” – e da acusação de Rousseau – o primeiro teórico da “cidade secular” – que via nessa cidade cosmopolita e teatral o maior motivo da “corrupção dos *moeurs*”²⁷. Retomaremos o assunto mais adiante.

²⁴ Cf. *Idem*, p. 382-3. Cf. também p. 327.

²⁵ Cf. *Idem*, p. 383-4.

²⁶ Cf. *Idem*, p. 241. Até o século XIX, diz Sennet, a personalidade era composta de três termos: “unidade entre impulso e aparência, autoconsciência a respeito do sentimento e espontaneidade como anormalidade”.

²⁷ Cf. *Idem*, pp. 138-148. Como contrapartida à análise de Sennet, poderíamos associar o estudo de G. Duby e P. Braunstein em que apresentam, a partir de um estudo acerca da solidão nos sécs. XI e XII, uma interpretação

De todo modo, e naquilo que nos interessa de perto, delinea-se aqui o que poderíamos chamar de uma *configuração artística de si*. No âmbito da sociedade teatral parece clara essa conotação estética, na medida em que a *arte do ator* tem como característica precisamente a *expressividade* – manifesta não tanto na *representação*, que implica a dependência de outro, quanto na *apresentação*, ou seja, no exercício do ator, no preparo e desempenho da atuação. Mas como pensar essa configuração de si no âmbito da sociedade intimista, em que o homem público parece desvencilhar-se de sua arte e da necessidade de um código socialmente aceito? A resposta a essa questão vem à tona quando atentamos para o elemento comum às conotações artística e moral da hipocrisia: *o engano*, que nessa forma de sociedade mostra-se sob duas perspectivas: primeiramente, nas estratégias individuais de *encobrimento* da expressão íntima, isto é, na *dissimulação* presente nos artifícios e regras para impedir que uma pessoa se revele a outra; e ainda, no viés inartístico do *autoengano* como *espontaneidade idiossincrática*, dependente da reação do outro, que caracterizaria a personalidade narcísica²⁸.

* *

Tratamos nesta primeira seção das abordagens sociológicas que tomam as imagens do ator e da vida cênica como modelo interpretativo para a compreensão das relações e da própria constituição das esferas pública e privada da vida social. Análises como as de Goffman e Sennet mostram-se profícuas no sentido de salientar a importância da arte do ator, não só como amálgama das relações entre indivíduo e sociedade, como para a própria constituição de si a partir dessas relações: uma *configuração artística de si*, oposta à espontaneidade autoenganada. Porém, a nosso ver, os autores acima parecem ainda presos à compreensão dessa relação como uma *clivagem*, como se fosse possível não apenas pensá-las, mas também *vivê-las* separadamente. Pressupõem, nesse sentido, um limite definido entre as esferas pública e privada, quando na realidade esse limite não só se mostra indefinido como, também, abstrato. Com isso, deixam passar despercebidas as influências e determinações

acerca da emergência do indivíduo e o simultâneo surgimento dos “espaços privados pessoais”. Cf. DUBY, G.; BRAUNSTEIN, P. “A Emergência do indivíduo” in *História da vida privada*, vol.2, p.503ss.

²⁸ Para uma leitura acerca da relação entre hipocrisia e aspectos da esfera pública (política e normas de convivência, por exemplo), cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 185 *et seq.* Embora hipocrisia, privacidade e convenções sociais possam ser aproximadas quando se trata de um “conceito amplo de hipocrisia” – as três, por exemplo, requerem uma audiência e parecem guiar-se de acordo com as expectativas dessa audiência – é possível estabelecer algumas distinções em relação a uma concepção mais estrita de hipocrisia, cujas características envolveriam: intenção deliberada e egoísta de enganar sem que a pessoa enganada se dê conta do engano, além de não se limitar a nenhum campo convencionalmente aceito pela sociedade, como seria o caso da privacidade – muito embora, em vários casos, possa haver uma conjunção dessas esferas.

recíprocas entre ambas. Tal clivagem, a nosso ver, apenas refletiria a adoção de uma perspectiva representacional, não-ficcional, das noções de sujeito e objeto para além da relação que constitui a ambos – a mesma perspectiva, aliás, que sustentaria a existência de um ator *sob a e independente da* máscara. Não é nosso propósito estendermo-nos nesse ponto, mas uma análise sociológica mais atenta a essa interdependência parece ter sido feita por Roberto DaMatta em *Carnavais, malandros e heróis* – texto que analisa as imbricadas relações entre “conduta pessoal” e “autoridade impessoal” no processo de transformação de *indivíduos* em *pessoas*, tendo como paradigmáticas as figuras do *malandro* e do *renunciador*, respectivamente representadas pelos personagens de Pedro Malasartes e Augusto Matraga²⁹. De todo modo, é na perspectiva de uma compreensão acerca do estatuto ficcional do sujeito e do objeto de uma ação – e de sua constituição apenas *com e durante* essa ação – que propomos, nas seções que se seguem, o conceito de hipocrisia como chave de interpretação à criação de si.

2.2 Mêtis e parrêsia

Dissemos na introdução a esta tese que não é nosso propósito fazer um levantamento acerca das diversas compreensões de criação de si na história da filosofia, e sim, formular um conceito que venha dar a esse problema uma significação possível, repercutindo na proposta nietzscheana de criação de si como obra de arte. Uma compreensão geral acerca do tema, no entanto, remeteria à constituição ética e estética de uma *singularidade*, aqui pensada em termos de excelência e exemplaridade. Criar a si diria respeito à gestação de uma *vida virtuosa*, seja qual for o sentido que venhamos a atribuir a essa expressão. Tarefa para a qual concorre alguma forma de ascetismo e exercício sobre si, e nesse sentido, de domínio sobre os próprios instintos. Michel Onfray chama de *doçura* a essa “capacidade de diferir, de querer no tempo eleito os efeitos que se pretende produzir sobre si, assim como sobre o outro”³⁰ – nós a chamamos de hipocrisia.

²⁹ Cf. DaMATTa, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*, pp. 232ss., 260ss. e 319ss. Pedro Malasartes e Augusto Matraga são personagens, respectivamente, da cultura popular e da obra *Sagarana*, de Guimarães Rosa, e são aqui reinterpretados pelo autor. Seguindo algumas linhas indicadas por DaMatta, mais especificamente com relação ao chamado “jeitinho brasileiro”, temos mais recentemente o trabalho de Livia Barbosa. Cf. BARBOSA, Livia. *O jeitinho brasileiro. A Arte de ser mais igual do que os outros*, particularmente: pp. 56ss. e 91ss.).

³⁰ Cf. ONFRAY, M. *A escultura de si*, p.183.

Por tais motivos, não deixa de soar estranho e provocativo que o conceito que ora propomos esteja associado àquilo que, desde Platão e nos diversos modelos éticos de criação de si, é condenado e desprezado como sinônimo de baixeza a vilania: as práticas de engano, e em particular, a *hipocrisia* como *arte do engano*. Do *homem magnânimo* de Aristóteles ao *virtuoso* de M. Onfray, são precisamente as qualidades relacionadas à veracidade e franqueza nas relações interpessoais, aquelas a serem evidenciadas. Próprio do magnânimo, daquele que é digno de grandes coisas e está à altura delas, é ser *veraz* [ἀληθευτικός, *alēthēutikós*] – embora deva usar da *eirōnéia* para com os vulgares. Da mesma forma, para o homem virtuoso, moldado pela prodigalidade, pelo esquecimento e por uma economia dos prazeres, a hipocrisia seria antes aquilo que “macaqueia a grandeza” – embora a polidez, tanto quanto a prudência, seja requerida enquanto “arte do distanciamento”³¹. Nesse sentido, e apesar dessas ressalvas, o grande homem – seja a singularidade que dá forma a uma época, seja o indivíduo que se quer soberano de si – é esculpido sobre uma ideia de virtude que parece passar longe das práticas de engano³². Ao contrário, é a fala franca, a *parrēsía* [παρρησία] que é pressuposta tanto na prática da criação de si, no exercício da distância, quanto naquilo que a fomenta: a amizade, como “arte de amenizar as dores” e “colaboração [a] uma singularidade completa”³³.

Mas como pensar, então, uma constituição virtuosa de si a partir da *hipocrisia*? A nosso ver, essa possibilidade viria à tona no momento em que nos colocamos para além do jogo de oposições entre veracidade e engano, cuja matriz é platônica, e nos situamos no horizonte das formas de inteligência estocástica e astuciosa de que tratamos no capítulo anterior, nomeadas por *Mêtis*. Partindo desse enfoque, tornar-se-ia possível defender uma ressignificação da noção de hipocrisia, não apenas enquanto *arte do engano*, no âmbito das relações interpessoais, mas principalmente como exercício de incorporação de hábitos e manuseio de si. Estamos aqui próximos da *doçura* de Onfray, mas talvez, ainda mais, da *arte do ator*. É por meio dessa ressignificação, como procuraremos expor, que a criação de si surgiria como um *exercício de hipocrisia*; e a hipocrisia, compreendida como uma *arte de criar a si*.

³¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1123b a 1125b, Livro IV, 3 e 4, pp.307-311; e ONFRAY, M. *Op. cit.*, pp. 35ss. Sobre a hipocrisia e polidez, cf. ONFRAY, M. *Idem*, p.135 e p.169-172, respectivamente.

³² Cf. ONFRAY, M. *Op. cit.*, pp. 48 e 157ss.

³³ Cf. *Idem*, p. 39 e p. 172-4.

* *

A literatura do período helenístico e imperial é farta em obras que concernem à conduta ética de si, seja no dirigir-se ao público, seja nas relações interpessoais. Essa preocupação pode ser remontada, dentre outras obras, aos tratados de Cícero³⁴ sobre a oratória e a amizade, mas também reverbera, como já o vimos, na tratadística dos secretários do Príncipe e nos moralistas do século XVII. Trata-se, de um modo geral, do estabelecimento de uma conduta civil, fundamental na manutenção das relações sociais e de corte, não apenas na forma de regras do portar-se em público e de controle da expressividade, mas também, no cuidado quanto ao estabelecimento de relações interpessoais e precaução quanto àquelas que possam vir a ser perniciosas. Enquanto o primeiro aspecto diria respeito aos meios de persuasão [πειθῶ, *peithō*] e engano [ἀπάτη, *apátē*] de um indivíduo ou do público, esse último estaria relacionado ao cuidado em não se deixar enganar. Especificamente com relação a este, dois personagens aparentemente opostos se destacam: o amigo e o pior dos inimigos, o *bajulador*.

Plutarco, no já mencionado *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, caracteriza o lisonjeador ou *bajulador* [κόλαξ, *kólax*] como aquele que, pelo “temor que a espontaneidade do sentimento inspira”, possui a arte de valer-se das circunstâncias segundo uma “técnica que não é de previsão, mas antes, de *intuição da oportunidade* no momento em que esta se apresenta”³⁵ [grifo nosso]. Hábil em se metamorfosear ao sabor das circunstâncias, o bajulador é antes de tudo um ator que se aproveita da vulnerabilidade do lisonjeado, embevecido com sua vaidade³⁶, para subjugar-lo e valer-se de seu poder. Alcibíades³⁷ seria o

³⁴ Referimo-nos aos tratados: *Do orador e A amizade*. Cf. CÍCERO. *Do orador*. Trad. Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas). Universidade de São Paulo, São Paulo. Mas também é possível fazer menção ao seu tratado sobre *A Amizade*. Cf. CÍCERO. *Saber envelhecer* seguido de *A Amizade*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: L&PM Pocket, 1997.

³⁵ Valemo-nos, nesse trecho, dos comentários de Pierre Marechaux ao texto de Plutarco: “As imposturas de Alcibíades ou do camaleão ao sábio estoico”. Cf. PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, p. XXIV.

³⁶ Cf. PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, §1, 48f, p. 27 e §25, 65e-f, p. 80.

³⁷ Cf. *Idem*, §7, 52e, p.39 e §29, 69f, p.92. Cf. também: DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p. 46, nota 170. Como afirmam os autores nessa nota: “Quando faz o retrato psicológico de Alcibíades (*Vita Alcibíades*, 23), Plutarco insiste sobre a grande capacidade que possuía o Alcmeônida de adaptar-se às situações e aos homens de conformar-se aos costumes e aos modos de vida dos seres mais diversos. Plutarco acrescenta em seguida este detalhe: ‘era para Alcibíades um artifício para capturar os homens, *mekhané théras anthrópon*’. Mas, contrariamente à distinção feita pelo tratado *Soll. Anim. [De sollertia animalium]*, p. 978e-f, é o camaleão e não o polvo que serve aqui de referência animal ao comportamento de Alcibíades”.

“modelo supremo dos bajuladores”, dono de uma consciência aguçada e “buliçosa que, como Proteu, se subdivide ao infinito e evita a estupidez do enraizamento”. Sua lisonja ou bajulação, porém “não passaria da ironia socrática novamente convertida para fins de adaptação social”³⁸. Fingindo-se amigo, o bajulador dissimula a “semelhança dos gostos que está na origem da amizade”³⁹, manifestando uma “devoção obsequiosa” e uma “solicitude infatigável”⁴⁰, assemelhando-se com isso a um *camaleão*⁴¹. A princípio, tomar-se-ia como clara a condenação por Plutarco das práticas associadas à hipocrisia, quer como arte do ator, quer como arte do engano. No entanto, um olhar mais atento nos indica o contrário.

Gostaríamos aqui de salientar dois aspectos que orientarão nosso percurso nas seções seguintes. O *primeiro* deles diz respeito à associação feita do bajulador à policromia do camaleão. É que se nesse tratado ético a analogia é feita sob o viés da condenação, em seu tratado sobre *A inteligência dos animais*⁴², é precisamente a habilidade polimórfica de outro animal, o polvo, que é posta em evidência e exaltada por Plutarco. É interessante retomar aqui a leitura feita por M. Détienne e J-P. Vernant deste tratado e, de um modo geral, do bestário grego associado à *mêtis*, à inteligência astuciosa. Para os autores, seria necessário distinguir nos gregos entre dois tipos de homem: *polýtropōs* [πολύτροπος], o “homem de mil artifícios”, e *ephēmeros* [εφήμερος], o “homem dos instantes e das mudanças”. Ambos se caracterizariam pela mobilidade, pelo movimento. Porém, difeririam radicalmente em um ponto essencial: um é *passivo*, “presa do tempo astucioso” (nos versos de Píndaro) e o outro é *ativo* – mestre, e não “joguete do movimento”. Enquanto o *polýtropōs* afirma-se por seu domínio: “flexível, ondulante, ele é sempre senhor de si, é instável apenas na aparência”, *ephēmeros* é o homem inconstante “que se sente mudar a cada instante, experimenta seu ser de fluxo, gira ao menor sopro”. Ora, do *polýtropōs* ao *ephēmeros* há a exata distância que separa, em Plutarco, o polvo do camaleão: “se a metamorfose deste último é produzida pelo medo, a do polvo se deve à astúcia”⁴³.

³⁸ Cf. PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, comentários de Pierre Marechaux, p. XXII.

³⁹ Cf. PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, §5, 51d, p.35.

⁴⁰ Cf. *Idem*, §20-21, 62b, p.69.

⁴¹ Cf. *Idem*, §9, 53d, p.42.

⁴² Cf. PLUTARCO. *Sur l'intelligence des animaux*. apud DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 38ss.

⁴³ Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 46-7.

Essa distinção nos parece importante particularmente porque, se até aqui parecia clara a ideia de que, para o grego, condenável não é o engano em si, mas ser enganado, essa avaliação agora se mostra mais refinada: mais condenável ainda é deixar-se enganar *pelo próprio* ardil e ser vítima da *ironia* do destino; ou seja, não tomar as rédeas do engano e, como nos versos de Píndaro, tornar-se presa do “tempo astucioso” [δολιός αἰόν; *doliós aión*] que impele a enganar⁴⁴ e nos faz vítimas de nosso próprio ardil⁴⁵. Daí a importância, como vimos anteriormente, de roubar do tempo a *astúcia* que move o engano; ou em outras palavras, de dominar o καιρός [*kairós*], o tempo oportuno. Retomando Détienne e Vernant, não é por acaso que o polvo, assim como a raposa, tenha no pensamento grego o valor de modelo  tico. Ambos são como a encarna o da astúcia no mundo animal: a da raposa culmina na “conduta da revirada”, na reviravolta, como quando fazemos voltar contra o adversário o argumento de que ele mesmo se serviu. Já o polvo simboliza, “na infinita leveza de seus tentáculos, a inapreensibilidade pelo polimorfismo”⁴⁶. Cada um representa um aspecto essencial – “duas faces indissociáveis” – da inteligência astuciosa que se configura como uma “arte dos liames” e que, como já vimos, os gregos nomeiam pela atribui o   deusa *M tis*. No polvo, particularmente – em que se configura uma *m tis* cuja flexibilidade não parece dobrar-se às circunstâncias senão para domin -las mais seguramente⁴⁷ – define-se um tipo de comportamento humano: o da *politropia* em oposi o   *atropia* ou intransigência, caracterizada no πανούργος [*panoúrgos*], o “homem das mil formas”⁴⁸ dotado do inquietante prestígio de uma inteligência flexível. Seu modelo na tradi o grega   Ulisses, o πολ μ τις [*pol m tis*], mas poderíamos muito bem associ -lo a um referencial antropologicamente mais próximo, como o Z  Pelintra – entidade do Catimbó e da Umbanda – e de um modo geral, o *malandro*. Afinal, se “*m tis* procede obliquamente”⁴⁹, “o malandro anda assim de viés”⁵⁰ ...

⁴⁴ Cf. *Idem*, p. 46-7.

⁴⁵ Cf. ROSSET, C. *O real e seu duplo*, p. 21-2. Para Clément Rosset, seguindo a moral das fábulas de Esopo, seria então o caso de se “aceitar corajosamente a sorte que nos espera e não trapacear com ela”, sob pena de se cair no estratagemas do destino, de nos fazer agentes de nossa própria desgraça. Haveria para Rosset duas possibilidades: proteger-se do real pela cria o autoenganada de um *duplo*, ou enfrentá-lo por meio do júbilo. A tal postura, que longe de ser corajosa, parece-nos demasiado resignada, contrapomos esta outra, também presente nos gregos – e tão trágica quanto aquela – de roubar do destino a sua arma, o *kairós* (cf. também p.85).

⁴⁶ Cf. *Idem*, p. 39.

⁴⁷ Cf. *Idem*, p. 46-7.

⁴⁸ Cf. *Idem*, p. 277.

⁴⁹ Cf. *Idem*, p. 278.

Mas além de referencial ético, dizem Détienne e Vernant, o polvo também “serve [...] de modelo a uma forma de inteligência: a *pl yplokon n ema*, uma inteligência de tentáculos”, que se manifesta em dois tipos de homens “cujas virtudes e fun es na sociedade grega se opõem e se complementam, como se respondem e se diferenciam os dois planos da palavra e da a o”: o *sofista* e o *político*. *Stroph aios*, aliás, é o apelido que os gregos dão ao sofista, “que entrelaça [*symp lekein*] e torce [*str phein*] os discursos [*lógoi*] e os artifícios [*mekhana *]”, assim como conhece “a arte de se fazer flexível de mil maneiras, [...] de maquiarmil artifícios, [...] e de voltar, como a raposa, contra o adversário o argumento de que ele mesmo se serviu...”⁵¹. Este ponto nos coloca em dire o ao horizonte epistêmico no qual se insere a *arte retórica*, cuja rela o com a hipocrisia será abordada mais à frente.

O *segundo* aspecto que gostaríamos de aprofundar diz respeito   percep o, dentre as qualidades que Plutarco confere ao amigo sincero, daquelas mesmas que caracterizariam o lisonjeador hipócrita: saber usar *oportunamente* a franqueza, fazendo com que a “linguagem livre seja temperada pela maneira de agir e que se submeta às instâncias da razão”⁵². Com efeito:

Se   vergonhoso tornar-se bajulador [*     , k lax*]⁵³ procurando agradar, não é menos entregar-se, para evitar a lisonja ou bajula o [*       , kolakeía*], a uma franqueza [*       , parrêsia*] imoderada, que destrói a amizade e solicitude. Evitemos esses dois excessos [...] eliminando da franqueza o amor-próprio e a estreiteza de esp rito⁵⁴.

Na introdu o feita   tradu o portuguesa⁵⁵ das *Obras morais* de Plutarco, Paula B. Dias situa Plutarco como testemunho da “ponte evolutiva” entre duas compreensões distintas do conceito de *parrêsia*, entre o século V a.C. e o cristianismo primitivo dos séculos III e IV.

⁵⁰ Trecho da can o: *A Volta do malandro*, composta por Chico Buarque para o filme *A  pera do Malandro*, de 1985, dirigido por Ruy Guerra, com base no musical hom nimo de 1978, com composi es de Chico Buarque e dirigido por Luiz Antonio Martinez. O musical, como é sabido,   inspirado na “ pera dos Mendigos” (1728) de John Gray, e na “ pera dos tr s vint ns” (1928) de Bertolt Brecht e Kurt Weill (fonte: Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira, disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br>).

⁵¹ Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *M tis: as astúcias da inteligência*, p. 45-8.

⁵² Cf. PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*,  25, 66b, p.81.

⁵³ Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 554.

⁵⁴ Cf. PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*,  25, 66d, p.82-3.

⁵⁵ Embora não estejamos em condi es de avaliar a tradu o do grego feita pela autora, foi infeliz a tradu o de *           * [*aparres ast on*], o oposto da franqueza, por “hipocrisia”. Como temos procurado mostrar, até que haja um indício em contrário, não era a conota o que a palavra possuía   época. Cf. PLUTARCO. *Obras morais*. Tradu o e introdu o geral de Paula B. Dias, 51c, p.84.

Segundo a autora e tradutora, a *parrēsía*, inicialmente “um conceito político, associado ao uso da liberdade no falar entre cidadãos de igual estatuto” com “valor [...] positivo, aplicável à esfera de atuação pública”, tornar-se-ia, no contexto do discurso ascético cristão, um “termo da esfera privada e espiritual do indivíduo”, adquirindo a conotação negativa da tagarelice – um “vício de caráter que perturba a paz interior”. É essa ambivalência que, segundo ela, aparece no texto de Plutarco: “o uso livre da palavra já não é um direito político associado à liberdade e à igualdade”, mas “uma característica neutra, que pode ser usada pelo indivíduo nos seus relacionamentos sociais, quer pelo adulator, quer pelo amigo”. Reduzida “a qualidade social de dimensão privada”, a livre fala poderia servir não só aos adutores, como também, ser “inconvenientemente e de modo desastrado” usada pelos amigos. Por isso o amigo teria “uma responsabilidade acrescida no emprego da *parrēsía*: para esta ser positiva, deve ser ponderada com a atenção ao *kairós* – ao momento oportuno [...]. Para ser benéfica e útil ao amigo, a *parrēsía* deve ser [...] modelada à conveniência e ao propósito”⁵⁶. É que de fato, para ambos, o amigo [φιλικός, *philikós*] e o bajulador, a atenção ao *kairós* é de extrema valia ao êxito de seus intentos. Como o texto de Plutarco salienta, a ocasião [καιρός] é a mãe da franqueza [παρρησία] e “a perda do momento oportuno faz sempre abortar as maiores coisas, mas torna sobretudo inútil a franqueza”⁵⁷.

* *

Propusemos para esta e para as próximas seções, esboçar um conceito de hipocrisia como significação à criação ético-estética ou ético-poiética de si. Uma abordagem inicial a partir dos tratados de Plutarco nos indicou dois aspectos. A primeira distingue entre duas formas de engano: *ativo* e *passivo*, representados no bestiário grego pelo polvo e pelo camaleão. Essas duas formas, caracterizadas respectivamente pela *politropia* e pela *efemeridade*, diferenciam-se pela atitude com relação ao *kairós*, o tempo oportuno: na *politropia*, toma-se as rédeas do tempo astucioso; na *efemeridade*, é-se presa do mesmo. A primeira é associada, no registro ético, à figura do *sofista* e do homem de ação, o *político* – ambos versados na *arte retórica* –, enquanto a segunda vincula-se à figura do bajulador, o falso amigo. Ora, a segunda vertente de análise, que nos leva ao horizonte das relações

⁵⁶ Cf. PLUTARCO. *Obras morais*. Tradução e introdução geral de Paula B. Dias, p. 20-1.

⁵⁷ Cf. PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, §29, 69e-f, p.92; e §27, 68c-d, p.88, respectivamente.

interpessoais, trata precisamente da oposição matizada por Plutarco entre o amigo e o lisonjeador. Porém, como vimos, tanto a amizade, fomentadora e consolidadora da constituição ética de si, quanto a bajulação, inimizade disfarçada de devoção têm como característica precisamente a mesma atenção ao tempo oportuno, ao *kairós*. É esse domínio do “tempo astucioso”, portanto, aquilo que diferencia duas formas de engano – ativo e passivo – ao mesmo tempo em que aproxima duas formas éticas radicalmente opostas: a amizade e a lisonja. E é em torno desse ponto comum que passaremos a discutir de forma mais aprofundada esses dois aspectos.

De todo modo, esperamos até aqui ter esclarecido, ou pelo menos mitigado um compreensível mal-estar em se defender a hipocrisia – qualquer que seja sua conotação – principalmente quando tomada como diametralmente oposta à amizade. Não apenas essa conotação acaba por reduzir o hipócrita a um mero bajulador como, por outro lado, características que se poderiam atribuir ao bajulador hipócrita, como o senso da oportunidade e a medida da palavra, são tidas por Plutarco como de extrema valia à amizade. Diferentemente do que se costuma imaginar, uma amizade sincera, “verdadeira”, por assim dizer, não pressupõe uma aceitação incondicional e desmedida das espontaneidades de cada um, mas antes, um trabalho de reeducação no sentido do encontro, em um nível outro que já não é o da espontaneidade, mas o da *autenticidade*. Claro, não se trata de compreender todas as relações interpessoais sob o viés do cálculo prudencial, até porque não poderiam ser reduzidas unicamente a essa bipolaridade. Há uma gama infinita de relações que não passa por esse crivo porque não envolve os “iguais” nem tampouco os “diferentes”, mas aqueles que sempre nos escapam: os *indiferentes*⁵⁸. De todo modo, para ambos, amigo e inimigo, valeria o que canta mais uma vez Chico Buarque: “qualquer desatenção, faça não, pode ser a gota d’água”⁵⁹...

2.3 Hypokrisía e parrēsía: kairós e logos

Foucault, em seus escritos sobre a estética da existência, é um dos pensadores que reintroduz na contemporaneidade a questão ética *parrēsía*, do franco-falar, e de seu papel

⁵⁸ Foge aos propósitos desta tese desenvolver e aprofundar o tema da *indiferença*, que aqui foi apenas tangenciado – antes a partir de Rousseau e agora em Plutarco. Mas é curioso perceber, diga-se de passagem, como a filosofia política de Carl Schmid, pautada no par de opostos: “amigo x inimigo”, mostra-se “míope” quando transposta para as relações interpessoais, ou seja, quando temos de lidar, se assim podemos dizer, com o *indiferente*.

⁵⁹ Trecho da canção: *Gota D’Água*, composta por Chico Buarque para a peça homônima, de 1975, de sua autoria e Paulo Pontes. A canção foi lançada em vinil em 1977, no álbum homônimo.

naquilo que chama de “práticas de liberdade”⁶⁰; ou seja, nos procedimentos de *governo de si e dos outros* que constituem o indivíduo como sujeito. Seu projeto geral, bem formulado no início das preleções de 1983 no Collège de France, consiste, segundo ele, em analisar aquilo que chama de “matrizes de experiência” – loucura, criminalidade, sexualidade, por exemplo – a partir de uma *correlação* entre os três eixos que as constituem e sob três respectivos deslocamentos teóricos: o eixo de formação dos saberes: não como uma história do desenvolvimento dos conhecimentos, mas como *análise das práticas discursivas e formas de veridicção*; o eixo da normatividade dos comportamentos: não como uma Teoria Geral de Poder, mas como *história e a análise dos procedimentos de governamentalidade*; e, por fim, o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito: não como uma teoria do sujeito, dos modos de ser da subjetividade, mas como *análise da pragmática do sujeito e das técnicas de si*⁶¹ – o que ele também irá compreender como uma “hermenêutica das técnicas de si”⁶².

Focaremos nossa discussão em dois aspectos: o primeiro deles, alvo desta seção, diz respeito aos modos de *transmissão* dos discursos de verdade, isto é, ao problema da *parrêsia*; já o segundo aspecto, que será abordado mais à frente, trata dos modos pelos quais esse discurso é subjetivado e transformado em um ἦθος [*éthos*]⁶³, ou seja, em um *princípio de ação* permanente, constituindo sujeitos de veridicção – o que concerne à prática da ascese [ἄσκησις, *áskēsis*]. Embora a questão do franco-falar ganhe em complexidade e aprofundamento nestas aulas de 1983 e nas de 1984, iniciaremos nossa abordagem com as preleções de 1982, onde a *parrêsia* é apresentada como uma atitude ética e um procedimento técnico; ou ainda, como uma “técnica própria ao discurso filosófico”⁶⁴, cujo *específico* não seria definido por seu conteúdo, mas pelas regras de prudência e oportunidade sintetizadas na atenção ao *kairós*.

⁶⁰ FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. p. 265.

⁶¹ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Cursos no Collège de France (1982-1983), p.41-2.

⁶² FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*” in: *Dits et écrits* IV, pp. 783-813, p.783.

⁶³ Embora sejam sutis as distinções, optamos por utilizar o termo grego como ἦθος [*éthos* ou *êthos*] para designar os usos e costumes relativos a modos de viver, direcionados a algum modo ao cultivo de um *caráter* e uma *sabedoria* – e que os latinos chamavam de *mores*; ao passo que ἔθος [*éthos*], traduzido para o latim como *consuetudo*, vem a designar os hábitos que, de certa forma, são transmitidos e herdados por uma comunidade através das gerações. Para uma compreensão mais aprofundada acerca destas distinções, bem como de sua incorporação à língua latina, cf. SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre *éthos* com épsilon e *êthos* com êta. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(2): 9-44, 2009. Como afirma o autor, “o termo *êthos* insinua justamente o modo humano de *habitar* a si mesmo”, o seu caráter e sua morada; daí a vinculação com o δαίμων [*daímōn*], ou seja, com o *destinar* a si mesmo ou dar a si mesmo uma *índole* (p.19-20).

⁶⁴ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982, pp. 449-499, p. 463-4. Cf. tb: p.195.

Nas aulas de 1982, portanto, Foucault compreende como um dos traços característicos da Antiguidade entre os séculos I e II, exemplar nas correspondências de Sêneca e Marco Aurélio, a socialização das chamadas *práticas de si*. Tais práticas consistiriam em um modo de relação entre os indivíduos, fora do âmbito das instituições filosóficas, envolvendo o controle, a formação e o desenvolvimento do indivíduo consigo⁶⁵. Com essa socialização, ter-se-ia configurado uma nova “ética da relação verbal” fundada na ideia de *parrēsía*, enquanto “princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência”⁶⁶. Essa nova ética, no entanto, insere-se sobre a superfície do conflito que opõe, durante toda a Antiguidade grega e romana, a *filosofia* e a *retórica*; e no qual a *parrēsía* se insere como “forma necessária ao discurso filosófico”, que precisa persuadir e convencer⁶⁷ como o retórico, mas que deve, além disso, ser um discurso *verdadeiro* – daí a coragem da qual, em situações-limite, o interlocutor deve se revestir. Nesse sentido, o discurso *parrēsiástico* deve ser, ao mesmo tempo: “uma técnica e uma ética, [...] uma arte e uma moral”. E, como tal, aceitando-se que a retórica *não trata* do discurso verdadeiro e sim da sedução, o discurso *parrēsiástico* se assemelharia a uma “retórica não-retórica”⁶⁸:

Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio fecundo [...], e para que o discípulo possa *fazer destas palavras* [do mestre] *algo de seu*, que o habilitará no futuro a tornar-se ele próprio um sujeito de veridicção, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não haja um discurso de sedução. Ora, para isto é preciso que [...] haja um certo número de regras, regras que [...] incidam não sobre a verdade do discurso, mas sobre a maneira pela qual o discurso de verdade será formulado. E estas regras de formulação do discurso de verdade constituem a *parrēsía*, a *libertas*⁶⁹.

⁶⁵ *Idem*, aula de 27 de janeiro de 1982, p. 191ss.

⁶⁶ *Idem*, aula de 27 de janeiro de 1982, p. 202.

⁶⁷ A esse respeito, cf. PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. §6. Os autores apontam aqui para a distinção entre uma “argumentação persuasiva”, que pressuporia a legitimidade apenas para um “auditório particular”; e uma “argumentação convincente”, “válida para todo ser racional” – muito embora reconheçam aqui o tênue matiz que diferencia ambas. Daí a pressuposição de um “auditório universal” como “norma de argumentação objetiva”, que deve valer inclusive para a deliberação consigo mesmo. Cf. também §9, p. 45ss. sobre a questão da deliberação, em particular da deliberação consigo mesmo.

⁶⁸ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 3 de março de 1982, p. 442.

⁶⁹ *Idem*, p. 442-3.

Vem aqui à tona, com a necessidade da franqueza, o “problema ético e técnico das regras de comunicação destes discursos verdadeiros”⁷⁰. Além de uma *atitude ética*, portanto, a *parrēsía* seria também um *procedimento técnico*, apresentando duas vias para a sua compreensão: na primeira, de cunho negativo, o franco-falar se oporia a dois adversários: a *lisonja* no âmbito moral e, na esfera técnica, a *retórica*. Esboçaremos rapidamente o conteúdo dessas duas vias, ao fim do qual pretendemos problematizar um ponto específico da exposição foucaultiana. Mas, desde já, reiteramos aqui o que temos dito acerca das abordagens relativas a outros autores: não nos propomos aqui a fazer vicejar o pensamento foucaultiano, mas antes, tomá-lo de empréstimo para pensarmos nossos próprios problemas.

No âmbito moral, como já o vimos em Plutarco, a *parrēsía* teria na lisonja não uma mera opositora, mas mesmo uma inimiga. Foucault remete essa animosidade – indicada pela abundância de tratados acerca do tema – à importância que adquire, no período das monarquias helenísticas e do regime imperial, “a questão da economia das relações de poder em uma sociedade na qual a estrutura da cidade já não era mais predominante”. Nesse contexto, ganha relevo a forma ética da *cólera* enquanto “impossibilidade de exercer o poder e a soberania sobre si mesmo [...] no momento em que se exerce [...] sobre os outros” – em outras palavras: o “abuso de poder pelo superior em relação ao inferior”. Correlata e complementar à *cólera*, a lisonja “será, para o inferior, uma maneira de ganhar este poder maior que se encontra no superior, ganhar seus favores, sua benevolência, etc.”. Importa conseguir “desviar e utilizar em seu próprio proveito o poder do superior”, por meio da “única técnica de que pode dispor: o *logos*”⁷¹. O perigo, no entanto, está em que nessa exacerbação da imagem do poder do superior, o lisonjeador inverta os papéis e torne seu dependente o próprio lisonjeado, impedindo-o de conhecer-se “a si mesmo como se é” e de “ocupar-se consigo mesmo como convém”. A “relação de falsidade” entre ambos, como o vimos já em Plutarco, acaba por expor no lisonjeado uma “insuficiência” de si para consigo⁷². Ora, o discurso *parrēsíastico* se distinguiria da bajulação precisamente porque sua meta não é manter esse Outro na dependência de quem fala, mas possibilitá-lo constituir consigo uma relação autônoma e plena, com base no dizer verdadeiro. Daí a importância fundamental que ela assume na ética do Príncipe, na relação deste com quem o aconselha. Poderíamos até

⁷⁰ *Idem*, aula de 10 de março de 1982, p. 449-450.

⁷¹ *Idem*, p. 453-4.

⁷² *Idem*, p. 457-8.

pressupor que residiria nessa ética e na necessidade de afastar a lisonja, um dos fatores pelos quais a tradição moralista dos secretários teria insistido na distinta avaliação acerca da simulação e a dissimulação – respectivamente, na fórmula accettiana: dizer o que não se é, e não dizer o que se é.

No que diz respeito à esfera técnica, Foucault vê na retórica não propriamente um inimigo, mas um “parceiro ambíguo” da *parrēsía*, cujas distinções devem ser aqui salientadas. A *primeira* delas residiria em que, enquanto na *parrēsía* “só pode haver verdade”, a retórica se caracterizaria, seguindo a definição de Aristóteles, no “poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir”⁷³; ou seja, uma arte ou técnica cujos procedimentos não teriam por finalidade estabelecer uma verdade, mas chegar à *persuasão*. E é precisamente *por não estar indexada a uma verdade*, que não se poderia – mesmo com a distinção feita por Quintiliano, entre a verdade *tal como é conhecida* por aquele que fala e *a que está contida* em seu discurso – conceber a retórica como uma τέχνη [tékhne] eficaz⁷⁴. Quanto à *segunda distinção*, diria respeito a que, enquanto a retórica seria definida não por suas propriedades, mas pela “causa” ou “assunto tratado”⁷⁵, na *parrēsía*, por sua vez, é o *modo* como se deve falar que determinaria a pertinência daquilo de que se fala. A *prudência* [φρόνησις, *phrónesis*] na franqueza deveria ser pautada pela atenção ao momento oportuno de ser proferida de acordo com o estado de espírito do dirigido – ou seja, pela atenção ao *kairós*. Por fim, a *terceira distinção* diria respeito a que, embora a *parresía* possa se utilizar da retórica como instrumento casual, já que também tem por função agir sobre os outros, isto é, *persuadir*, ambas difeririam substancialmente com relação à polaridade em relação à posição daquele que fala e daquele que escuta. Enquanto na retórica o peso recairia sobre o falante, em prol da argumentação e do interesse do orador, na *parresía* os polos se inverteriam e é antes a *generosidade* do mestre ante seu discípulo que se sobressai, já que o que importa é o conhecimento de si dos ouvintes: trata-se “de conseguir com que cheguem a constituir por si [...] e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito

⁷³ ARISTÓTELES. *Retórica*, Livro I, 1355b, *apud*. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982, p. 460ss.

⁷⁴ A nosso ver, Foucault também se aproxima aqui da questão colocada por Platão no diálogo *Íon*, acerca da relação entre a poesia e o seu objeto, que irá repercutir, como vimos, na cisão moderna entre arte e técnica: a questão da indexação de uma verdade como condição para uma *tékhne* eficaz. Em *O governo de si e dos outros*, Foucault retoma o *Íon*, mas não o do diálogo platônico, e sim o da tragédia de Eurípedes, comparando-o com o *Édipo* de Sófocles em relação ao que chama de “jogo agonístico do dizer-a-verdade” (p.97-8). Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, pp.71-120.

virtuoso [...]”. Desse modo, embora mantendo com a retórica uma relação circunstancial, a *parrēsía* lhe seria, em sua própria estrutura, “completamente diferente e oposta”⁷⁶.

Passando à via positiva de compreensão da *parrēsía*, Foucault a reconhece, nas aulas de 1982, a partir de três textos: o *Perí parrhesías* de Filodemo, a carta 75 de Sêneca a Lucílio e o texto de Galeno no *Tratado das paixões* – leque que será significativamente ampliado nas preleções de 1983 e 1984. Embora apontando para modalidades diversas de *parrēsía*, esses três textos deixariam entrever elementos para uma caracterização comum: a verticalidade na relação entre o mestre – o *kathegetés* ou *kathēgoúmenos* – e o discípulo, relação essa baseada na *exemplaridade* e direção de consciência, e norteada pela franqueza e neutralidade do mestre; e a horizontalidade na relação entre discípulos, baseada na benevolência e “salvação recíproca”⁷⁷. Embora essa compreensão não fique tão clara nos textos de Galeno e Sêneca⁷⁸, os comentários de Marcello Gigante ao *Perí parrhesías* de Filodemo, feitos em um congresso sobre epicurismo ocorrido em 1968⁷⁹, permitiram, segundo Foucault, compreender a *parrēsía*

⁷⁵ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982, p. 463. Para Cícero e Quintiliano, diz Foucault, na retórica: “É aquilo [de que] se fala que é pertinente para dizer o modo como se deve falar”.

⁷⁶ *Idem*, p. 465.

⁷⁷ Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982. Do texto de Filodemo são salientadas as duas formas complementares e consecutivas de discurso *parrésiástico*: uma *vertical*, entre mestre e discípulos, na qual o discurso de verdade é transmitido na forma de uma “dinastia do exemplo”, a partir de Epicuro; e outra, *horizontal*, entre os discípulos, baseada na amizade, benevolência, e naquilo que chama de “salvação recíproca” (p.471). É nesse momento horizontal, aliás, que Foucault irá enxergar os primeiros indícios da prática confessional, como “abertura do coração”, agora em comunicação com os outros e sem fins pedagógicos (p.494). Do texto de Galeno, Foucault indica dois pontos a serem salientados: primeiro a necessidade, que parece estrutural, de se ter um diretor para se conduzir a vida como convém: um diretor de consciência. Depois, as qualidades morais que este deve possuir: a franqueza, a experiência advinda com a idade e, por fim, a neutralidade, ou seja, que não tenha possuído qualquer relação prévia com o aluno (p.482-4). Já do texto de Sêneca, Foucault extrai aquilo que seria o “elemento nodal” de sua *libertas*: para garantir a franqueza do discurso, é necessário que “a verdade daquilo que ele diz, seja selada pela conduta que ele observa e pela maneira como efetivamente vive”. Para Foucault, bem mais do que a “necessidade de se adaptar taticamente ao outro”, o fundamento da *parrhesía*, da *libertas*, seria essa “*adoequatio* entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz [...] como esta verdade”. Não poderia haver ensinamento, nesse sentido, sem um *exemplum*, sem que “aquele que diz a verdade dê o exemplo desta verdade” (p.491-2). E é por isto que, diferentemente do ensinamento teatral das assembleias e da eloquência popular, aqui a relação individual é necessária. Esse ponto nos remeteria à questão ética da *exemplaridade*, retomada na modernidade pelo jovem Nietzsche. É interessante fazer aqui uma comparação com o modo como Schopenhauer, principalmente, teria exercido o papel de mestre [*Erzieher*] para Nietzsche, muito embora em seus últimos escritos ele tenha compreendido essa “aprendizagem” muito mais como uma visão de si mesmo.

⁷⁸ Cf. *Idem*, p. 483-4, respectivamente.

⁷⁹ Embora o termo não seja utilizado por Filodemo, Gigante vale-se de *stokhozómenos*, que pode vir a significar “conjecturar”, e dessa forma coadunaria com a distinção aristotélica entre *arte conjectural*, que procede por argumentos verossímeis e plausíveis, sem a necessidade de uma regra única, e *arte metódica*, que requer que se alcance uma verdade certa e estabelecida, ao custo de se seguir um percurso único. Dessa forma, seria possível compreender a *parrēsía* na dimensão de uma *tékhnē*. Com efeito, como afirmam em nota os organizadores do texto foucaultiano, a tradução mais próxima para *stokhozómenos* seria: “ter um alvo”, ao passo que *tekmaíresthai* é que teria a acepção de “conjecturar”. Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de

na dimensão de uma *tékhnē* e, assim, relacioná-la à especificidade do discurso filosófico como um discurso de verdade; ao tempo em que se distinguiria da retórica que, a tomar pelos desdobramentos em Platão, nem uma *tékhnē* propriamente seria.

Chegamos aqui ao ponto que gostaríamos de destacar e problematizar na exposição foucaultiana, que diz respeito à distinção e demarcação, operada principalmente a partir dos diálogos platônicos, de limites precisos entre a *parrēsía* e a retórica – particularmente pela importância atribuída, pelo menos nessas preleções de 1982, à noção de *kairós*. Com efeito, em Aristóteles, uma *tékhnē* define-se pela “capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio” e pela oposição ao necessário, ao espontâneo, ao natural⁸⁰. Na *parrēsía* esse componente técnico é o da *atenção ao kairós*, do cuidado com o momento *oportuno* na qual a fala franca possa ser proferida, envolvendo o *cálculo prudencial* em vista das circunstâncias mais propícias ao proferimento – e com isso tangenciamos novamente do campo da retórica. Com efeito, embora não pareça haver nas preleções de Foucault uma aproximação a partir desse ponto específico da atenção ao *kairós*, são sugestivas as passagens em que fica clara a compreensão acerca do teor persuasivo da *parrēsía* – vista inclusive como uma “retórica não-retórica”. A própria sentença de Filodemo citada por Gigante e Foucault: “O homem sábio e filósofo aplica [a *parrēsía*] na medida em que raciocina conjecturando por meio de argumentos verossímeis e plausíveis e sem rigidez”⁸¹, tal sentença, na medida em que aponta para a necessidade do cálculo prudencial na *parrēsía*, apenas reforçaria os laços com a retórica. Mas até aí, diria Foucault, tratar-se-ia de uma aproximação circunstancial e em nada alteraria a compreensão de ambas como “completamente diferentes e opostas”. Isso, no entanto, pressuporia que se pudesse valer de uma delas abrindo mão da outra, sem prejuízos. E de fato isso valeria para a retórica, já que serve à franqueza tanto quanto à lisonja, quando bem dissimulada. Mas talvez não pudéssemos dizer o mesmo da *parrēsía* com relação à retórica. Ou pelo menos não da *parrēsía* que se pretende eficaz, na medida em que, como já o vimos

1982, p. 468-9 e nota 36, p.476. No entanto, segundo Détienne e Vernant – também citados pelos organizadores – a equivalência feita pelos lexicógrafos justifica-se “com a representação explícita de um saber aproximativo [...] lá onde [...] é preciso adivinhar a rota e visar a um ponto no horizonte longínquo”. Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p. 281. Quanto a Marcello Gigante, embora Foucault não forneça mais referências, a Dissertação de Mestrado em Literatura Grega de Manuel Fialho Silva (Lisboa, 2009. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/52570855/A-parresia-em-Filodemo>) dá conta de sua importante obra sobre Filodemo e o epicurismo de um modo geral, em que podemos destacar: GIGANTE, M. *Ricerche Filodemea*, 2ª ed., Nápoles: Gaetano Macchiaroli, 1983.

⁸⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1140a6-23.

⁸¹ FILODEMO. *Perí parrhesías*, fragmento 1, *apud* FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982, p. 468.

em Plutarco, o elemento da atenção *kairós* é *condição* para que seja bem-sucedida. Estaríamos ainda, certamente, no âmbito de uma relação circunstancial; mas de uma circunstância sem a qual a *parrēsía* perderia sua eficácia, seu poder de persuasão e o conseqüente convencimento do discípulo. Retomaremos essa discussão logo a seguir.

Nas preleções de 1983, a compreensão acerca da *parrēsía* e de seu estatuto no conjunto dos procedimentos que delineariam o chamado governo de si e dos outros, amplia-se e se torna mais complexa. Mesmo reconhecendo a longevidade e pluralidade semântica que a noção apresenta ao longo da Antiguidade clássica e tardia, bem como na era cristã – daí a necessidade de uma análise acerca da constituição de suas diferentes significações – Foucault a vê como uma das práticas que assinalariam a correlação entre os três eixos que constituem o que chama de “matrizes de experiência” para uma *cultura de si*. Assim como nas aulas de 1982, a *parrēsía* ou *libertas* é aqui compreendida como: “uma *virtude*, um *dever* e uma *técnica* que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo” [grifos nossos]⁸². São também distintas três formas de franco-falar: política, judiciária e a moral, além da *parrēsía* filosófica, que não se limitaria a um modo de discurso, mas tenderia a se confundir com a vida⁸³. No que diz respeito à *dimensão técnica* – que nos interessa mais de perto – a *parrēsía* não se confundiria com uma *arte de discutir*: a erística, nem com uma *arte de ensinar*: a pedagogia, nem ainda com uma *arte de demonstrar*. Porém, com relação à *arte de persuadir*, Foucault reconhece que aqui a distinção seria mais complicada. Não só porque, enquanto técnica, o livre-falar “pode e muitas vezes deve utilizar os recursos da retórica”⁸⁴; como também, em certos tratados como os de Quintiliano, a *parrēsía* vai “encontrar lugar como uma figura de estilo”, embora paradoxal e curiosa, equivalente a um *grau zero* da retórica, que consiste em “não utilizar figura alguma”⁸⁵. Apesar disso, retomando quase que integralmente os pontos da distinção e da argumentação feitas em 1982, Foucault considera que não se poderia confundi-las:

⁸² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Cursos no Collège de France (1982-1983), p.43. Cf. também: p. 46-7.

⁸³ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, pp.143-4 e 296, respectivamente. Foucault chega ainda a conceber, no contexto da democracia, um retângulo com as quatro condições constitutivas do franco-falar: condição formal: a democracia; condição de verdade: a necessidade de um *logos* sensato; condição de fato: ascendência e superioridade de alguns; e condição moral: a coragem (p.160).

⁸⁴ *Idem*, p.52-3.

⁸⁵ Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982, p. 464. A *parrēsía* é aqui apresentada, a partir de Quintiliano, como a componente *moral* no ensino na retórica.

primeiramente, porque a *parrēsía* se definiria pelo “dizer-a-verdade”, enquanto a retórica visaria à persuasão; em segundo lugar, por ser uma noção polimorfa, que vai do discurso longo à réplica breve, a *parrēsía* não incorporaria uma forma retórica específica; e principalmente, porque na retórica não se trata *necessariamente* de dizer a verdade, tanto quanto no discurso *parrēsiástico* não se trata *necessariamente* de persuadir – e ainda que se tratasse, ainda que possuísem em comum a vontade de persuadir, ambas difeririam quanto à *finalidade* da persuasão. Por essas razões, a *parrēsía* não deveria “ser classificada ou compreendida do ponto de vista da retórica”⁸⁶.

A nosso ver, embora retomando grande parte dos pontos apresentados na preleção do ano anterior acerca da distinção entre ambas as formas de discurso, é preciso atentar aqui para um duplo deslocamento: por um lado, como vimos, o *específico* da *parrēsía* não deve mais ser buscado em sua *tékhne*, e sim, em sua *dimensão ética*, onde a “coragem da verdade” põe à prova qualquer aproximação entre ambas; mas, por outro lado, o foco com essa preocupação ética passa a ser não mais o *interlocutor*, aquele que escuta, e sim *aquele que fala* como um sujeito portador e enunciador de discursos de verdade: o *parrēsiasta*, aquele que aceita voluntária e explicitamente dizer a verdade, mesmo à custa da própria existência. O específico da *parrēsía*, nesse sentido, não deve ser buscado na *estrutura interna*, nem tampouco na *finalidade* do discurso naquilo que atinge o *interlocutor*, e sim, no *efeito de retorno* que o dizer-a-verdade vem a produzir *no locutor*, “a partir do efeito que ele produz no interlocutor”⁸⁷. Com efeito, já nas preleções de 1983, mas de modo mais nítido nas aulas de 1984, o *parrēsiasta* é apresentado como alguém que, ao dizer a verdade, dá início a uma transformação no *éthos* do interlocutor; mas em contrapartida, assume um risco não calculado, não antecipado, que pode inclusive levá-lo à morte. Esse *risco*, que deixa entrever muito acerca de seu próprio *éthos*, apareceria de forma mais nítida em pelo menos três registros: político, na relação entre Platão e Dionísio de Siracusa; ético, com Sócrates diante da assembleia; e artístico, nos temas das comédias e sátiras da Antiguidade, onde se sobressai a figura do *cínico*⁸⁸ como aquele que melhor representaria essa coragem diante da verdade.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p.52-3.

⁸⁷ *Idem*, p.55-6.

⁸⁸ FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, p.157-8. Foucault aprofunda suas análises nos textos alemães acerca do cinismo – particularmente: Tillich, Henrich, Gehlen e Sloterdijk – compreendendo, particularmente quanto aos três primeiros, que partem da hipótese de uma “descontinuidade bastante forte e bem marcante entre o cinismo antigo e o cinismo moderno” e de sua compreensão como uma forma de individualismo e afirmação de si moldada na “exasperação natural e animal”. Tal compreensão,

Ancorada nos princípios da: *αυτάρκεια* [*autárkeia*; bastar-se a si mesmo], *ελευθερία* [*eleuthería*; liberdade real] e *αναίδεια* [*anaídeia*; liberdade de ação], a *parrēsía* cínica e a constituição de si daí decorrente teria seus desdobramentos na modernidade, em dois aspectos peculiares à arte moderna: a *vida do artista*, compreendida como testemunho da verdade de sua arte e *autenticação* de sua obra, e a *prática da arte* como um desnudamento ou *decapagem* ao elementar da existência⁸⁹.

* *

É certo que o projeto foucaultiano passa bem ao largo, tanto do ponto de vista do enfoque como do próprio método, de problematizações como as que aqui fazemos. Como bem afirma F. Gros, a pesquisa de Foucault nesse período tem como marco metodológico geral a elaboração de uma “ontologia dos discursos verdadeiros”, não a partir de suas formas de validação, mas em seus efeitos “aletúrgicos”, ou seja: nos modos de constituição de si a partir desses discursos. Daí a proposta de uma “tipologia [...] dos estilos de veridicção na cultura antiga”, a partir dos efeitos que o “dizer-a-verdade da *parrēsía*” implica: a transformação do *éthos* do interlocutor e o *risco* para o locutor, e que a tornam distinta do ensino, da profecia e da sabedoria⁹⁰. Poder-se-ia então perguntar, não sem razão, qual o sentido dessa longa discussão acerca da *parrēsía* para nossa tese e em que ela nos interessaria de perto. A nosso ver, tomando-se o sentido usual da hipocrisia, esta seria, como vimos, a grande opositora não apenas ao estabelecimento de relações interpessoais radicadas na amizade, como também, à constituição ou criação de si por meio da forma de discurso que a norteia: a franqueza. Acerca disso, gostaríamos de tecer aqui duas ordens de considerações: uma com teor *técnico*, e a outra, de cunho *ético*.

segundo ele, acaba por elidir aquilo que estaria no cerne do cinismo, e diz respeito à relação entre formas de existência e a manifestação da verdade pelo discurso (p.157-8).

⁸⁹ *Idem*, p.164. Foucault procura mostrar como essa elaboração do cuidado de si atravessa a história da filosofia, reaparecendo tanto nas ordens religiosas da idade média, na vida revolucionária no século XVIII e XIX, e principalmente, na arte moderna no século XIX.

⁹⁰ Como afirma Frédéric Gros, Foucault retoma no período de 1982 a 1984 o objeto de análise do período de *A arqueologia do saber*: os discursos verdadeiros. Porém, se aquela época tratava-se de formular para esses discursos, não “a questão das suas condições de possibilidade formais ou de revelação progressiva, mas a de suas condições histórico-culturais de existência”, essa retomada tem como enfoque a distinção entre “uma análise das estruturas epistemológicas e, de outro, um estudo das formas ‘aletúrgicas’”. A primeira coloca a questão do que torna possível um conhecimento verdadeiro; a segunda, a das transformações éticas do sujeito, na medida em que faz depender sua relação consigo e com os outros de certo dizer-a-verdade”. Daí a construção de um conceito de verdade que tem na filosofia antiga a sua “inscrição maior” e na noção de *parrēsía* o seu aparecimento. (p.303-4). Cf. GROS, F. *Posfácio – Situação do curso*. In: FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, pp. 303-316, p.303ss.

Quanto à primeira, gostaríamos fazê-la retomando a discussão iniciada acima, acerca da necessidade da atenção ao *kairós* a um discurso *parrēsiástico* que se pretenda eficaz. Nas preleções de 1982, como vimos, a *parrēsía* – então uma “técnica própria ao discurso filosófico” – seria definida não por seu conteúdo, mas pelas regras conjunturais de prudência e oportunidade resumidas sob a noção do *kairós*⁹¹. A nosso ver, compreender a atenção ao *kairós* como sendo o específico na dimensão técnica do franco-falar significaria reconhecer uma afinidade mais profunda entre a *parrēsía* e o cálculo prudencial propriamente retórico, para além da mera ocasionalidade. Com isso, aproximamo-nos também do limiar que separaria as formas de criação de si por meio de discursos de verdade e as práticas de engano sobre as quais discorremos no capítulo anterior – em particular, a hipocrisia enquanto arte do ator e do engano. Lembremos, com Détienne e Vernant⁹², que é o domínio do *kairós*, do tempo astucioso, que comanda a confiança do animal na emboscada a sua presa, tanto quanto o sofista e o político nas assembleias. Como dizíamos no início da tese, o hipócrita, o enganador, também pode dizer a verdade, ser franco – embora ciente do momento oportuno para fazê-lo. Não por acaso, o domínio do *kairós* é necessário também à eficácia da *kolakeía*, a grande “inimiga” da *parrēsía*; afinal, só a indiferença prescinde da prudência. *Parrēsía* e *kolakeía*, nesse sentido, não estariam tão distantes uma da outra, a não ser pela *intenção* de causar ou não algum dano. Mas aqui, Foucault o viu muito bem, já não estaríamos mais no âmbito da *tékhnē* e sim na esfera *ética*. E assim entramos na nossa segunda ordem de considerações – que, como enfatizamos, não dizem respeito a Foucault, mas ao objeto desta tese.

Com efeito, nas preleções de 1983 e 1984, se por um lado o franco-falar ganha em complexidade e aprofundamento, por outro lado, justamente o *nó* da problemática acerca da distinção entre *parrēsía* e retórica, o componente técnico-prudencial da *atenção ao kairós* na transformação *do interlocutor*, acaba por perder relevância⁹³ em favor da dimensão ética e do elemento da *coragem* e *risco* do *locutor* em dizer a verdade – donde o exemplo da *parrēsía cínica*. E aqui poderíamos nos colocar duas questões: por um lado, até que ponto esse discurso de verdade do *parrēsiasta* prescindiria do cálculo prudencial relativo ao *kairós* – cuja

⁹¹ Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 10 de março de 1982, p. 462-4.

⁹² Cf. também: ONFRAY, M. *A escultura de si*, p.113.

⁹³ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, pp. 204, 207 e 312. As referências ao *kairós* são feitas unicamente nas aulas de 9 e 16 de fevereiro, e de 9 de março de 1983, e dizem respeito, como veremos a seguir, principalmente à atenção de Platão quanto ao momento propício de *persuadir* o monarca Dionísio de Siracusa, no sentido da união entre o exercício filosófico e o exercício do poder.

importância houvera sido acentuada já por Plutarco – em nome da verdade desinteressada e implicando risco de morte, sem que, chegando a esse limite, acabe por atestar a sua própria ineficácia quanto ao propósito de transformar o *interlocutor*; e por outro lado, até que ponto esse discurso e a conseqüente transformação da parte do *locutor*, não implicariam um trabalho de prudência, reflexão, ascese e autoexperimentação, diante do qual já não faria sentido noções que talvez sejam caras ao cinismo como, por exemplo, a espontaneidade e a “*decapagem* ao elementar da existência”? Em poucas palavras: até que ponto a *parrēsía*, em nome da qual se arrisca a própria vida, não implicaria, também ela: de um lado, a prudência com relação ao tempo oportuno à transformação do *interlocutor*, e de outro, um exercício refletido e, portanto, não espontâneo, de transformação do próprio *parrēsiasta*?

O cinismo, com seu desafio ético de incorporar as verdades recebidas pelo discurso *parrēsiástico*, situa-se de fato no extremo oposto à hipocrisia enquanto “arte da encenação”, mas não no que diz respeito ao trabalho do ator na preparação de seu personagem – e nesse ponto, talvez, a *visão de espectador*, a perspectiva do enganado, acaba por elidir uma compreensão mais aprofundada acerca da arte do ator. Bem mais que experimentar a verdade nos outros, o ator, o hipócrita, precisa experimentá-la em si próprio. Para além do mero efeito de cena, é o trabalho de *experimentação de si* que constitui o cerne da hipocrisia – até porque cada personagem, enquanto nova configuração de acasos, requer do hipócrita um novo trabalho de si sobre os próprios instintos. Mas o que dizer do cínico? Como pensar a franqueza quando se requer a autoexperimentação e o exercício da ponderação⁹⁴ – ou seja, o *mentiri*? Preso a um discurso de verdade recebido da tradição e reinventado “pela imaginação e pela meditação”⁹⁵, submetendo a esse discurso a experimentação de si, cabe ao cínico o enfrentamento *heroico* diante do real – à custa, porém, do autoengano e da extirpação dos próprios instintos.

Articulando essas duas ordens de considerações, poderíamos dizer que, se a *parrēsía* difere do “exercício puro e simples do poder” por ser o exercício da palavra “verdadeira, sensata e agonística”⁹⁶, que *persuade* os que são comandados e dá liberdade aos que também

⁹⁴ Cf. ONFRAY, M. *A escultura de si*. A própria defesa de Onfray, de um *hedonismo cínico* com base em uma “ética dispendiosa” (p.103ss.), finda permeada de alusões à necessidade apolínea, ou mesmo utilitarista de um controle e cálculo dos instintos (p.143ss.). Necessidade essa que tem na *introspecção* e no domínio do *kairós* os alicerces para uma construção artística de si (pp. 40 e 58-9). Em par com esse viés está a compreensão demasiado simplista da hipocrisia como um princípio de etiqueta visando à polidez (p.169ss.).

⁹⁵ *Idem*, p.236.

⁹⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p.97-8.

querem comandar, então, uma *parrēsía* que se pretenda eficaz, na medida em que atenta ao *kairós*, teria na retórica um instrumento, senão necessário, pelo menos imprescindível. A morte seria aqui sintoma de coragem e heroísmo ante as consequências da franqueza, o que certamente nos diz muito acerca do *éthos* do *parrēsiasta*; mas também, é a decorrência de um processo malfadado de transformação do *éthos* do locutor. Um exemplo é o próprio Platão, cuja prudência e atenção ao *kairós* visando à persuasão do monarca de Siracusa, não foram suficientes para livrá-lo da escravidão. E, no entanto, é também com Platão – principalmente no *Górgias* – que a verdade da *parrēsía* passa a ser vista como um dever próprio ao discurso filosófico, ao passo que o discurso retórico, que a rigor estaria para a verdade tanto quanto para a mentira, será esvaziado de seu conteúdo e tornado desprovido de *tékhne*, portador unicamente do *efeito* – “portanto”, do *falso*⁹⁷.

Uma interessante aproximação, aliás, poderia ser feita entre a descrição foucaultiana dos processos de subjetivação do discurso *parrēsiástico* na Antiguidade clássica e tardia, e a de Marcel Détienne, anteriormente vista, acerca do processo de dessacralização e “desambiguação” da *Alétheia* ocorrido no período arcaico, no qual têm origem os discursos retórico e filosófico – agora pertencentes respectivamente às esferas da *dóxa* e da *epistémē*. Atentar para essa origem comum da filosofia e da retórica implicaria, talvez, reconhecer que a tentativa de constituição de si por meio de discursos de verdade, na medida em que não remete necessariamente à *alétheia*, mas à *parrēsía*, ou seja, à franqueza, seria apenas uma forma mais aprimorada de constituição de si pela persuasão⁹⁸ e, de um modo geral, pelas práticas de engano – uma forma na qual também o interlocutor *crê* naquilo que diz. Embora,

⁹⁷ *Idem*, p. 204. Esse critério de verdade do discurso filosófico deve ser buscado não em um vínculo interno “entre quem pensa e a coisa que é pensada”, e sim, na *homologia*, “que é [a] identidade do discurso entre duas pessoas” – o que a rigor, e a nosso ver, pressuporia alguma forma de persuasão. E para que seja uma “prova da qualidade da alma”, precisa obedecer a pelo menos três critérios: *epistémē* [saber], *eúnoia* [benevolência] e *parrēsía* [franco-falar] (aula de 9 de março de 1983, p.336). Não por acaso, diz Foucault, o *Górgias* de Platão representaria uma primeira formulação daquilo que chama de “reviravolta” ou “grande mutação” na *parrēsía*, ocorrida com a sua formulação cristã: do direito do mestre de “falar aos outros para guiá-los”, com vistas à sua liberação, para uma obrigação do discípulo “de falar de si para se salvar”, de comunicar aquilo que constitui a sua realidade com vistas à redenção – portanto, do conhecimento de si para uma salvação de si após a morte que exigiria, paradoxalmente, uma *renúncia* de si. Mas essa reviravolta, porém, seria também “uma espécie de limite final do debate sobre a retórica e [...] sua reviravolta histórica” que culminaria com a sua “liquidação” (pp. 325 e 328).

⁹⁸ Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, aula de 9 de março de 1983, p. 338: “A *parrēsía* filosófica de Sócrates [...] vincula o mestre e o discípulo na unidade do Ser, ao contrário da *parrēsía* do tipo periclano que vinculava a pluralidade dos cidadãos reunidos na cidade à unidade de comando do que assume a ascendência sobre eles. Vocês compreendem porque a *parrēsía* periclana deve necessariamente levar a algo como a retórica, isto é, esse uso da linguagem que permite prevalecer sobre os outros e uni-los, por persuasão, à unidade desse comando, na forma dessa superioridade afirmada. Ao contrário, a *parrēsía* filosófica, que joga nesse diálogo entre o mestre e o discípulo, conduz não a uma retórica, mas a uma erótica”.

claro, essa questão não diga mais respeito ao pensamento Foucault, certamente diz daqueles sobre os quais ele discorre.

Retomaremos mais à frente o pensamento foucaultiano acerca das chamadas *práticas de si*, no que diz respeito aos modos pelos quais esses discursos de verdade são incorporados em um *éthos* pela prática da *áskēsis*. Por hora, abordaremos de forma um pouco mais aprofundada o tema da *desqualificação* operada em relação à retórica, com enfoque na leitura de Barbara Cassin acerca da tradição retórica e sofística – principalmente, de Quintiliano.

2.4 Hipocrisia e retórica: kairós e mêtis

Barbara Cassin nos propõe em *O efeito sofístico*, pensar uma “história sofística da filosofia”⁹⁹ cujas posições não mais partiriam da unicidade da verdade, ou se restringiriam a uma inversão do falso ao verdadeiro mas, remontando a Protágoras, estariam relacionadas à circunstância do “melhor” e teriam na *performance* a “medida do verdadeiro”. Trata-se, como ela mesma afirma – contrapondo a *segunda sofística*, aristotélica, à *primeira*, de Górgias – da desmistificação de uma “doação ontológica” e, com ela, de uma “descompartimentação”¹⁰⁰ dos gêneros do *logos*; de onde emergiria o *logos* sofístico como “discursividade”¹⁰¹. Está em jogo aqui, graças aos procedimentos [μηχαναί, *mekhanaí*] de astúcia e maquinação próprias à *mêtis* sofística, a equiparação da ἀλήθεια [*alétheia*] à δόξα [*dóxa*] e sua submissão ao καιρός [*kairós*], à ocasião oportuna, levando novamente a cabo aquilo que havíamos chamado anteriormente de *queda da verdade no tempo*.

Como afirma M. C. Ferraz nos comentários aos textos de Cassin, embora Platão e Aristóteles partilhem do mesmo intuito de desqualificação e exclusão da sofística¹⁰², seriam

⁹⁹ Cf. CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 9.

¹⁰⁰ Cf. *Idem*, p. 265.

¹⁰¹ Fazendo coro à defesa de Schiappa, Cassin atribui a Platão, no *Górgias*, a provável cunhagem do termo *rhetoriké*. Cf. CASSIN, B. *Idem*, p. 145.

¹⁰² Cf. por exemplo: CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p.16. É preciso ressaltar que essa leitura não parece ser compartilhada por M. Détienne e J-P. Vernant, pelo menos não quando confrontada com a leitura que fazem de *Ética a Nicômaco*. Para esses autores, ao contrário, é possível perceber nesse texto, ainda que com reservas, um reconhecimento e reabilitação da tradição dos oradores e dos sofistas, bem como do saber conjectural – como vimos acima a partir de Foucault – e da inteligência astuciosa. Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 287-8: “Sem dúvida, o sistema aristotélico vem corrigir a divisão traçada por Platão, porque se pôde, não sem boas razões, reconhecer na teoria da prudência, exposta pela *Ética a Nicômaco*, uma vontade de reatar a tradição dos oradores e dos sofistas e com os diferentes saberes sujeitos à contingência e voltados para os seres submissos à mudança. Pois não é contestável que, para Aristóteles, o modelo do prudente, do *phrónimos*, é o político, o homem cujo ‘sucesso deve mais ao golpe de vista que a um saber imperturbável’, o

distintas as bases sobre as quais isto se dá: cada um estabelece “modelos de identidade” a partir dos quais procedem a tal acusação. O modelo platônico seria o da ideia, a partir de “um tipo de predicação em que o verbo *ser* exerce a função de cópula”¹⁰³. Já o modelo aristotélico seria o do sentido da palavra, ancorado “em um inequívoco privilégio da semântica”. Enquanto a primeira sofística enfatizava o “falar para”, ou seja, o privilégio da *práxis*, o estagirita supõe “a adequação das palavras às coisas como chancela para o sentido e para a comunicabilidade da linguagem”¹⁰⁴.

Ora, sob a ótica da retórica romana, particularmente com Quintiliano, é precisamente a compreensão oposta que se tem. Como afirma Cassin:

É com Quintiliano que uma tal retórica do efeito fala [...] mais claramente de si mesma. [...] *Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest* [a filosofia pode ser simulada, a eloquência não pode]. Essa frase de Quintiliano (XII, 3, 12) conduz ao cerne da relação entre filosofia e retórica por meio de um terceiro-termo, *simulari* (‘simular’, ‘dissimular’, ‘contrafazer’, em suma: a imitação), em torno do qual tudo gira. [...] Pode haver falsa filosofia, pretensos filósofos, mas não pode haver falsa eloquência, pseudo-oradores. A filosofia era valorizada porque todos procuravam imitá-la; eis que a eloquência é conotada de maneira ainda mais positiva, porque ninguém pode imitá-la¹⁰⁵.

Embora não pareça levar em conta as diferenças semânticas então vigentes entre “simular” e “dissimular”, com a frase de Quintiliano: “*Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*”, Cassin situa o problema da *simulação* na “relação entre tradição filosófica grega e tradição retórica latina, com os lugares respectivos da filosofia e da retórica em Atenas e em Roma”¹⁰⁶. Na medida em que opera no âmbito da intenção, é o filósofo que seria capaz de simular – “pode-se fingir ser filósofo quando não se é” – e não o orador. Este, na medida em que *atua*, e precisamente “porque [na atuação] se considera a efetividade e não

homem cuja ação projetada para um fim deve sempre levar em conta a oportunidade e saber que ela se exerce num domínio onde nada é jamais estável. Mas não é menos verdadeiro que a análise aristotélica se inquieta em distinguir a prudência, a *phrónesis*, da habilidade, da *deinótes*, mostrando que aquela não se reduz nem à intuição, nem à precisão do golpe de vista, mas que ela é uma espécie de habilidade fundada sobre a ‘deliberação visando a um bem’ (*euboulía*) e, por aí, diferente da capacidade ‘de fazer as coisas em função de um fim proposto’, pelo que se deixa definir o homem chamado pelos gregos *panoúrgos*, isto é, o malandro ou o esperto, o indivíduo dotado do inquietante prestígio de uma inteligência flexível. [...] De certa forma e com todas as reservas que acabamos de indicar, a filosofia aristotélica reabilita o saber conjectural e a inteligência que procede por desvios”. Isso, para não mencionar, como veremos mais à frente a partir de Ana Portich, a importância que a *Poética* e a *Retórica* tiveram na delimitação do estatuto do ator a partir do século XVI.

¹⁰³ Cf. CASSIN, B. *Si Parmênide, apud FERRAZ, M. Platão e as artimanhas do fingimento*, nota 3, p.30.

¹⁰⁴ FERRAZ, M. *Platão e as artimanhas do fingimento*, p. 13-4.

¹⁰⁵ Cf. CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 173-4.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*.

a intenção”, não poderia fingir, sob pena de não convencer e não persuadir. Ou seja, se “é inteiramente possível simular a filosofia”, “é impossível arremedar uma eloquência que sempre é julgada por sua eficácia”¹⁰⁷. Sob essa ótica, diferentemente do pensar, na atuação não há espaço para o fingimento: à boa oratória, portanto, é necessária a *convicção* daquele que fala naquilo que ele diz:

A regra é que o *bonus* diga coisas em que acredita: é por isso que se acredita nele (“convencer-se-á ainda melhor os outros na medida em que se tiver convencido a si mesmo”, 29), e é por isso que se acredita nele, mesmo quando mente. Inversamente, “o fingimento (*simulatio*), por mais precauções que se tomem, trai a si mesmo, e por maior que seja sua facilidade de falar, um orador acaba por tropeçar e engasgar quando as palavras estão em desacordo com o seu pensamento. Ora, necessariamente, um mau homem fala diferente do que pensa” (29-30). Quer ele não dissimule o suficiente, como ainda há pouco, porque ignora as conveniências, ou quer ele busque dissimular demasiadamente e não possa, então, dissimular seu embaraço, o mau sempre se deixará, portanto, desmascarar¹⁰⁸.

Em certo sentido, poder-se-ia dizer aqui de uma retomada *subversiva* dos argumentos que prefiguram o *Hípias menor* de Platão, na medida em que, ao se perguntar quem persuade melhor: o mau ou o bom homem, Quintiliano reverte a argumentação platônica em prol do orador, de modo tal que, partindo-se de suas premissas, haveria que se aceitar a conclusão contrária. Claro, poder-se-ia alegar que além de subversivo, trata-se de um argumento capcioso, na medida em que restaria ainda ao filósofo a *possibilidade* de não fingir, como o orador haveria de reconhecer. Além do que, na medida em que fixa seu pensamento em palavras, o filósofo teria nesse “fixar” o seu *ato*, da mesma forma que, em sentido oposto, a atuação também requereria uma simulação mental prévia acerca de seu objeto. Mas aqui, diz Cassin, o “segredo da vitória” da retórica, o meio pelo qual subverte a relação possível com a simulação, está em “reinterpretar a seu favor o *leitmotiv* crítico da filosofia contra seus *alter ego*, demolindo assim a problemática profundamente platônica da imitação”, retomando-a sob outra avaliação: “o que é passível de imitação é bom, mas o inimitável é ainda melhor”¹⁰⁹. Fazendo referência ao bestiário grego que serve de modelo a *mêtis*, a inteligência astuciosa própria ao sofista e ao político, faz-se voltar contra o adversário, tal qual uma raposa, o argumento de que ele mesmo se serviu: parodicamente, se a argumentação platônica estiver correta, a avaliação oposta é a que deve ser seguida.

¹⁰⁷ Cf. *Idem*, p. 184.

¹⁰⁸ Cf. *Idem*, p. 181. Cf. também: QUINTILIANO. *Institutio oratória*, XII, 1, 29-30.

¹⁰⁹ Cf. *Idem*, p. 173-4.

No entanto, é preciso compreender que não se trata aqui meramente de um “retorno ao emissor”¹¹⁰, ou seja, de conferir valor positivo ao que Platão desvaloriza. Esse, aliás, é o motivo pelo qual Cassin considera que “todas as reabilitações filosóficas [da sofística] propostas, até Heidegger inclusive, são essencialmente platônicas”. O sentido dessa subversão não é apenas o de contrapor um discurso com outro, mantendo-se a estrutura argumentativa, mas, com esta, obter o efeito de *paródia* por meio do qual se conseguiria esquivar à “captura metafísica”¹¹¹. É por esse motivo que, quando lido como um tratado de ontologia, e não – em uma perspectiva paródica – como uma “reescritura catastrófica” da ontologia do *Poema parmenideano*, o *Tratado do não ser* de Górgias ganharia, como em Sexto Empírico, o estatuto de paradigma do ceticismo¹¹².

Mas além dessa função de *phármakon* presente na paródia, haveria um aspecto talvez ainda mais importante, que remeteria à positividade do discurso sofístico: a sua *inventividade* e *expressividade artística*. Dirá Ferraz, a partir de Cassin, que além do “efeito retórico”, o discurso sofístico operaria “o que se poderia chamar de um efeito-mundo”, fabricando realidades e fazendo-as passar do não-ser ao ser. Motivo pelo qual o *logos* sofístico se identificaria “à poesia, no sentido etimológico do termo tal como Platão a define: como operação que faz passar do não-ser ao ser”¹¹³. Cassin faz menção a *προσποιούμενον* [*prospoioúmenon*]: termo derivado do verbo *ποιέω* [*poiéō*, produzir, criar], de onde provém a *ποίησις* [*poiēsis*] que marca, no *Protágoras* de Platão como na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles¹¹⁴, “a maneira de o sofista, como um ator (no grego, *hypokritēs*; ‘hipócrita’ em

¹¹⁰ Cf. *Idem*, pp.143-210, p. 173-4.

¹¹¹ CASSIN, B. *Ensaio sofísticos*, p.252-3, *apud* FERRAZ, Maria Cristina F. “O sofista como poeta: um fingidor” in: *Platão e as artimanhas do fingimento*, p. 15.

¹¹² FERRAZ, M. C. “O sofista como poeta: um fingidor” in: *Platão e as artimanhas do fingimento*, p. 17.

¹¹³ FERRAZ, M. C. “O sofista como poeta: um fingidor” in: *Platão e as artimanhas do fingimento*, p. 25.

¹¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, cap. 7, 1127a. p. 314. Cotejada com a edição greco-latina de 1848 (*Opera Omnia*, vol.2, pp.21 e 46). Nesta passagem, Aristóteles utiliza os termos: *προσποιήματι* [*prospoieimati*] e *προσποιήτικος* [*prospoietikos*; fingido, simulado], traduzidos para o português, por: “pretensões” e “jactancioso”. Acrescentaríamos: *προσποίησης* [*prospoiesis*, *simulação* ou *contrafação*]. Todos são termos derivados de *προσποιέω* [*prospoieō*, ajuntar, conciliar, e na voz média: fingir] e *ποιέω* [*poiéō*, produzir, criar], de onde provém *ποίησις* [*poiēsis*]. Cf. CHANTRAÏNE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, p.922-3. Essa conotação, aliás, é sugerida já por Casaubon, que dá conta do uso de *προσποίησις* [*prospoiesis*] e *προσποιεῖσθαι* [*prospoiēsthai*] em Aristóteles como em Teofrasto, designando a simulação e o fingimento. Cf. CASAUBONI, I. Comentários ao capítulo I dos *Caracteres* de Teofrasto in: TEOFRASTO. *Theophrasti. Characteres*, Dresden, 1763, p.273.

português) que coloca uma máscara sobre a face, [...] simular o filósofo”¹¹⁵; e alude ainda a *απατασθαι* [*apatasthai*, enganar-se, iludir-se]¹¹⁶, termo derivado de *apátē*, característico da sofística, que em Platão teria também uma conotação depreciativa. De todo modo, com essa identificação do discurso sofístico a uma *prospoiēsis*, abre-se caminho para uma aproximação em relação à *mímēsis* poética e, com isso, à sua condenação moral. Discurso sofístico e discurso poético, nesse sentido, partilhariam não só da inventividade artística, da potência metamórfica, como também daquilo a que nos referíamos anteriormente como o *engano desejado* – “*pseûdos* que se quer *pseûdos*” – que Platão associa à ignorância, ou ao autoengano. E embora sofística e poética venham a ser disjuntas com Aristóteles, este, segundo Ferraz, pactuaria com seu mestre no processo de “partilha entre os discursos” – a série de oposições engendradas pela metafísica – por meio do qual ambas, avaliadas agora sob ponto de vista da Verdade, são tragadas pelo discurso filosófico, tornando-se prisioneiras “de conceitos que não lhe[s] diziam necessariamente respeito”¹¹⁷.

Voltamos aqui a tangenciar a questão anteriormente tratada, a partir de Marcel Détienne, da desambiguação e ressignificação da *Alétheia* levada a cabo pelas filosofias parmenideana e platônica – no contexto de secularização da palavra poética a partir de Simônides – pondo em lados opostos e hierarquicamente distintos: a *epistēmē* e a *dóxa*. É importante agora retomarmos essa exposição, atentando para o processo de ressignificação, também, da própria noção de *dóxa* aqui envolvida. Na história da *Alétheia*, diz Détienne:

Simônides marca o momento em que o ambíguo se refugia na *dóxa*, em que o ambíguo se separa da *Alétheia*. Mas [...] quando Simônides reivindica a primazia da *dóxa* sobre a *Alétheia*, não faz uma escolha segundo a ótica definida por Parmênides, como nos faria crer o contexto de *A República*. De fato, por um lado a *dóxa* não significa aqui a opinião no sentido filosófico, ela está “destituída de toda problemática do Ser e do Parecer”; não possui o caráter pejorativo de conhecimento incerto, que o pensamento filosófico do século V lhe atribuirá, opondo-a a *Epistēmē*, à certeza. Por outro lado, a oposição entre *Alétheia* e *dóxa* remete-nos a uma problemática interna do pensamento poético: a *Alétheia* que Simônides condena não é a dos filósofos, é a *Alétheia* dos poetas¹¹⁸.

¹¹⁵ PLATÃO. *Protágoras*, 323b *apud* CASSIN, B. *O efeito sofístico*, nota 23, p.339.

¹¹⁶ Cf. CASSIN, B. *O efeito sofístico*, nota 20, p.338-9.

¹¹⁷ FERRAZ, M. “O sofista como poeta: um fingidor” in: *Platão e as artimanhas do fingimento*, p. 27-9.

¹¹⁸ DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.60-1. Em relação à tradução para o português utilizada, alteramos aqui e em outras passagens a grafia dos termos transliterados do grego.

É então sob a ótica do pensamento filosófico, isto é, no momento em que se insere na “problemática do Ser e do Parecer”, tendo a *epistēmē* como sua opositora, que a *dóxa*, agora desprovida de *alēthēs*, passa a concernir à mera *opinião*. Funcionalmente, diz Détienne, “a *dóxa* está submetida à *Peith * que substitui uma *dóxa* por outra; longe de pertencer à ordem da *epistēmē*, a *dóxa* pertence à ordem de *kairós*, o ‘tempo da  cao humana possível’, o tempo da contingência e da ambiguidade. A instabilidade da *dóxa*   um dado fundamental” – daí a sua pertinência   sofística e   política. Mesmo no pensamento aristotélico, afirma o autor a partir de Pierre Aubenque, a *dóxa*   ao mesmo tempo *al th s* e *pse d s*, “‘ nico modo de abordagem autêntica das coisas que nascem e perecem’ [...]. A *dóxa*   a forma do conhecimento que convém ao mundo da mudança, do movimento, ao mundo da ambiguidade, da contingência. ‘Saber inexato, mas saber inexato do inexato’”.   por isso que *dok n*  , “por excelência, o verbo da ‘decisão’ política”. O sofista e o político se aproximariam daquilo que os gregos qualificam como *prudente* [φρόνιμος, *phr nimos*]: “eles têm em comum um mesmo campo de  cao e uma mesma forma de inteligência. São homens que se enfrentam diretamente com os assuntos humanos, ou seja, com este domínio ‘onde nada   estável’”¹¹⁹, e onde é necessário ficar atento ao *κair s* propício   decis o¹²⁰. Esse *kairós* não pertence à ordem da *epistēmē*, mas   ordem da *dóxa*: “  o mundo da ambiguidade”.

Em um mundo onde as rela es sociais são dominadas pela palavra, o sofista e o retórico são ambos técnicos do *logos*. Ambos contribuem na elabora o de uma reflexão sobre o *logos* como instrumento, como meio de  cao sobre os homens. [...] Neste plano de pensamento, regido pelo “princípio de contradi o”, o sofista aparece como o teórico que torna lógico o ambíguo, e que faz desta lógica o instrumento próprio para fascinar o adversário, capaz de triunfar o menor sobre o maior. [...] No cora o de um mundo fundamentalmente ambíguo, são técnicas mentais que permitem dominar o homem através da própria potência do ambíguo. Portanto, sofistas e retóricos são, plenamente, homens da *dóxa*¹²¹.

O plano de pensamento que ambos, sofistas e retóricos habitam, “o plano da contingência” situa-se, portanto, “no polo oposto àquele que o filósofo reivindica como sendo seu desde Parmênides”. E Platão tem razão em considerá-los como mestres da ilusão, já que neste domínio não há lugar para a *Al theia*¹²² – pelo menos não na forma como a filosofia passa a compreendê-la.   por isso que, com a tentativa de instaura o e ingerência, via

¹¹⁹ *Idem*, p.59-61.

¹²⁰ ARISTÓTELES, * tica a Nicômaco*, II-2, 1104a, 8-9, p.268.

¹²¹ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.62.

¹²² *Idem*, p.61-2.

parrēsía, do discurso filosófico na esfera política¹²³, a *dóxa*, “forma de conhecimento que convém ao mundo da mudança”, será desqualificada em nome da *epistēmē*. Só a partir desse contexto, então, poder-se-ia compreender de que modo a *sofística*, enquanto “potência que age sobre a imaginação através do jogo de palavras”; a *retórica*, que “desenvolve sobre o terreno do especioso e visa [a] persuadir”; e a *erística*, que tem “seu ponto de partida no *agón* e seu ponto de chegada na vitória”, vêm a compor um “plano de pensamento que está fora da *Alétheia*”¹²⁴. Só sob essa ótica, portanto, a ótica do pensamento filosófico moldado por uma *alēthēs* decaída, é que a constituição de si por meio de um discurso de verdade pôde suplantar outra forma de discurso, calcado na *dóxa* e bem mais afeita às mudanças e ambiguidades próprias aos “assuntos humanos”.

Situando-nos de volta ao sistema de oposições criado após esse momento de instauração, chegaríamos, então, à curiosa situação na qual, por um lado, na ótica do filósofo, o sofista e o orador seriam atores, *hipócritas*, que se mediriam pelo olhar de outrem e por sua capacidade de persuadi-lo; mas por outro lado, na ótica retórica, exatamente porque a capacidade de persuasão lhe é diretamente proporcional, é precisamente a *convicção* que está em jogo – não só daquele que escuta, mas principalmente *daquele que fala*, naquilo que ele próprio diz. Para persuadir e convencer, como vimos em Quintiliano, é preciso que o orador também esteja convencido, ou seja, que *acredite* naquilo que expõe – seja o conteúdo dessa exposição veraz ou mentiroso. Porém, perguntamos, até que ponto essa crença não implicaria deixar-se envolver pelo objeto da exposição, expondo-se assim ao *engano de si*? E, se for esse o caso, como fazer para se adquirir uma crença que até então não se tinha, e que se terá depois que abandonar, em nome de outra que se tenha que defender?

Na medida em que se situam no limiar entre a *afecção* do autoengano e a *prática* da hipocrisia – as perspectivas opostas do *ser enganado* e do *enganar* –, tais questões compõem o mote dessa tese que ora apresentamos e cujos delineamentos foram esboçados já nos *prolegômenos*. Com efeito, elas põem em evidência o problema da *persuasão de si*, do próprio corpo, e nos remetem aos modos de subjetivação e constituição de si em sua dimensão prática – que chamaríamos aqui de *incorporação*. Embora a distinção não seja tão precisa e talvez sequer tenha sido pensada, procuraremos apresentá-la, seguindo o que foi até aqui

¹²³ Para Quintiliano, a sua *Institutio oratoria* não visava absolutamente a fazer do orador um filósofo, “pois não há gênero de vida que se ocupe menos em prestar serviços aos concidadãos”. Cf. QUINTILIANO, M. F. *Institutio oratoria*, X, 7, 15, *apud* PORTICH, A. *A Arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.91.

¹²⁴ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.62-3.

delineado, por dois caminhos: via *parrēsía* e via *dóxa*. Trataremos inicialmente das formas de constituição de si mediadas pelo discurso *parrēsiástico* e efetivadas pela *áskēsis*, conforme descrito por Foucault; e depois como poderiam ser pensadas pelo viés do discurso retórico e da arte do ator.

2.5 *Hypokrisía e áskēsis: a ética do cuidado de si*

Procuramos anteriormente apresentar a compreensão de Foucault acerca das “regras de formulação, transmissão e aquisição do discurso verdadeiro”, ou seja, da *parrēsía*, nos processos de subjetivação e constituição de si que configuram aquilo que chama de *práticas de liberdade* na Antiguidade clássica e tardia. Retomaremos agora a sua “hermenêutica das técnicas de si”¹²⁵, no sentido de compreender os processos por meio dos quais o discurso filosófico será então “ativado”, *incorporado*, convertido em um ἦθος [*éthos*]. Esse constituiria, segundo ele, o sentido estrito da ἄσκησις [*áskēsis*], na forma como procuraremos aqui apresentá-la.

Com efeito, a filosofia para o grego não significava apenas uma μάθησις [*máthēsis*], ou o aprendizado de um conhecimento, mas era também “um modo de vida, uma maneira de ser, certa relação prática consigo mesmo pela qual você elabora a si mesmo e trabalha sobre si mesmo”¹²⁶. O princípio de tais *práticas de si* estaria contido na máxima: “cuida-te de ti mesmo” – ἐπιμελείσθαι σαυτοῦ [*epimeleísthai sautoú*] – e requereria não apenas a atenção ao princípio délfico: “conhece-te a ti mesmo” – γνῶθι σεαυτόν [*gnôthi seautón*] – mas também, e anteriormente a esse, o *incorporar* regras de conduta, ou seja: “princípios que são simultaneamente verdades e prescrições”, vinculando-se assim a um determinado *jogo de verdade*¹²⁷. A máxima délfica do *conhecimento de si*, portanto, não era abstrata, mas tinha a necessidade do *cuidado de si* como condição. Porém, a tradição filosófica iniciada com Platão

¹²⁵ FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*” in: *Dits et écrits* IV, pp. 783-813, p.783. *Les Techniques de soi* é o texto relativo ao seminário proferido em 1982 na Université du Vermont. Valemo-nos da tradução de Wanderson F. do Nascimento e Karla Neves disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/tecnicas.pdf>.

¹²⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, aula de 9 de fevereiro de 1983, p. 200.

¹²⁷ FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” in: *Ditos & escritos*, p.267-8.

teria operado uma inversão na hierarquia entre os dois princípios, de forma a constituir o primeiro como princípio fundamental, deixando de lado o vínculo com esse último¹²⁸.

Em *Les techniques de soi*, Foucault aponta para duas elaborações filosóficas do *cuidado de si* na Antiguidade. A primeira delas ter-se-ia iniciado com o *Alcibíades* de Platão, diálogo no qual o cuidado de si aparece como “ponto de junção” entre a ambição política e o amor filosófico. Trata-se, nessa primeira elaboração, não do cuidado com o corpo: “Quando se cuida do corpo, não se cuida de si”; mas sim, daquilo que dá ao corpo a sua *atividade*: “É preciso inquietar-se com a alma – essa é a principal atividade do cuidado de si”. E, para cuidar da alma, seria preciso compreendê-la como semelhante a um “espelho” para a contemplação do *elemento divino*, através do qual: “a alma descobrirá as regras suscetíveis de fundamentar um comportamento e uma ação política justas”¹²⁹. Nessa primeira elaboração, portanto, como Foucault afirma também nas preleções do Collège de France, o *cuidado de si* “estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, das dietéticas, do cuidado dos bens, si, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica”¹³⁰. Já a segunda elaboração adviria de sua universalização durante o período helenístico e romano, particularmente com Epicuro e os epicuristas, os cínicos e alguns estoicos como Sêneca, Rufus e Galien. As diferenças para a primeira elaboração girariam em torno de quatro grandes¹³¹ problemas ou eixos: em primeiro lugar, a relação entre o cuidado de si e a atividade política; em segundo lugar, a relação entre o cuidado de si e a pedagogia; em terceiro lugar, a relação entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si*; e por último, o que não seria propriamente uma distinção, mas muito mais uma continuidade, a relação entre o cuidado de si e o amor filosófico; ou seja, a relação com um mestre. Interessa-nos aqui mais de perto o terceiro eixo ou problema, que diria respeito de modo mais direto ao problema da *áskēsis*.

¹²⁸ Cf. FOUCAULT, M. “*Les Techniques de soi*” in: *Dits et écrits IV*, p.786-7. Dois teriam sido os motivos para esse “esquecimento”: primeiramente a “profunda transformação” nos “princípios morais da sociedade ocidental”, com a herança da moral cristã “que faz da renúncia de si a condição da salvação” e, paradoxalmente, tem no conhecer-se a si mesmo um meio para renunciar a si mesmo. Em segundo lugar, a importância que a máxima délfica adquire, na filosofia teórica que vai de Descartes a Husserl, como “ponto de referência da teoria do conhecimento”.

¹²⁹ FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*” in: *Dits et écrits IV*, pp.790-3.

¹³⁰ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 27 de janeiro de 1982, p. 200.

¹³¹ *Idem* p.794-5. Na realidade, um pouco antes (p. 792), Foucault menciona quatro, e não três grandes problemas, aí incluindo o problema da relação entre o cuidado de si e o amor filosófico, ou seja, a relação com um mestre – no caso, em Platão, entre Alcibíades e Sócrates – muito embora, sob este aspecto, não venha a desenvolver de modo mais aprofundado como viriam a diferir os períodos grego e helenístico-romano, indicando muito mais uma continuidade que uma ruptura.

Se em Platão, como vimos, cuidar do corpo não seria tão importante quanto cuidar da alma, com essa segunda elaboração, ao contrário, a ênfase no “cuida de ti mesmo” será direcionada a três domínios: *dietética*, *econômica* e *erótica* – que serão a partir daqui reintegrados à superfície de reflexão como uma “ocasião [...] para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo”. Esses três domínios, que segundo Foucault, aparecem exemplarmente nas correspondências de Sêneca e Marco Aurélio, mas também em Epíteto, Cícero e Plutarco, constituem-se então como os “domínios de aplicação da prática de si”¹³². Como afirma em *Les techniques de soi*, emerge como esse novo cuidado de si, também uma nova *experiência de si*, voltada aos detalhes da vida cotidiana, aos movimentos do espírito e à análise de si por meio da *introspecção* – o que estaria amparado em uma relação entre *escrita* e *vigilância* efetivada por meio de duas técnicas: as *cartas aos amigos*, naquilo que “revelam de si”, e o *exame de si mesmo*, de sua consciência, como “avaliação daquilo que foi feito, daquilo que deveria ter sido feito”¹³³. Com algumas distinções, essas duas técnicas reaparecem em *A escrita de si* como componentes do que Foucault chama de escrita *etopoiética*, presente nos *hypomnêmata*, anotações fragmentárias obtidas “a partir da coleta do discurso dos outros”, e nas epístolas, enquanto relato escrito de si mesmo¹³⁴.

A terceira técnica¹³⁵, também a partir de *Les techniques de soi*, diria respeito aos atos de *rememoração* visando não à descoberta da verdade no indivíduo, mas à *subjetivação*

¹³² FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 27 de janeiro de 1982, p. 200.

¹³³ FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*” in: *Dits et écrits* IV, p.798-9. Cf. também: p.792-3: “Presta-se atenção às nuances da vida, aos estados da alma e à leitura, e o ato de escrever intensifica e aprofunda a experiência de si. Todo um campo de experiências que não existia anteriormente se abre”.

¹³⁴ FOUCAULT, M. “A escrita de si” in: *Ditos & escritos* V, pp.144-162. Os *hypomnêmata* seriam as anotações fragmentárias obtidas “a partir da coleta do discurso dos outros” (p.157). Unificadas e subjetivadas, elas constituiriam a “memória material das coisas lidas ouvidas e pensadas”. Tratar-se-ia não de um mero suporte de memória para consulta periódica, mas de um *logos bioéthikos*: “um material e um enquadre para exercícios a serem frequentemente executados”, e um modo de fazer “do *logos* fragmentário [...] um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo mesmo tão adequada e perfeita quanto possível” (p.147-9). Já com relação às epístolas, mais do que um adestramento de si mesmo pela escrita, uma decifração “de si por si”, seriam a forma de constituição, através de conselhos e advertências, de “uma certa maneira de se manifestar para si mesmo e para os outros” (p.155-6); e com esse exame de consciência, comparando “suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida” (p.160), conceber um relato escrito de si mesmo.

¹³⁵ Enquanto em *A escrita de si* as duas técnicas anteriores, relativas à escrita *etopoiética*, aparecem como componentes da *áskēsis*, em *Les techniques de soi* Foucault as apresenta como três técnicas distintas. Cf. FOUCAULT, M. “A Escrita de si” in: *Ditos & escritos* V, pp.146. Nesse sentido, talvez pudéssemos falar de duas noções de *ascese*, em sentido estrito, como componente técnico das práticas do cuidado de si, e em sentido lato, referindo-se às próprias práticas. A esse respeito, cf. também: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, aula de 9 de fevereiro de 1983, p. 200.

daquela verdade contida nos preceitos dos mestres – os *lógoi* – intensificando com isso a própria subjetividade. Trata-se, enfim, da *ἄσκησις* [*áskēsis*], que compreende certo número de exercícios nos quais “o sujeito se coloca na situação de verificar se é capaz ou não de fazer face aos acontecimentos e de utilizar o discurso do qual está armado”¹³⁶. Diferentemente da prática cristã, na qual o ascetismo se assemelharia a uma forma de renúncia¹³⁷ a si mesmo e à realidade em nome de uma realidade outra, a *áskēsis* implicaria, principalmente na tradição estoica, a “consideração progressiva de si” na preparação para “uma maestria à qual se alcança não pela renúncia à realidade, mas ao se obter e assimilar a verdade”¹³⁸. A palavra grega que descreve essa atitude é: *παρασκευάζω* [*paraskeuázō*] – “preparar-se” – sendo *παρασκευή* [*paraskeuē*] o “equipamento necessário da alma, que permite aos indivíduos enfrentar [...] todos os acontecimentos da vida na medida em que eles se apresentem”¹³⁹.

A *áskēsis*, nesse sentido, diria respeito ao conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode assimilar a verdade de um discurso – do discurso *parrēsiástico* – e convertê-la em um princípio de ação permanente – isto é, em um *ἦθος* [*éthos*]. Dois termos, segundo Foucault, exprimiriam os polos dessa prática: *μελλητή* [*mellētē*] e *γυμνάσια* [*gymnásia*]. No que diz respeito à primeira, a *meditatio* para os latinos, tem no grego a mesma raiz que *epimellēsthai* e consiste em *antecipar* a situação real – ou ainda, hesitar – através do diálogo dos pensamentos; ou seja: “imaginar como se articulam diversos acontecimentos possíveis a fim de experimentar de qual maneira se reagiria”¹⁴⁰. No polo oposto encontrar-se-ia a *gymnásia*, enquanto entretenimento e exercício, que diferentemente da experiência imaginária da *mellētē*, implicaria uma situação real, ainda que induzida artificialmente – diríamos, *simulada*. Teria surgido daqui, aliás, uma longa tradição de práticas envolvendo a abstinência sexual, a privação física e outros rituais de purificação, com a função “de estabelecer e de testar a

¹³⁶ FOUCAULT, M. “*Les Techniques de soi*”, in: *Dits et écrits IV*, p. 798-9.

¹³⁷ Segundo Foucault, essa renúncia, no cristianismo dos primeiros séculos, irá compreender duas grandes formas de revelação de si, de expressão da verdade do sujeito: “A primeira é a *exomologēsis*, ou seja, a expressão teatralizada da situação do penitente que torna manifesto seu estatuto de pecador. A segunda é a que a literatura espiritual chamou de *exagoreusis*. [...] uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Essa relação toma por modelo a renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo”. Cf. FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*”, in: *Dits et écrits IV*, p.810.

¹³⁸ FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*”, in: *Dits et écrits IV*, p.798-9.

¹³⁹ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982, p. 504.

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*”, p.799. Cf. também: CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. p. 682-3. Μελλητής referir-se-ia ao “caráter hesitante”, ao passo que μελλησμός seria o termo para: “hesitação”.

independência do indivíduo em relação ao mundo exterior”¹⁴¹. De todo modo, em torno desses dois polos se configuraria, particularmente na filosofia estoica, a *prática da askêsis*, que em conjunto com a *escrita etopoiética* caracterizaria o *cuidado de si* no decorrer dos períodos helenístico e romano.

Em *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, essas práticas de si são analisadas em função da *moralidade*, aqui compreendida como a maneira pela qual os indivíduos “se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta, pela qual obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição, pela qual respeitam ou negligenciam um conjunto de valores”. Uma *moralidade dos comportamentos*, nesse sentido, determinaria “de que modo, e com que margem de variação ou de transgressão, os indivíduos ou grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo, que é explicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm consciência mais ou menos clara”¹⁴². Ora, para Foucault, a atenção com o “problema de organização de existência”¹⁴³ e com o cuidado de si ganha relevo no momento em que uma moral, enquanto *obediência* a esse sistema prescritivo, já não se mostra efetiva. Um ἦθος [*éthos*]¹⁴⁴, portanto, uma ética pessoal concebida como uma maneira de ser e de organizar a própria existência, toma forma na medida em que obediência a um ἔθος [*éthos*], a um código de regras estabelecido fenece, daí o seu viés transgressor. Como irá afirmar também em *Uma Estética da existência*:

Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade [...]. Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um código de regras que está desaparecendo, já

¹⁴¹ *Idem*, p.800. Cf. também: FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982.

¹⁴² FOUCAULT, M. “O Uso dos prazeres e as técnicas de si” in: *Ditos & escritos V*, pp. 192-217, p.211.

¹⁴³ Cf. DIAS, R. “Nietzsche e Foucault – a vida como obra de arte”, p.55.

¹⁴⁴ Como o leitor pode ter observado, e embora sejam sutis as distinções, optamos por utilizar o termo grego ἦθος [*éthos* ou *êthos*] para designar os usos e costumes relativos a modos de viver, direcionados a algum modo ao cultivo de um *caráter* e uma *sabedoria* – e que os latinos chamavam de *mores*; ao passo que ἔθος [*éthos*], traduzido para o latim como *consuetudo*, vem a designar os hábitos que, de certa forma, são transmitidos e herdados por uma comunidade através das gerações. Para uma compreensão mais aprofundada acerca destas distinções, bem como de sua incorporação à língua latina, cf. SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre *éthos* com épsilon e *êthos* com êta. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(2): 9-44, 2009. Como afirma o autor, “o termo *êthos* insinua justamente o modo humano de *habitar* a si mesmo”, o seu caráter e sua morada; daí a vinculação com o δαίμων [*daímōn*], ou seja, com o *destinar* a si mesmo ou dar a si mesmo uma *índole* (p.19-20).

desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência¹⁴⁵.

Redefinindo, portanto, os limites da ética no período helenístico e romano, concebendo-a como uma “prática refletida da liberdade”¹⁴⁶, Foucault aproxima-a da contemporaneidade na forma de uma *estética da existência*: noção que implica uma *ética*, na medida em que *éthos* diz respeito à maneira de ser e de conduzir-se em coexistência e por vezes contraposição a um *éthos*, a um código moral estabelecido; mas que também possui uma dimensão *artística*, já que implica uma nova e muitas vezes transgressora experiência de reflexão, manejo e domínio de si, em face do acaso e das regras estabelecidas – daí a proposta de *criação de si como obra de arte*¹⁴⁷.

* *

Procuramos, nesta seção, tratar da análise foucaultiana acerca da dimensão *prática* dos processos de subjetivação e constituição de si na Antiguidade, sintetizados na chamada escrita *etopoiética* e principalmente na prática da *áskēsis*: conjunto de práticas pelas quais o indivíduo assimilaria discursos de verdade e os converteria, pela meditação e pelo exercício – ou ainda, pela *ponderação* e pela *simulação* – em um princípio de ação permanente, ou seja, em um *éthos*. Tais práticas, Foucault procura trazê-las à contemporaneidade na forma de uma ética pessoal concebida como uma *estética da existência*: um modo de constituição de si em contraposição a um código moral estabelecido e de criação de si como obra de arte.

Com efeito, tomando em conjunto a leitura aqui feita da hermenêutica foucaultiana, acerca dos processos de subjetivação e constituição de si na Antiguidade – seja na esfera do discurso *parrēsiástico*, seja na prática moldada pela *áskēsis* – teríamos talvez mais aproximações que distanciamentos em relação ao conceito de hipocrisia que pretendemos esboçar. Nossa interpretação – que, aliás, passa bem distante do método, do enfoque e das

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. “Uma Estética da existência” in: *Ditos & escritos V*, pp. 288-293, p.290. Entrevista com A. Fontana (Le Monde).

¹⁴⁶ FOUCAULT, M. “A Ética do cuidado de si como prática da liberdade” p. 267.

¹⁴⁷ Em entrevista a H. Dreyfus e P. Rabinow, Foucault afirma: “O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida [...]. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas nossas vidas não?”. Cf. FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique”, apud DIAS, R. “Nietzsche e Foucault – a vida como obra de arte”, p. 49.

intenções ético-políticas de Foucault¹⁴⁸ – buscou salientar nessas duas esferas precisamente os elementos que pudessem levar a essa noção. Fizemos isso acima, quando levantamos o problema da compreensão da *parrēsía* como discurso autônomo em relação à retórica, particularmente no que diz respeito ao problema da atenção ao *kairós* e da constituição de um discurso de verdade a partir da contraposição e hierarquização entre *epistémē* e *dóxa* – pelo que sugerimos ver no discurso *parrēsiástico* uma forma mais elaborada de discurso retórico e de refinamento das práticas de engano.

Mas também no que diz respeito à esfera prática dos processos de subjetivação, isto é: à sua conversão em um *princípio de ação* – a *paraskeuē* – por meio da *áskēsis*, poderiam ser reconhecidos procedimentos que nos aproximariam novamente das práticas do engano – particularmente, do manejo ou *manuseio de si* que caracteriza a *arte do ator*. Tratávamos dessa possibilidade já no início deste capítulo, a partir das análises sociológicas de Goffman e Sennet que tomam a *arte do ator* como imagem para as formas de constituição, interação e resistência do indivíduo ante a sociedade; e ela ficará mais clara a partir da próxima seção, quando passarmos a uma compreensão mais aprofundada acerca dessa arte. Porém, tanto nos traços de meditação e hesitação que configurariam a *mellētē* – a dimensão *prudencial* da *áskēsis* – como também, e principalmente, nas práticas de simulação e indução artificial de uma situação real características da *gymnásia* – a sua dimensão atuante ou *actante* – essa relação com as artes do ator e do engano se deixaria entrever.

Mas se podem ser tecidas aproximações, por outro lado, dois pontos importantes tornariam problemática, em nossa interpretação, a ideia de um *cuidado de si* e de uma *estética da existência* radicados no discurso *parrēsiástico* e na *áskēsis* filosófica. O primeiro deles, que de certa forma transcende a *estética da existência* apresentada por Foucault, diria respeito à própria compreensão desse processo como uma *criação artística de si* e nos remeteria diretamente à questão do *autoengano*, isto é, da convicção cega daquele que age em relação ao objeto de sua ação, de modo a esquecer de si como sujeito. Com efeito, partindo da compreensão de que se trata de *processos sem sujeito*, ou seja, de que não preexistiria um “sujeito soberano”¹⁴⁹ a comandar ações como atos de vontade, e que o sujeito *é constituído* a

¹⁴⁸ Cf. GROS, F. *Posfácio – Situação do curso*. In: FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, p.313ss. Para Gros, a proposta foucaultiana de constituição de si com base no binômio: coragem-verdade, deve ser pensada conjuntamente a uma atitude política vinculada, não a uma moral, mas a uma ética do engajamento intelectual.

¹⁴⁹ A nosso ver, ao apontar para a compreensão de que tais processos *não implicam* a preexistência de um “sujeito soberano, fundador”, mas ao contrário, aqui “o sujeito *se constitui* através de práticas de liberação, de

partir de “práticas de liberdade” – a voz passiva é sugestiva –, partindo dessa compreensão, qual seria então o *estatuto* daquele que incorpora “prescrições e regras de conduta” transmitidas por um “discurso de verdade” por meio de uma “prática ascética”, e que com isso estaria apto a “enfrentar, todos os acontecimentos da vida na medida em que eles se apresentem”¹⁵⁰? Como compreender, enfim, o *estatuto artístico* de *processos sem sujeito*? A rigor, estaríamos aqui diante de um dilema: se se reconhece o sujeito como autor, haveria que pressupor sua anterioridade como *sujeito soberano*; se se compreende como obra, haveria que reconhecer sua posterioridade como objeto, como *sujeito autoenganado*. Embora atenta ao próprio corpo por meio “de uma dietética, de uma econômica e de uma erótica”, a ideia de uma *criação de si* acabaria por se mostrar *autoenganada*.

Quanto ao segundo ponto, mais diretamente voltada à criação de si radicada na *parrêsia* e na *áskēsis*, poderíamos apresentá-lo de forma imagética como uma contraposição entre a *fixidez* e a *inconstância*. Com efeito, como poderiam regras e princípios previamente traçados a partir da experiência e da prescrição, e transmitidos por meio de um discurso de verdade, *convencer* o corpo enquanto configuração instável de instintos e *enfrentar* os acontecimentos enquanto configuração instável de acasos? Embora em um contexto relativamente diverso, não deixam de ser sugestivas e instigantes as palavras de Luigi Pirandello em *O humorismo* (1929):

As formas nas quais procuramos parar e fixar em nós este fluxo contínuo [a vida] são os conceitos, são os ideais com os quais gostaríamos de conservar-nos coerentes, todas as ficções que criamos, [...] o estado no qual tendemos a estabelecer-nos. Mas dentro de nós mesmos, nisto que nós chamamos alma, [...] o fluxo continua, indistinto, sob as defesas e além dos limites que nos impomos, compondo-nos uma consciência, construindo-nos uma personalidade¹⁵¹.

liberdade, como na Antiguidade”, ao defender tal compreensão, Foucault situa o problema do cuidado de si no período helenístico e imperial – e de um modo geral, o problema da *estética da existência* em seu pensamento – na esteira que se delinea a partir do pensamento nietzscheano, com a noção epistêmica de *processos sem sujeito*. Essa compreensão, sugerimos, poderia ser problematizada no que diz respeito à primeira elaboração filosófica do *cuidado de si*, com Platão. Principalmente quando confrontada com a posição de Lacoue-Labarthe acerca da necessidade platônica de um controle rigoroso dos “procedimentos da enunciação” por meio da *simples narrativa*, em que se teria a garantia do lastro de um “sujeito declarado”, simples e único, como forma de impedir a possibilidade sempre iminente do emergir da mimese – da complexidade, ambiguidade e multiplicidade – no discurso; sendo essa, em *A república*, pelo menos, a sua “tarefa filosófico-política”. Nesse sentido, os processos de constituição de si por meio do discurso, pelo menos em Platão, talvez implicassem, sim, a pressuposição de um “sujeito soberano, fundador”. Voltaremos a esse assunto mais à frente. Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A Imitação dos modernos*, p. 125-7.

¹⁵⁰ Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982, p. 504.

¹⁵¹ PIRANDELLO, L. *O humorismo*, p.160.

A nosso ver, não só na forma como praticada pelos cristãos, mas também entre os gregos, o trabalho de ascese, quando pautado pela inflexibilidade da regra transmitida pelo discurso *parrēsiástico*, não se mostraria eficaz, por exemplo, na lida com situações de *instabilidade e inconstância*, que não são poucas, em que se requer, não o atuar conforme prescrições, mas antes, o *improvisado*. Não por acaso, dissemos acima, ao cínico restaria apenas o enfrentamento heroico, porém autoenganado, diante do real – com a presença não tão discreta, nessa lida, das ideias de *enfrentamento e extirpação*. Como afirmam Détienne e Vernant: “para o grego, só o mesmo age sobre o mesmo”¹⁵². E nesse sentido, se é necessária uma *áskēsis*, se é necessário converter prescrições em um princípio de ação, ela não poderia ser regida pelo *logos racional*, mas pela forma de inteligência conjuntural, prudencial e astuciosa, que desde o século IV da outra era tem permanecido à margem do discurso filosófico, mas que desde Hesíodo tece os liames para a lida com o acaso:

Precedendo o *kairós* tão rápido ele seja, é a *mētis* que desempenha contra ele o efeito da surpresa; ela pode “apreender” a ocasião à medida que, não sendo “leve”, ela souber prever a continuação dos acontecimentos e preparar-se de mais longe¹⁵³.

Essa arte de exercitar-se para o acaso por meio da *mētis*, não para *enfrentá-lo*, mas para, reconhecendo a sua superioridade, a ele *moldar-se* – sendo essa a forma de subjugá-lo –, essa arte, própria daquele que é mestre em driblar, improvisar e adaptar-se às circunstâncias, tem um nome: *hipocrisia*.

É o momento, então, de aprofundarmos nossa discussão em torno da *arte do ator*.

2.6 Arte do ator: a estética da criação de si

Havíamos dito, no capítulo anterior, que a acepção originalmente artística do termo *hypókrisis* não se restringia ao anfiteatro, mas chegava também à *ágora* – como “resposta” ou “ato de falar em um diálogo”. É dessa relação, dos pontos de contato entre a arte do orador e do ator, que trataremos nesta seção. Para isso, é preciso remeter ao contexto de instauração da arte do ator e à preocupação central de iludir o espectador por meio de uma atuação *convincente* – contexto no qual teve forte influência a *Institutio oratoria* de Quintiliano (I d.C).

¹⁵² DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mētis: as astúcias da inteligência*, p. 27.

¹⁵³ *Idem*, p. 22.

Como afirma Ana Portich em *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, poder-se-ia, a princípio, ver nos preceitos contidos nesse tratado de Quintiliano precisamente o oposto da prática do ator¹⁵⁴, cuja oratória excessivamente enfática acabaria por tornar declamação demasiado artificial – o que certamente não conviria a uma boa oratória que, como vimos acima, a partir do mesmo Quintiliano, tem por premissa precisamente a *convicção* daquele que fala naquilo que diz¹⁵⁵. Já Aristóteles¹⁵⁶ parece apontar para a necessidade de o orador *aparentar* ser convincente, não com o intuito de causar uma falsa impressão, mas como uma *ênfase*, um *efeito de cena*: uma forma de *fazer aparecer* aquilo de que se está convicto. Também Nietzsche, em seus *Cursos sobre retórica*¹⁵⁷, faz referência a Cícero e Quintiliano como aqueles que teriam aprimorado a divisão da retórica em cinco partes ou aspectos: além da invenção [*ehyresis / inventio*], ordenação [*táxis / dispositio*], eloquência [*léxis / elocutio*], memória [*mnêmê / memória*], seria indispensável ainda uma quinta: a atitude [*hypókrisis / actio*] – a *hipocrisia*. Seguindo novamente B. Cassin, se é necessário ao sofista, como um ator, vestir uma máscara é porque, quando se trata do chamado “jogo público”, em que se depara com a necessidade de respeitar sua norma de conduta, sua *δική* [*diké*], sob pena de se enfrentar o *αἰδώς* [*aidōs*], o sentimento de vergonha para com a opinião pública; quando se trata, portanto, das “regras do jogo público, sempre [mediado] pelo olhar de outrem”¹⁵⁸, exige-se necessariamente as artes da hipocrisia.

Há que se criar o *efeito*, certamente, tanto para o discurso verdadeiro quanto para o falso, como forma de acentuar determinados aspectos mais relevantes de seu conteúdo, ao passo que se dissimula aqueles desnecessários, ou mesmo indesejáveis. *Efeito de cena*, aliás,

¹⁵⁴ É o que também afirma Ana Portich, a propósito da influência da *Institutio oratoria* de Quintiliano entre os teóricos da arte do ator no século XVIII, particularmente em Luigi Riccoboni. Cf. PORTICH, A. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p. 89ss. A tomar por Riccoboni (*Pensées sur la déclamation*), “o ofício do comediante será executado a contento se ele comover e iludir a si mesmo e aos demais, tendo o cuidado de não exagerar a ponto de perder os traços humanos” (p. 94).

¹⁵⁵ Cf. QUINTILIANO, M. F. *Institutio oratoria*, XII, 1, 29-30. Cf. também: , A. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p. 94. Para Portich: “Atuar com entusiasmo pode fazer com que os atores sintam o que dizem em cena, mas a condição para um bom êxito do orador é que ele saia do isolamento do transe, colocando-se no lugar de outra pessoa...”. Mas essa questão meramente técnica, a nosso ver, não deve eludir a necessidade de o orador *mostrar-se* convencido acerca daquilo que defende.

¹⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, II, cap. I, 1377b21-1378a6, *apud.* SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.82. Cf. tb. a introdução de Quintín Racionero para a tradução espanhola da *Retórica* (pp.7-149).

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F.W. “Curso sobre retórica” in *Da retórica*, I-2, p.40-1. Cf. também: QUINTILIANO, M. F. *Institutio oratoria*, livro X, capítulo 7, particularmente as seções: 9, 16, 25 e 26.

foi a dimensão que perdurou como característica da hipocrisia em sua pecha moral – seja como *ênfase*, seja como *dissimulação*. Até porque é a única dimensão que transparece ao espectador, que deve permanecer *iludido* quanto aos procedimentos e técnicas ali envolvidos. Mas esse efeito parecerá tão mais artificial quanto menos o orador, também ele, estiver convencido daquilo que diz. E se não parece razoável conceber a convicção cega, o *autoengano*, como única possibilidade que resta ao orador que se pretenda convincente, então, é preciso recorrer a uma outra dimensão da hipocrisia, para além do mero *efeito em cena*, que o leve a persuadir-se sem, no entanto, deixar-se prender pelo objeto desse convencimento. Essa dimensão estaria presente não *na* atuação, mas *antes* dela: diz respeito às práticas de *incorporação* de um papel pelo ator, com as quais faz nascer o personagem *a partir de si próprio*.

Trataremos dessas práticas logo a seguir, especificamente com relação ao ator; mas o próprio Quintiliano já nos sugere um caminho quando aponta para o recurso à *φαντασία* [*phantasia*]¹⁵⁹, às imagens, como meio pelo qual os afetos do espectador, da plateia, poderiam ser excitados em prol de determinado argumento, tornando mais fácil a persuasão. Ora, para uma atuação convincente, seja do ator, seja do orador, é preciso que também ele se torne espectador e se deixe levar, iludir, pelas *phantasiai* que lhe vêm à mente, excitando com isso os seus próprios instintos, fazendo-os vir à tona com uma naturalidade que, não mais *espontânea*, torna-se agora *artística*. Compreendida sob esse viés, o recurso à *phantasia* aproxima-se daquilo que comumente compreendemos por *simulação*¹⁶⁰. Simular, como afirma M. I. Accioly¹⁶¹, é toda estratégia cognitiva de antecipação de uma determinada situação por

¹⁵⁸ CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 68-9. Segundo Cassin: “antes de ser a ‘justiça’, portanto o ‘processo’ e o ‘castigo’, [*diké*] designa a ‘regra’, o ‘uso’, tudo o que se pode ‘exibir’ [*deiknymi*]: a norma pública da conduta. [...] e [...] só tem força na medida em que cada um experimenta o *aidós*”.

¹⁵⁹ QUINTILIANO, M. F. *Institutio Oratoria*, X, 7, 15, *apud* PORTICH, A. *A Arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.91. Como afirma Portich, o recurso às *phantasiai* está presente também na *Ratio studiorum*, versão cristianizada da *Institutio oratória*, utilizada pelos jesuítas tanto na formação de futuros padres como de alunos. Cf. prólogo, p. XXIV.

¹⁶⁰ Vimos nos prolegômenos a essa tese que R. Dawkins sugere a compreensão da “consciência subjetiva” como uma decorrência da “evolução da capacidade de simular”. Cf. DAWKINS, R. *O Gene egoísta*, p.82.

¹⁶¹ Cf. ACCIOLY, M. I. *Isto é simulação: a estratégia do efeito de real*. Nessa interessante tese, da qual infelizmente não poderemos tratar aqui a fundo, Maria Inês Accioly procura compreender a noção de simulação a partir daquilo que chama de uma “condição trágica” (p.81), que acolheria suas duas dimensões: a simulação-*experimento* e a simulação-*farsa* – de forma complementar e para além do “fundo moral” (p.81) por detrás da suposta diferença de natureza entre ambas. A simulação aqui teria como característica principal ser uma *estratégia cognitiva* capaz de “produzir *efeito de real* com modelos” (p.125) a partir de três elementos (p.126): a *emergência* – que se refere à sua eficácia na produção de sentido –, o controle – consumado tanto no aprendizado de um experimento como no domínio de uma situação de *farsa* –, e o jogo – como elemento que efetuará a passagem, como uma “emergência controlável” (p.135), de um *efeito de real* a um *efeito no real*.

meio da geração de um *efeito de real*¹⁶². Com base na memória e muitas vezes com fins de sobrevivência, essa antecipação geradora do efeito *de real* visaria a produzir, como “emergência controlável”, ou ainda, *manipulável*, um efeito *no real*. A nosso ver, precisamente aí, nessa capacidade de *simulação*, estaria a habilidade própria ao *ator* ou *hipócrito*, de fazer seu personagem surgir a partir de si próprio e apresentá-lo com expressividade tal, que se mostre convincente, inclusive e principalmente, para si próprio. Por meio da arte do ator – da *hipocrisia* – seria possível *simular e incorporar* hábitos sem se deixar enganar por eles, disfarçando e *dissimulando* essa simulação¹⁶³. Essa compreensão é importante porque toca num ponto que nos parece fundamental à nossa tese, que será tratado a seguir: o da distinção entre a crença *no* objeto e a crença *nas virtudes* por meio das quais se lida com aquele objeto.

Claro, movemo-nos ainda no âmbito da representação, com a pressuposição de um sujeito, de um ator, *sob e anterior* à máscara. E nosso intento é caminhar no sentido de se compreender como seria possível pensar essa noção para além dessa pressuposição, ou seja, sob a perspectiva daquilo que chamaríamos, com Nietzsche, de “processos sem sujeito”¹⁶⁴. De todo modo, uma primeira caracterização daquilo que compreendemos por *hipocrisia*, delineada entre as esferas estética e ética, poderia ser então esboçada a partir dos procedimentos de controle e manipulação envolvidos na arte do ator – não só no que diz respeito ao *efeito de cena*, mas principalmente na *incorporação* de afetos por meio dos quais viria à tona a personagem. Diferentemente da noção de “controle” proposta por Accioly¹⁶⁵, a

Acrescentaríamos apenas que a noção de *manuseio* ou *manipulação* talvez pudesse traduzir, melhor que a de “controle”, a “potência” da simulação na lida com a maleabilidade e as inconstâncias do real.

¹⁶² Cf. *Idem*, p. 103. Segundo Inês Accioly, J. P. Outdart (L’Effet de réel, in: *Cahiers du Cinéma*, n. 228, p. 19-26, março de 1971) teria elaborado, com base distinção entre as noções de *mímēsis* como “imitação representativa” e como “produtora de simulacros”, uma outra, entre: “efeito de realidade” e “efeito de real”: “Em linhas gerais, podemos estabelecer um paralelo entre o efeito de realidade e a imitação puramente representativa, e entre o efeito de real e a mímesis produtora de simulacro. Ao agregar ao componente icônico um efeito indicial, o *efeito de real* gera uma sobrecarga sígnica que escapa ao controle do dispositivo da representação. É o trabalho da mímesis, que desliza sobre o horizonte da semelhança para inventar o novo – o índice de um real inexistente antes do *efeito de real*” (p.103).

¹⁶³ Cf. *Idem*, p. 162. Inês Accioly nos propõe uma sugestiva e profícua distinção entre a simulação e sua “coirmã” dissimulação: essa estaria para a simulação como um princípio operacional que, operando sobre a própria simulação, seria condição para sua eficácia: “Simulação eficaz é aquela que se dissimula enquanto tal”. Cf. também: DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p.29 e também, p. 31: “Inteligência astuciosa, a *métis* possui, enfim, a astúcia mais rara: a ‘duplicidade’ da armadilha que aparenta sempre ao outro mantendo aquilo que não é, e que dissimula sua realidade assassina sob aparência seguras”.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F.W. *Aurora* §115, 87-8.

¹⁶⁵ Cf. ACCIOLY, M. I. *Isto é simulação: a estratégia do efeito de real*, p.125ss.

noção de manuseio ou manejo, esboçada já nos prolegômenos, parece-nos mais adequada para exprimir aquilo que a autora chama de *potência da simulação* em criar o *efeito de real*, principalmente quando se é o próprio objeto dessa simulação.

A relação, em filosofia, entre as noções de *simulação* e manejo ou *manipulação*, de fato, não é nova na filosofia. Podemos remetê-la pelo menos a Baudrillard, que em *Simulacros e simulação* propõe uma espécie de ontologia do *desprendimento* da imagem – da *aparência* – em relação à representação, e de sua manifestação como *simulacro*¹⁶⁶. Baudrillard compreende essa entrada no domínio da *simulação*, da “manipulação absoluta” [*manipulation absolue*], como consequência da “viragem do dispositivo *panóptico* de vigilância [...] para um sistema de dissuasão onde é abolida a distinção entre o passivo e o activo” e onde a “distinção dos dois polos” – sujeito e objeto, causa e efeito, real e imaginário – já não pode ser mantida¹⁶⁷. Retomando com valoração oposta a distinção de Torquato Accetto, Baudrillard entende que:

Dissimular é fingir não ter o que se tem. Simular é fingir ter o que não se tem. O primeiro refere-se a uma presença, o segundo a uma ausência. Mas é complicado, pois simular não é fingir [...]. Logo fingir, ou dissimular, deixam intacto o princípio da realidade: a diferença continua a ser clara, está apenas disfarçada, enquanto que a simulação põe em causa a diferença do “verdadeiro” e do “falso”, do “real” e do “imaginário”¹⁶⁸.

Diferentemente da dissimulação, portanto, que deixa intacto o “princípio de realidade”, a simulação põe em causa a diferença entre “verdadeiro” e “falso”, “real” e “imaginário”, e já não está mais sob o signo da referencialidade, mas sim, da geração, do engendramento; pelo que desapareceria o imaginário da representação baseado na *coextensividade* entre ela e o real. Invertendo-se a perspectiva, “[e]nquanto que a

¹⁶⁶ Cf. BAUDRILLARD, Jean. “A precessão dos simulacros” in: *Simulacros e simulação*, pp. 7-58, p.13-4: “Seriam estas as fases sucessivas da imagem [de um maior a um menor valor, do sentido implícito ao niilismo]: - ela é o reflexo de uma realidade profunda; - ela mascara e deforma uma realidade profunda; - ela mascara a ausência de realidade profunda; - ela não tem relação com qualquer realidade: ela é o seu próprio simulacro puro. No primeiro caso, a imagem é uma *boa* aparência – a representação é o domínio do sacramento. No segundo, é uma *má* aparência – do domínio do malefício. No terceiro, *finge ser* uma aparência – é do domínio do sortilégio. No quarto, já não é de todo do domínio da aparência, mas da simulação. [...] A passagem dos signos que dissimulam alguma coisa aos signos que dissimulam que não há nada, marca a virada decisiva”.

¹⁶⁷ Cf. *Idem*, p. 42-6.

¹⁶⁸ Cf. *Idem*, p.9-10.

representação tenta absorver a simulação interpretando-a como falsa representação, a simulação envolve todo o próprio edifício da representação como simulacro”¹⁶⁹.

* *

Embora com sentido diverso do que foi proposto por Baudrillard, é pela noção de manejo ou manuseio – esboçada já nos prolegômenos – que compreendemos todo o cálculo prudencial movido pela *mêtis*, envolvido na lida com a maleabilidade e as inconstâncias do acaso e dos instintos, visando a “capturar” o *kairós* para a decisão¹⁷⁰ e a ação. Motivo pelo qual esta já não seria mais espontânea, e sim artística; ou seja, não mais ação, mas *atuação*. É certo que a própria *espontaneidade* poderia ser aqui tomada como objeção à ação hipócrita, à *atuação*. Na medida em que não requeria o esforço prudencial, na medida em que não demandaria um trabalho de ascese e cuidado de si, por que não preferir um ato espontâneo¹⁷¹ à hipocrisia? Embora tendo abordado acima o problema, em Sennet, da subversão da ideia de *autenticidade* ocorrida com o fim da sociedade de corte, com a valorização de uma *expressividade espontânea* em detrimento da *expressividade artística*, entendemos que não haveria resposta a essa pergunta, a não ser assumindo a postura ético-filosófica que tem o *conhecer a si mesmo* apenas como momento de outra tarefa ainda maior: a do *cuidar de si mesmo*; ou ainda, no caso de Nietzsche, de *tornar-se o que se é*. Trata-se, sob os mais diversos

¹⁶⁹ Cf. *Idem*, p. 13.

¹⁷⁰ Não seria descabida uma aproximação, não propriamente no plano etimológico, mas semântico, entre *καίρος* [*kairós*] e *κρίνω* [*krínō*] – verbo do qual deriva *hypókrisis* e que significa tanto separar quanto julgar ou decidir – já que a escolha do momento oportuno implicaria um julgamento e uma decisão. A pesquisa sobre uma relação possível entre *καίρος* [*kairós*] e *κρίνω* [*krínō*] também é relatada por Chantraîne. Cf. CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, p. 480.

¹⁷¹ Uma objeção a uma criação espontânea de si poderia ser feita a partir da condição de Heinrich Von Kleist em relação ao romantismo, sob o efeito da leitura cética que faz da *Crítica da razão pura* de Kant. Cf. BORNHEIM, Gerd. “Kleist e a condição romântica”, in: *O Sentido e a máscara*, p. 100-1. Para Bornheim, o que diferencia e separa Kleist dos demais românticos é justamente o desespero quanto à possibilidade de felicidade advinda com a suposta espontaneidade do instante: o *Zeitgefühl*. “O inesperado instante rara e nova felicidade é um logro”, na medida em que estamos irremediavelmente condenados à atividade consciente. E como o próprio Kleist afirma em *Teatro de Marionetes*: “A atividade reflexiva rouba ao homem a graça, a espontaneidade. [...] Sempre há a consciência e a conseqüente impossibilidade de entrega total e pura, da coincidência absoluta com o real” (p.100-1). Com a própria condição humana, perde-se irremediavelmente a pureza do primeiro gesto (p.97). Cf. também: ROSSET, C. *O real e seu duplo*: outro não é o sentido da análise de Clément Rosset ao considerar o pensamento metafísico e filosófico, e mesmo a própria condição da realidade humana como uma “recusa, de tipo instintivo, do imediato” (p.45). Aquilo que chama de “tragédia da recusa do imediato, da impossibilidade de aceder à imediatidade”, nesse sentido, é a “verdade da vida humana, marcada com a rubrica do duplo” (p.45-6). A “estrutura fundamental” desse *duplo*, a própria estrutura da ilusão, é a de transformar “o acontecimento único em dois acontecimentos que não coincidem”, ou seja, de cindir o acontecimento em dois (p.15-6). E na medida em que todo acontecimento é *único* e frustra consigo qualquer possibilidade de duplicação (p.33), estaríamos essencialmente fadados ao *engano* – ainda que ele venha da própria sensação de estar sendo enganado, ou o que chamamos de “ardil” do destino (p.31).

enfoques, de *criar a si* – e de conferir a essa criação o estatuto de *obra de arte*. Ora, se por um lado, desde Aristóteles, toda *arte* se define pelo que *escapa* ao espontâneo, ainda que por um mero deslocamento de sentido, por outro lado, a *obra* de arte encanta por aquilo que elude, que *dissimula* as suas condições de criação, tornando-se independente de seu criador. Pelo menos em uma compreensão, digamos, mais ortodoxa, se a artisticidade é o meio para se chegar à obra, esta acabaria por tornar à espontaneidade como obra consumada¹⁷². Mas se é assim, compreender essa relação em termos de uma mera oposição formal apenas faria perder de vista toda a dimensão processual aí envolvida, que diz respeito precisamente aos meios artísticos pelos quais uma espontaneidade casual se torna, enfim, autêntica. É desses meios, da relação entre espontaneidade e artisticidade, que trataremos nas próximas seções, em uma caracterização da *arte do ator*, a partir da problematização de três aspectos relativos ao *Paradoxo sobre o comediante*, de Diderot.

2.6.1 Paradoxo sobre o comediante. Primeiro ato: arte do ator, arte retórica

Diderot, no diálogo *Paradoxo sobre o comediante* (1769), apresenta-nos uma teoria do ator cujas implicações filosóficas ultrapassam a de um mero tratado sobre a atuação. Nas vestes de um personagem, o filósofo define o ator como aquele que possui “igual aptidão para toda espécie de caracteres e papéis” e, sempre reconhecendo *a si* sob a máscara, consegue ser outro sem deixar de ser ele mesmo. Sua arte é a *arte de tudo imitar*. Mas de que maneira seria possível ao ator representar tão bem e passar de uma a outra imitação mantendo a ilusão desejada pelo público, sem, no entanto, expor-se ele próprio ao *autoengano*, ou seja, sem que lhe seja necessário *crer* em seu personagem? Eis aqui, em tons mais fortes, a diferença que apresentamos como “incômoda” no início do primeiro capítulo, entre *ser* Tartufo e *representar* o Tartufo: para *representar*, hipócrita-ator não precisaria *ser* hipócrita-farsante¹⁷³,

¹⁷² Não seria fortuita a aproximação com pensamento estético kantiano, que tem na arte bela como algo que deve ser considerado *como se* fosse um produto da natureza [*als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei*]. Para Kant, embora a conformidade a fins presente na obra de arte bela seja intencional, a obra deve, contudo, parecer *como se* fosse natural, espontânea. Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, §45, p.152. Cf. também: GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*, 1986, pp. 205 e 273, *apud*. ACCIOLY, M. I. *Isto é simulação*, p.116. Explorando esse tema na contemporaneidade, E. Gombrich compreende que, apesar de o estímulo visual ser fonte de ambiguidades, nosso aparelho sensorial tenderia a neutralizá-las em proveito de uma percepção estável. Só gradativamente é que “o homem que aprendeu a ver criticamente, a aprofundar suas percepções com interpretações alternativas, tanto de brincadeira como a sério”. Ainda assim, não seria possível ver uma imagem, simultaneamente, como imagem e como aquilo que ela representa; isto é, a ambiguidade não poderia ser ordinariamente ser vista, mas apenas inferida. Por isso não haveria síntese possível entre os pontos de vista do observador e do participante; na melhor das hipóteses se poderia *oscilar* com rapidez entre ambos. O dom do artista, então, estaria na capacidade que tem de jogar com esse limite (p.118).

¹⁷³ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 176.

muito embora tenha que se valer das mesmas técnicas de que ele se vale. É precisamente aí que se coloca a pergunta que caracterizará o *paradoxo do ator* com relação à sua arte: “Se ele é ele quando representa, como deixará de ser ele? Se ele quer cessar de ser ele, como perceberá o ponto justo em que deve colocar-se e deter-se?”¹⁷⁴.

Para exercer bem a sua arte, dirá Diderot, é preciso que coexista nele “um espectador frio e tranquilo” daquilo que se passa “no mundo físico e no mundo moral”. Exige-se dele “penetração e nenhuma sensibilidade”, já que a sensibilidade “nunca se apresenta sem fraqueza de organização”¹⁷⁵:

Todo o seu talento consiste, não em sentir [...] mas em expressar tão escrupulosamente os sinais externos do sentimento, que vós vos enganais a esse respeito. Os gritos de sua dor são notados em seu ouvido [...] ele não é a personagem, ele a representa e a representa tão bem que vós a tomais como tal a ilusão só existe para vós; ele sabe muito bem que ele não a é [personagem]. É a extrema sensibilidade que faz os atores medíocres; [...] e é a falta absoluta de sensibilidade que prepara os atores sublimes¹⁷⁶.

A essa passagem segue-se uma das mais belas frases do diálogo, que condensa o que para Diderot estaria no cerne da arte do ator: “As lágrimas do comediante lhe descem de seu cérebro; as do homem sensível lhe sobem do coração”¹⁷⁷.

* *

Gostaríamos de destacar, nesta e nas próximas seções, três aspectos do *Paradoxo sobre o comediante*, que nos parecem fundamentais para o conceito de hipocrisia que estamos a esboçar, relativos ao problema da *isenção de sensibilidade* como condição para uma boa atuação, na forma como Diderot a compreende.

O primeiro aspecto é de cunho ético, mas com repercussão estética. Iremos abordá-lo a partir do texto de Ana Portich: *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, em que inscreve a

¹⁷⁴ *Idem*, p. 163. O ator, nesse sentido, seria aqui o exato contraponto de Crátilo, no diálogo homônimo de Platão, que teria como propriedade fundamental “ser ele mesmo e não um outro” (Cf. ROSSET, C. *O real e seu duplo*, p.60). Outro interessante contraponto, agora em relação a Diderot, remete-nos ao problema da representatividade e à relação sujeito-objeto, e poderia ser feito a partir da peça *Seis personagens à procura de um autor* (1929) de L. Pirandello, em que seis personagens chegam ao ensaio de uma peça à procura de um diretor para a tragicomicidade de suas vidas, dispensando, no entanto, os atores para essa representação (PIRANDELLO, L. *O falecido Mattia Pascal. Seis personagens à procura de um autor*).

¹⁷⁵ *Idem*, p. 162-4.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 165.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

obra de Diderot no contexto da tratadística do ator que se inicia com Horácio¹⁷⁸ no século I a.C. Já no prólogo, a autora sugere três conotações distintas para o que seria o “paradoxo definitivo sobre o comediante” em Diderot: “*professar uma arte que se tem de negar*”¹⁷⁹. A primeira dessas conotações, que caracterizaria a obra como um “exercício retórico de *paradoxal encômio*” consistiria na mudança de ponto de vista acerca do lugar-comum da “devassidão da classe artística” à época. Com Diderot, os “defeitos morais não concorrem para vilipendiar quem pratica o ofício de ator, mas para enaltecê-lo”¹⁸⁰. O que lhe permite dar exemplos em cena, aliás:

[...] é a capacidade de se desprender de seus próprios interesses. A simulação desonesta, diferente do desempenho do comediante, aparenta tender para o bem comum, mas acaba por favorecer tudo aquilo que seu realizador preza, enquanto atores e atrizes, por serem volúveis e dissipadores, não prezam nada em especial¹⁸¹.

A segunda conotação do *Paradoxo* surgiria na medida em que se constitui como um “antimodelo literário, uma vez que falar mal de atores havia se tornado um gênero”, movido pela curiosidade dos espectadores: ser um “para-doxo”, ou seja, “aquilo que contraria uma opinião corrente”¹⁸². Já a terceira, que nos interessa mais de perto, diz respeito a que, ao comparar a profissão do comediante à de um “pregador laico”¹⁸³, circunscrevendo seu campo de atuação “à variabilidade dos casos e não à letra da lei”, Diderot a aproximaria da arte retórica. Mas se nisso ele convergiria para o “legado da tratadística do comediante”, por outro lado, “diverge de todos os seus antecessores, que, para conferir ao ofício do comediante o *status* de arte, impuseram a condição de que fora ele fosse um homem de bem”¹⁸⁴. À pergunta: “*pode alguém sem caráter dar bons exemplos de conduta moral?*”, Diderot responderia: “Sim, contanto que seja um bom fingidor, distanciando-se de seus próprios

¹⁷⁸ Cf. GIANNETTI, E. *Op.cit.* p.26. Horácio em *A arte poética* refere-se à consistência de um personagem como uma das “regras básicas da boa ficção narrativa”: “que ele continue até o fim tal como se apresentou no começo e permaneça de acordo consigo mesmo”.

¹⁷⁹ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, prólogo, p. XXXVII.

¹⁸⁰ *Idem*, p. XVIII.

¹⁸¹ *Idem*, p. XVIII.

¹⁸² *Idem*, p. XIX.

¹⁸³ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 177 e 180.

¹⁸⁴ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, prólogo, p. XX.

sentimentos, os quais, pela repetição, configuram o caráter”¹⁸⁵. Destoando da tradição tratadística, se a simulação é vista por Diderot como positiva à arte do comediante, é porque com ela é possível trazer à cena os “*bons sentiments, que ninguém tem, nem mesmo ele*”¹⁸⁶:

[...] enquanto a extrema sensibilidade e um caráter forte fazem com que os homens se apeguem aos seus próprios sentimentos [...], a falta dessas qualidades permite que o comediante ascenda a interesses gerais, faculta-lhe representar um modelo ideal de virtude, ao qual amiúde o público só tem acesso frequentando o teatro¹⁸⁷.

Dois pontos importantes podem ser depreendidos dessa terceira conotação sugerida por Portich: a aproximação feita entre a *arte do ator* e a *arte retórica* e a desvinculação entre *natureza humana* e *espontaneidade*. Com efeito, diz a autora, desde seu aparecimento a tratadística do comediante está centrada “sobre a arte retórica e suas prescrições sobre o *éthos* do orador”. O modelo retórico “fornece ao comediante a possibilidade de sistematizar aquilo que, embora não seja objeto de ciência, é passível de generalização, destacando-se do particular sem perder o contato com a diversidade e a impermanência”¹⁸⁸. Mas em que consiste essa sistematização?

Seu conteúdo só fica claro quando temos em mente o segundo aspecto depreendido da leitura do *Paradoxo*. Para Diderot, como vimos acima, atuar bem exigiria “penetração e nenhuma sensibilidade”, já que esta nunca se apresentaria sem uma “fraqueza de organização”. Não se trata, porém, como afirma Portich, de uma desqualificação dos sentimentos, mas sim, da forma como se apresentam *espontaneamente*. É por esse motivo, precisamente, que a contrafação ganha com Diderot os contornos de uma valoração que retoma a sua potencialidade artística, para além da avaliação moral. Diz Portich:

Por não conceber a natureza como vinculada à espontaneidade, Diderot não desmerece o fingimento. Somente após numerosos ensaios e penosos exercícios, um comediante “se identifica com sua personagem”. [...] Os sentimentos, segundo Diderot, não são naturais se não fizerem jus à bondade que define o humano, e esta, sob determinadas circunstâncias representa apenas um modelo ideal. Portanto, alguém espontaneamente sensível pode não ser bom¹⁸⁹.

¹⁸⁵ *Idem*, p. XX-XXI.

¹⁸⁶ *Idem*, p. XXI.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Idem*, p. XX.

¹⁸⁹ *Idem*, p. XXI.

Diferentemente de Rousseau¹⁹⁰, de quem tratamos anteriormente, aquilo que chamamos de “natureza humana” não é, para Diderot, da ordem da espontaneidade do sentimento, mas da criação com base em um modelo. Mas essa recusa em “atribuir prerrogativas à sensibilidade do comediante não implica eliminar os elementos emocionais da representação de um drama”. Apenas, os sentimentos apresentados em palco são designados por “convenções dramáticas” distintas daquelas “extrateatrais”¹⁹¹ – políticas, por exemplo. Não sendo expressas pelos sentimentos espontâneos – se o ator não os possuir, tanto melhor – a “verdade e a naturalidade do desempenho” devem ficar a cargo de outras qualidades do ator: “juízo, frieza, tranquilidade, perspicácia”¹⁹². Para provocar emoções no espectador o comediante deve, assim, lançar mão dos preceitos “da arte poética e do sistema de declamação”¹⁹³ – deve, em outras palavras, *persuadi-lo*. Como defende Ana Portich, a retomada, a partir do século XV na Itália, não só da *Retórica* como também da *Poética* de Aristóteles teria sido decisiva para a delimitação de um estatuto ético autônomo “que pudesse orientar poetas e atores na composição e na representação”, bem como, no que tange à primeira, de um “modelo para os preceptistas da representação cênica” no que tange a conceber “uma arte sobre a mutável doxa”¹⁹⁴. Mas além da autonomia da arte do ator, particularmente do comediante e de seu *status* diante do ator trágico, a delimitação desse estatuto a “conecta diretamente com a poética, a pintura, a escultura e a música, e todas juntas com a retórica”¹⁹⁵.

Refazemos agora, em sentido inverso, o caminho que leva da arte retórica à arte do ator. Vimos acima, a partir de Quintiliano, de que maneira a oratória nutre-se das dimensões da *phantasia* e *expressividade dramática* próprias ao ator. Como Diderot afirma em *Conversas sobre O Filho natural* (1757): “A voz, o tom, o gesto, a ação, isso é o que pertence ao ator; e é o que nos comove [...]. É o ator que atribui energia às palavras. É ele quem conduz

¹⁹⁰ Cf. acima a análise de R. Sennet acerca das avaliações, de certa forma contrapostas, de Rousseau e Diderot acerca da imagética do teatro na cidade. Cf. também: SENNETT, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, p. 138-148.

¹⁹¹ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, prólogo, p. XXXIII.

¹⁹² *Idem*, p. XXII.

¹⁹³ *Idem*, p. XXXIII.

¹⁹⁴ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.22-3. Cf. também, p.55-6: no caso da *Poética*, a retomada gira em torno da discussão aristotélica acerca da *mimesis* e do objeto da imitação, bem como da transposição, da tragédia para a comédia, do preceito do mito como representação de ações – particularmente com Flamínio Scala, no prólogo à comédia *Finto Marido* (1618).

¹⁹⁵ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.55

aos ouvidos a força e a verdade da inflexão”¹⁹⁶. Mas também o ator, para fugir à espontaneidade do sentimento que indicaria uma fraqueza de organização, e ao mesmo tempo para forjar emoções que comovam – não pela espontaneidade, mas pela expressividade –, também ele precisa valer-se dos preceitos da retórica, “que arrola os diferentes efeitos a serem obtidos sobre diferentes tipos de plateia, por diferentes oradores, conforme empreguem diferentes estilos e gêneros”¹⁹⁷. Como afirma Portich – ligando Diderot ao abade Du Bos e suas *Reflexões críticas sobre a poesia e a pintura* (1719) – para persuadir, não basta o discernimento de que “a cada movimento de alma corresponde uma expressão fisionômica”. É preciso ainda, “operar essa energia de acordo com a finalidade a que se propõe”¹⁹⁸. Daí requerer-se o juízo, frieza e perspicácia moldados às vicissitudes e inconstâncias que o momento impõe.

Própria ao ator, nesse sentido, é a capacidade não apenas de seguir regras de caracterização e constituição de um personagem, mas também de adaptá-las às suas próprias potencialidades e improvisá-las de acordo com a variabilidade das circunstâncias; ou seja, de lidar com a ambiguidade e a contingência, e dominar o instante, a ocasião favorável a determinada combinação de sentimentos. Tais qualidades, necessárias no trato com “realidades fluidas que não cessam nunca de se modificar e que reúnem nelas, a cada momento, aspectos contrários, forças opostas”, são aquelas mesmas que, novamente com Détiene e Vernant, caracterizariam as formas de inteligência astuciosa e artificiosa que os gregos atribuíam a *Mêtis*. Combinando: sagacidade, sutileza, fingimento, atenção e senso de oportunidade, *mêtis* domina “uma situação mutante e em contraste”, tornando-se “mais flexível, mais ondulante, mais polimórfica que o escoamento do tempo”, mais rápida que o *kairós* fugaz¹⁹⁹. Daí ser essa forma de inteligência a comandar todo o espectro de práticas do engano – prejudiciais ou benéficas, ardilosas ou consentidas, execráveis ou desejáveis, morais ou artísticas – cuja arte é atribuída à *hipocrisia*. Tal qual o sofista e o político, portanto, também o ator atua sob os auspícios de *Mêtis*.

¹⁹⁶ DIDEROT, D. *Conversas sobre O Filho natural*. Trad. F. Saadi, p.105. *apud* PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.158.

¹⁹⁷ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.55

¹⁹⁸ *Idem*, p.106.

¹⁹⁹ DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, pp. 11 e 27, respectivamente.

2.6.2 Paradoxo sobre o comediante. Segundo ato: sentir e ser sensível

O segundo aspecto a ser problematizado a partir do texto de Diderot é de cunho estético, mas com repercussão ética. Com efeito, a compreensão fundamental ao personagem do diálogo de Diderot é a de que: “ser sensível é uma coisa, e sentir é outra”²⁰⁰. Uma coisa, portanto, é a crença *no objeto* com o qual se lida; outra é a crença *nas suas próprias virtudes* para lidar com esse objeto. Como bem diferencia Portich, a primeira é uma disposição passiva, ao passo que a segunda é ativa²⁰¹. É por fazer tal distinção que o artista escapa à crença no objeto, ao apego sensível ao personagem, obtendo o distanciamento necessário em relação a sua obra: nesse caso, do sujeito-ator em relação ao objeto-personagem. É por meio dessa distância *artística* e *estética*, enfim, que é possível ao ator buscar a verdade de seu objeto, ou seja, a *expressividade* de seu personagem, não nas coisas “como elas são na natureza”, mas “na conformidade das ações, dos discursos, da figura, da voz, do movimento, do gesto, com um *modelo ideal*”²⁰² imaginado pelo poeta, e muitas vezes exagerado pelo comediante²⁰³ [grifo nosso]. A verdade que constrói a partir daí não é mais a do senso comum, nem tampouco a de um modelo lógico, mas a verdade do teatro, que salienta alguns traços e omite outros de menor importância visando à persuasão estética, ou ao *encanto* do espectador – a verdade do *efeito*, enfim, para nos reaproximarmos da arte retórica.

Não é nosso propósito nos aprofundarmos em uma investigação acerca das teorias da interpretação elaboradas antes ou depois de Diderot²⁰⁴, mas um dos aspectos que nos chama a atenção em algumas teorias da interpretação desenvolvidas já no século XX, especialmente a de Stanislavski, está precisamente em salientar a importância da *sensibilidade* para a atuação e a necessidade do desenvolvimento de uma técnica que aproxime, emotivamente, o ator de seu personagem. Em *A preparação do ator*, na figura de Tórtsov, um fictício diretor de teatro,

²⁰⁰ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 188-9.

²⁰¹ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p. 142.

²⁰² A título de curiosidade, retomamos aqui a nota de Ana Portich na qual se refere à consideração de Jacques Chouillet, da teoria do modelo ideal como “um dos fenômenos mais importantes na história das ideias estéticas do século XVIII, por ser a única tentativa verdadeiramente séria de síntese [entre as verdades da natureza e da arte], antes da *Crítica [da faculdade] do juízo*”. Cf. F. Chouillet. *La formation des idées esthétiques de Diderot*, p.479. *apud* PORTICH, A. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, nota 38, p. XXX.

²⁰³ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 167.

²⁰⁴ A importância de Diderot à teoria do teatro e à consolidação do *status* de *arte* ao ofício do ator, de resto, é atesta pelo relevo que lhe é dado no texto de Ana Portich. Cf. PORTICH, A. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*. Da *Commedia dell'arte* ao Paradoxo sobre o comediante, prólogo e caps. 3 e 4.

Stanislavski compreende como objetivo fundamental da arte do ator: “não somente criar a vida de um espírito humano, mas, também, *exprimi-la de forma artística e bela*”. Por isso mesmo, o ator “tem obrigação de viver interiormente o seu papel e depois dar à sua experiência uma encarnação exterior”²⁰⁵. Ora, uma das características da chamada *escola da representação*, que remeteríamos à teoria de Diderot, está em que nela: “o ator cria em sua imaginação o *modelo* e depois, exatamente como o pintor, toma cada um dos seus traços e o transfere não para a tela, mas para si mesmo. [...] *O ator não vive, representa*. Mantém-se frio em relação ao objeto da sua atuação, mas a sua arte deve ser perfeita [...]” [grifos nossos]. Havia aqui o pressuposto de que, como “o palco é muito pobre de recursos para criar uma ilusão de vida real”, o teatro não deveria evitar as convenções e modelos, mas, ao contrário, deveria ressaltá-las. E por isso mesmo esse tipo de arte, embora belo e de efeito imediato, seria menos profundo e poderoso: sentimentos delicados, que exigem “emoções naturais *no próprio instante*”, não se submeteriam a essa técnica²⁰⁶.

Ora, o que Stanislavski propõe com a *escola de atuação*, e a respectiva ênfase na distinção entre *representação* e *atuação*, é precisamente a atenção ao *sensível*. Mas não se trata meramente de “copiar paixões ou tipos”, e sim, de vivê-los – ou melhor, de tê-los vivido e, em cena, rememorar aquilo que os motivou: “*Todos esses sentimentos resultam de alguma coisa que se passou primeiro. Nesta coisa, que se passou antes, vocês devem pensar com toda a força*”²⁰⁷. Não é o caso, portanto, de sentir *como* o personagem, mas sim, de fazê-lo florescer com seus próprios sentimentos.

É possível compreender um papel, simpatizar com a pessoa retratada e pôr-se no lugar dela, de modo a agir como essa pessoa agiria. Isso despertará no ator

²⁰⁵ Cf. STANISLAVSKI, C. *A preparação do ator*, capítulo. II, p.44. Para uma contextualização da teoria de Stanislavski e de sua importância como limiar entre o teatro realista e o contemporâneo; e de um modo geral, para uma caracterização deste último em sua amplitude e diversidade de experiências, merece referência, cf. BORNHEIM, G. *O sentido e a máscara*. Para Bornheim (p.14-5), do ponto de vista da concepção de teatro, do aspecto cênico, Stanislavski situa-se como um “momento de conclusão”, “derradeira etapa de um certo tipo de realismo teatral” – com a decisiva influência de Tchekov. Por outro lado, a teoria que desenvolveu, embora abrangendo uma “extensão dramática muito grande” e a despeito de ser até então “a mais completa que existe”, as técnicas de atuação que desenvolve são “exequíveis” dentro de uma concepção clássica de homem: têm como pressuposto a “personalidade humana” e uma certa noção de coerência, tanto psicofisiológica como social – inaplicável, segundo Bornheim, à dramaturgia de vanguarda, que é inconciliável com a ideia de personalidade humana.

²⁰⁶ Cf. STANISLAVSKI, C. *A preparação do ator*, p.50-1.

²⁰⁷ Cf. *Idem*, p.68-9.

sentimentos que são *análogos* aos que o papel requer. Mas esses sentimentos pertencerão não à pessoa criada pelo autor da peça, mas ao próprio ator²⁰⁸.

Stanislavski salienta aqui o uso da *memória emotiva* como forma de fazer os sentimentos brotarem espontaneamente. Diferentemente da “memória das sensações”, a das emoções não se basearia diretamente “na experiência ligada aos sentidos”, mas só depois de esta ser filtrada pelo tempo que, por si, “*não só purifica, mas também transmuda em poesia até mesmo as lembranças dolorosamente realistas*”²⁰⁹. Porém, embora reconheça a recorrência à memória emotiva como útil e valiosa à atuação, quase nunca é possível contar apenas com ela e atuar apenas movido pela inspiração. Isso, claro, dependeria da afinidade do ator com relação ao seu papel; mas também, e principalmente, do desenvolvimento de uma técnica capaz de possibilitar, não só que a *memória emotiva* venha à tona na atuação, mas também que este acervo de sentimentos se amplie: “Você deve preocupar-se, primordialmente, em encontrar *um meio de recorrer ao seu material emocional*; depois, em descobrir métodos para criar um número infinito de combinações de almas humanas, caracteres, sentimentos, paixões, para os seus papéis”²¹⁰. Não se trata de relegar ao inconsciente a tarefa criativa, e sim, de *conscientemente* fazer florescer a inspiração inconsciente:

A nossa arte, portanto, nos ensina, antes de mais nada, a criar conscientemente e certo, pois esse é o melhor caminho para o florescimento do inconsciente, que é a inspiração. Quanto mais momentos conscientemente criadores vocês tiverem nos seus papéis, maiores serão as possibilidades de um fluxo de inspiração²¹¹.

Esta técnica consiste basicamente em: “trabalhar a partir da emoção despertada, retrocedendo até o seu estímulo original”²¹². Para reavivar e ampliar a sua memória de emoções, o ator deve valer-se de uma espécie de simulação mental – algo como um “sonhar acordado” intencional, por meio do qual nos deixamos levar pelos sentimentos que *conscientemente* trazemos à tona. O *como se* atua aqui como uma “alavanca que nos ajuda a sair do mundo dos fatos, erguendo-nos ao reino da imaginação”. Essa característica, segundo Stanislavski, aproxima-se de um dos preceitos de sua *escola de atuação*: “*atividade na*

²⁰⁸ Cf. *Idem*, p.196.

²⁰⁹ Cf. *Idem*, pp.188 e 192, respectivamente.

²¹⁰ Cf. *Idem*, p.197.

²¹¹ Cf. *Idem*, p.43.

²¹² Cf. *Idem*, p.204.

criatividade e na arte”²¹³. É preciso ao ator *imaginar* as circunstâncias dadas, *acreditar* nessas condições de vida e *habituar-se* a elas, deixando crescer espontaneamente os “sentimentos que parecem verdadeiros” e as “emoções sinceras”, pondo de lado os sentimentos, digamos, autóctones: “porque eles, na maior parte, são de origem subconsciente e não estão sujeitos a comandos diretos”. Finalmente, “[q]uando as condições interiores estiverem preparadas – e certas – os sentimentos virão à tona espontaneamente”²¹⁴. Daí a importância – dado que só há boa interpretação quando se possui os sentimentos adequados – de criar, *cultivar*²¹⁵, sentimentos que ainda não se tem maduros e tornar mais rico o material para a “criatividade interior”, buscando nos “elementos vivos do seu próprio ser” aquela combinação que faria aparecer o personagem:

*Sempre e eternamente, quando você estiver em cena, você terá de interpretar você mesmo. Mas isto será numa variedade infinita de combinações de objetivos e circunstâncias dadas que você terá preparado para seu papel e que foram fundidas na fornalha da sua memória de emoções. É este o melhor e o único material verdadeiro para a criatividade interior*²¹⁶.

É certo que com a *escola de atuação* de Stanislavski e a defesa de uma recorrência ao “material emocional” próprio do ator, vemos de alguma forma retomada a recomendação de Luigi Riccoboni em *Da arte de representar* (1728), cujas ideias são indiretamente confrontadas por Diderot:

[...] seguir o instinto natural, [...] esquecer os quatro membros e talvez até mesmo o quinto, que é a cabeça; e procurar sentir tão bem aquilo que expões, que acreditem serem teus os interesses de outrem. [...] Sou capaz de apostar [...], não encontrarás em toda a cristandade ninguém que te censure, se medires teus movimentos pelas batidas do coração²¹⁷.

Porém, arriscaríamos que essa atenção aos próprios sentimentos não esteja tão distante daquilo que Diderot apresenta como a diferença entre *sentir* e *ser sensível* – ou crença nas

²¹³ Cf. *Idem*, pp.73-5.

²¹⁴ Cf. *Idem*, pp.78-80.

²¹⁵ Remetemos aqui à passagem dos prolegômenos (p.36 e nota 30) em que nos referimos, a partir de Giannetti, às estratégias de deliberação indireta por meio das quais se poderiam driblar ou provocar processos involuntários, como por exemplo, o choro: o *transporte situacional* e o *mergulho introspectivo*. Cf. também: GIANNETTI, E. *Autoengano*, p. 128.

²¹⁶ Cf. STANISLAVSKI, C. *A preparação do ator*, capítulo. IX, p.196.

²¹⁷ RICCOBONI, Luigi. *Dell'Arte rappresentativa*, p.5. *apud* PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.155. Tradução da autora. A defesa de um confronto indireto entre as ideias de Diderot e as de Riccoboni é sustentada por Ana Portich a partir da conotação que a obra de Diderot adquire, de refutação das

próprias virtudes – por meio da qual seria possível escapar ao apego sensível ao personagem. A nosso ver, também para Stanislavski não é esse apego que está em jogo. Embora apontando para a necessidade de atenção aos próprios sentimentos, haveria também em Stanislavski a preocupação com o que chamamos de *distância artística*. Apenas, ela não aparece tão às claras como no diálogo de Diderot, na relação de *representação* entre o ator e seu personagem, com base em um modelo ideal; e sim, na própria *atuação*, com base no *cultivo* de seus próprios sentimentos e vivências.

Expresso na ideia de *cultivo*, esse distanciamento artístico caracterizaria o *manuseio* do personagem pelo ator, e assim como em Diderot, implicaria a ponderação e o controle acerca do tempo e da ocasião oportunas à excitação de determinados afetos e expressão de um sentimento. O próprio Quintiliano, como vimos, já recomendava o exercício da *phantasia*, como meio pelo qual os afetos poderiam ser excitados e sem a qual uma ação não seria convincente. Como afirma Ana Portich, se o ator agita-se “entre a obra de arte e o talento natural”²¹⁸, é porque só pode fazer uma obra de arte com aquilo que ele é, com seus próprios instintos. Mas isso requereria, a nosso ver, atentar para aquilo que foi visto nos prolegômenos como um controle do “*timing* indutivo” e que já os gregos compreendiam como uma *atenção ao kairós*.

É por esse motivo que a atividade do ator não se confundiria com o *autoengano*, nem tampouco com o *embuste*: os sentimentos que vive e apresenta não são os do personagem, mas os seus próprios, conscientemente *cultivados* – o que, de resto, serviria como resposta a Platão e sua dúvida acerca de qual seria a arte do rapsodo. E não deixa de ser interessante que, nesse momento, a sua arte, a *hipocrisia*, mostre-se muito mais *compassiva* e *criativa* que imitativa. Está em jogo aqui um sentido outro de *mímēsis* que não o apresentado e condenado por Platão – afinal, se o ator é um imitador não o é do personagem, mas *de si próprio*. Antes de convencer ao público, é preciso primeiro convencer a si mesmo; e mais, *cultivar em si mesmo o convencimento*.

* *

Propusemos nos prolegômenos a esta tese, montar o cenário no qual poderia ser pensado o conceito de hipocrisia que estamos aqui a esboçar – o que procuramos fazer a partir

teses contidas em *O Comediante* (1747), de Pierre Rémond de Sainte-Albine, “êmulos e colaboradores da Comédie Italienne desde os tempos em que Luigi Riccoboni a dirigia” (Cf. prólogo, p. XXXIII).

²¹⁸ PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*, p.92.

da distinção entre *hipocrisia* e *autoengano* e com base na disjunção de uma dupla perspectiva na prática do engano: *enganar* e *ser enganado*. Por meio dessa disjunção é que nos foi possível compreender, no capítulo primeiro, os diferentes vieses da avaliação e condenação moral do engano *em si*: avalia-se *sob a* perspectiva do enganado, condena-se *a* perspectiva do enganador. Mas se por um lado ela se mostra elucidativa no que diz respeito ao engano a outros, torna-se paradoxal quando enganador e enganado são um só. Conduzida aos fenômenos relacionados ao autoengano, essa dupla perspectiva ganha o aspecto de uma *bicompartimentação*, que disjunge a mente em um inconsciente *enganador* e um consciente *enganado*. Embora problemática, essa distinção *formal* de perspectivas ainda seria profícua na medida em que põe em lados opostos o autoengano e a hipocrisia, com base no *reconhecimento* ou não do engano aí envolvido: é preciso desconhecer o engano para *ser enganado* – daí o paradoxo do autoengano; mas para *enganar*, para ser *sujeito* do engano requer-se, ao contrário, o *reconhecimento* do engano – ou o que H. Vaihinger chamaria de um “autoengano consciente”²¹⁹. De certa forma, na distinção entre *sentir* e *ser sensível* e naquilo que aponta para a soberania e independência do *sujeito-ator* ante o *personagem-objeto*, a teoria de Diderot acaba por retomar, em uma esfera artística, aquela mesma distinção perspectiva – à custa, porém, de fazer vir à tona um paradoxo.

Mas também nos prolegômenos e a partir das críticas à chamada teoria da *bicompartimentação*, uma outra interpretação foi apresentada²²⁰, na qual o autoengano é visto como um *processo* não reconhecido de *assimilação de crenças*, cujo grau de incorporação variaria de acordo com a *força inercial* da crença a ser substituída. Ora, a partir da teoria de Stanislavski – na forma como aqui apresentada e em conjunto com a de Diderot – já nos parece possível embasar teoricamente outra distinção que então havia sido apenas sugerida, e que constitui o foco principal dessa tese: também em um registro *processual*, uma compreensão do que chamamos de *hipocrisia* poderia ser obtida na medida em que atentamos

²¹⁹ Cf. VAHINGER, H. *A filosofia do como se*, pp. 95 e 559. Nas “Observações preliminares à introdução geral” de *A filosofia do como se*, Vaihinger aproxima seu pensamento da estética de Konrad Lange, que na monografia: *Das Wesen der Kunst* (1902), teria tomado “a proposição *como se* sob o termo do ‘autoengano consciente’ como princípio da criação e do deleite estéticos” (p.95). A ideia de um *autoengano consciente* é também retomada no capítulo IV da parte III-B, aproximando-a da estética kantiana; particularmente, da seção §45 da *Crítica da faculdade do juízo* (anteriormente citada) em que a obra de arte bela deve ser considerada *como se* fosse um produto da natureza [*als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei*]: “Embora a conformidade a fins no produto seja intencional, ela contudo não tem que parecer intencional; isto é, a arte bela tem que *passar por* natureza, conquanto na verdade a gente tenha como arte” (p.559). Cf. nota 172 *supra*.

²²⁰ Cf. PALMA, J.L.P. *As (des) razões da irracionalidade: uma análise conceitual do autoengano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico*. pp.39-53.

para o processo de manipulação ou *manejo* de si do ator, que leva à incorporação de caracteres por meio da *assimilação* de crenças e *cultivo* dos próprios instintos.

Reiterando o que já havíamos defendido a partir de Quintiliano, as teorias de Diderot e principalmente de Stanislavski, cada uma a seu modo, apontam para a compreensão de que a *arte do ator* não se resume ao controle dos artifícios utilizados na atuação, ou seja, do *efeito de cena* visando à ilusão do espectador. Não se trata meramente de uma “arte da administração de impressões”²²¹, mas, sobretudo, do exercício, de certo modo ascético, de *preparação* – a *παρασκευή* [*paraskeuḗ*] grega – de si como personagem. No caso de Diderot, na incorporação de caracteres com base em um modelo ideal, até que se chegue ao estado de extenuação, chamado *blasés*²²², em que o ator se identifica com seu personagem. E em Stanislavski, no *cultivo* dos próprios sentimentos pelo exercício da imaginação e, porque não, da *phantasia*. Naquilo que difere do autoengano – talvez uma diferença de perspectiva, apenas, mas decisiva na constituição de si como *sujeito* – esse trabalho de convencimento de si revela um aspecto da hipocrisia que parece extrapolar os limites da avaliação moral e sobre o qual já nos debruçamos: tão importante quanto o *reconhecimento* é o trabalho de *manuseio* – envolvendo a antecipação e autoexperimentação, isto é, a *áskēsis* – que consideramos da maior importância para a articulação da noção que defendemos de *hipocrisia* com a proposta ético-estética, ou *etopoiētica*, de criação de si e constituição de um *ēthos*.

Claro, também aqui os assuntos discutidos são direcionados ao foco de nossa investigação, e não pretendemos nem de longe ter esgotado uma compreensão geral acerca das teorias aqui abordadas. Porém, é por meio desse direcionamento que nos aproximamos de uma caracterização daquilo que compreendemos por *hipocrisia*.

2.6.3 Paradoxo sobre o comediante. Terceiro ato: mímēsis e sujeito, ator e atuação

O terceiro e último aspecto que remetemos ao *Paradoxo* de Diderot é de cunho epistêmico, mas com viés ontológico. Com efeito, parece haver naquele diálogo, para além do distanciamento artístico e estético entre *sentir* e *ser sensível*, a pressuposição epistêmica da preexistência e subsistência de um *sujeito* a manipular de forma independente o seu *objeto*. O que até aqui não chegamos a por em questão é até que ponto esse distanciamento já não seria ele mesmo ilusório, constituído como uma ilusão – sendo o paradoxo apenas a outra face ou o

²²¹ Cf. GIANNETTI, E. *Autoengano*, p. 173-4.

²²² DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 186.

reconhecimento de um *autoengano*. Questão da maior relevância quando se trata da *criação de si*, o problema do estatuto do sujeito-artista em relação à sua obra é então o tema do qual iremos tratar nessa seção.

Um dos autores que traz à contemporaneidade o *Paradoxo* e põe em discussão o problema da relação entre a *mímēsis* e o *sujeito* é Lacoue-Labarthe, de cujo ensaio “Tipografia” tratamos anteriormente. Em “O paradoxo e a mimese” (1979), Lacoue-Labarthe retoma a discussão traçada naquele ensaio, acerca da ameaça antevista por Platão em *A República*, de “pluralização e esfacelamento do sujeito” provocada pela ingerência da mimese no discurso, na forma de uma *desapropriação enunciativa*²²³ – ameaça que o teria levado a condenar como subsidiária a prática artística em geral, mas da qual, paradoxalmente, ele mesmo teria se valido em seu texto. O que haveria de temível na *mímēsis* seria então a sua “*histeria*”: operando por meio de “substituições subjetivas”, a mimese desapropriaria aquilo que havia sido constituído – também simbolicamente – pela constituição linguística: “o assim chamado (e a ‘si’ chamado) ‘sujeito’” corre o risco, a partir de então, de não consistir “em nada mais do que uma série heterogênea e dissociada de papéis”²²⁴.

Ora, a questão que Lacoue-Labarthe se põe já no início de “O paradoxo e a mimese” é: “Quem enuncia o paradoxo?”. Esse problema, segundo ele, teria vindo à tona a partir da incompatível “dupla posição” assumida por Diderot em *Paradoxo sobre o comediante*: “Ele é o Primeiro, um dos interlocutores. [...] Mas ele é também aquele que, colocando-se abertamente na posição de autor ou de enunciador geral, distingue-se do Primeiro ou pode [...] distinguir-se dele e constituí-lo como personagem”²²⁵. Tratar-se-ia aqui de um “duplo estatuto contraditório” cuja oscilação, para Labarthe, não poderia ser explicada apenas por uma mudança no regime de exposição – do dialógico ao narrativo – mas antes, por um fenômeno de *enunciação*:

A intrusão do *eu*, [...] longe de significar a apropriação ou a reapropriação controladora do texto pelo autor, longe de ser um efeito de “assinatura” ou [...] *autografia*, representa o momento em que o texto [...] vacila em seu estatuto. É por isso que ela chega a abalar a própria tese. Quem enuncia o paradoxo? [...] Ao mesmo tempo excluído e incluído, dentro e fora; ao mesmo tempo ele mesmo e

²²³ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, pp. 123.

²²⁴ Cf. *Idem*, p. 123.

²²⁵ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “O paradoxo e a mimese” in: *A imitação dos modernos*, p. 159-161.

outro [...], o sujeito que enuncia não ocupa, na verdade, lugar algum, ele é indeterminável: nada ou ninguém²²⁶.

Por não ocupar lugar algum, essa “apocrifia” do autor seria ainda mais temível do que aquela denunciada por Platão. No entanto, o que interessa a Labarthe não é propriamente uma questão de enunciação em geral, e sim, de modo mais específico, o problema advindo da relação entre essa *indeterminabilidade* do sujeito da enunciação e aquilo mesmo que ele enuncia: o *paradoxo*. Eis a suspeita:

[...] será que esta *posição impossível do sujeito ou do autor* [...] não seria o efeito daquilo que ele mesmo (mas o eu é isso?) tem a tarefa de enunciar, a saber, um paradoxo? Será que uma certa lógica inerente ao paradoxo não levaria forçosamente pra fora de si mesma, não arrastaria, num movimento vertiginoso, a enunciação de qualquer paradoxo, até mergulhar aí seu sujeito sem alternativa, sem se poder deter? Será que, dito de outra forma, a enunciação de um paradoxo, não acarretaria, para além do que tem o poder de controlar, um *paradoxo da enunciação*?²²⁷ [grifos nossos].

A enunciação do paradoxo, nesse sentido, não seria somente o exercício de uma opinião contrária surpreendente, mas diria respeito a uma “identidade hiperbólica dos contrários”: um movimento de “maximização” cuja fórmula seria a do *duplo superlativo*, “pelo qual se estabelece – provavelmente sem jamais *se estabelecer* – a equivalência dos contrários – e de contrários levados ao extremo”²²⁸. A lógica do paradoxo seria então a de uma *hiperbólica*²²⁹: o desencadear de um processo de troca abissal e especularização infinita – um *mise-en-abyme* – que implicaria inclusive a si, na enunciação de sua própria definição. Mas de que maneira essa lógica se apresenta no *Paradoxo* de Diderot?

Para responder essa pergunta, seria necessário primeiramente perceber naquele diálogo um eco da *mimetologia* de Aristóteles, que na *Física* (194a e 199a) teria indicado o duplo viés da relação entre *physis* e *tékhnē*: “Por um lado, diz, a *tékhnē* leva a termo o que a *physis* é incapaz de efetuar; por outro lado, ela a imita”. Essa relação marcaria também a distinção

²²⁶ Cf. *Idem*, p. 162.

²²⁷ Cf. *Ibidem*.

²²⁸ Cf. *Idem*, p. 163.

²²⁹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. *A imitação dos modernos*, introdução, p. 24. A introdução aos ensaios de Lacoue-Labarthe, de autoria de Virgínia de A. Figueiredo e João C. Penna, caracteriza a *hiperbólica* como uma “dupla infinitização que paralisaria a máquina especulativa, quebrando-a, fazendo-a repetir num círculo vicioso mesmo movimento entre os dois opostos”. O termo teria sido cunhado por Lacoue-Labarthe a partir do “sentido lógico” que encontrara, tal qual Heidegger, na poesia de Hölderlin. A hiperbólica em Labarthe alcançaria o a significação de uma “articulação mimética regendo as principais relações humanas: da historial [...] à religiosa, [...] passando pela artístico-científica...”.

entre duas noções de *mímēsis*: uma mimese *restrita*, como cópia, *reprodução*, “duplicação do que é dado”; e uma mimese *geral*, “que não reproduz nada de dado [...] mas que completa uma certa falta da natureza” – que a imita, certamente, mas como “força produtora”, como *poiēsis*. Essa concepção apareceria na inversão da hierarquia tradicional entre natureza e arte levada a cabo por Diderot, com a prevalência desta última. Mas também estaria presente nas passagens em que ele “retrocede um passo em relação a Aristóteles” e apoia-se sobre aquela “determinação mais antiga, mais arcaica de mimese” que suscita a condenação platônica – a mimese no sentido *restrito* de *reprodução* – para justificar a necessária complementaridade da arte em relação à natureza; ou seja, a *mimese em sentido geral*, como *produção*.

Esse duplo viés reverberaria na compreensão de que “não há nunca *imitação* pura e simples”; e de “que é essencialmente o teatro – o fato do teatro ou a teatralidade – que confere sentido à função geral de complementação atribuída à arte”²³⁰:

Poderíamos até dizer [...] que a *mimetologia fundamental* é uma *projeção* ou uma *extrapolação a partir de condições próprias da mimese dramática*. No mínimo, é preciso pensar que, porque o teatro representa a função (ou mesmo o fato) da complementação em geral – a função ou o fato da *substituição* –, o teatro é *exemplar da mimese em geral*²³¹ [grifos nossos].

A *mimese teatral* – e não hesitaríamos em compreendê-la como *hipocrisia* – ofereceria então, para Labarthe, o modelo da *mimese geral*:

A arte, na medida em que substitui a natureza, na medida em que se coloca em seu lugar e leva a termo o processo poiético que é sua essência, produz sempre um teatro, uma representação. O que quer dizer *uma outra apresentação* – ou a apresentação de *outra coisa*, que ainda não estava lá, dada ou presente²³² [grifos nossos].

Ora, longe de tentar resolver a contradição colocada por Diderot no *Paradoxo* – da *insensibilidade* do ator em relação a seu personagem – com a *hiperbológica*, Labarthe a *exponencializa*. Levando o *Paradoxo* ao paradoxo, faria emergir aquilo de que se trata com a sua enunciação: não apenas de uma ausência de sensibilidade, como insistiriam os comentadores, mas principalmente de “uma ausência de qualquer qualidade própria àquele [...] que se destina à representação e à produção” – ou seja, uma *ausência de propriedade* do sujeito-ator: “O paradoxo trata de arte de ‘tudo imitar’, da ‘igual aptidão para toda espécie de

²³⁰ LACOUÉ-LABARTHE, P. “O paradoxo e a mimese” in: *A imitação dos modernos*, pp. 166-8.

²³¹ Cf. *Idem*, p. 168.

²³² Cf. *Ibidem*.

caracteres ou de papéis’. Quer dizer, da ausência ou da privação de toda e qualquer propriedade”²³³ – e pela “posição impossível do sujeito ou do autor” que daí decorre, anunciaria uma *lei de impropriedade* que seria para Labarthe a própria *lei da mimese*:

[...] para tudo fazer, tudo imitar [...] é preciso não ser *nada* por si mesmo, nada ter de *próprio*, a não ser uma “igual aptidão” para todo tipo de coisa, de papéis, [...] de personagens etc. [...] só “o homem sem qualidades”, o ser sem propriedade nem especificidade, o *sujeito sem sujeito* (ausente de si mesmo, distraído de si mesmo, privado de si) é capaz de apresentar ou de produzir em geral. Platão, a seu modo, sabia bem disso: o *mimetizador* é a pior raça, porque ele não é ninguém, é *pura máscara* ou *pura hipocrisia* e, como tal, indeterminável, impossível de ser catalogado numa classe determinada ou fixado numa função que lhe seja própria e que encontre seu lugar na justa divisão de tarefas. Invertendo-se os valores, é exatamente o discurso que Diderot sustenta [...] ²³⁴[grifos nossos].

Portanto, se cabe à arte “aperfeiçoar o dom da natureza”, esse dom que a arte recebe seria o *dom da impropriedade*, de não ser nada, exceto: *poiēsis*, força produtora e formadora. Esse dom seria, por conseguinte, o *dom de mimese*; ao passo que a lógica do paradoxo, a *hiperbólica*, seria uma *mimetológica*²³⁵. É por isso que o artista...

[...] o sujeito deste dom [...] não é realmente um sujeito: sujeito não-sujeito ou sem sujeito, isto é, também sujeito multiplicado, infinitamente plural, já que o dom de nada é, de maneira idêntica, o dom de tudo, o dom da impropriedade é o dom da apropriação geral e da apresentação. Porque, afinal, o paradoxo é isto, esta troca hiperbólica do nada e do tudo, da impropriedade e da apropriação, da ausência de sujeito e da multiplicação, da proliferação do sujeito: quanto mais o artista (o ator) é nada, ele pode ser tudo. “A mesma aptidão para toda espécie de caracteres”²³⁶.

Poderíamos aqui retomar a noção desenvolvida por Lacoue-Labarthe em “Tipografia”, e compreender o *caráter* [καρᾱκτᾱέρ] como um *tipo* [τύπος], ou seja, como uma impressão mimeticamente constituída, “cunhada do exterior”. Diferentemente do cuidado de si por meio do discurso *parrēsiástico*, este *caráter* derivaria da “circulação sempre anterior dos discursos” múltiplos e anônimos muito mais que do discurso “de *um* Outro”; ao passo que a *impropriedade* do “sujeito” desse caráter assinalaria a inconstância que o impele à

²³³ Cf. *Idem*, p. 169.

²³⁴ Cf. *Idem*, p. 170.

²³⁵ Cf. *Idem*, p. 172.

²³⁶ *Idem*, p. 171.

desconstituição – ao “estilhaçamento e dispersão segundo a inquietante instabilidade do impróprio”²³⁷.

Ora, a questão que se coloca em “O paradoxo e a mimese” é precisamente a da *impropriedade do ator* – que talvez venha a denunciar um “recoo paradoxal” de Diderot em relação à vertigem suscitada por seu *Paradoxo*. Como vimos acima, é a isenção de sensibilidade ou de *entusiasmo* que é pressuposta como condição para uma boa *atuação* – daí a condição paradoxal, na visão de Labarthe, de uma ausência de sujeito: quanto menos “caráter” tiver o sujeito-ator, mais ele poderia, mimética e hiperbolicamente, vir a constituir vários caracteres. No entanto, o que foi desenvolvido nos escritos da mesma época²³⁸ e que no *Paradoxo* aparece apenas como subentendido é, ao contrário, o momento de *elaboração* do personagem, que naqueles textos toma a forma de uma teoria da inspiração. Mas então, pergunta-se: “Por que Diderot recusaria aqui aquilo que outrora ele parecia defender [...]”²³⁹?

Segundo Labarthe, todo o *trabalho* para “elaborar fora de si” o personagem que será depois “habitado com toda segurança” é o efeito, em Diderot, “de uma possessão ou de uma visitação” operada, como no sonho, pelo trabalho do inconsciente – e de fato, em *Paradoxo sobre o comediante*, “[n]ada da inspiração é recusado, a não ser a possessão furiosa”. Ora, se é assim: “tudo o que é indicado como posse de si, sangue-frio, domínio, supõe precisamente o desdobramento, a alteração, o estar-fora-de-si, numa palavra, a alienação”²⁴⁰. Para Labarthe, mais do que uma condição técnica, esse aparente paradoxo no qual o filósofo se enreda revelaria, antes, a sua tentativa em dominar e sustar a vertigem hiperbólica decorrente de seu próprio paradoxo – a ponto de, diante dela, deter-se. Reapareceria aqui, de certa forma, a “intrusão do *eu*” diante do risco da “*apocrífa*” – o que no texto de Diderot, acabaria por denunciá-lo.

Esse *mise-en-abyme* que o movimento hiperbólico do paradoxo suscita, a possibilidade de “estilhaçamento do sujeito” e “ameaça de loucura” diante da qual Diderot se

²³⁷ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, p. 122.

²³⁸ LACOUÉ-LABARTHE, P. “O paradoxo e a mimese” in: *A imitação dos modernos*, p. 174. Cf. também: DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p.163. Para Lacoue-Labarthe, Diderot retoma aqui o tema do sonho, na forma como tratado em *Salão* (1767) e em *O sonho de D’Alembert* (1769). A referência é feita também por J. Guinsburg na tradução brasileira do diálogo de Diderot (nota 10, p.163).

²³⁹ LACOUÉ-LABARTHE, P. “O paradoxo e a mimese” in: *A imitação dos modernos*, p. 173-4.

²⁴⁰ *Idem*, p. 174.

detém, leva Labarthe a compreender a questão em duas dimensões ou contextos. Por um lado, em um contexto que considera *moral*, a possibilidade de constituição de uma *ética da sabedoria*, ou da *soberania* do sujeito, manifesta nessa conhecida passagem do diálogo:

Na grande comédia, a comédia do mundo, aquela para a qual sempre torno, todas as almas quentes ocupam o teatro; todos os homens de gênio encontram-se na plateia. Os primeiros chamam-se loucos; os segundos, que se dedicam a lhes copiar as loucuras, chamam-se sábios²⁴¹.

Mas por outro lado, ao por em jogo a mimese – a renúncia do sujeito – Diderot acaba por abrir espaço à possibilidade *política* de “re-teatralização da ‘comédia do mundo’” contra a utopia de uma “transparência social fundada na apropriação e na economia funcionais ou ‘subjettivas’”²⁴². Contexto no qual se abre espaço a “uma *decisão* possível” no que diz respeito à mimese, naquilo que se distingue da possessão:

Nada difere mais da mimese que a possessão. É que a mimese [...] no que supõe justamente um sujeito ausente de si mesmo, sem propriedades nem qualidades [...], é, por definição, *ativa*. A possessão, ao contrário, supõe – o cúmplice ou o suporte, a matriz ou a matéria maleável na qual cunhar a marca. [...] A possessão, dito de outro modo, supõe um sujeito; é a forma monstruosa, perigosa, de uma *mimese passiva*, descontrolada, incontrolável²⁴³.

Com essa distinção entre *mimese* e a *possessão*, Labarthe de certa forma põe às avessas aquela feita por Diderot entre o louco e o sábio: de um lado a *mimese ativa*: “viril, formadora, propriamente artística ou poética”, envolvendo uma “alienação deliberada e voluntária” e “não supondo, segundo a lógica do paradoxo, nenhum sujeito prévio”; e *contra* aquela, a *mimese passiva*: “o papel imposto, a despossessão (ou a possessão), essa alienação ainda mais alienante na medida em que *não cessa de criar para si um sujeito* ou um cúmplice” [grifo nosso]. Abrindo caminho ao extremo da mimese ativa – antevisto já em sua dupla e inconstante posição de narrador e personagem do diálogo – Diderot recua e detém-se na segunda. E é por procurar “na própria mimese o remédio contra a mimese”, diz Labarthe, que o *Paradoxo* se constitui como um elogio do ator²⁴⁴.

²⁴¹ Cf. DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 164.

²⁴² Cf. LACQUE-LABARTHE, P. “O paradoxo e a mimese” in: *A imitação dos modernos*, p. 176.

²⁴³ Cf. *Idem*, p. 175-6.

²⁴⁴ Cf. *Idem*, p. 176-7.

2.7 A hipocrisia e o hipócrita

Gostaríamos de salientar e problematizar alguns pontos deste ensaio, particularmente no que dizem respeito à crítica de Lacoue-Labarthe à constituição de um *sujeito-autor* – crítica essa que incide diretamente em uma questão que perpassa essa tese: a de como se poderia atribuir o estatuto *artístico* a *processos sem sujeito*, ou ainda, de como seria possível criar a *si* como obra de arte. Assim como nas discussões anteriores, não é o enfoque ou os objetivos do autor que nos interessam diretamente, mas as consequências que poderiam ser extraídas para o conceito que propomos.

Em “O paradoxo e a mimese”, como vimos, o diálogo de Diderot é tomado como mote para uma crítica à noção moderna de sujeito a partir daquilo que chama de uma *hiperbólica*. Labarthe caracteriza como *mimese geral* a atividade configuradora sem sujeito, que complementa a natureza pela *imitação*, não de seus “produtos” – o que seria a mimese em sentido *estrito* – mas principalmente naquilo que ela tem de *produtora*. *Mímēsis*, então, seria o modo mesmo de manifestação da *poiēsis* enquanto força configuradora, e teria como modelo – naquilo que se aproxima de nossa investigação – a *mimese teatral* ou a *pura hipocrisia*. Mas se por um lado a *arte do ator* expressaria uma *apropriação*: a hipocrisia como *poiēsis* formadora, sua posição revelaria uma *impropriedade*: para ser todos é preciso que o ator seja ninguém, e quanto mais ele *é* nada, mais poderia vir a ser tudo. Embora formulando esse inevitável paradoxo no qual se enreda o *sujeito-ator*, Diderot teria recuado diante da *vertigem* que decorre dessa condição – ao custo, porém, de ele mesmo cair em paradoxo. Em seu extremo, essa *impropriedade* – ser ao mesmo tempo renúncia de *si* e *poiēsis* configuradora – implicaria uma *impropriedade* que é a do *sujeito-autor* em geral: não haveria um sujeito, assim constituído, capaz de produzir alguma obra. Levar a cabo o paradoxo do ator, portanto, implicaria renunciar ao próprio sujeito do pensamento, da arte ou da literatura. E caso quiséssemos ainda apontar algum autor, esse só poderia ser o sujeito ausente de si mesmo, *distráido de si mesmo* – um “sujeito sem sujeito” que Labarthe reconhece naquele que, por isso mesmo, fora condenado por Platão: o *mimetizador*.

Para Labarthe, ao por em jogo a mimese e de certo modo renunciá-la, Diderot traz à cena, por um lado, a questão ética da *soberania* do sujeito ante a ameaça de loucura – diante da qual ele se detém e na qual Nietzsche ter-se-ia enveredado. Mas por outro lado, abre-se espaço também ao confronto e a uma *decisão* possível entre: uma mimese *ativa*, propriamente *poiética*, enquanto *alienação deliberada e voluntária de si* em direção a múltiplas

possibilidades de configuração; e uma mimese *passiva*, como *alienação possessiva*, *afirmativa de si*, que *não cessa de criar para si um sujeito* ou um cúmplice. Essa distinção lhe teria surgido no próprio diálogo do *Paradoxo*: enquanto a vertigem da *desapropriação* remete à *atuação*, onde a mimese se mostra propriamente *ativa*, a mimese passiva ou *possessão* aparece implicitamente nas passagens em que é descrita a *elaboração* do personagem, com a presunção de um sujeito prévio a compor seu personagem por meio da inspiração. Ora, precisamente essa dupla caracterização – de uma *mimese ativa* como *alienação deliberada e voluntária de si*, e de uma mimese *passiva* como *alienação possessiva criadora de sujeitos* – chama-nos a atenção.

Nossa discussão, claro, passa bem distante do enfoque da crítica labartheana à noção de *sujeito*, que visa antes de tudo a apontar para o primado ontológico da *mimese geral* por meio de uma *hiperbológica* suscitada pelo paradoxo de Diderot. Porém, embora concordando com o teor de sua crítica, a nosso ver, a importância do paradoxo estaria não no que implicaria uma “decisão possível” quanto ao recurso fictício da constituição de um “sujeito-cúmplice”, ou seja, quanto à atividade ou passividade da *mimese*; e sim, no *reconhecimento* ou não acerca dessa constituição.

A formulação do paradoxo pelo personagem de Diderot, como vimos, dá-se nos seguintes termos: “Se ele [o ator] é ele quando representa, como deixará de ser ele? Se ele quer cessar de ser ele, como perceberá o ponto justo em que deve colocar-se e deter-se?”²⁴⁵. Ora, precisamente a percepção desse “ponto justo”, que bem poderíamos associar ao *kairós* grego, supõe a presença, mesmo fictícia, de um sujeito. A própria compreensão de Labarthe, aliás, da mimese ativa como uma *alienação voluntária e deliberada de si* já pressupõe, na ideia de *deliberação*, um sujeito que diz “eu”. Nesse sentido poderíamos nos perguntar: como, então, fugir da *pressuposição* de um sujeito, quando é ele que está constantemente sendo repostado – *constituído* – na enunciação do paradoxo, tanto quanto a sua ausência? Se há uma decisão entre a *alienação voluntária* ou *possessiva* de si, ela não passa por uma *recusa* do sujeito-autor, e sim, pelo seu *reconhecimento* – e com isso voltamos à distinção entre autoengano e a hipocrisia, cujo cenário procuramos esboçar desde os prolegômenos..

Poder-se-ia argumentar que o que Labarthe chama de *alienação voluntária* de si como sujeito é precisamente isso: a compreensão de que o sujeito não antecede a obra, mas é por ela

²⁴⁵ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 163.

constituído. Com efeito, o paradoxo é por ele compreendido como uma “troca hiperbólica do nada e do tudo, da impropriedade e da apropriação, da ausência de sujeito e da multiplicação, da proliferação do sujeito”²⁴⁶. Porém, levando ao extremo o paradoxo, sua *hiperbólica* acaba por privilegiar o polo da *desapropriação*, de onde emergiria a *mimese ativa*, deixando de lado o momento oposto, de *constituição* do sujeito-autor, onde vigeria aquilo que chama de *possessão*. É curioso perceber, quanto a isso, que precisamente a *mimese passiva*, da *possessão*, seja caracterizada como *criadora* e *afirmativa de si* – pelo que poderíamos então perguntar: na medida em que é “afirmativa de *si*” e “*não cessa de criar para si um sujeito*”, como poderia essa *mimese da posse* ser *passiva*? Claro, estaríamos nos referindo a uma ou algumas expressões mal colocadas, talvez, que de todo não diminuiriam a importância e pertinência da argumentação labartheana; mas que nos levariam novamente a perguntar se aquele *recuo* de Diderot ante a paradoxal *mimese* não teria sido, de fato, a única possibilidade ante a iminência do “abismo da loucura”. Se assim for, a menos que se tome a loucura como uma consequência inevitável da *mimese ativa*, a pressuposição de um sujeito, ainda que fictício, seria requerida em *ambas* as formas de *mimese*.

O que, a nosso ver, parece escapar à exposição labartheana da *mimese* como uma atividade *desapropriadora*, sem sujeito ou autor, e ao mesmo tempo *produtora, poiética*, é a compreensão de que a *poiēsis*, no que complementa pela *tékhne* aquilo que falta à natureza, também *escapa* ao natural, ao *espontâneo*. E o que caracteriza essa *ausência de espontaneidade*, como já o vimos anteriormente, é precisamente o *reconhecimento* da constituição fictícia de um *autor* e de uma *obra* em lados opostos da ação. A obra, aliás, será tão mais convincente quanto melhor “fingir” mimeticamente ser natural; isto é, quanto mais se tornar independente do *sujeito-autor* e do próprio fazer artístico enquanto *poiēsis*²⁴⁷. Mas em uma mesma linha de raciocínio, *também o sujeito-autor* se constitui como tal, isto é, como “eu”, quanto melhor “fingir-se” independente de sua ação – seja de forma reconhecida, seja pelo autoengano. Ora, se a *mimese ativa* distingue-se da *passiva* precisamente por seu caráter *artístico, poiético*, deveria então envolver, também ela, a constituição e pressuposição de um

²⁴⁶ LACOUÉ-LABARTHE, P. “O paradoxo e a mimese” in: *A imitação dos modernos*, p.171.

²⁴⁷ A distinção entre *obra* e *ferramenta*, ou *instrumento*, talvez seja aqui elucidativa. Embora surjam da atividade *poiética*, ambas portam sentidos bastante distintos no que diz respeito à relação de dependência para com o “sujeito-autor”. O que não quer dizer que esses papéis não possam ser contextualmente invertidos. Um exemplo claro é o urinol, a “Fonte” de Marcel Duchamp – que, aliás, teve a peculiaridade de possuir dois “autores”: um para o instrumento, em sentido amplo, e outro para a obra de arte.

“cúmplice”, ou seja: um “sujeito” que, afinal, salvaria da loucura e do estilhaçamento²⁴⁸. Colocado sob estes termos, o problema talvez não seja o da possibilidade ético-política de criar ou rejeitar para si um “sujeito-autor”, mas sim, de fazê-lo ou não de forma deliberada, pelo *reconhecimento* ou não de uma impostura que é a da constituição de si *apesar da e por meio da* ficcionalidade. É nesse sentido que se poderia chegar a uma compreensão acerca das duas questões acima mencionadas, particularmente relevantes quando se trata da *criação de si*, em que autor e obra são *aparentemente* um só: como se poderia atribuir o estatuto *artístico* a *processos sem sujeito*, e por outro lado, como seria possível criar a *si* como obra de arte.

Já em “Tipografia”, como vimos, Labarthe afirma que o “sujeito jamais coincide com ele mesmo”, e por isso, toda decisão concerne unicamente à *mimese teatral*; o que quer dizer que “a *decisão não ocorre realmente* e não pode realmente ser tomada”²⁴⁹. Mas, nesse caso, qual o sentido da *decisão* entre duas formas de *mimese*? Ora, do fato de que a *decisão* não ocorra e não possa ser *realmente* tomada, isso não quer dizer que não possa ser *ficticiamente* tomada – como *impostura*, portanto. Aprofundaremos esse ponto no próximo capítulo, mas a nosso ver, essa seria a grande contribuição nietzscheana ao problema ético-estético do *engano*: apontar para a *impostura* presente na constituição da separação entre sujeito e objeto não implicaria *rejeitar* a ilusão em que aquela se constitui; mas, ao contrário, pelo *consentimento no engano*, ressaltar-lhe a artisticidade e o valor para a vida²⁵⁰. Se o *mimetizador é ninguém*, se é “pura máscara ou hipocrisia”, isso não quer dizer que sua constituição como sujeito, embora fictícia, não seja desejável. Se como série heterogênea e dissociada de papéis, o autor só poderia assinar: “eu” – entre aspas – à sua obra, isso não implica que ela não deva ser assinada. E se assim for, a questão não seria tanto de *decisão* quanto de *reconhecimento*.

Claro, movemo-nos aqui no campo da constituição linguística, ou seja, da *ficcionalidade*. E concordamos com Labarthe: é a *mimese geral*, ou a *pura hipocrisia* quem, em última instância, *produz*. Não se trata, portanto, de defender a *preexistência* do sujeito da ação, mas a sua *existência* na e a partir da *poiēsis*. Arriscaríamos dizer que a semiótica tem para essa compreensão o conceito de atuante, ou *actante*, como “unidade sintática de caráter

²⁴⁸ A analogia com a imagem conceitual nietzscheana, da configuração artística como subjugar recíproco do apolíneo e do dionisíaco – deus *despedaçado* – não deixaria de ser aqui bastante apropriada.

²⁴⁹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *A imitação dos modernos*, p. 128. Cf. nota 218 *supra*, cap. 1, p.104.

²⁵⁰ Cf. NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal*, §1 e §2, dentre outras passagens.

propriamente formal”²⁵¹, que designaria o sujeito que, em um determinado texto, define-se por suas ações e cuja natureza *depende* da função em que se inscreve. Porém, isso não quer dizer que o sujeito até então constituído a partir da memória de ações passadas não se ponha, também *ficticiamente*, como “sujeito” da ação presente. Ora, na medida em que sua *hiperbólica* pressupõe, não uma abordagem *processual* da constituição do sujeito-autor, mas em última instância, uma *simultaneidade paradoxal* entre os contrários superlativizados, essa possibilidade não se coloca no texto labartheano. E é curioso, a esse respeito, que já nas últimas páginas de seu texto, Labarthe oscile entre as noções de “sujeito” e de “sujeito prévio”²⁵². De fato, não há saída do paradoxo, não há decisão possível, a menos que deixemos a dimensão *formal* que põe em lados opostos o “passivo” e o *ator*, o autoengano e a hipocrisia, e partamos para uma compreensão *processual*, que vai do manejo ao convencimento de si, no decorrer da qual o sujeito se constitui ficticiamente como *obra* de arte, mas também como *autor* dessa obra.

Aqui nos surge, então, a compreensão da hipocrisia como a atividade pela qual se mimetiza, *ficciona-se a si* como obra, mas também como autor – ou seja, ator e personagem de si próprio. Se como quer Labarthe, a imagem de um sujeito distraído, “ausente de si mesmo”, manifestaria o primado ontológico da *pura máscara*, da *simples teatralidade* e da *pura hipocrisia*; por outro lado, essa *pura hipocrisia* não cansa de inventar um sujeito-autor – e é no reconhecimento ou não dessa *impostura* que se joga a decisão posta em cena pelo paradoxo. Mas se no pensamento, na literatura e na arte esse “sujeito” é o mimetizador, na arte do ator como na criação de si, ele é o *hipócrito*²⁵³. Não por acaso, na medida em que procura “na própria mimese o remédio contra a mimese”, Labarthe vê no diálogo de Diderot muito mais um elogio do *ator*. De fato, o ator é aquele capaz de, paradoxalmente, sair *intencionalmente e deliberadamente* de si e continuar *sujeito* da ação. Diferentemente do autoenganado e do esquizofrênico, é no reconhecimento da ilusão, tanto da presença quanto

²⁵¹ GREIMAS, A. J.; COURTES, J. *Semiótica. Dicionario razonado de la teoría del lenguaje*, vol. 1, p.23-5, verbete: “actante” (tradução livre). Cabe salientar que “o conceito de actante tem maior extensão, sobretudo na semiótica literária, que o termo personagem [...], pois não compreende os seres humanos, mas também os animais, os objetos ou os conceitos. Ademais, o termo personagem permanece ambíguo por corresponder também, em parte, ao conceito de ator (no qual se pode realizar um sincretismo de actantes) definido como a figura e/ou o lugar vazio em que se vertem as formas sintáticas” (p.24).

²⁵² Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Tipografia” in: *O paradoxo e a mimese*, p. 177.

²⁵³ Um citação de orelha de livro não parece de bom tom a uma tese de doutorado, mas fica difícil não se valer da sugestiva afirmação de Bento Prado Jr., na apresentação ao texto de Ana Portich, *A Arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*: “Sem essa incursão pela gênese [...] da concepção do espetáculo teatral, não seria possível pensar corretamente a figura moderna e mesmo a atual do sujeito, em todas as suas faces: estética, ética, cognitiva, jurídica e política”. Não só concordamos com o filósofo, como defendemos: esse sujeito é o *sujeito hipócrito*.

da ausência de sujeito, que se mostra a sua artisticidade. Daí defendermos, nesse *reconhecimento* próprio à hipocrisia, aquilo que caracterizaria uma *criação de si* – principalmente quando visa, como em Nietzsche, à tarefa *paradoxal* de “tornar-se o que se é”.

2.8 A criação de si como exercício de hipocrisia

Nas últimas três seções, procuramos matizar e problematizar alguns possíveis desdobramentos a partir do *Paradoxo sobre o comediante*, que pudessem de certa forma balizar nosso percurso e condensar – em uma compreensão acerca do estatuto da arte do ator e de como incidiria na *criação de si* – as noções que foram sendo construídas ao longo dessa tese. Naquilo que diz respeito à questão ético-poiética ou ético-estética da *criação de si*, a *hipocrisia* poderia ser caracterizada como uma arte: (i) que se configura pela *mímēsis* e é governada pelo cálculo prudencial e inteligência astuciosa da *mētis*, tendo como matéria-prima os próprios instintos e como “instrumentos”: a simulação, a dissimulação e a ênfase; (ii) que escapa à espontaneidade pelo *manuseio de si* e ao autoengano pelo *reconhecimento de si*, ou seja: inventando-se também a si como sujeito, como *hipócrita*. Já nos seria possível, então, propor a sua compreensão como: a arte de interpretar e incorporar, pela atenção ao *kairós*, um saber da inconstância advindo dos acasos, enganos e instintos; e de configurar esse saber, por meio da simulação, dissimulação e ênfase, de modo a *criar a si* como *autor e obra de si mesmo*. Hipocrisia seria então, em contraposição à espontaneidade e ao autoengano: *a arte de criar* – pela *dóxa* e pela *mímēsis* regidas por *mētis* – *a si como obra de arte*.

Quanto ao hipócrita, é já um personagem criado – um *tipo*. Constituído, em última instância, pela “pura hipocrisia”, o tipo *hipócrita* não atua, mas finge atuar, interpretando pela *dóxa* os acasos e impulsos: é o personagem de um ator, portanto – um *Tartufo*. Ator de si, ele seria tanto melhor quanto mais próximo estiver do *autoengano*, sem, no entanto, nele perder-se; e tão mais autêntico e convincente quanto melhor *enganar*, isto é: quanto melhor convencer, *inclusive* a si, do engano; e fizer esquecer, *exceto* a si, que está enganando. Levando o engano a ponto de ultrapassar esse limite do *artístico* e do *poiético*, incorporando em si os traços de seu personagem, o ator deixaria de ser ator. Daí a importância da *autodisciplina* no controle dos próprios impulsos, ou seja, na capacidade de o ator cultivar os sentimentos propícios a uma determinada ação, convencer a si próprio acerca de sua ação e

convertê-la em um *éthos*. Afinal, se somente de forma hipócrita se é capaz de viver o que se diz²⁵⁴; caberia então *criar a si* como um exercício de *hipocrisia*.

* *

Procuramos até aqui dar uma significação possível ao problema ético e estético da *criação de si* a partir da formulação de um conceito que, como procuramos defender, pode ser compreendido como *hipocrisia*. Chegando a esse ponto, parece-nos necessário buscar no pensamento filosófico os subsídios, ou mesmo uma forma de lastreamento ao conceito proposto, ao tempo em que podemos lançar luz a algum aspecto ainda não devidamente explicitado – o que esperamos encontrar no pensamento nietzscheano e na proposta de *criação de si como obra de arte*, sumarizada na máxima adaptada de Píndaro, de *tornar-se o que se é*. Da mesma forma que não foram ocasionais, até aqui, as aproximações com esse pensamento, esperamos que também não o sejam, no próximo capítulo, as aproximações com o conceito de hipocrisia que procuramos aqui desenvolver.

Parece-nos oportuno, então, como prelúdio ao próximo capítulo, finalizar com uma passagem de Nietzsche, só postumamente publicada:

[...] *só se pode alcançar a virtude simplesmente pelos mesmos meios* com os quais, em geral, alcança-se algum domínio, em todo caso, *não por meio* da virtude. [...] Os moralistas têm necessidade da *atitude da virtude*, também da *atitude da verdade*; seu erro só principia onde eles *cedem* à virtude, onde perdem o domínio sobre a virtude, onde eles próprios se tornam *morais*, tornam-se *verdadeiros*. Entre outras coisas, um grande moralista é também necessariamente um grande ator; seu perigo é que, inadvertidamente, seu disfarce se torne natureza, do mesmo modo como seu ideal é manter separados, de uma maneira divina, seu *esse* e seu *operari* [...] com isso, o moralista não imita nenhum modelo menor que o próprio Deus, esse supremo imoralista do feito que, inobstante isso, sabe continuar sendo o e ele é, o *bom Deus*...²⁵⁵

Passemos então ao pensamento de Nietzsche.

²⁵⁴ Parafraseamos aqui Sloterdijk, para quem somente de forma hipócrita a filosofia é “capaz de viver o que diz”. Cf. SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*, 1983, p.123, *apud* RODRIGUES Jr., Ruy de C. “De Kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran”, p.24.

²⁵⁵ NIETZSCHE, F.W. KSA-XII: 11[54], 1887-8, “Tractatus politicus”, p.24s. Trad. Giacóia Jr. *apud* GIACÓIA Jr., O. “A mentira e as figuras da ilusão” in: MARQUES, J. O. de A. (org.). *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno da filosofia de Jean-Jacques Rousseau*, p.103-5.

3 NIETZSCHE, HIPOCRISIA E CRIAÇÃO DE SI

– “Portanto”, perguntei-lhe, um pouco confuso, ‘temos que comer da árvore do fruto do conhecimento para cair novamente em estado de inocência?’ – “Sem dúvida alguma”, respondeu-me. “Esse é o último capítulo da história do mundo”.

Heinrich von Kleist

Neste último capítulo²⁵⁶, procuraremos fazer uma releitura da proposta nietzscheana de *criação de si como obra de arte* a partir do conceito de *hipocrisia* aqui esboçado. Como havíamos salientado na introdução, diferentemente dos capítulos anteriores, onde primamos por um enfoque *temático* em torno do conceito, nesse último, a ênfase será dada a uma abordagem *interpretativa*, permeada por momentos de aprofundamento em questões próprias ao pensamento de Nietzsche e outros de maior liberdade em relação ao texto. Em certo sentido, essa tensão pôde ser observada também no direcionamento dado aos capítulos que o antecedem, onde por vezes ficou difícil disfarçar certa filiação ao texto nietzscheano. O que faremos a partir daqui, então, é lastrear aquele conceito ao pensamento que, de certo modo, o suscitou. É tratando da pertinência e relevância dessa aproximação que iniciaremos este capítulo, a partir do que procuraremos tomar a *hipocrisia* como fio condutor para uma articulação entre três aspectos de seu pensamento: a compreensão *extramoral* acerca das práticas de engano, a perspectiva epistêmica de *processos sem sujeito* e, finalmente, a proposta ético-estética, ou etopoiética, de constituição de um *caráter* a partir de *segundas naturezas* – pelo que teríamos, nas consequências e provocações advindas dessa leitura, uma

²⁵⁶ A partir deste capítulo são de Nietzsche as obras citadas no corpo do texto, sem indicação de autor. Para tais citações, optou-se por fazer referência, não ao ano de publicação da edição utilizada, mas à sua abreviatura conforme legenda que consta na lista de abreviaturas após o *abstract*. Após a abreviatura consta o título ou o número do capítulo (quando existe) em algarismos romanos, seguido do número do aforismo ou seção em algarismos arábicos e da página referente à tradução brasileira utilizada. No caso dos fragmentos póstumos contidos nos volumes da edição crítica das obras completas de Nietzsche (COLLI, G; MONTINARI, M. *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, doravante KSA), o algarismo romano indica o volume da edição, seguido da seção em algarismo arábico, do número do fragmento em colchetes e do ano em que foi escrito. Para quase todos os textos de Nietzsche aqui utilizados, trabalhamos com a tradução de Paulo C. de Souza, excetuando-se: GT/NT, com tradução de Jacó Guinsburg; UB/CEX-II, com tradução de Marco A. Casanova; e Z, com tradução de Mário da Silva. Para os fragmentos contidos na KSA, utilizamos as seguintes traduções: de Gérard Lebrun para os fragmentos contidos na coletânea *Nietzsche: obras incompletas*; de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes para a coletânea de fragmentos intitulada: *Vontade de poder*; de Karina Jannini para a coletânea intitulada: *Sabedoria para depois de amanhã*; e de Flávio Kohte para as coletâneas de fragmentos intituladas: *Fragmentos do espólio (1883-4)*, *Fragmentos do espólio (1884-5)*, e *Fragmentos finais*. Para os demais autores, segue conforme os capítulos anteriores. A referência completa encontra-se na bibliografia ao final da tese. As poucas citações, de Nietzsche ou outros autores, com tradução própria estão indicadas em nota de rodapé como: “tradução livre”.

forma de lastreamento do conceito até aqui formulado. Para tanto, dividiremos nossa exposição em três subcapítulos: no primeiro deles, distinguiremos aspectos em que a hipocrisia e outros termos correlatos aparecem no texto nietzscheano, procurando compreender – em uma perspectiva extramoral e tendo como fio condutor o processo de *refinamento* das práticas de engano – o que de propriamente conceitual poderia ser daí depreendido. No segundo, investigaremos as noções de *máscara* e *interpretação* a partir das críticas de Nietzsche às ideias de “sujeito” e “consciência” da modernidade. Procuraremos compreender como seria possível, com o esfacelamento da noção de *sujeito* em uma pluralidade de *máscaras*, e com a compreensão da consciência como epifenômeno de uma multiplicidade de impulsos com organização efêmera, sustentar ainda a ideia de *constituição* de um *eu* como *sujeito fictício* da criação de si. Se aqui a perspectiva é a da constituição de um sujeito que, reconhecendo-se ficção, afirma-se como *sujeito criador*, no terceiro e último subcapítulo a ênfase será dada à *obra* por ele criada: o *caráter* como *criação artística de si* a partir da constituição de *segundas naturezas* – noção sintetizada na máxima adaptada de Píndaro, de *tornar-se o que se é*.

* *

À primeira vista, nada mais aparentemente descabido que tomar a hipocrisia como chave de leitura para um filósofo que tem no desmascaramento da *mendacidade* metafísica e moral e na atitude ético-epistêmica de *honestidade intelectual*²⁵⁷ alguns de seus baluartes. Da inocência “desonesto-mendaz” do moderno “homem de bem” ao honesto autoengano do sacerdote asceta²⁵⁸, a crítica ao que comumente se compreende por *hipocrisia* [*Heuchelei*] é uma das tônicas do pensamento nietzscheano – faltariam ao hipócrita, de um modo geral, a *inocência*, a *coragem*, o *caráter* e a *força de espírito*²⁵⁹.

Mas se por um lado essa qualificação negativa prepondera em diversas passagens, por outro, são também frequentes as alusões a aspectos que levariam a uma avaliação positiva da hipocrisia. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche acena para a necessidade de uma

²⁵⁷ NIETZSCHE, F.W. KSA-XIII 14[25] 1888, 230: “Em que se destaca Nietzsche: a espontaneidade de sua *visão* psicológica, uma vertiginosa amplitude de perspectiva, de vivência, intuição, abertura, a vontade de ser consequente, o destemor diante da consequência dura e perigosa”.

²⁵⁸ Cf. MA-WS/HH-AS §36, 189; UB/CEX- III § 6,190 e MA-MS/HH-OS §299, 126; GM-III §19, 126-7; GM-III §26, 145; e AC§52, 63.

²⁵⁹ Cf. MA/HH §540, 275; M/A §220, 162; Z, “Do Imaculado conhecimento”, 154; Z, “Do Homem superior” §8, 338.

“dissimulação benévola” [*wohlwollende Verstellung*] (MA/HH §293, 197) no trato com os outros, além de que “não falar absolutamente de si mesmo” lhe soa como uma “bem nobre hipocrisia” [*vornehme Heuchelei*] (*idem* §504, 269). Mesmo a atribuição de “fraqueza de espírito” é avaliada sob outra perspectiva em seus últimos escritos, onde a “covardia” compartilha com a “honra” e o “caráter”, o “ódio à mentira e à dissimulação”, tornando-as “proibidas por um mandamento divino” (GD/CI-I §33, 14). A “verdadeira hipocrisia” – diz Nietzsche, jogando com a etimologia da palavra – seria bem condizente com as fortes crenças, a despeito da chamada “consciência intelectual”:

Sobre a “consciência intelectual” [intellektuellen Gewissen]. – Nada me parece hoje mais raro do que a verdadeira hipocrisia [die echte Heuchelei]. É grande minha suspeita de que o ar brando de nossa cultura não seja favorável a esta planta. A hipocrisia é própria das épocas de fé robusta: quando, mesmo havendo a coação para exibir outra fé, não se abandonava a fé que se tinha. Hoje em dia ela é abandonada; ou [...] a ela é acrescentada uma segunda fé – em qualquer dos casos, continua-se honesto. [...] – A tolerância consigo permite várias convicções: essas convivem pacificamente – cuidam, como todos nos dias de hoje, de não comprometer-se. Como nos comprometemos hoje em dia? Tendo coerência. Andando em linha reta. [...] É grande meu temor de que o homem moderno seja simplesmente preguiçoso demais para alguns vícios [...]. Os poucos hipócritas que conheci estavam imitando a hipocrisia: eram atores, como uma em cada dez pessoas nos dias de hoje. (GD/CI-IX §18, 73).

Sob esse enfoque, práticas de engano como a dissimulação e a artimanha pertenceriam mesmo à “essência da elevação do homem” (KSA-XII:10[159] 1886-7), incrementadas de acordo com a “ascensão na hierarquia dos seres”; e a própria “inocência” da hipocrisia parece ser recuperada como “signo de boa-fé numa causa”, quando comparada com a fé cristã (GB/BM§180, 73)²⁶⁰. Também uma asserção acerca do “valor da crença em paixões sobre-humanas” nos parece bastante sugestiva: “A cada vez, muita hipocrisia e mentira veio assim ao mundo: a cada vez também, e a esse preço, uma nova noção *sobre-humana*, enaltecida do homem” (M/A §27, 31).

Claro, pincelamos aqui de forma pouco rigorosa algumas passagens e expressões que bem poderiam mostrar-se descontextualizadas e, nesse sentido, pouco efetivas. Ainda assim, e apesar da diversidade de enfoques e perspectivas, elas já nos parecem minimamente suficientes para responder à argumentação que, partindo do sentido usual de hipocrisia como *arte do engano*, tomam o valor atribuído por Nietzsche à *honestidade intelectual* como maior argumento em contrário – a despeito de que a própria *retidão* seja por ele vista como o

²⁶⁰ Cf. também: GB/BM§166, 72.

resultante da pouca confiança no próprio talento como ator e da dificuldade em “obter fé em sua simulação” (M/A §418, 218).

Discordando desse ponto de vista, defendemos que em Nietzsche, como talvez em nenhum outro filósofo, a possibilidade de se tomar a hipocrisia como tema e fio condutor de seu pensamento se mostre de forma mais clara. Valemo-nos aqui do aval de G. Stack, para quem Nietzsche teria feito da *hipocrisia*, da *Schauspielerei*, praticamente uma categoria filosófica cuja derivação, segundo ele, seria o mimetismo descoberto pelos naturalistas: “Mimetismo no mundo dos insetos e animais é hipocrisia no mundo humano”²⁶¹. Fazendo coro com O. Giacóia Jr.: “Paradoxalmente, o único modo de se conquistar a ascendência filosófica e o domínio social, político e moral para a virtude, [...] consiste em ser capaz de *simular* virtudes, melhor dizendo, de *mentir com boa consciência*”²⁶². Mas isso requer, antes, que nos posicionemos na perspectiva do “espírito livre” nietzscheano e nos abstenhamos de uma pré-avaliação moral acerca da hipocrisia e das práticas de engano em geral; afinal: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de

²⁶¹ STACK, George J. *Lange and Nietzsche*, p.179.

²⁶² Cf. GIACÓIA Jr., Oswaldo. “A Mentira e as figuras da ilusão” in: MARQUES, José Oscar de A. (org.). *Verdades e mentiras*, pp. 99-106, p.102-3. Para Giacóia: “A honestidade intelectual – que constitui para Nietzsche a virtude cardinal da moderna consciência científica – [...] a consciência da injustiça inerente a toda perspectiva de saber, teria como regra e condição fundamental a liberdade em relação ao caráter parcial, à limitação ínsita a toda forma de crença – [...] sobretudo, em relação às próprias convicções. Poder prescindir [...] de artigos de dogmas e de valores pretensamente absolutos e incondicionais – esse é para Nietzsche o sinal da potência intensificada do espírito e da probidade intelectual” (p.103). O “tipo mais forte”, nesse sentido, seria aquele contrário ao fanático e ao convicto, “que não se recusa a ver aquilo que vê, e vê-lo assim como o vê”. Tal liberdade, contudo, “seria o fim de toda ‘honesta’ convicção”: “Do ponto de vista de uma radicalização da veracidade, não pode existir convicção honestamente consciente de si [...]. Daí porque, para Nietzsche, todos os espíritos intelectualmente probos são céticos – o próprio Zaratustra é um cético”. Isso implicaria “retirar fundamento a toda pretensão dogmática, tanto no campo do saber especulativo quanto da moralidade e dos costumes”. No entanto, paradoxalmente, “o único modo de se conquistar a ascendência filosófica e o domínio social, político e moral para a virtude, ou seja, de fazer das noções de virtude e dever o modelo ideal para a reforma das mentes e dos corações [...] consiste em ser capaz de *simular* virtudes, melhor dizendo, de *mentir com boa consciência*” (p.103). Cf. também: LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, pp.163 e 167ss. Rogério Lopes toma como fio condutor de sua tese de doutorado a tensão decorrente da “dupla exigência” que Nietzsche ter-se-ia colocado para a vida filosófica: “a promoção dos valores supremos da cultura e a atenção às normas da honestidade intelectual” – com o que se põe em cena a oposição entre a *necessidade de ilusão* e a *integridade intelectual*. Como afirma Lopes: “... em função de sua adesão à tese da necessidade metafísica como universal antropológico, Nietzsche deduz de forma coerente, a partir de seu compromisso com a correção epistêmica do ceticismo, que tanto a vida quanto a cultura em suas formas mais elevadas exigem a aceitação consciente de um grau considerável de ilusão. Este ter de querer conscientemente a ilusão como uma condição de vida e de grandeza é um dos paradoxos incontornáveis da vida filosófica, que confere a ela seu aspecto trágico e a confronto simultaneamente com dois novos problemas: a) o de sua justificação ética; b) o de sua possibilidade psicológica” (p. 167). Concordando e ao mesmo tempo tomando partido da tese de Rogério Lopes, entendemos que a noção *hipocrisia* defendida nos capítulos anteriores expressaria de certa forma essa tensão evidenciada pelo autor, no que concerne ao problema ético-estético da *criação de si* e por aquilo que envolve de *reconhecimento* – ou seja, de *honestidade* para consigo – e de *prática* da ilusão.

maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (GB/BM§4, 11).

3.1 A hipocrisia como um problema extramoral

Nessa primeira parte, iniciaremos nossa incursão no pensamento de Nietzsche procurando mapear aí os principais registros e avaliações sob os quais a hipocrisia [*Heuchelei; Schauspielerei*] e as práticas de engano [*Betrug*] em geral aparecem em seus textos. Tomaremos como fio condutor, a partir do cenário esboçado já nos prolegômenos, o processo de refinamento e internalização que conduz das formas engano deliberado ao autoengano [*Selbst-Betrug*] – manifesto, a nosso ver, naquilo que Nietzsche compreende por inocência ou boa consciência [*gutes Gewissen*]. Essa distinção de aspectos que nem sempre aparecem de forma explícita em seu pensamento visa primeiramente a mitigar a compreensão da hipocrisia como oposta a um princípio caro a Nietzsche: o da *honestidade intelectual* – na forma como a defendemos, a hipocrisia seria antes a sua expressão. Por outro lado, agora em uma perspectiva extramoral, procuramos também uma resposta à questão que de certo modo ficara em aberto no primeiro capítulo, acerca de como – e sob que avaliação – a hipocrisia e as práticas de engano vêm a se tornar, não apenas um problema à filosofia moral, mas propriamente um problema *moral*. Por fim, objeto da última seção, procuraremos compreender o que subsistiria, do ponto de vista conceitual, a essas diferentes acepções e suas respectivas avaliações.

3.1.1 O engano deliberado: autoconservação e resistência

Tomando como referência o conceito de hipocrisia e as distinções apresentadas anteriormente, poderíamos apontar, em linhas gerais, pelo menos cinco registros sob os quais as práticas de engano aparecem nos textos de Nietzsche: o engano deliberado, o engano prudencial sob as formas do refúgio e da vaidade, o autoengano ou engano enganado e o engano encenado, na forma da atuação teatral. O primeiro deles seria o *engano deliberado*, onde haveria intenção explícita de enganar: seja como *autoconservação e resistência* dos indivíduos mais fracos ante os mais fortes, seja como forma de *autodomínio e prudência* no trato social.

Um dos méritos do pensamento nietzscheano, como sabemos, está em ter conferido um novo alcance à perspectiva utilitarista da moral e das práticas do engano. E embora a

genealogia nietzscheana venha a ganhar contorno definidos apenas em seus escritos da maturidade – com a dupla questão: da procedência [*Herkunft*] ou origem [*Ursprung*] e também do valor [*Werth*] dos valores, sob o critério valorativo da vida como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] (GM-pr§5,11-2)²⁶³ – já em *Humano, demasiado humano* Nietzsche dirige a sua “filosofia histórica” à pergunta pela procedência *extramoral* de tais práticas e avaliações (MA/HH-I §1,7; §2,8). É sob essa perspectiva que nos remete ao período que antecede a formação da chamada *moralidade do costume* [*Sittlichkeit der Sitte*] – segundo ele, momento da “*verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, [...] enquanto o bem-estar era perigoso, a sede de saber era perigo, [...] a compaixão era perigo, [...] a loucura era coisa divina...*” (M/A§18, 25-6; GM-III§9, 103-4). Aqui se esboça uma hipótese para o problema que havíamos aventado no primeiro capítulo, acerca de como a hipocrisia vem a se tornar um problema, não só da filosofia moral, mas também um problema *moral*.

Na hipótese de Nietzsche, as práticas de engano têm suas origens no instinto de conservação dos seres vivos, associadas a estratégias como as de mimetismo e astúcia, no escape aos predadores e caça às presas²⁶⁴. É com o animal de rapina homem, no entanto, que tais práticas atingem seu grau maior de refinamento, como *arte da dissimulação*²⁶⁵. Em *Sobre*

²⁶³ Cf. a esse respeito: COSTA, G.; CARVALHO, D. O Cinza e as cores: gênese da genealogia de Nietzsche. In: CARVALHO, R. de; COSTA, G.; ARRUDA, J. M. *Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*, pp. 69-113.

²⁶⁴ É bem verdade que em seus escritos de juventude Nietzsche não parece estender o fenômeno a outros seres vivos (cf. UB/CEX-II§1,71). Já em seus escritos posteriores, reconhece nos outros animais e inclusive em plantas algumas características similares ao homem, tais como o mimetismo [*mimicry*] (cf. M/A §26, 29-30). Cf. também: KSA-XI:34[247] 1885: “A totalidade do mundo orgânico é o entrelaçamento de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: na mesma em que extraem de si e depositam na experiência a sua força, seus anseios e seus hábitos como seu *mundo externo*. A capacidade de criar (configurar, inventar, imaginar) é sua capacidade fundamental: naturalmente, de si mesmo eles também têm apenas essa representação, de si mesmo eles também têm apenas essa representação errônea, imaginada e simplificada” (trad. *Sabedoria para depois de amanhã*, p.205). Cf. ainda este fragmento de 1887 (KSA- XII:10[159]): “O incremento da ‘dissimulação’ segundo a ascensão na *hierarquia* dos seres. No mundo inorgânico ela parece faltar, no orgânico começa a *astúcia*; as plantas são já mestras nesta. [...] Os homens superiores [...], do mesmo modo as raças superiores (italianos), os gregos (Ulisses); a artimanha pertence à essência da elevação do homem...”. Cf. a esse respeito: HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. *Cadernos Nietzsche* 5, 1998, p. 13-37: Haar aponta para a *dissimulação* e a *astúcia* como características da compreensão de Nietzsche acerca do mundo orgânico. A astúcia decorreria fundamentalmente do erro e da imprecisão à qual está submetido o orgânico, diferentemente do mundo inerte (p.17). Mas por outro lado: “É a incerteza da vida, sua necessidade de tatear, de errar, que faz finalmente sua potência. A vida é obrigada a inventar a astúcia. Ela se encontra face à multiplicidade, a sua própria e a multiplicidade das forças exteriores. Ela deve criar principalmente simplificações por trás das quais ela se dissimula. [...] Para viver, é necessário crer em ficções, em efeitos de superfície” (p.17-8).

²⁶⁵ Quanto à relação que fazemos entre *hipocrisia* [*Heuchelei*] e *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*], embora não tenhamos na letra nietzscheana essa associação explícita, parece-nos possível intuí-la a partir de alguns aforismos seus acerca do tema, em que hipocrisia e dissimulação são tomadas como sinônimas, como por exemplo, em M/A §248, 170-1: “*Simulação* [*Verstellung*] como dever. – Na maioria das vezes, a bondade foi

verdade e mentira no sentido extramoral – escrito de juventude postumamente publicado – bem como em fragmentos da época, Nietzsche esboça uma interpretação acerca das condições históricas e fisiológicas de surgimento do instinto de verdade que marca nossa civilização – dentre as quais se configuraria a *arte da dissimulação*. Logo no início do texto, quando investiga as possibilidades de convivência anteriores ao surgimento desse “instinto”, aponta:

Como um meio para a conservação [*Erhaltung*] do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação [*Verstellung*]; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se [...]. No homem, essa *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*] atinge seu cume: aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar [*Lügen und Trügen*], o falar pelas costas, o *representar*, [...] o *mascaramento*, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade. (WL/VM§1,28; grifos nossos).

Como *arte da dissimulação*, a hipocrisia é então o meio ou instrumento pelo qual o intelecto se desenvolve como forma de sobrevivência dos indivíduos, ou mesmo de grupos mais fracos frente aos mais fortes²⁶⁶. Na vida gregária, porém, esse instrumento acaba por ser tolhido *no indivíduo*, em nome daquele instinto de verdade:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade... (WL/VM§1,29).

Antecipando a prática genealógica que irá desenvolver em seus escritos futuros, Nietzsche percorre de forma inversa o caminho que leva da necessidade de conservação do indivíduo à *crença na verdade* como valor incondicional. Por meio de simplificações e

desenvolvida pela demorada simulação que buscava parecer bondade: em todo lugar onde existiu grande poder, viu-se a necessidade de justamente esse tipo de simulação [...]. O que é simulado por longo tempo torna-se enfim natureza: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia [*Heuchelei*]”.

²⁶⁶ Devemos evitar uma associação precipitada entre “fraqueza” e “inferioridade” no pensamento nietzscheano. Em vários de seus textos Nietzsche aponta para o oposto: são os seres superiores aqueles mesmos que precisam de maior proteção. Cf. por exemplo KSA, XIII:14[123], 1888: “Isso soa deveras estranho: há de armarem-se os fortes contra os fracos; os felizes contra os desafortunados; os sãos contra os deteriorados e desafortunados pela herança”. E ainda: KSA, XIII:14[133], 1888: “Também na humanidade os tipos superiores, os mais felizes casos de desenvolvimento, sucumbem mais facilmente sob cambiante favor e desfavor”. Cf. também: KSA, XIII:15[65].

transposições metafóricas²⁶⁷, a linguagem atua como *criadora* de conceitos dos quais se produz a verdade como cristalização de valores, visando ao estabelecimento de relações de confiança. “A verdade e a mentira são de ordem fisiológica”, diz Nietzsche (KSA-VII:19[102] 1872-3). No entanto, aquela origem metafórica, por força de coerção e necessidade de coesão, é esquecida e internalizada como questão de consciência [*Gewissen*]. “As verdades são ilusões cuja origem está esquecida” (WL/VM§1,37): o que era uma “tendência fisiológica” converte-se em uma “tendência moral” à verdade.

Não entraremos aqui nas implicações e na correlação que essa compreensão tem com a hipótese nietzscheana acerca da origem da linguagem, na forma como tratada também em seus *Cursos sobre retórica*²⁶⁸ e posteriormente em *A gaia ciência*. Interessa-nos observar que, se “a verdade surge como uma necessidade social” de conservação e de assenhramento da “multiplicidade indomada”, por uma metástase ela “passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária” (KSA-VII:19[175] 1872-3). Necessário à conservação e coesão do rebanho, o *dever da verdade* [*Pflicht der Wahrheit*] ou de *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*] radicaliza-se como *tendência* à verdade [*Wahrheitsstreben*] (KSA-VII:19[97] 1872-3), ou ainda *impulso* à verdade [*Trieb zur Wahrheit*].

Retomamos aqui em matizes nietzscheanos a questão discutida no capítulo primeiro: se a mentira não é aceita, se a hipocrisia, enquanto vício da mentira e da dissimulação é algo moralmente condenável, não o é pela ilusão em si, ou por se opor a uma verdade incondicional, mas pelos *prejuízos à coletividade* que pode vir a acarretar. Ser mentiroso

²⁶⁷ Cf. WL/VM§1, 32: “... um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova”. Cf. a esse respeito: LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 70. A posição do autor, com a qual concordamos, é a de que a “falsificação” aí ocorreria em dois níveis: primeiramente dando-nos uma visão simplificada do mundo para que possamos nele intervir, através de conceitos cujo estatuto metafórico (“ficcional”) deve ser esquecido; depois, dando-nos uma visão superestimada de nós mesmos e do valor da existência, em que tais conceitos são tidos como a essência última das coisas. Desses dois níveis e dos equívocos resultantes, Lopes deriva duas hipóteses – epistêmica e moral – que, encaradas não como teorias da verdade, mas sim “hipóteses genealógicas”, explicariam como a verdade surge como meio de coerção social para depois interiorizar-se como valor de consciência – ou seja, como de uma “crença na verdade” se chega a um “instinto de verdade”. Cf. também: MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 198-9: a autora enfatiza aqui o abismo que há entre cada uma destas transposições, entre a “sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido” e entre “a palavra e seu referente”.

²⁶⁸ Cf. NIETZSCHE, F.W. “Cursos sobre retórica” (R), in: *Da retórica*, p. 44-6. Compilação de escritos de cunho filológico de seu período de docência em Basiléia (1872), que apenas tiveram organização e publicação póstumas. Escrito à mesma época de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, ambos são os textos em que o autor inicia suas reflexões acerca da relação entre linguagem, conhecimento e verdade. Cf. por exemplo: “Não existe de maneira nenhuma a ‘naturalidade’ não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a

significaria não se submeter ao que o grupo convencionou, ou seja, não se conformar em *mentir gregariamente*²⁶⁹ – o que exigiria, como vimos antes, invenção e memória; ao passo que ser veraz e obedecer a esse acordo seria mais cômodo, seguro e vantajoso. O que torna o engano um *problema moral*, portanto, não seria o engano aí envolvido, nem ainda que não se saiba estar sendo enganado, mas as consequências decorrentes de certas formas de engano. É o que também nos mostra Nietzsche, enfatizando o aspecto utilitarista aí envolvido:

O mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo [...]. Se faz isto de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de excluí-lo. Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. [...] o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de engano. Num sentido semelhantemente limitado [...] Ele quer as consequências agradáveis da verdade. As que conservam a vida... (WL/VM§1,30)²⁷⁰.

No cerne, portanto, da condenação moral das práticas do engano, culminando com a condenação do engano *em si*, está o problema econômico-moral das *consequências* aí envolvidas. E é no momento em que a perspectiva de avaliação muda do indivíduo para a comunidade, ou seja, na instauração da *moralidade dos costumes* [*Sittlichkeit der Sitte*] que essa condenação ocorre²⁷¹. O “indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume”; é por isso que sob o “domínio da moralidade de costume, toda espécie de originalidade adquiriu *má consciência* [*schlechtes Gewissen*]” (M/A§09,19; grifo nosso). A *tendência* e posterior *vontade* de verdade será a partir de então a instância de avaliação das

linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas.” (R§3, 44-5); e ainda: “A linguagem nunca exprime nada em sua integridade, mas exhibe somente uma marca que lhe parece saliente” (R§3, 46).

²⁶⁹ Cf. KSA, XI:40[43], 1885. Embora posterior ao período abordado, este fragmento póstumo é elucidativo a esse respeito: “No interior de um rebanho, de toda comunidade, portanto *inter pares*, a *superestimação* da veracidade tem boa acolhida. Não se deixar enganar — e, *por conseguinte*, como pessoa moral, não enganar a si mesmo! Um compromisso mútuo entre iguais! Em relação ao que é *fora*, o perigo e a precaução exigem que se *esteja vigilante diante do engano*: para tanto, como condição psicológica prévia, também se deve estar *internamente vigilante*. Desconfiança como fonte da veracidade”. Cf. também: MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 199.

²⁷⁰ Nietzsche chega a essa conclusão também em um fragmento da mesma época ao se perguntar: “Por que nós não queremos ser enganados? [...] Só a ilusão que lhe é hostil ele rejeita, não a agradável. [...] Então, onde é possível ser enganado em sua confiança com más consequências, ele descarta a ilusão” (KSA, VII:19[253] 1872-3; tradução livre). Cf. também: KSA, VII:19[97] 1872-3; e ainda: VII:29[17] 1873. O viés utilitarista com que trata a questão é também percebido em MA/HH §54,56: “A *mentira*. – Por que, na vida cotidiana, os homens normalmente dizem a verdade? [...] – Não porque um deus tenha proibido a mentira [...]. Mas, em primeiro lugar porque é mais cômodo; pois a mentira exige invenção, dissimulação e memória. [...] Depois, porque é vantajoso, em circunstâncias simples, falar diretamente ‘quero isto, fiz isto’ e coisas assim; ou seja, porque a via da imposição e da autoridade é mais segura que a da astúcia”.

²⁷¹ Cf. WS/AS§89, 46-7. Cf. também: M/A§9,17-9 e M/A §18, 24-6.

práticas de engano e condenação daquelas prejudiciais ao rebanho, canalizando as menos nocivas para outras esferas, como a *arte*.

Ora, em relação aos modos de vida ancestrais, diz Nietzsche, o homem moderno vive uma “época muito pouco moral”, onde “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou” (M/A §09, 19). Com o aumento de poder da comunidade – dirá em seus escritos de maturidade – os “desvios do indivíduo” tornam-se menos “subversivos e perigosos para a existência do todo” e aquela condenação tende a diminuir (GM-II§10, 61). Porém, longe de implicar a supressão das práticas de engano, esse arrefecimento levaria ao seu refinamento como *autodomínio* e *prudência*:

Animais e a moral. – As práticas que são requisitadas na sociedade refinada: evitar cuidadosamente o ridículo, o chamativo, o pretensioso, [...] mostrar-se como igual, inserir-se, diminuir-se – tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundidade do mundo animal, – e apenas nessa profundidade enxergamos a intenção por trás das seguintes precauções: quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. [...] Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito “homem” ou na sociedade [...]. Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais: não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios o erro [...]; tudo isso o animal entende como o homem, também nele o autodomínio nasce do sentido para o real (da prudência). E igualmente observa os efeitos que produz na noção que têm os outros animais, aprende a olhar de volta para si a partir dela, a apreender-se “objetivamente”, tem seu grau de autoconhecimento. O animal julga os movimentos de seus rivais e amigos, memoriza as peculiaridades deles, orienta-se por elas: [...] Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no tipo da alimentação e na ideia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal. (M/A §26, 29-30).

Passagens como esta nos remetem às diversas referências à inteligência animal citadas por Détienne e Vernant – vistas nos capítulos anteriores – feitas pelos gregos para compreender a sua própria forma de inteligência astuciosa, que tem no cálculo prudencial uma de suas variantes. Transposta para o cenário aqui esboçado, esse cálculo prudencial, que Nietzsche chama de “sentido para o real”, vem a se configurar como uma força ativa de fuga à condição gregária a partir de um refinamento das práticas de resistência e autoconservação – deixando entrever, no entanto, a hipocrisia enquanto arte do engano gestada pela *mêtis*. Com esse refinamento na forma do *engano prudencial* delineiam-se então dois outros registros subsidiários de hipocrisia de que trataremos a partir de agora: o *refúgio* e a *vaidade* [*Eitelkeit*]

– meios, respectivamente, de proteção²⁷² e preponderância, agora dos mais seletos frente aos mais numerosos.

3.1.2 O engano prudencial: refúgio e vaidade

Mentimos, diz Nietzsche, “quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação” (HH§104,79). Como refúgio ou *proteção de si* – segundo registro de hipocrisia aqui abordado – a “arte da dissimulação e do engano” assume a forma peculiar de refúgio que viria a caracterizar o *espírito livre* nietzscheano: espécie de solidão sem isolamento, com a qual o indivíduo “se esconde na generalidade do conceito ‘homem’ ou na sociedade” (M/A§26, 29-30). Para esses homens de “isolamento incompreensível”, “faz-se necessário envolver-se hábil e corajosamente no manto da solidão exterior e espacial: isso pertence à sua inteligência”; e ambas: “astúcia e disfarce se fazem hoje necessários para que um tal homem conserve a si mesmo” (KSA-XI:38[11] 1885)²⁷³. Tal “solidão de corpo presente” manifesta no subtrair-se à moral e virtudes dominantes²⁷⁴, é a falsidade necessária para que se continue a permitir própria veracidade (MA/HH, pr §1, 8), isto é, a construção das próprias

²⁷² Cf. MA/HH§104, 79-80. Cf. a este respeito: MILLER, F. “The Political Virtue of Hypocrisy: a Nietzschean Critique of Rousseauan Sincerity (with a Rousseauan Rebuttal)”. *Paper* disponível em: http://www.allacademic.com/meta/p64947_index.html. A autora analisa a hipocrisia como virtude política, a partir das críticas de Nietzsche à piedade e à defesa da máscara como proteção a “homens excepcionais”. Como meio de escape e liberdade privada, essa hipocrisia viria a se contrapor ao ideal de integridade de Rousseau, associado à sinceridade política e social. Duas são as formas de sinceridade apontadas como alvos da crítica nietzscheana (p.12-5): a “tirania da sinceridade” [*tyranny of sincerity*] como “fidelidade a uma espécie de veracidade que incentiva a confissão pública”; e a “sinceridade desonesta”, como um privar “a realidade de seu significado” – que aqui associamos ao autoengano. A nosso ver, baseando a parcela de seu estudo dedicada a Nietzsche principalmente em *Genealogia da moral*, particularmente reportando-se à “revolta escrava na moral”, a autora parece ter deixado escapar a amplitude que as ideias de hipocrisia e autoengano suscitam a partir dos textos nietzscheanos.

²⁷³ Cf. a este respeito MA-WS/HH-AS §175, 242: “*Mediocridade como máscara*. – A mediocridade é a melhor máscara que o espírito superior pode usar, pois a grande maioria, ou seja, os medíocres, não pensa que há um mascaramento...”. Em paralelo a esse mascaramento, atua a *seletividade* própria do espírito nobre: “Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. [...] Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’” (FW/GC §381, 284-5).

²⁷⁴ Cf. HALÉVY, D. *Vida de Frederico Nietzsche*, p.83: “Mais de uma vez [Paul] Lanzky teve que se surpreender com a maneira de ser de Frederico Nietzsche. Aquele solitário de mesa redonda construíra para si mesmo uma atitude fictícia, e quase disfarçada, uma verdadeira arte de viver cortesmente sem revelar o segredo de sua vida. Certo domingo, uma moça perguntou-lhe se estivera no templo. — ‘Não. Hoje não estive’ — respondeu amavelmente. Lanzky admirou esta resposta prudente. Frederico Nietzsche explicou-lhe: ‘Nem todas as verdades são boas para todos. Eu ficaria desolado se tivesse perturbado os pensamentos dessa moça...’”. O comentário é também citado por Mário da Silva, na tradução aqui utilizada de *Assim falou Zaratustra* (“Nota do tradutor”, p.24).

virtudes. Essa forma de “dissimulação forçada” (UB/UB/CEX-III § 3,154) que é também uma forma de fazer-se compreendido (MA-MS/HH-OS §232, 110) é experimentada pelo próprio Nietzsche, principalmente após o rompimento com Wagner e a doença que a partir desse período viria a acometê-lo. Não por acaso, é desse período a maior quantidade de aforismos em que mostra a sua necessidade de ocultamento e proteção²⁷⁵, como se pode perceber nesta passagem de *Humano demasiado humano*:

O homem sempre age bem – [...] Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de *legítima defesa*: isto é, quando se trata da *autoconservação*! Mas esses dois pontos de vista são *suficientes* para explicar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer para afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. (MA/HH §103, 78).

E também aqui, de modo ainda mais enfático e irônico:

Aonde pode levar a franqueza. – alguém tinha o mau hábito de se expressar com total franqueza sobre os motivos pelos quais agia. Primeiro causou estranheza, depois suspeita, foi então afastado e proscrito, até que a justiça se lembrou de um ser tão abjeto, em ocasião em que normalmente não tinha olhos ou os fechava. A falta de discrição quanto ao segredo de todos e o irresponsável pendor de ver o que ninguém quer ver – a si mesmo – levaram-no à prisão e à morte prematura. (MA/HH §65, 61).

Também filiado à *prudência* enquanto refinamento das práticas de engano, o *terceiro* registro que poderíamos associar à hipocrisia diz respeito ao que Nietzsche vem a compreender por *vaidade* [*Eitelkeit*]. Sobre ela gostaríamos de nos deter um pouco mais, não só pelas diversas passagens que Nietzsche lhe dedica²⁷⁶, mas também pelo contraponto às noções de *proteção* e *refúgio*, bem como à ideia de uma *retidão intelectual*. Com efeito, a vaidade é vista como “uma das coisas mais plenas e ricas de conteúdo”, que nasce da “convicção fundamental” de que “sobre as ondas da sociedade, navegamos bem ou

²⁷⁵ Cf. por exemplo: MA-MS/HH-OS §338, 141. Cf. também: MA-MS/HH-OS §232, 110; e MA-MS/HH-OS §296, 125. Em *Assim falou Zaratustra*, cf.: Z, “O regresso”, p.220; e Z, “Do espírito de gravidade” §2, p. 231. Nos escritos posteriores, cf: GB/BM§100, 65; §130, 68; §270, 169; §289, 175; e ainda: EH-I §8, 33. Como veremos mais à frente, nestes últimos escritos, as formas de disfarce, proteção e reverência “diante da máscara” aparecem subsumidas na ideia de uma “vontade de aparência” enquanto “vontade fundamental do espírito” (cf. GB/BM§289, 175).

²⁷⁶ São aproximadamente vinte aforismos dedicados ao tema da vaidade, além de um trecho do discurso “Da Prudência humana” de *Assim falou Zaratustra*. Cf. particularmente: MA-WS/HH-AS §60, 198-9; e MA-MS/HH-OS §38, 32. Cf. também: MA-WS/HH-AS §31, 184 (“*Vaidade como posterior rebento do estado não social*”); MA-MS/HH-OS §240, 112 (“*Desejo de mostrar-se vaidoso*”); M/A §279, 181 (“*Em que nos tornamos artistas*”); M/A §394, 213 (“*Sem vaidade*”); e GB/BM§148, 70 e §261, 159-160 (em que ressalta a capacidade das mulheres para tal arte de “obter boas opiniões sobre si” e depois “esquecer que as provocou”). Nos fragmentos póstumos, cf. KSA-XIII:16[89] (fragmento de 1888, em que a vaidade, na forma de *histeria*, é atribuída ao artista moderno).

nafragamos muito mais pelo que *somos considerados* do que pelo que *somos*” (MA-WS/HH-AS §60, 198-9). Na hipótese genealógica delineada em *O andarilho e sua sombra*, a vaidade mostra-se como mais forte meio de proteção e preponderância *do indivíduo* face a outros:

A vaidade como a grande utilidade. – Originalmente o indivíduo forte trata não só a natureza, mas também a sociedade e os indivíduos mais fracos como terrenos de uso intensivo: ele os explora ao máximo e depois segue adiante. [...] Sua manifestação de poder é também expressão de vingança contra seu estado de dor e de angústia: ele quer ser tido por mais poderoso do que é, e por isso abusa das ocasiões: o acréscimo de medo que ele produz, é o seu acréscimo de poder. Logo ele percebe o que o sustenta ou o derruba: não aquilo que é, mas aquilo pelo que é tido – eis a origem da *vaidade*. O poderoso busca, com todos os meios, aumentar a *crença* no seu poder. – Os assujeitados, que o servem e tremem diante dele, também sabem que valem exatamente aquilo pelo que *são tidos* por ele: de modo que trabalham em vista dessa apreciação, e não de sua própria satisfação. Conhecemos a vaidade apenas em suas formas atenuadas [...]: originalmente ela é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação. E a vaidade será tanto maior quanto mais sagaz for o indivíduo: pois o aumento da crença no poder é mais fácil que o aumento do poder, mas apenas para aquele que tem espírito – ou, como deve ser em condições primitivas, que é *astuto* e *dissimulado*. (MA-WS/HH-AS §181, 244-5).

Essa mesma compreensão é retomada em *Aurora*, onde vaidade é tida como “rebento” do impulso à preponderância do indivíduo, em um contexto de aumento do poder social, do nivelamento e conseqüente arrefecimento da coerção gregária:

Vaidade como posterior rebento do estado não social. – Dado que os homens, com vistas à sua segurança, puseram-se como *iguais* uns aos outros para a fundação da comunidade, mas tal concepção vai contra a natureza do indivíduo e é algo forçado, no fundo, ocorre que novos rebentos do antigo impulso à preponderância se afirmam, quanto mais a segurança é garantida... (MA-WS/HH-AS §31, 184).

Como autoconservação e subjugação por meio da astúcia e dissimulação, essa crença no “próprio” poder converte-se então, pelo hábito, em aumento do poder. Porém, à diferença do engano deliberado, a vaidade acaba por amparar-se em uma forma peculiar de autoengano, enquanto *crença naquilo que se supõe e se diz ser*. Não por acaso, como já o vimos a partir de Plutarco e Foucault, ela raramente se mostra sem a sua outra face: a *lisonja*. O vaidoso, para Nietzsche, seria como uma vitrine em que se arruma, esconde ou realça supostas características a ele atribuídas a fim de enganar-se a si mesmo (M/A §385, 211). Em *O andarilho e sua sombra* ela aparece como uma “dupla hipocrisia” presente no falso desprezo às “coisas mais próximas, como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos” – cuja conseqüência seria a de não se tomá-las como “objeto de reflexão e reorganização contínuas” (MA-WS/HH-AS §5, 165).

“Falta de orgulho”, decerto; porém, não uma “falta de originalidade” (M/A §365, 205): com certa ironia, em “Da prudência humana”, Zaratustra descreve o vaidoso como um ator que ignora sua própria modéstia: “... no íntimo, seu coração suspira: ‘O que sou eu!’. E se verdadeira virtude é aquela que não sabe de si: bem, o vaidoso não sabe da sua própria modéstia!” (Z, “Da prudência humana”, 176). Com efeito, o vaidoso “não quer tanto se distinguir quanto se sentir distinto; por isso não desdenha nenhum meio de iludir e lograr a si mesmo” (MA/HH§545,276). Por vezes, aquilo que os outros pensam saber sobre nós acaba prevalecendo em relação ao que nós mesmos julgamos saber:

O que os outros sabem de nós. – Aquilo que sabemos de nós mesmos e que temos na memória não é tão decisivo para a felicidade de nossa vida como se pensa. Um dia cai sobre nós aquilo que *outros* sabem (ou acreditam saber) de nós – e então reconhecemos que isso é mais forte. É mais fácil lidar com sua má reputação (FW/GC §52, 91).

Não é por acaso, também, que movido pela necessidade de fama (FW/GC §30,79), o vaidoso acabe se aproximando da forma daninha da *presunção*: “orgulho representado e fingido” (M/A §291, 184) com o qual se “quer significar mais do que é *ou aquilo por que é tido*” (MA/HH §373, 216). Granjear a fama de *presunção*, dirá Nietzsche, “é ainda pior do que não ter aprendido a mentir por delicadeza” (*ibidem*). Fingindo a incapacidade de fingir, o vaidoso induz os outros “a uma avaliação falsa e muito elevada de si e depois se atém à autoridade dos outros: ou seja, introduz o erro e acredita nele” (MA/HH §89, 69). E aqui se mostra, afinal, que “não é a opinião dos outros, mas a *sua* opinião dos outros que lhe interessa” (MA/HH §545, 276)²⁷⁷ [grifo nosso].

Em seus escritos de maturidade, Nietzsche retoma a hipótese genealógica acima vista, esboçada em *O andarilho e sua sombra*, agora norteadada pela conjectura acerca da dupla origem da moral. Na seguinte passagem de *Além do bem e do mal* – não por acaso, concomitante ao aforismo 260, com o qual prelude o discurso acerca das origens senhorial e escrava na moral – o vaidoso é novamente caracterizado por sua busca ressentida em criar de si uma opinião boa que ele e os outros não têm, para depois nela crer; sendo, por essa herança escrava, avaliado em oposição ao nobre criador de valores:

Para um homem nobre, a vaidade está entre as coisas de mais difícil compreensão [...] Apenas mediante esforço, com auxílio da história, o homem nobre pode

²⁷⁷ Cf. também o aforismo seguinte da mesma obra: “*Excepcionalmente vaidoso.* – Quando está fisicamente doente, o homem que normalmente basta a si mesmo é, de modo excepcional, vaidoso e sensível à fama e ao louvor. Na medida em que perde a si mesmo, busca se recuperar a partir de fora, pela opinião alheia” (MA/HH §546, 276).

considerar que desde tempos imemoriais, em todas as camadas de algum modo dependentes, o homem comum era somente aquilo pelo qual *era tido* – jamais habituado a estabelecer valores por si mesmo, tampouco se atribuía outro valor que não o atribuído por seus senhores (o autêntico *direito senhorial é criar valores*). Entenda-se como consequência de um enorme atavismo o fato de o homem ordinário ainda hoje *esperar* uma opinião sobre si, e depois submeter-se instintivamente a ela [...]. O vaidoso se alegra de cada opinião boa que ouve sobre si [...], assim como sofre de cada opinião ruim [...]. – É o “escravo” no sangue do vaidoso, um vestígio da manha do escravo [...] que procurava *sedutoramente* obter boas opiniões sobre si; é também o escravo que em seguida se prosterna perante essas opiniões, como se jamais as tivesse provocado. – Seja dito mais uma vez: a vaidade é um atavismo. (GB/BM§261, 159-160).

A falta de crença em si mesmo e em sua própria valoração parecem configurar, portanto, o cerne da crítica nietzscheana a essa forma híbrida de engano e autoengano que caracteriza a *vaidade*. Faltaria ao vaidoso – como veremos melhor mais à frente – a *boa consciência*²⁷⁸ da “crença em sua própria virtude” (GB/BM §214, 110).

3.1.3 O engano enganado: inocência e fé

O quarto registro relativo à hipocrisia – que aparece de modo mais significativo a partir de *Genealogia da moral* – poderia ser apontado a partir desta passagem:

[...] o que constitui a marca mais característica das almas modernas, dos livros modernos, não é a mentira, mas a arraigada *inocência* de sua mendacidade moralista. [...] A verdadeira mentira, a vera e resoluta “honesta mentira” [...] seria para eles algo [...] demasiado forte; exigiria o que deles não é *lícito* exigir – [...] que soubessem distinguir entre falso e verdadeiro dentro de si mesmos. Somente lhes convém a *mentira desonesta* [*unehrliche Lüge*]; todo aquele que em nossos dias se sente “homem bom” é absolutamente incapaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo *desonesto-mendaz*, radical-mendaz, porém inocente-mendaz, sincero-mendaz, cândido-mendaz, virtuoso mendaz. (GM-III §19, 126-7).

Vista por Nietzsche como a “pior hipocrisia”²⁷⁹, a chamada *hipocrisia moral* é por ele compreendida como “uma espécie de querer *distinguir-se* pela moral, mas pelas virtudes do rebanho [...] que, fora do domínio do rebanho, não são reconhecidas nem dignificadas” (KSA-XI:34[43] 1885). Afetando os tipos senhoriais, a própria virtude do mando é aqui mendazmente convertida pelo instinto gregário na ilusão de obediência:

²⁷⁸ Trataremos do problema da *boa consciência* na terceira parte desse capítulo. Embora o tema seja recorrente em seus textos a partir de *Humano, demasiado humano*, a ideia de *boa consciência* como “crença em sua própria virtude” é de *Além do bem e do mal* (GB/BM §214, 110), onde procura destacá-la, no indivíduo, em contraposição à “boa consciência de rebanho”.

²⁷⁹ Cf. Z, “Da virtude amesquinhadora” §2, p. 205: “E esta é a pior hipocrisia que entre eles [os *pequenos*] encontrei: que também os que mandam simulam as virtudes dos que servem. ‘Eu sirvo, tu serves, ele serve’ – assim reza, aqui também, a hipocrisia dos dominantes – e aí, quando o primeiro senhor é *somente* o primeiro servidor!”

Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de *má consciência* [*schlechtes Gewissen*] e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que também eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. (GB/BM§199, 85).

Apesar do tom sobremodo colérico, não é propriamente a “honestidade” do “homem bom” que é posta em questão: “Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!*” (GM-III §26, 145). Antes, é o caráter “*desonesto-mendaz*” dessa honestidade que é aqui identificado, na medida em que é movida por uma forma de mentira com a qual se mente para si próprio, convertendo a mendacidade em *inocência*. É certo que esse aspecto por vezes chega a se confundir com o da *hipocrisia moral* acima visto, mormente em *O anticristo*, onde a crítica é direcionada de forma mais enfática ao sacerdote e à moral cristã:

Olho ao redor: não resta uma só palavra do que antes se chamava “verdade”, já não aguentamos, se um sacerdote apenas pronuncia a palavra “verdade”. Hoje *temos* de saber, mesmo com uma exigência ínfima de retidão, que um teólogo, um sacerdote, um papa, não apenas erra, mas *mente* a cada frase que enuncia – que já não é livre para mentir por “inocência”, por “insciência”. (AC§ 38, 44).

Em seu modo mais refinado, porém, essa forma de *inocência mendaz* configuraria a chamada *pia fraus*²⁸⁰ ou “mentira sagrada”, que Nietzsche vê como o meio de santificar ou tornar inconscientes os processos pelos quais a moralidade própria a uma determinada cultura é gestada:

A moral do *cultivo* [*Züchtung*] e a moral da *domesticação* [*Zähmung*] são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem: podemos colocar como princípio máximo que, para *fazer* moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto. Este é o grande, o inquietante problema que persegui mais longamente: a psicologia dos “melhoradores” da humanidade. Um fato pequeno e, no fundo, modesto, o da chamada *pia fraus* [mentira piedosa], permitiu-me o primeiro acesso a este problema: *pia fraus*, a herança de todos os filósofos e sacerdotes que “melhoram” a humanidade. Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu *direito* à mentira. [...] Expresso numa fórmula, pode-se dizer: *todos* os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente *imorais*. (GD/CI-VII §5, 52-3)

²⁸⁰ Sobre o problema da *pia fraus* no pensamento nietzscheano, cf.: FREZZATTI Jr., W. A. A *Pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito, in: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI Jr., W. A. 120 anos de *Para a genealogia da moral*, pp. 263-280. Segundo Frezzatti, a expressão é tomada de empréstimo a Ovídio em *Metamorfose* (IX, 711), significando “um logro realizado com boa intenção”. Ora como *pia fraus*, ora como “mentira sagrada”, a expressão aparece no texto nietzscheano em: MA-MS/HH-OS §299, 126; M/A§22 e §27; GB/BM§195; GD/CI-II§5; e AC§36 e §57. Além dos fragmentos: KSA, X:3[1]378,1882; XII:1[18],1885-6; XII:1[40]1885-6; XII:9[50],1887; XII:19[9], 1888; XIII:15[42],1888 e XIII:15[45],1888.

Comum às teorias de todo sacerdócio (KSA-XIII:15[42] 1888) tanto quanto às teorias filosóficas – de Confúcio ao código de Manu (KSA, XIII:15[45] 1888), de Maomé a Platão²⁸¹ (AC§ 55, 66-8) – a *pia fraus* moldaria a *crença* em uma “verdade”, evitando com isso “o prosseguimento da experimentação, o perdurar de um estado fluido de valores”; e alcançando assim “o perfeito automatismo do instinto – o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida”. Para isso é erguida uma “dupla muralha”: primeiro a afirmativa de uma *revelação*, ou seja, “de que a razão dessas leis *não* é de procedência humana”; depois, a afirmativa de uma *tradição*: “de que a lei existe desde tempos imemoriais, de que pô-la em dúvida é algo ímpio, um crime contra os antepassados” (AC§ 57, 70-2). O problema, no entanto, é que *também seus criadores* devem compartilhar de tal crença. Como salienta Nietzsche, se por um lado, erra-se “quando se pressupõe um desenvolvimento ingênuo e inconsciente, uma espécie de autoengano” na criação da *pia fraus* – atuando antes uma “gélida circunspeção” (KSA-XIII:15[45] 1888) – por outro lado, este desenvolvimento mesmo deve *tornar-se* inconsciente também para aqueles que o configuram. A “mentira sagrada”, nesse sentido, deve ser compartilhada também com seus “fundadores”.

Retomaremos esse aspecto na terceira parte desse capítulo. Interessa-nos, por enquanto, associar os processos que envolvem a *pia fraus* com as diferentes perspectivas do engano tratadas anteriormente sob o cenário de uma contraposição entre *hipocrisia* e *autoengano*. Vimos no primeiro capítulo que a avaliação acerca das práticas de engano

²⁸¹ O problema da *pia fraus* é discutido por R. Lopes em sua dissertação de mestrado, tanto quanto na tese de doutorado. Na primeira, a abordagem tem como enfoque a intriga de Nietzsche em seus *Cursos sobre retórica* (R, I-1, 33) quanto às considerações sobre o mito e a retórica feitas por Platão em *A república* (376e; 398b); particularmente, quando confrontadas com a defesa platônica da *pia fraus* como um recurso legítimo a serviço da filosofia. Enquanto a mentira dos mitos seria condenável pelos seus meios – como vimos anteriormente, pelo recurso à *mimese* – a mentira retórica o seria pelo que há de pernicioso em seus fins – que não seriam, claro, os da filosofia (cf. LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 47). Já em sua tese de doutorado, a questão é analisada a partir da “tensão entre o compromisso com o imperativo da consciência intelectual, e os resultados do ceticismo epistemológico aliados aos pressupostos antropológicos da tríade Kant-Schopenhauer-Lange”. Essa tensão teria repercutido em Nietzsche, na “crença de que entre os desafios daquele que se propõe fixar as condições para a promoção de uma autêntica cultura encontra-se o de tornar plausível uma mentira piedosa acerca do significado de pelo menos uma dentre nossas atividades espirituais mais nobres, desafio este que implica na aceitação voluntária de uma ilusão metafísica” (p.184). Como afirma Lopes, as duras críticas de Nietzsche, não propriamente à doutrina, mas à caricatura de Platão, traduziriam uma “verdade histórica: a submissão do filósofo ao ideal ascético. Na Terceira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche, em uma de suas narrativas de alcance histórico-universal, descreve o modo como o filósofo veio a se tornar refém de seu próprio personagem e acabou por se confundir com sua máscara: o homem do ideal ascético. O que era inicialmente uma mentira piedosa, utilizada para fins edificantes, ou mesmo uma mentira astuciosa, utilizada como instrumento de poder, converteu-se em convicção. Todo bom mentiroso corre o risco de acreditar na própria mentira, ao convencer a si mesmo” (p.449) (cf. LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, pp. 184 e 449).

perpetrada pela filosofia moral recai, em geral, sobre o problema da *intenção*: seja de *prejudicar* ou não, como em Agostinho e Rousseau; ou ainda, de *mentir* ou não, como em Kant. Cada um a seu modo, esses filósofos remetem à *consciência soberana* o cerne do problema moral acerca da mentira. Ora, Nietzsche irá transferir o foco da discussão acerca da mentira e das práticas de engano precisamente para aqueles casos em que essa soberania vacila. Problemático, mas não necessariamente ruim, não seria o engano deliberado, e sim, aquele no qual mentimos para nós mesmos e que, por escapar à nossa intenção, aparece como *sinceridade* – a forma de *mentira desonesta* compreendida como *autoengano*:

Chamo de mentira *não* querer ver algo que se vê, *não* querer vê-lo *tal* como se vê: se a mentira ocorre na presença de testemunhas ou não, é algo que não importa. A mentira mais habitual é aquela com que se mente a si mesmo; mentir para outros é, relativamente, uma exceção. [...] Moral: o sacerdote *não* mente – a questão “verdadeiro” ou “não verdadeiro”, nessas coisas de que falam os sacerdotes, não permite absolutamente mentir. Pois para mentir seria necessário poder decidir *o que aí* é verdadeiro. (AC§ 55, 67-8).

Situada no limiar do processo que vai do engano aos outros ao engano de si, a *pia fraus* teria como fim possibilitar a *crença* nas virtudes gregárias, ou seja: a *inocência* e a *boa consciência* de rebanho. Própria dos processos de formação do rebanho, a “mentira sagrada” estaria associada tanto ao fortalecimento e plenificação de instintos – de “melhoramento da humanidade” (KSA-XIII:15[42] 1888) – quanto ao enfraquecimento e adoecimento; em outras palavras, tanto ao *cultivo* [*Züchtung*] como à *domesticação* [*Zähmung*]²⁸². Daí podermos distinguir entre “dois tipos de moral: uma moral com a qual o instinto que permanece

²⁸² Cf. FREZZATTI Jr., W. A. *Op. cit.*, pp.264-270. Para Frezzatti Jr. o problema da *pia fraus* é encarado por Nietzsche sob uma dupla perspectiva, de acordo com as condições psicofisiológicas de origem. A mentira piedosa, nesse sentido, tanto é exaltada como “garantia das condições de elevação cultural”, como é rejeitada como “artifício para manter a decadência das configurações de impulsos”. Servindo tanto à potencialização quanto ao declínio das forças, diz o autor, é então “a finalidade [que] faz toda a diferença”: *cultivo* [*Züchtung*] ou *domesticação* [*Zähmung*] (p.264). Em seu viés de potencialização, a *pia fraus* teria como função – através da *educação* [*Erziehung*] como forma de “santificação” de mentiras – “transformar uma condição da cultura elevada em algo automático [...] no comportamento de um povo” (p.270). A esse viés potencializador estaria associada a “força criadora” de mitos pela qual uma cultura ganharia unidade. Daí propor também como mitos os conceitos nietzscheanos de Vontade de Poder [*Wille zur Macht*] e Eterno Retorno [do mesmo; *Wiederkehr des Gleichen*]. Embora concordando com Frezzatti quanto à colocação do problema, fazemos ressalvas quanto a tomar como opostos os processos de *domesticação* [*Zähmung*] e *cultivo* [*Züchtung*], associando o primeiro a um enfraquecimento vital (p.265). Embora seja possível e justificável tal distinção, também seria possível considerá-los como processos complementares, tendo a domesticação de instintos como condição para o aprimoramento, como o próprio Nietzsche afirma em um fragmento de 1888: “O que desejo com todas as forças tornar claro: a) que não há pior equívoco do que confundir *domesticação* [*Zähmung*] com *enfraquecimento* [*Schwächung*]: o que realmente se fez. [...] A domesticação é, tal como a compreendo, um meio de imensa acumulação de forças da humanidade, de modo que as gerações possam continuar a construir sobre o trabalho de seus antepassados – não apenas exteriormente, mas internamente, brotando organicamente deles naquilo que é *mais vigoroso*. [...] b) [...] Humanidade é uma abstração: o alvo da *domesticação*, mesmo no caso mais individual e singular, não pode ser outro senão o homem *mais forte* (– o homem não domesticado é fraco, dissipador, inconstante...)” (Cf. KSA-XIII:15[65]1888).

saudável defende-se contra a *décadence* que principia – e uma outra moral, com a qual precisamente essa *décadence se formula, se justifica e conduz ela mesma para baixo...*” (KSA-XIII:15[29] 1888). Sob esse enfoque, não teria tanta importância a mentira em si, ou mesmo *para* si, mas antes “para que *finalidade* se mente” (AC§ 58, 73-4). Ora:

O fato de não haver finalidades “santas” no cristianismo é a *minha* objeção aos seus meios. Apenas finalidades *ruins*: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e auto-violação do homem pelo conceito de pecado – *portanto*, também seus meios são ruins. (AC§ 56, 68)

Se no registro anterior, como hipocrisia autoenganada, a crítica incide na “falta de crença em si” própria da *vaidade*, neste quarto registro, ao contrário, é o *autoengano* mesmo que é posto em evidência, associado aos processos de *esquecimento*²⁸³ pelos quais se atingiria um estado de *boa consciência* e *inocência*, com a *crença* na *pia fraus* – donde as suas duas formas de manifestação: como plenificação ou adoecimento dos instintos. O que as diferenciaria, no entanto, não seria propriamente o estado de *convicção* que daí decorre, mas a *falsa visão* decorrente do estado de adoecimento que caracteriza o “instinto de teólogo” (AC§ 9, 15-6), e que Nietzsche associa à *fé*:

O *pathos* que daí se desenvolve chama a si mesmo de *fé*. Cerrar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer da visão da incurável falsidade. Dessa defeituosa ótica em relação às coisas a pessoa faz uma moral, uma virtude, uma santidade, vincula a *boa consciência* à *falsa visão* – exige que nenhuma *outra* ótica possa mais ter valor, após tornar sacrossanta a sua própria, usando as palavras “Deus”, “salvação”, “eternidade” (AC§ 9, 15-6).

Essa dupla possibilidade associada à “mentira piedosa”, portanto, aponta para uma outra, decorrente da crítica ao estado de *submissão a convicções* próprio da “falsa visão” que caracterizaria a *fé*. Diferentemente das “grandes paixões”, que tomam “*a convicção como meio*” [grifo nosso] sem a elas se submeter, na espécie de autoengano próprio da *fé*, ela é fruto “da fraqueza”, da necessidade de um “regulador que desde fora amarra e fixa”, de “algum incondicional Sim e Não”: “O crente não é livre para ter alguma consciência quanto à questão

²⁸³ Voltaremos a essa relação entre *esquecimento* e *autoengano* na terceira parte desse capítulo. Para uma melhor compreensão acerca da distinção entre *convicção* e *fé*, cf. SALAQUARDA, J. Zaratustra e o asno, pp. 167-208. Aproximando os dois conceitos, vinculando-os à metáfora do *asno*, o autor concebe as *convicções* como uma “aceitação impensada do mais óbvio”, ou “consolidação da perspectiva de um impulso ou complexo de impulsos” (p. 181-2). Daí Nietzsche considerar-se um “anti-asno *par excellence*” (EH-III§2,55) (p. 176-7). Embora concordando com Salaquarda quando se trata de contrapor o *homem de convicções* ao *espírito livre*, consideramos que as passagens acima sejam suficientes para não tomarmos de forma indistinta *convicção* e *fé*. Como vimos, há que se considerar aqui duas perspectivas distintas: a do homem de exceção em relação ao homem de rebanho, ou a do homem de convicções em relação ao homem de *fé*. Voltaremos a essa distinção mais à frente.

do ‘verdadeiro’ e do ‘não verdadeiro’: ser honesto *nesse* ponto seria a sua imediata ruína” (AC§ 54, 65-6). Embora preche de *boa consciência*, a fé seria guiada por uma “falsa visão” que lhe é inerente e que decorre de sua doença: a de que nenhuma outra ótica tem valor. ““O que faz doente é *bom*; o que vem da plenitude, da abundância, do poder, é *mau*’: eis o modo de sentir do crente” (AC§ 52, 63) – por isso a sua moral “não pode jamais admitir o que é e o que quer” (GB/BM§262, 160-1). Se ao vaidoso, portanto, falta a *boa consciência*, no homem de fé ela é corrompida pela *falsa visão* de si como *única* verdade. Nesse sentido, não é propriamente à *pia fraus* ou à *boa consciência* que dela decorre que se dirige a crítica nietzscheana, mas à sua manifestação doentia na moral cristã.

3.1.4 O engano encenado: arte do orador, arte do ator

Estas *duas diferentes formas de se lidar com as convicções* – como meio e como fim – nos conduziriam a um quinto registro de hipocrisia em Nietzsche, que aparece já nos *Cursos sobre Retórica*²⁸⁴ do período de Tübingen e diria respeito à relação, abordada no capítulo anterior, entre a *atuação teatral* e a *arte retórica*. Como havíamos então mencionado, um dos vieses da retomada da retórica por Nietzsche, como *arte [techné] da persuasão pela palavra*, está no fato de ter apontado para a dimensão do *efeito de sinceridade* e de sua importância à oratória. A *hipocrisia* enquanto *atitude [hypókrisis / actio]* seria – ao lado da invenção [*ehyresis / inventio*], da ordenação [*táxis / dispositio*], da eloquência [*léxis / elocutio*] e da memória [*mnêmê / memória*] – um dos cinco aspectos constitutivos da retórica em Cícero e Quintiliano (R&I-2, 40-1). A objeção nietzscheana com relação à retórica aristotélica diria respeito precisamente à exclusão arbitrária, em favor do tratamento formal, de uma dimensão “essencial para o entendimento do fenômeno da persuasão, a dimensão sensível da linguagem”²⁸⁵. Para Nietzsche:

²⁸⁴ NIETZSCHE, F.W. “Curso sobre Retórica” in *Da Retórica* (R), I, pp.37-77. Nietzsche faz nestas aulas um resgate da tradição retórico-argumentativa clássica e humanista com o objetivo de defender, contra a concepção moderna que a vê como mera “teoria dos tropos”, a retórica como *teoria da argumentação e arte [techné] da persuasão pela palavra*.

²⁸⁵ Cf. LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 49-50. Ainda segundo Lopes, a diferença entre o viés agonístico da retórica grega e a concepção essencialmente prática da retórica romana estaria em que, entre os gregos, a exigência estética “acompanha ou até mesmo se sobrepõe à exigência da eficácia” (p.44-5). Imprescindível à eficácia do discurso, nesse sentido, não seria propriamente a probidade ou “honestidade intelectual”, mas o *efeito da Redlichkeit* em (nota 23, p.45).

Além da impressão de “sinceridade” [*Redlichkeit*], é também preciso produzir a da *superioridade* na liberdade, dignidade, beleza da forma de combate. O segredo próprio da arte retórica é então a relação sábia dos dois elementos a tomar em consideração: a sinceridade e o artifício. Onde a “naturalidade” é imitada na sua nudez, o sentido artístico do autor é ferido, mas onde, pelo contrário, se visa apenas produzir uma pura impressão artística, quebra-se facilmente a confiança moral no auditor (R§I-5, 59).

O orador, nesse sentido, é um “artista da imitação”. Tal qual o bom *ator*, seu estilo é antes o produto de uma arte bem elaborada: a arte da naturalidade, ou de “nada deixar transparecer de artificial”. O verdadeiro orador, diz Nietzsche, “fala do interior do *êthos* da pessoa ou da causa que defende” (R§I-5, 57).

Chegamos aqui a um ponto que consideramos importante de nossa investigação, na medida em que, com essa distinção entre duas formas de se lidar com as convicções e a aproximação por nós feita com a *arte do ator* – enquanto arte de produzir *efeitos de sinceridade* – seria possível retomar a distinção sugerida nos prolegômenos e desenvolvida nos capítulos anteriores, entre *autoengano* e *hipocrisia*. Enquanto nesta as convicções seriam tomadas como *meio* – tal qual o ator, que pela autodisciplina leva ao extremo o *manuseio de si*, sem com isso submeter-se ao engano – no autoengano, ao contrário, as convicções seriam tomadas como *fim*; seja quando associada à *boa consciência* como *crença* nas virtudes do *rebanho*, seja quando esta é acompanhada da *falsa visão* própria à fé. É bem verdade que mesmo a *arte do ator* não escapa a uma avaliação perspectiva que põe em lados distintos o bom e o mau ator²⁸⁶, como teremos oportunidade de ver mais à frente. Porém, é com essa compreensão que esperamos defender, à luz do pensamento de Nietzsche e da proposta de criação de si como obra de arte, o conceito de hipocrisia anteriormente proposto – o que procuraremos fazer na terceira parte desse capítulo, quando retomaremos este fio condutor para tratarmos da relação entre boa consciência e caráter. Por ora, gostaríamos de levar adiante as distinções até aqui feitas e investigar *o que* subjaz, do ponto de vista conceitual, a esses diferentes registros de hipocrisia aqui apresentados e suas respectivas avaliações; e *de que modo* o conceito de hipocrisia anteriormente proposto estaria aí relacionado.

²⁸⁶ É à arte ator que Nietzsche alude, por exemplo, na crítica a Wagner e a música romântica em geral, com a “deterioração do senso melódico” e o desenvolvimento dos “procedimentos *retóricos* da música”. Cf. Carta 194 a Karl Fücks, inverno de 1884-5, *apud*. LEBRUN, Gérard. “Quem era Dioniso?” in *A Filosofia e sua história*, nota 39, p.367.

3.1.5 Vontade de engano, vontade de aparência

Expusemos quatro ou cinco registros sob os quais os aspectos relativos à ideia de hipocrisia aparecem no pensamento nietzscheano, tendo como fio condutor um processo crescente de refinamento e internalização do *engano* que vai desde a prática deliberada até as formas de *autoengano* – limiar no qual se constituiria uma boa consciência, isto é, a *crença* naquilo que se diz ou faz. Embora seja esse último a pior forma de engano para Nietzsche, aquela em que se mente para si mesmo e na qual não se *quer ver tal* como se vê, o problema com o autoengano não seria tanto o do engano aí envolvido, mas *para que finalidade* se engana. A verdadeira mentira, o verdadeiro engano, é antes um *erro* quanto à valoração da vida, ou seja, um “*não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída” (EH-IV §4, 111-2): daí a íntima relação entre *mentira* e *fé*. A instância a partir da qual Nietzsche se permite tal avaliação, como sabemos, é a da própria vida enquanto *expansão* (FW/GC§349, 243-4) e plenificação de instintos – perspectiva ascendente de forças, cujo *pathos* revela, em última instância, a *vontade de poder*²⁸⁷ [*Wille zur Macht*]. Mas o que, a partir dessa instância, perpassa os diferentes registros acima, configurando esse processo de internalização que vai do engano deliberado à boa consciência, da hipocrisia ao autoengano?

Vimos um pouco acima em que sentido o desvelamento do fundo *moral* próprio à chamada *verdade* acaba por ressaltar a sua importância para a formação e conservação do rebanho. Mas, embora isto venha a significar a condenação da “arte da astúcia e dissimulação” enquanto instrumento de proteção e preponderância do indivíduo frente à coletividade, isto não quer dizer que ela seja abolida. Antes, como “negação da indigência”, essa *arte do engano* destina-se agora a outras esferas. O intelecto – “esse mestre da

²⁸⁷ Sobre a noção de vida como *vontade de poder* e como instância de valoração, cf.: BM§13,19; §19,23-4; §36,39-40 e §259,154-5. Cf. também: KSA-XI:25[470] 1884: “‘O sentido de verdade’ precisa legitimar-se perante outro fórum, caso a moralidade do ‘tu não deves mentir’ seja repudiada. Legitima-se como meio para a conservação do homem, *como vontade-poder*”. Sobre a ideia de vida como vontade de poder, e de valoração como interpretação, cf. KSA-XII:2[190] 1885-6: “Mas *o que é vida*? Aqui, portanto, necessita-se de uma nova e mais determinada apreensão do conceito ‘vida’. Minha fórmula para isso soa da seguinte maneira: vida é vontade de poder. *O que significa o estimar ele mesmo*? [...] – Resposta: o estimar moralmente é uma *interpretação* [*Auslegung*], um modo de interpretar [*eine Art zu interpretieren*]. A interpretação, ela mesma, é um *sintoma* de um determinado estado fisiológico, tanto quanto de um determinado nível espiritual de juízos dominantes: *Quem interpreta?* – Nossos afetos”. Cf. ainda: KSA-XII:7[54] 1886-7: “O que toda vida mostra há de ser considerado como fórmula reduzida para a tendência de conjunto: por isso uma nova fixação do conceito ‘vida’, como vontade de poder”. Sobre a ideia de vontade de poder como *pathos*, cf.: KSA-XIII:14[79] 1888: “A vontade de poder não é um ser, não é um dever, mas sim um *pathos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um dever, um atuar”. Cf. também, sobre a relação entre *vontade de poder* e força: KSA-XI:36[31]1885.

dissimulação” – estará então livre para, como *aparência suprema* [höchsten Schein] (KSA-VII:19[125] 1872-3), descarregar sua mestria na *arte* (WL/VM§2,76). Esta, por acolher a aparência enquanto aparência, como *engano* ou *ilusão* [Täuschung] *que se reconhece como tal*, não é refutada. Antes “detém a alegria de nos despertar das crenças por meio das superfícies...” (KSA-VII:29[17] 1873).

Nietzsche conclui essa sentença com uma afirmação que nos deixaria, até certo ponto, constrangidos de levar adiante uma defesa da hipocrisia em seu viés artístico: “... Mas não somos enganados! Pois então a arte cessaria...” (*ibidem*). Claro, trata-se de um fragmento do período de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de modo que Nietzsche provavelmente se refere às consequências ou prejuízos decorrentes de “ser enganado”. Mas, independente disso, seria preciso atentarmos para a *distinção de perspectivas* esboçada já nos prolegômenos, que põe em lado opostos o objeto e o sujeito do engano, ao tempo em que permitiria distinguir entre o autoengano e o manuseio de si, a partir do seu *reconhecimento*. Por certo, com a arte cessaria o “ser enganado”, ser prejudicado pelo engano, mas não o enganar. Longe de implicar uma recusa do engano, a arte tornaria possível o seu reconhecimento e *afirmação*. A arte, como o engano, só aparece a quem a reconhece; ou seja, a quem afirma o engano e, assim, *permite* enganar-se – tratamos disso anteriormente, ao relacionarmos a noção de reconhecimento à atribuição do estatuto artístico a uma obra.

Porém, apesar da arte, a *crença na verdade* é “necessária ao homem” (KSA-VII:19[175] 1872-3). Afinal, é “apenas porque o homem se esquece [de si] enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador* [que] ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência” (WL/VM§1, 41)²⁸⁸. No entanto, é precisamente em seu rebento, a

²⁸⁸ Cf. KANGUSSU, I. Palavras sonantes, verdades e mentiras, pp.133-140. Através de uma análise de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, a partir do texto de Sarah Kofman (*Nietzsche et la métaphore*, 1983), a autora defende em Nietzsche a criação de uma nova “articulação” (de continuidade) que substitui e nega a oposição entre metáfora e conceito, presente na filosofia desde a *Poética* de Aristóteles. Em Nietzsche a metáfora viria a ganhar um estatuto privilegiado, apresentando-se como “noção operatória fundamental” de sua teoria do conhecimento (p.133). Produto dessa atividade formadora de metáforas, o conceito, operando pela simplificação e “identificação do não-idêntico”, atuaria de forma decisiva no esquecimento de sua origem. O *esquecimento*, nesse sentido, estaria na própria gênese da verdade e, em última instância, da metafísica. É através dele que “metáforas intuitivas originais são tomadas pelas próprias coisas, e o homem – não se vendo como sujeito criador, ‘artisticamente criador’, consegue viver com segurança e coerência: essa crença o mantém prisioneiro e constitui sua consciência de si mesmo” (p.136). Cf. também: TÜRCKE, C. *O Louco*, pp. 70-8. Analisando em Nietzsche o delineamento de dois tipos: o *homem racional*, inartístico, conduzido por conceitos, e o *homem intuitivo*, “irrazoável”, conduzido por intuições, Türcke também aponta para o “impulso formador de metáforas” e máscaras como ponto comum a ambos. Porém, no primeiro, tal impulso aparece travestido de honestidade, como um “disfarce disfarçado”, caracterizando o *autoengano*. Pergunta-se Türcke: “esta mudança de engano em honestidade poderia ter se tornado tão eficaz [...] se nela não estivesse em ação o mais intrínseco modo de proceder da razão mesma: primeiramente fingir alguma coisa, depois crer nisto, *esquecer que é ficção*, de modo que o ponto de honestidade no engano apenas revela o ponto de engano em toda honestidade?” (p.76;

ciência, que essa crença ou “tendência à verdade” – a socrática “verdade a qualquer custo” – volta-se contra si própria e contra a moralidade que a institui, fazendo irromper o conhecimento trágico que “precisa da arte como meio de proteção e remédio” (NT§15,95; KSA-VII:19[97] 1872-3). A *arte*, cujos “direitos” são reestabelecidos pelo “homem intuitivo” (WL/VM§2,50) e pelo “conhecimento trágico” (KSA-VII:19[35] 1872-3), põe em xeque a “insuperável tendência” do “homem do conhecimento” de “deixar-se enganar” (KSA-VII:29[17] 1873). Mesmo sem reconhecê-lo, nele caminham juntos os dois instintos ou tendências: à ilusão e à verdade – sendo esse o sentido daquilo que chamamos de *autoengano*.

Retomando a discussão em *A gaia ciência*²⁸⁹, Nietzsche vê nessa crença que perpassa o conhecimento científico em geral uma espécie de radicalização e metástase daquilo que vem a chamar de *vontade de profundidade*, na forma de uma *vontade de verdade* que informa o conhecimento na modernidade. No aforismo §110 – que procuraremos resumir – é o próprio *conhecimento* que é submetido a uma compreensão genealógica na qual é visto como o resultado da *incorporação*²⁹⁰ e autoengano acerca de erros que, pela utilidade e eficácia, mostraram-se fundamentais à vida.

grifo nosso). Para ele, só a *paixão de razão* – amor pela razão e sofrimento com ela – merece o título de “honestidade intelectual” (p.78).

²⁸⁹ Nietzsche retoma no período de *A gaia ciência*, com novo enfoque e amplitude, as posições defendidas no período de *O nascimento da tragédia*, tendo na arte, não mais um consolo metafísico, mas uma manifestação da *vontade de aparência*. Como afirma R. Lopes, tal como nos escritos de juventude, também aqui o conhecimento não se opõe à arte e à aparência, mas é uma de suas diversas manifestações. Porém, “não devemos [...] concluir que Nietzsche fechou sobre si mesmo um círculo, retornando à metafísica de artista de sua juventude. A arte está agora decididamente no polo da aparência” (LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p.415-6). Para uma aproximação entre os conteúdos programáticos de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e *O nascimento da tragédia*, com base na semelhante “disposição de espírito” quanto às críticas a uma “aprovação excessiva e equivocada da atividade teórica e das conquistas da ciência”, cf. também: LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p.67. Sobre as mudanças na concepção de arte em Nietzsche nesse período, cf.: DIAS, R. *Nietzsche, vida como obra de arte*, pp. 19-20 e 112ss.

²⁹⁰ Uma interessante análise deste aforismo é feita em: PIMENTA, O. *A invenção da verdade*, pp.99-135. Pimenta propõe uma associação entre o personagem José do Egito – da tetralogia *José e seus irmãos* de Thomas Mann – e o *super-homem* [*Übermensch*] de Nietzsche, tendo como ponto de partida “a consideração da presença de vínculos constitutivos necessários entre formas de vida e formas de conhecimento”, e como horizonte de referência “a questão da validade do conhecimento” em Nietzsche (p.13). Tais vínculos são analisados a partir do conceito de *incorporação*, naquilo que implica um sentido afirmativo da *vontade de poder*. Como aponta Pimenta, a compreensão da *verdade* como *ilusão* ou *artifício intelectual* é um dos motes em meio às variações que essa noção tem ao longo da obra de Nietzsche (p.103-4). Por outro lado, dizer que a verdade depende desse “solo ficcional” de onde surgiu é ainda pouco, na medida em que também esse “solo” é objeto de exame da parte de Nietzsche. Se em um primeiro nível de análise, Nietzsche “atenta para a construção da verdade enquanto empreendimento racional” (p.107), em um segundo nível, no entanto, “erros e verdades evidenciam [...] seu maior interesse em proporção direta com seu potencial” de *incorporação* (p.109) – ou seja, naquilo que fomentam um sentido afirmativo da *vontade de poder*: “a força do conhecimento tem por medida aquilo que propicia em termos de vida” (p.113). O aforismo §110 seria aqui exemplar na apresentação desses dois planos de análise. Se por um lado é possível perceber entre os *erros* e a *verdade* uma “homogeneidade de fundo”, já que ambos “são aceitos como potência, como forma plástica de incorporação”; por outro lado, há também um

Origem do conhecimento. – Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie [...]. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas [...], que uma coisa é aquilo que parece [...]. Somente muito depois surgiram os [...] questionadores de tais proposições – somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas percepções mais elevadas [...] trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados. [...] Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida (FW/GC§110, 137-8).

A *verdade*²⁹¹, nesse sentido, tem surgimento bem posterior; e ainda, como “a mais fraca forma de conhecimento”, levada a cabo por “pensadores de exceção, tais como os eleatas”, que inventaram a *objetividade* devido a uma compreensão *autoenganada* acerca “de sua própria condição” – que apenas ansiava por “tranquilidade, posse exclusiva ou dominação” – e tomaram “o sábio como o homem da intuição imutável, impessoal e universal”, cujo “conhecimento era igualmente o *princípio da vida*”. Ora, com o desenvolvimento da retidão e do ceticismo – e sempre que se pôde discutir o “maior ou menor grau de *utilidade*” do erro para a vida – também os juízos e as vidas daqueles pensadores “revelaram-se dependentes dos antiquíssimos impulsos e erros fundamentais de toda existência sensível”. Com isso, “não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança e a contradição tornaram-se um *poder*”, ganhando “o olhar e a inocência do que é *bom*”. O conhecimento passou então a fazer parte da vida e “enquanto vida, um poder em contínuo crescimento”. Porém, sendo ambos *vida* e *poder*, “os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais” acabaram por se chocar em um mesmo homem: o *moderno pensador*. Nele...

“confronto direto” entre essas, agora, “duas formas de ilusão”: “a verdade quer servir à vida por meio da lealdade às invenções do intelecto; os erros querem servi-la por meio de sua força comprovada por sua antiguidade e duração” (p.118). Para o autor, delineia-se aqui uma nova forma de sabedoria, que tem seu alicerce na medida da verdade – e a nosso ver, também dos *erros* (cf. M/A§115, 87-8) – por seu grau de *incorporação* em um sentido ascendente da vontade de poder. Tal sabedoria implicaria “o compromisso primordial entre a perspectiva de quem a cultiva e as condições intrínsecas desse cultivo” (p.114). Um saber perspectivista, portanto, oposto ao espírito de “permanência” que anima a metafísica, que tem na “cogitação sobre a contingência o seu principal influxo” (p.129), e que tem na aliança “entre afirmar e produzir ficções” própria à incorporação, o seu componente artístico (p.138).

²⁹¹ Não seria de todo descabido traçarmos aqui um paralelo entre essa abordagem genealógica acerca da verdade e a compreensão tida a partir de M. Détiénne, acerca do processo de *desambiguação* da *Alétheia* operado com a instauração do pensamento filosófico. Também com relação às análises de Détiénne e Vernant, poderíamos ver nesse aforismo §110 de *A gaia ciência* uma hipótese a partir da qual se poderia pensar o conhecimento racional como um desdobramento e enrijecimento da inteligência astuciosa atribuída a *mêtis*. Cf. as seções: “*Aléthés, dólos e pseûdés*: o engano subvertido”, no capítulo primeiro; e “*Mêtis e parrêsía*”, no segundo capítulo desta tese. Cf. também: DÉTIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, p.73-4. E ainda: DÉTIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*.

[...] o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento (FW/GC§110, 138-9).

A essa pergunta, genuinamente nietzscheana, somamos outra que nos interessa diretamente: quanto de verdade pode ser incorporado sem o esquecimento ou o engano de si como sujeito? Ou ainda: quanto de verdade pode ser *artisticamente* incorporado?

De todo modo, compreendida a hipótese acerca da origem do conhecimento e da verdade, sua filiação ao erro e às condições de conservação da espécie, está aberto o caminho para se pensar – já no Livro V, posteriormente escrito – o *significado* daquela chamada *vontade de verdade* que perpassa o homem do conhecimento. Embora admitindo apenas “ficções reguladoras”, diz Nietzsche, a ciência deve responder afirmativamente à “questão de a verdade ser ou não necessária”, de modo tal que essa resposta exprima a crença e a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (FW/GC §344, 235-6). Mas o que significa, afinal, essa *vontade de verdade*? – pergunta-se. Não seria apenas uma “vontade de não se deixar enganar”²⁹²: uma espécie de “cálculo de utilidade” ou “prolongada esperteza” contra o “funesto” deixar-se enganar, necessários à “coesão interna” de um rebanho (ou mesmo de um indivíduo)? Nesse caso, teria a ciência que explicar por que apenas a vontade de *profundidade*, e não a de *aparência* seria fundamental à vida. Afinal, por que não se quer enganar, dado que a vida é “composta de aparência, [...] de erro, embuste, simulação”? E ainda, afeita aos “mais inescrupulosos *πολύτροποι*” [*polýtropoi*] – mestres do tempo astucioso, do *kairós*, em distinção aos *ephémeroi*, os inconstantes? Tal “desvario”, diz Nietzsche, significaria não afirmação da vida, mas antes, um “princípio destruidor, inimigo da vida” – daí propor:

E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso. (FW/GC §344, 235-6).

²⁹² Sobre a vontade de verdade, cf. M/A §26, 29-30, anteriormente citado. Cf. também este fragmento anterior, de 1872-3: “De onde vem, no inteiro universo, o *pathos da verdade*? Ele não aspira à verdade, mas à crença, à confiança em algo” (KSA-VII:19[244] 1872-3). E ainda: “Não há um impulso ao conhecimento e à verdade, mas tão-somente um impulso à crença na verdade. O conhecimento puro é desprovido de impulso” (KSA-VII:29[14] 1873).

Se assim for, a crença na ciência “não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da ‘vontade de verdade’, da ‘verdade a todo custo’” (*ibidem*). *Vontade de verdade*, nesse sentido, significaria então, “vontade de não enganar” *nem sequer* a si mesmo. E com isso, diz ele, entramos no campo da moral:

Assim, a questão: “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “ímorais”? Não há dúvida, o homem veraz [...] *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* (*ibidem*).

Ciência e fé: vontade de verdade e falsa visão de si como *única* verdade. É no terreno *moral*, portanto, e sobre uma crença metafísica, que se esteia a ciência. E sob tal condição, estaria duplamente distante da *arte*: como *vontade de verdade*, vai de encontro à *aparência* ou *ilusão* própria daquilo que é artístico; como *autoengano*, não reconhece que ela própria é *criadora*, que *ela própria* é vontade de ilusão. Ao contrário, o *pathos* de sua seriedade mostra um “mau gosto” que anseia por “verdade a todo custo” – é *vontade de crença*. Aqui repercute a afirmação feita no prólogo pós-escrito de *A gaia ciência*, que joga com o sentido de desvelamento da *Alétheia*: “Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu” (FW/GC pr§4, 14-5). É então na *contramão desta* ciência e de sua vontade *autoenganada* de verdade que Nietzsche propõe uma *gaia ciência* pelo *reconhecimento* – de artista (FW/GC§88,116-7) – da *aparência* tal como é e de seu valor para a vida. Retomada de seus escritos de juventude, essa necessidade é agora entendida como *vontade de aparência* [*Wille zum Schein*]²⁹³:

²⁹³ Sobre o problema da *vontade de ilusão* [*Wille zum Schein*] no pensamento de Nietzsche e de sua possível dívida para com a obra de F. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1865) – e mesmo para com o pensamento kantiano – em torno do problema da necessidade de *ficções reguladoras* para a vida, cf. VAHINGER, H. *A filosofia do como se*, pp. 631-670, “Nietzsche e sua teoria da aparência conscientemente intencionada [*bewusste gewollte Schein*]”. Para Vaihinger, já nas obras de juventude ficaria clara a ideia de que, para Nietzsche, na arte como na vida, “a aparência e a ilusão representam o pressuposto mais necessário” – no “homem superior” ela “é e deve ser uma ilusão consciente”; sendo a própria “mentira” um “estímulo *consciente e intencional* da *aparência*” (p.634-5). Nesse sentido obras do chamado “período intermediário” ficaria mais clara a compreensão “de que as representações, as quais sabemos conscientemente serem não verdadeiras, são necessidades, do ponto de vista da biologia e da teoria do conhecimento. [...] Na mente avançada desenvolve-se cada vez mais a ‘consciência da aparência’, sim, um culto à aparência ‘quando nada mais se revela divino a não ser o erro, a cegueira, a mentira’, pois sobre isso ‘foi organizada a vida’. Tal ‘rede impenetrável de erros’ é necessária para a vida.” (p.640-1); e um desses “conceitos autofabricados”, do qual não podemos prescindir, é o de “sujeito”, que como tal constitui também um “objeto” fictício (p.649). Nas obras e fragmentos do chamado “terceiro período”, diz Vaihinger, Nietzsche acha-se então em condições de questionar o valor mesmo da verdade, tomando a sua própria filosofia como um “perspectivismo” e tendo a própria noção de “perspectiva” como uma ficção necessária à vida do homem e de todos os organismos, sendo um “engano necessário que se mantém”, mesmo

A consciência da aparência – [...] O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que [...] também eu, “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-decerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho* (FW/GC §54, 92).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche renova a pergunta feita em *A gaia ciência* – “Por que ciência?” – que põe aí em cena a relação entre vontade de *aparência* e vontade de *profundidade*: “Por que conhecimento, afinal?” [...] E nós, [...] que já nos fizemos mil vezes a mesma pergunta, jamais encontraremos resposta melhor que...”²⁹⁴ (GB/BM§230, 123-5). Renovam-se também as suspeitas acerca da chamada *vontade de verdade*:

[...] a falsidade parece tão profunda, tão universal, a *vontade* é de tal maneira dirigida contra o autoconhecer-se diretamente e o chamar-pelos-nomes, que a *suspeita de que verdade, de que vontade de verdade* seja algo inteiramente diverso e também apenas uma *roupagem* tem *uma grande verossimilhança* (KSA-XII:8[1] 1887).

A vontade de verdade, a partir desse período, é “uma palavra” para a *vontade de poder* – “um *tornar* firme, um *tornar* verdadeiro, durável” pela “supressão daquele caráter *falso*” (KSA, XII:9[91] 1887). O que é problemático a Nietzsche, nesse sentido, não é propriamente a verdade: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? [...] Ou mesmo a insciência?” (GB/BM§1,9). Antes, é o *valor* mesmo da verdade como “oposição essencial” ao falso que é posto em questão:

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. [...] não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas

depois de reconhecida a sua falsidade (pp.651, 656). Vaihinger propõe ainda, por fim, que um quarto período ter-se-ia esboçado, caso a enfermidade que acometera Nietzsche não tivesse interrompido sua atividade intelectual. Nesse período, diz o autor, “Nietzsche teria inevitavelmente alcançado o caminho tomado por Kant, que tão mal compreendera, e também seguido por F. A. Lange, que tanto influenciou Nietzsche em sua juventude” (p.670). A questão dessa possível filiação, relacionada à aparente tensão entre a necessidade de constituição de ficções reguladoras e ao mesmo tempo, de proibidade intelectual, é amplamente discutida por R. Lopes em sua tese: *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Cf. nota *supra*. A nosso ver, embora justificado pelo enfoque no problema epistêmico em Nietzsche, o opúsculo de Vaihinger dedicado a Nietzsche ressent-se de uma abordagem mais aprofundada acerca do problema da ficção e do engano em sua dimensão ética, e do papel que aí teria a arte – a “boa vontade de aparência” – em sua feição maior: a arte de criar a si.

²⁹⁴ A resposta poderia ser antevista a partir de um fragmento da época: “*Dupla falsificação*, a partir dos sentidos e a partir do espírito, para conservar um mundo do que é [*Seienden*], do que persiste [...]. Conhecimento em si no devir é impossível: como é, portanto, possível conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão” (KSA-XII:7[54] 1886-7).

[...] Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores? (GB/BM§34, 39).

Não é diferente o que dirá pouco tempo depois, em *Crepúsculo dos ídolos*:

Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente” [...] é apenas uma sugestão de *décadence* – um sintoma da vida *que declina*... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, esforço... O artista trágico *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionísaco*... (GD/CI-III §6, 29).

É por isso que: “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, [...] um valor mais alto [...] para a vida” (GB/BM§2,10). Ora, na medida em que perde seu status de instância avaliativa e caráter absoluto, a verdade passa a ser uma aparência dentre as outras: é na perspectiva da aparência e na medida de seu valor para a vida que deve então ser avaliada; e sob essa perspectiva, a oposição: “verdade” *versus* “aparência” perde seu sentido: *aparência* [*Schein*] agora se confunde com a própria realidade [*Realität*]²⁹⁵. É a *vontade de aparência* [*Willen zum Schein*], portanto, que se mostra como “vontade fundamental do espírito” [*Grundwillen des Geistes*] à incorporação e à ilusão, ou seja, uma “vontade de ação sobre o mundo” (GB/BM§229, 121-2).

Por um lado, diz Nietzsche, como força *apropriadora e digestiva*²⁹⁶, o espírito se manifesta “num pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou

²⁹⁵ Cf. a esse respeito: KSA, XIII:14[184], 1888: “Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O ‘mundo aparente’ reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro. Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o ‘mundo’ é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A *realidade* [*Realität*] consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo... Não resta mais nenhuma sobra de direito para se falar aqui de aparência... A *maneira específica de reagir* é a única maneira do reagir [...]. Mas não há nenhum ‘outro’ ser, nenhum ser ‘verdadeiro’, nenhum ser essencial — com isso seria expresso um mundo sem ação e reação... A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’-”. Cf. também: COX, C. *Nietzsche: naturalism and interpretation*, pp.28-9; 37-8: apresentando as principais teorias da verdade – correspondencial, pragmática, coerencial e semântica – Cox compreende que Nietzsche não estava preocupado em situar-se ante tal ou tal teoria, mas antes, no que considerava a questão crucial: o *valor da verdade* (nota 17). Em outras passagens, Cox atenta para a distinção não mais de espécie, mas de grau entre verdade e aparência, ou mais especificamente, entre *vontade de verdade* e *vontade de aparência*, ou *vontade de engano*. De modo que “verdade” seria antes a *inércia* de uma aparência (p.37-8). Porém, situadas no mesmo nível, é a aparência que acaba por predominar sobre a verdade agora relativizada. É por isso que, suprimindo-se o “mundo verdadeiro”, suprime-se também o “aparente” (GD/CI-IV§6,32) – enquanto oposto àquele.

²⁹⁶ Para uma compreensão acerca dos diferentes vieses das metáforas digestivas – assim como das sociopolíticas – nos escritos de Nietzsche, cf. BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e o corpo*, pp. 126-134. Para Barrenechea, essas “metáforas gástricas” teriam duas funções na estratégia nietzscheana que adota o “corpo

ignorar o inteiramente contraditório”, ajustando para si “traços e linhas do que lhe é estranho”, incorporando “novas experiências” em “velhas divisões” e conduzindo “da multiplicidade à simplicidade” – com isso ele dá a si a sensação de crescimento e de força aumentada (GB/BM §230,123-5; §192,81). A tendência à simplificação, aliás, é um dos princípios que regem a pregnância visual na *Gestalt*, a Psicologia da Forma. E a própria ciência mostra-se tanto melhor quanto, “involuntariamente ou não”, procure “nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial” (GB/BM§24, 29). Mas ao mesmo tempo, manifesta-se também naquele espírito, conforme a mesma “força digestiva”, “a ocasional vontade de [...] se deixar iludir”: “um impulso aparentemente oposto [...], uma brusca decisão de não-saber, [...] um acolhimento e aprovação da insciência”. Também é parte desse viés “a problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles” – da qual tratamos anteriormente. Revela-se nessa disposição o ímpeto de uma “força criadora, modeladora, mutável” com a qual “o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras”, e também “o sentimento de sua certeza” – “justamente por suas artes de Proteu ele é bem protegido e escondido!” (GB/BM§230, 123-5).

É *contra* essa “vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície” – que atua o “*querer* tomar as coisas de modo profundo, plural, radical”. Exponenciada em *vontade de verdade* pelo homem do conhecimento – “artista e transfigurador” involuntário – a *vontade de profundidade* revela aqui a “gota de crueldade” que existe em todo “querer-conhecer”²⁹⁷ contra “a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície” (GB/BM§229, 121-2; §230, 123-5). Mas, por outro lado, é com essa “grande dor” (FW/GC§12,63-4) que a “percepção da inverdade e mendacidade geral” provoca, que a agora *gaia* ciência proporciona também o “grande prazer” em revelar esta “comédia da existência” (FW/GC§1,51-4). Só assim ela mostra “quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador”²⁹⁸

como fio condutor”: a primeira seria iconoclasta, “visando a chocar a tradição idealista”; a segunda, mais voltada à sua filosofia, teria como objetivo “destacar a profunda unidade orgânica, cuja dinâmica fundamental tende a incorporar, assimilar, integrar o que é estranho, simplificar e tornar único o diverso”. Dirigida à atividade consciente, essas metáforas aludiriam “à tarefa da *tradução* em signos das forças inconscientes; digerir as ideias consiste em *interpretar* aquilo que é diverso em signos” (p.126).

²⁹⁷ Cf. GB/BM§229,122: “Tomar as coisas de um modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade”. Cf. também FW/GC §158, 163: “*Características incômodas*. – Achar todas as coisas profundas – eis uma característica incômoda: ela induz a pessoa a forçar constantemente os olhos, terminando por achar mais do que havia desejado”.

²⁹⁸ Talvez a tradução mais conveniente para “*erhaltender Instinkt*” seja “instinto conservante”.

[*erhaltender Instinkt*] que os ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos” (GB/BM§59, 57) – diríamos também: *astuciosos*.

Tudo o que é profundo ama a *máscara* [...] Não existe apenas insídia por trás da máscara – há muita bondade na astúcia. [...] Esse homem oculto [...] *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos [...]. Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá. – (GB/BM §40, 42-3).

A vontade de profundidade, portanto, é necessária ao homem; mas a ela se antepõe com *valor* mais alto a necessidade de superfície. “*Temos necessidade da mentira* para sobrepujarmos essa realidade, essa ‘verdade’, quer dizer, para *vivermos*... O fato de que a mentira seja necessária para viver”, dirá o autor em um fragmento de 1887-8 “pertence a esse caráter terrível e problemático da existência” (KSA-XIII:11[415]). *Essa* era a sabedoria dos gregos, “superficiais – *por profundidade*” (FW/GC pr§4, 14-5). Diríamos mais: são os ecos daquela sabedoria que, como vimos anteriormente, tem em *μῆτις*, nas formas de inteligência astuciosa e prudencial, o seu guia. E é com base nela que Nietzsche propõe uma *ciência de artista*, que escape ao autoengano pelo reconhecimento da necessidade da ilusão e do engano – uma *gaia* ciência, portanto: escalar “o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual” e de lá olhar *para baixo* (*ibidem*); descer ao máximo de profundidade, para daí revelar a necessidade da aparência, da ilusão e do falso para a vida; encarar “os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente. Que assim não possamos chegar à profundidade, *descer* o suficiente, é uma superstição dos que temem a água, dos inimigos da água fria” (FW/GC §381, 284-5). Enquanto a ciência comum “ama o erro” (GB/BM§24, 29) involuntariamente, a *gaia* ciência *quer* o erro. Por isso requer também *outra* arte, alegre e “zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*” (FW/GC §107, 132-3); que nos torne “suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros”, ocultando e reinterpretando tudo o que é feio e doloroso – fazendo com que “transpareça o *significativo*”. Tarefa para a qual a “arte das *obras de arte*”, é apenas um *apêndice* (MA-MS/HH-OS §174, 82-3).

Nossa derradeira gratidão com a arte. – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequência tais: a arte, como a *boa* vontade de aparência. [...] Precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa

sabedoria! [...] – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. (FW/GC §107,132-3).

“Só como *fenômeno estético* pode a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” – diz Nietzsche em *O nascimento da tragédia* (GT/NT § 5,47-8). “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” – dirá em *A gaia ciência* (FW/GC §107,132-3). “A arte e nada como a arte! Ela é grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida” – dirá em um fragmento posterior (KSA-XIII:11[415] 1887-8). A exemplo do *conhecimento trágico* de seus primeiros escritos, que restaura os direitos da arte, a *gaia ciência*, ao fazer-se *boa* vontade de profundidade, reconhecendo-se a si própria como criadora, reconhece também o *valor* da superfície: a arte como “*boa* vontade de aparência” – força contrária sem a qual a percepção da “grande dor seria intolerável” (FW/GC §107, 132-3).

* *

Ciência e arte: “retidão” e “culto do não-verdadeiro” (*ibidem*): a *gaia ciência*, que acolhe e *quer* a *aparência* em sua profundidade, tanto quanto a *arte*, que acolhe e *quer* a *profundidade* em sua aparência, são aqui as duas perspectivas daquela vontade fundamental do espírito que é a *vontade de aparência*: vontade de *engano* e de *incorporação*; força criativa e modeladora com a qual ele frui a astúcia e diversidade de suas máscaras. Com elas, dirá Nietzsche, “a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor” (GM-III §25, 140-1). Poderíamos, certamente, ver nessa dupla perspectiva a expressão de uma tensão ou “conflito ético”, talvez insolúvel em seu pensamento: vontade de retidão *versus* vontade de ilusão²⁹⁹. Porém, a nosso ver, referida ao problema da *criação de si*, essa tensão esboçaria uma via de solução pela ideia de um manuseio de *si* para *consigo* que está na base do conceito de *hipocrisia* que procuramos formular.

Sugerimos acima que a distinção anteriormente feita entre *autoengano* e *manuseio de si* poderia ser retomada na compreensão de duas diferentes formas de lidar com as

²⁹⁹ Essa mesma tensão, como vimos, ganhará uma nova amplitude e um direcionamento rumo ao ceticismo na tese de R. Lopes: *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p.175 (cf. notas 7 e 26 *supra*). Cf. também: TÜRCKE, C. *O louco*, p.103-4: para Türcke, nessa tensão entre aparência e profundidade – “incorporação de novas ‘experiências’” e “subsunção de novas coisas sob velhas séries” – manifesta-se a astúcia e diversidade de máscaras pelas quais o espírito revela sua força criativa (p.103). É essa tensão entre o imperativo do conhecimento e a “vontade fundamental” de ir às aparências e à superfície (p.103-4), que caracterizaria de forma marcante a teoria do conhecimento nietzscheana (p.104).

convicções: como *meio* ou como *fim*. Se pudermos, então, aproximar essas noções de *manejo* e *engano* anteriormente esboçadas ao processo de *incorporação* aqui exposto, enquanto simplificação e redução do novo ao conhecido; se, por outro lado, considerarmos a *vontade de aparência* como disposição fundamental do “espírito” a iludir *os outros e a si próprio*, conforme sua “força digestiva”; e se levarmos em conta, por último, que estas disposições apenas revelam a força criativa e modeladora com a qual “o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras” – poderíamos trazer a essa discussão o conceito de *hipocrisia* que esboçamos. Respondendo ao problema colocado no início desta seção, a nosso ver, é a partir da noção de *vontade de aparência* enquanto “vontade fundamental do espírito” à incorporação e à ilusão, e que subjaz às práticas de engano anteriormente vistas, que poderíamos, em um primeiro momento, articular conceitualmente a *hipocrisia*, enquanto *arte* de incorporar e configurar acasos e instintos – ou seja, enquanto *arte do manuseio de si* – ao pensamento *extramoral* de Nietzsche.

Dizemos “a partir”, porque será necessário ainda: aprofundarmo-nos na compreensão acerca de como seria possível pensar um *manuseio artístico de si*, quando noções como: “consciência”, “sujeito” e “eu” são implodidas pela crítica nietzscheana; depois, refazendo o caminho de volta à superfície, compreendermos em que sentido e sob que aspectos aquela *vontade de aparência* poderia estar vinculada, como pretendemos, à constituição de um caráter e à noção nietzscheana de *criação ou cultivo de si* [*Selbstzucht*]. A sugestão, de todo modo, vem do próprio Nietzsche: “por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno [estético]” (FW/GC §107,132-3).

3.2 A hipocrisia, o sujeito e a máscara

Tratamos, no final do capítulo anterior, da crítica de Lacoue-Labarthe à noção moderna de *sujeito* a partir daquilo que chama de *hiperbológica*: a vertigem causada pelo *paradoxo* de Diderot³⁰⁰ é tomada como mote para uma compreensão do primado ontológico da *mimese geral* como o modo mesmo de manifestação da *poiēsis* – atividade configuradora *sem sujeito* que complementa a natureza pela *imitação* daquilo que tem de *produtora*, e que

³⁰⁰ “Se ele é ele quando representa, como deixará de ser ele? Se ele quer cessar de ser ele, como perceberá o ponto justo em que deve colocar-se e deter-se?”. Cf. DIDEROT, *Paradoxo sobre o comediante*, p. 163.

tem a *mimese teatral* ou a *pura hipocrisia* como modelo. A *arte do ator*, se por um lado expressa uma *apropriação*: a hipocrisia como *poiēsis* formadora, por outro lado revela uma *impropriedade*: para ser todos é preciso que o ator seja ninguém. Em seu extremo, essa impropriedade implicaria outra, que é a do sujeito-*autor* em geral: ser ao mesmo tempo renúncia de *si* e *poiēsis* configuradora – o que nos remeteria a uma decisão possível entre uma *mimese ativa*, propriamente *poiética*, enquanto *alienação deliberada e voluntária de si* em direção a múltiplas possibilidades de configuração; e uma *mimese passiva*, como *alienação possessiva, afirmativa de si*, que *não cessa de criar para si um sujeito* ou um cúmplice. De certa forma contrários ao modo como essa *decisão* se mostra a Labarthe – e que remete ao próprio paradoxo do *autoengano*: enganar e ser enganado – propusemos que ela poderia ocorrer em outra esfera: não quanto ao recurso fictício da constituição de um “sujeito-cúmplice”, mas no *reconhecimento* ou não do caráter ilusório dessa constituição.

Ora, toda essa discussão, inclusive na forma como tratada por Lacoue-Labarthe, tem como origem a crítica, de certo modo demolidora, operada pelo pensamento de Nietzsche às noções de “consciência”, “sujeito” e “eu” da modernidade. E é a ela que devemos remeter, na medida em que é precisamente a ideia da constituição de um *sujeito*-autor que está em jogo quando se trata de uma *criação artística de si*. Afinal, como poderíamos caracterizar este *eu* que constitui a si próprio? Ainda mais quando insistimos na distinção entre *autoengano* e *manejo de si*, com base em uma *autenticidade* construída a partir do *reconhecimento* de si como *sujeito* de uma ação. Como fazer essa pressuposição, portanto, levando-se em conta que as críticas de Nietzsche supostamente culminam com a implosão da própria ideia de “eu”? E mais direto, como compreender esse processo na forma da *hipocrisia*, quando seu artífice, o *hipócrita*, já não pode mais ser compreendido como *alguém* que engana e que, conscientemente, cria para si uma máscara? Nosso problema, assim, está em investigar como é possível, a partir do esfacelamento do *sujeito* em uma pluralidade de máscaras ou sujeitos fictícios constituídos ao longo do tempo e ao sabor do acaso; e também com a compreensão da “consciência-de-si” como mera superfície de uma configuração instável de instintos, sustentar ainda uma a ideia de *criação de si* – e mais, como *exercício de hipocrisia*. A nosso ver, a denúncia da ilusão presente no cerne da constituição dessas categorias, não só não é argumento para a sua rejeição, como, ao contrário, é como ilusão e aparência mesma que tal constituição se mostra necessária à vida, cabendo aí o *reconhecimento* ou não, *afirmação* ou não, acerca dessa ilusão.

Procuraremos então, na primeira seção desta segunda parte, expor em linhas gerais o teor das críticas nietzscheanas às ideias de “consciência”, “livre-arbítrio” e “sujeito”. Nas duas seções seguintes, trataremos das consequências a que estas críticas conduzem – em particular, às noções de *interpretação* e *máscara* – e de que maneira influem na concepção nietzscheana de *eu*. Já na quarta seção, voltando ao conceito que formulamos, procuraremos aprofundar a relação entre *hipocrisia* e *vontade de aparência*, aproximando-a da ideia de *máscara* aqui desenvolvida e de seu papel na constituição do chamado *eu*. Por último, na quinta seção, investigaremos precisamente as implicações dessa aproximação, naquilo que incide na defesa de uma *afirmação de si* e na restituição, ou *constituição*, de um sujeito – pelo que se tornaria possível uma reavaliação da figura do *hipócrita*, bem como da hipocrisia como a *arte de criar a si*, ao mesmo tempo, como *ator* e como *personagem, autor e obra*.

3.2.1 Consciência, livre-arbítrio e sujeito

De um modo geral, poderíamos dizer que o cerne da crítica nietzscheana às ideias de *consciência* [*Bewusstsein*] e *sujeito* [*Subjekt*] da modernidade reside no apontar para o *engano* presente na incondicionalidade e universalidade conferidas a tais ideias pela moral e pela filosofia. “Sujeito” e “consciência” seriam apenas *sintomas* ou manifestações orgânicas daquela *vontade de verdade* presente na ciência e na moral, a partir das quais a modernidade veio a fundamentar essa mesma ciência e moral: um sujeito dotado de *livre-arbítrio* [*freier Wille; Freiheit des Willens; Willensfreiheit*] e uma consciência dotada de autonomia. Como vimos acima, levada às últimas consequências, a vontade de verdade revela a necessidade da ilusão para a vida e o autoengano sobre o qual se ergue o conhecimento. Voltada agora ao chamado “mundo interior”, esta radicalização mostra aquelas “essências” como a superfície e mesmo a falsificação (FW/GC§354) de processos que lhe são inapreensíveis – e que de resto nos vetaria a possibilidade de um “autoconhecimento” (GB/BM§32,36-7). Aquilo que se torna consciente, dirá Nietzsche em um fragmento posterior, “está sob relações causais que nos são inacessíveis”. De meio de comunicação na relação com o mundo exterior, a consciência acaba por ser projetada por trás das coisas e tomada como um “*sensorium-geral*”, uma “instância superior” a comandar tais processos (KSA-XIII:11[145] 1888). Tal engano ou *autoengano* decorreria em última instância de que, assim como na relação com o “mundo exterior”, também no “fenomenalismo do ‘mundo interior’ [...] invertemos a cronologia de causa e

efeito³⁰¹. O fato fundamental da ‘experiência interior’ é o de que a causa é imaginada depois de o efeito suceder-se...” (KSA-XIII:15[90] 1888).

Já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, como mencionamos, Nietzsche aponta para a relação entre a chamada “autoconsciência” e o esquecimento da “transposição artística” – como identificação do não-idêntico – operada pela linguagem em sua relação metafórica e antropomórfica com o mundo³⁰². Os *conceitos* e com eles, os objetos, são criados pela consolidação de metáforas – e conforme aquilo que designam, tornados “verdade” ou “mentira”. No entanto, é preciso o esquecimento desse processo, o esquecimento de si “enquanto sujeito *artisticamente criador*” para que ele viva “com certa tranquilidade, [...] segurança e consequência”. Sem isso, veria terminada a crença em sua “autoconsciência” (WL/VM§1, 36-41).

Este caráter metafórico, *artístico* da consciência será retomado a partir de *Aurora*, com ênfase no *autoengano* inerente à sua constituição. A consciência [*Bewusstsein*], ou o “pensar

³⁰¹ Cf. também: KSA, XII:2[193], 1885-6: “Nosso mau costume de tomar como essência um símbolo da memória, uma fórmula abreviada, e, finalmente, tomá-lo como *causa* [...]; estabelecer uma perspectiva no ver, [...] como *causa do próprio ver*: esse foi o passe de mágica na invenção do ‘sujeito’, do ‘eu’”. Cf. ainda: ABEL, G. “Consciência-Linguagem-Natureza – a filosofia da mente em Nietzsche”, pp. 199-265. Abel parte da análise de alguns aspectos da investigação atual em filosofia da mente para apontar para a relevância e atualidade do pensamento de Nietzsche dentro desse contexto. O foco central de sua análise recai sobre o debate – renovado na atualidade após a “reviravolta linguística” iniciada por Wittgenstein e a “redescoberta da consciência” pela filosofia analítica – entre um *materialismo / fisicalismo monista* e um *mentalismo dualista*, acerca da relação entre processos físicos e *mentais*, em particular os processos *consciente-mentais*. Para Abel, haveria um impasse nesse debate, precisamente devido à “armação conceitual” que o estrutura, e só uma modificação na arquitetura mesma dessa armação poderia nos indicar as condições sob as quais ele poderia não mais ocorrer (p.206). Fundamental importância à compreensão do pensamento nietzscheano, a relação entre *consciência, linguagem e natureza* – ao acentuar o papel da “*práxis interpretativa*” e das funções simbólicas linguísticas e não linguísticas na constituição da *consciência* e da *autoconsciência* – mostraria sua relevância no sentido de uma superação daquela dicotomia. No que diz respeito a uma caracterização desse “*fenomenalismo* da percepção interior”, o autor abre duas perspectivas de análise: por um lado, a ordem e cronologia de causa e efeito seria continuamente invertida, de forma que, por meio da memória das experiências internas passadas, a causa é imaginada – em adequação à causa real – depois de o efeito já ter sucedido; por outro lado, a relação entre consciência e linguagem conduziria também a uma relação entre *fenomenalismo* e *perspectivismo* de forma que as experiências internas, únicas e individuais, são pela linguagem traduzidas para a consciência como estados internos conhecidos, delimitados e tangíveis ao indivíduo (p. 238-240).

³⁰² Cf. a esse respeito: VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, p. 324-6. Para Vattimo, a mesma necessidade em Nietzsche, de pôr ao extremo o pensamento metafísico em busca de uma “re-autorização dos processos simbólicos”, é direcionada ao âmbito da consciência. Assim é que esta surge a partir da hegemonia de certos impulsos que se tornam dominantes, ela mesma se desenvolve no sentido da autonomia simbólica – leia-se, *esquecimento* – daquilo mesmo que a constitui, a linguagem. A consciência, nesse sentido, nasceria como instrumento de comunicação colocado sob estruturas de domínio, ao mesmo tempo em que é o órgão de interiorização desses domínios. Quanto a este ponto, particularmente, entendemos que o próprio “instrumento de comunicação” já surgiria *como* estrutura de domínio, e não *sob ela* posteriormente disposta; muito embora, como o próprio Vattimo vem a afirmar, seja precisamente a emancipação destas estruturas o que possibilita uma liberação do *sujeito* das exigências de comunicação social; ou seja, a passagem de um “sujeito consciente” a “sujeito interpretante” (p. 355).

consciente” é aqui compreendido como “um comentário mais ou menos fantástico”, sobre um “texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém sentido” (M/A §119, 91-2). Esse *texto* são os processos interiores de luta e configuração de impulsos aos quais não só não temos acesso consciente como, ao contrário, os próprios processos conscientes já são aí condicionados; o que de todo impossibilita um desvelamento que possa levar ao “conhecimento de si”, ao tempo em que retira da consciência o seu estatuto de “instância superior” e autônoma. Aquilo que chamamos de *luta dos motivos*, cujo palco é a consciência, é na realidade apenas a “comparação das possíveis consequências de atos diversos” – a luta mesmo, e seu desfecho temporário, é algo que se acha oculto e nunca poderemos calcular (M/A §129, 96-8).

O desconhecido mundo do “sujeito”. – O que é tão difícil para os homens compreenderem, [...] é sua ignorância sobre si mesmos. [...] Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber [...] como se produz a ação humana. [...] – pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são na verdade, “algo diferente” – [...] e todos os atos são essencialmente desconhecidos. (M/A §116, 88-9).

Também em *A gaia ciência*, os processos conscientes seriam somente o *epifenômeno*, a superfície de uma configuração atual da relação de “luta e tirania” de impulsos [*Triebe*] entre si, da qual vemos apenas o “resumo”:

A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *inteligente* é algo [...] essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós... (FW/GC §333, 220-1).

A partir desse período, porém, a relação entre consciência e linguagem aparece de modo mais depurado, tomada em outras bases, na crítica ao caráter gregário de seu surgimento. Vista como o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico” (FW/GC§11, 62-3), ainda inacabada e com as funções ainda não maduras, a consciência é fonte de inúmeros erros³⁰³ que, se podem levar um organismo a sucumbir, por outro lado, têm a vantagem de impedir o seu rápido desenvolvimento, gerando com isso um perigo maior. O ponto alto dessa análise, como sabemos, encontra-se no aforismo §354: como epifenômeno de processos

³⁰³ Cf. BARRENECHEA, Miguel A. *Nietzsche e o corpo*, p.95-6: como afirma Barrenechea, a consciência é vista por Nietzsche como “função menos desenvolvida e aperfeiçoada do homem”, e por isso mesmo: fonte de múltiplos enganos e vários perigos “que levariam o homem a sucumbir, se não fosse pelo ‘laço protetor dos instintos’”. A consciência é o órgão mais deficiente, ao passo que “a atividade inconsciente é “perfeita e automática”. Cf. também: KSA-XI:35[53]1885, em que Nietzsche vê na atividade inorgânica a verdade e a perfeição, ao passo que ao orgânico é associada a “indeterminação e aparência”.

inconscientes, a consciência, ou o “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sich-bewußt-werdens der Vernunft*] seria mesmo desnecessário à existência individual, muito embora útil como instrumento de comunicação e sobrevivência do rebanho, onde tem sua origem. Daí que qualquer tentativa em prol do “conhecimento de si” esbarraria naquilo que lhe é gregário.

Do “gênio da espécie” – [...] nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” [...] *Para que* então consciência [*Bewusstsein*], quando no essencial é *supérflua*? [...] posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* [...]. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas. [...] o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e [...] da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão [*des Sich-bewußt-werdens der Vernunft*]) andam lado a lado. [...] a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária [...] portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, [...] a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (FW/GC§ 354, 247-250).

Não só para os fenômenos externos, portanto, mas também no “mundo interior”, tudo o que se torna consciente pressupõe antes uma simplificação, falsificação e *interpretação* dos processos aí envolvidos. A “experiência interior” – dirá Nietzsche em um fragmento de 1888 (KSA-XIII:15[90]) – “nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o indivíduo *entende*... isto é, uma tradução de um estado em estados *mais conhecidos* para ele”. Por essa disposição à *interpretação* é que se constituem as *ficções*: de si como *cogito*, e depois, de um “sujeito” oposto a um “objeto”. *Em primeiro lugar*, dirá em outro fragmento, “imagina-se um ato que não acontece absolutamente, ‘o pensar’, e, *em segundo lugar*, imagina-se um sujeito-substrato, pelo qual [...] cada ato desse pensar tem sua origem” (XIII:11[113]1888) – “uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos” a nos conferir o “supremo sentimento de realidade” e de que frente a ela permanecemos, imutáveis, iguais (XII:10[19] 1887). Nesse sentido, “*tanto o fazer quanto o que faz são fictícios*” (XIII:11[113]1888). Mas a essas duas ficções interpõe-se uma terceira, que supõe o acesso a ambas por meio do *conhecimento*, cuja “observação imprecisa” toma um grupo de fenômenos em “fluxo constante” e “o denomina um fato” (MA-WS/HH-AS §11, 169).

Ora, é pela *fé* em um “mundo interior”, na diferenciação entre uma subjetividade e uma objetividade supostamente autônomas, que se obtém o *distanciamento* necessário a uma

interpretação da vida – e veremos mais à frente o quanto essa compreensão nos é importante, não apenas por situar-se no limite entre os aspectos epistêmico, estético e ético do pensamento de Nietzsche, como também porque é essa distância que torna possível a *arte de se pôr em cena* para si mesmo (FW/GC §78,106). Mas, por outro lado, é por meio dela que chegamos à “crença inadvertida” na doutrina do *livre-arbítrio*: no “elemento de liberdade” a partir do qual um indivíduo julga agir livremente. Tal qual a ideia de “consciência”³⁰⁴, também o *livre-arbítrio* nos remete à “mitologia filosófica escondida na linguagem”³⁰⁵, pela qual cremos em fatos *isolados e indivisíveis*:

O livre-arbítrio e o isolamento dos fatos. – Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* cada fato. Na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer [...]. A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente aprender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. (MA-WS/HH-AS §11, 169-170).

Ora, sem essa “ilusão acerca de si mesmo daquele que age” (MA/HH§106,81), de que se é responsável por seu próprio *ser*; ou ainda: sem “os erros que operam em todo prazer ou desprazer psíquico” – “*igualdade* de certos fatos” e “*liberdade do arbítrio*” – “jamais teria surgido uma humanidade, cujo sentimento básico é que o homem constitui o único ser livre num mundo de não-liberdade, o perene *taumaturgo*...” (MA-WS/HH-AS §12, 170-1). Com efeito, uma hipótese sobre a origem dessa doutrina nos remete ao seu surgimento – tal qual a *verdade* para com o *conhecimento* – onde a sensação de *vida* e *força* no indivíduo é mais

³⁰⁴ Cf. BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a liberdade*, pp.47-53. Como afirma o autor, Nietzsche parte de uma “análise linguística” no desmascaramento do sujeito pretensamente autônomo, “livre e responsável para agir” da modernidade, para daí, por meio da genealogia, chegar ao complexo de forças que o instaura. Barrenechea enfatiza que termos como “alma”, “espírito”, “sujeito”, “eu”, “consciência”, e “razão” aparecem geralmente entre aspas no texto nietzscheano, “frisando o seu caráter ficcional”, o artifício presente nessa invenção e a “superstição” aí envolvida.

³⁰⁵ Cf. LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Segundo Lopes, “o que Nietzsche denuncia é precisamente a sedução que a gramática exerce sobre os filósofos, que os leva a compor uma ontologia com base na estrutura sintática e semântica da linguagem. Essa hipostasiação [...] consiste em transformar formas e relações linguísticas em entidades metafísicas, o que ocasiona uma permutação entre causa e efeito no domínio prático [...] e um povoamento excessivo do mundo...” (p.80).

plena. O seguinte aforismo de *O Andarilho e sua sombra* é particularmente frutífero pela forma como concilia, na ação, *necessidade e liberdade*.

Onde se originou a doutrina do livre-arbítrio. – Num indivíduo, a *necessidade* se encontra na forma de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer em escapadas. Mas esses quatro buscam a *liberdade* do seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer. De onde vem isso? [...] do fato de que cada qual se considera mais livre onde sua *sensação de vida* é maior [...]. Aquilo mediante o qual o indivíduo é forte, em que se sente vivo, ele inadvertidamente crê que deve ser sempre o elemento de sua liberdade. [...] A doutrina do livre-arbítrio é uma invenção dos estranhos *dominantes* (MA-WS/HH-AS §9, 168-9).

Em *Além do bem e do mal* e nos textos que se seguem, Nietzsche retoma a discussão acerca do livre-arbítrio de seus escritos do período de *Humano, demasiado humano*, para reavaliá-lo a partir de uma crítica à ideia de uma *vontade* livre, atuante e única³⁰⁶. Em todo querer, dirá Nietzsche, “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, 23-4), ao qual se submete “não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (GB/BM§158, 71). Ora, 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 se crê “que o querer *basta* para agir”, “que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa”. Assim, 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, 23-4). O que se chama de “livre-arbítrio”, então:

[...] é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer”. [...] Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] “Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “sub-vontades” ou sub-almas – e nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de

³⁰⁶ Alguns anos antes Nietzsche escreve: “*Efeito posterior da antiga religiosidade.* – Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível” (FW/GC §127, 149-150). Algo semelhante é dito também em seus últimos escritos: “O velho termo ‘vontade’ serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: – a vontade não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais” (AC§ 14, 19-20).

prazer como aquele que ordena. [assim foi, assim eu o quis]. *L'effet c'est moi*: [...] em todo *querer* a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que o filósofo deve se arrojar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. (GB/BM§19,23-4).

“Livre-arbítrio” [*Freiheit des Willens*], nesse sentido, é apenas a expressão para a sensação de aumento de força decorrente da afirmação, ou do *exercer* do *afeto de comando* – esse mesmo, a resultante de uma configuração em maior ou menor grau instável de movimentos pulsionais inconscientes, cujo *pathos* é a *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]. Tanto quanto o “cativo-arbítrio”³⁰⁷, o “livre-arbítrio” – anseio de ser “causa de si mesmo” – soa para Nietzsche como uma autocontradição, um “abuso na relação de causa e efeito”, na medida em que coisifica meras “ficções convencionais” que, como tais, deveriam ser usadas “para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação” (GB/BM§21, 25-6). Ao “introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*” (*ibidem*): por uma necessidade de conservação³⁰⁸ e estabilidade ante tudo o que é instável, fluido e “perecível” em nós, tornamos o devir, *ser* (KSA-XII:7[54] 1886-7). É assim que *criamos*, embora sem reconhecer, um “sujeito” dotado de “consciência” e “livre-arbítrio”. Mas se cai por terra a ideia de “consciência” como entidade autônoma e constitutiva, e o “livre-arbítrio” é tão somente uma “crença inadvertida” advinda de uma sensação de aumento de força; como pensar o “sujeito” a partir daí constituído, em seu estatuto de entidade produtora de ações, a conferir unidade e liberdade ao agir?

³⁰⁷ Com a noção de “cativo-arbítrio” [*unfreien Willen*] em *Além do bem e do mal*, Nietzsche parece retomar a crítica feita em *O Andarilho em sua sombra ao resignacionismo*, então compreendido como *fatalismo turco* [*Türckenfatalismus*]. Cf. MA-WS/HH-AS §61, 199: “*Fatalismo turco*. – O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado”. Cabe aqui fazer distinção entre este fatalismo *turco* e o fatalismo *russo* [*russischen Fatalismus*], alvo da análise de Nietzsche em *Ecce homo*: espécie de “vontade de hibernação” e “diminuição do metabolismo” como remédio e proteção do “instinto de defesa e ofensa” no homem – para que não esmoreça nele o “verdadeiro instinto de cura”. Tipo de ressentimento profícuo, “sem revolta”, quando com a reação “nos consumiríamos muito rapidamente” (EH-I§6, 30-1).

³⁰⁸ DIAS, Rosa M. *Nietzsche, vida como obra de arte*, p.40-2. Rosa Dias toma a contraposição entre a vontade criadora nietzscheana e a vontade de sobrevivência darwinista-lamarckista como mote para uma análise acerca da crítica que Nietzsche dirige aos filólogos e psicólogos, ao nível de senso comum, do qual não saíram, quando se trata do conceito de “vontade” (p.40). Dias aponta aqui para a importante compreensão de que a instituição do “conceito de vontade consciente como princípio de ação” privilegia “o aspecto de conservação da vida, enquanto Nietzsche tinha como pano de fundo para seu conceito de vontade de potência o aspecto de intensificação da vida”. Nesse sentido: “‘Todas as ‘finalidades’, [...] todas as ‘significações’ não são mais do que meios de expressão e metamorfose de uma vontade inerente a tudo o que acontece” (KSA-XIII:11[96] 1887-8) (p.42). Daí, a nosso ver, a necessidade passarmos da “crença fundamental de que há um sujeito atrás de cada ato”, à consciência artística de tal invenção.

3.2.2 Interpretação e a máscara

Para Nietzsche, como vimos, não caberia falar de “consciência”, “livre-arbítrio” e “sujeito”, senão como convenção gramatical para estados fluidos, cambiantes, que só pela ilusão e *crença* em fatos isolados e pela “igualação do não igual” poderiam ser vistos como únicos e idênticos a si próprios. Exposta a ficção e o autoengano sobre a qual se constituem, tais conceitos são questionados em sua incondicionalidade e imutabilidade, e são reapropriados – leia-se: transvalorados – tendo como instância valorativa a própria *vida* enquanto estado de plenificação de instintos, isto é, a partir de uma perspectiva ascendente da *vontade de poder*. Pressuposta a essa compreensão está uma distinção não mais de *natureza*³⁰⁹, mas de *grau*, entre fisiologia³¹⁰ e “espírito”; ou mais concretamente, entre instintos e hábitos:

Hábito das oposições. – A imprecisa observação geral enxerga em toda natureza oposições [...], onde não há oposições, mas apenas diferenças de graus. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. (MA-WS/HH-AS §67,201).

É essa forma de distinção, a nosso ver, que permite a Nietzsche refutar a crença na imutabilidade do caráter e tomá-lo como algo em maior ou menor grau maleável, moldável (M/A §560, 279). Daí a importância conferida a uma *dietética* – envolvendo: alimentação,

³⁰⁹ Esboçamos em outra ocasião uma comparação entre o problema da distinção não mais de *natureza*, mas de *grau* em Nietzsche, e a defesa inversa em Bergson – segundo G. Deleuze – de uma distinção de *natureza* para o que seria antes uma diferença de *intensidade*, como sendo o “engano comum à ciência e à metafísica” (DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p.13). A nosso ver, ambos concordariam que, “entre duas coisas” ou “mistos”, não há diferenças de natureza, mas apenas de grau. “A diferença de natureza não está entre dois produtos, entre duas coisas, mas em uma única e mesma coisa [...] entre duas tendências que aí se encontram” – duração e matéria, por exemplo (*idem*, p.131). Cf. COSTA, G. *A arte de criar a si*: uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche, 2009, nota 18, p.99. Cf. também: MA/HH§107,82: sobre a diferenciação não mais de espécie, mas de grau, entre as boas e más ações: “boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas...”. Cf. ainda: KSA-XII:9[107]1887, sobre “oposições e hierarquias”.

³¹⁰ Cf. MARTON, S. Nietzsche: consciência e inconsciente, in: *Extravagâncias*, pp. 167-182. Nesse artigo, Marton dedica-se a investigar em que sentido o pensamento de Nietzsche acerca das relações entre pensamento, linguagem e consciência insere-se em uma *epistémē* que, partindo de uma analítica da finitude que surge no séc. XIX em decorrência do criticismo kantiano, vincula o conhecimento à fisiologia e à história. Segundo a autora, diferentemente de Kant, em Nietzsche, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento não se coloca a partir de uma investigação acerca das faculdades do espírito, mas são remetidas ao contexto histórico e fisiológico de origem: é a fisiologia que “fornece o paradigma do ato de conhecer”. Em última instância, essa compreensão retiraria da consciência o *status* de *noumenon*, de substância pensante capaz de deliberação livre (p.168). A posição de Nietzsche, no entanto, ultrapassaria os limites do naturalismo quando a questão é reinserida em um contexto histórico (p.169). Se por um lado, “a fisiologia esclarece como o conhecimento é possível e como se dá”, a história “elucida como ele foi visto e apreciado ao longo do tempo”. Em outras palavras: “a constituição biológica do homem dá o sentido *do* conhecimento, porque o explica; a atividade avaliadora do homem dá sentido *ao* conhecimento, porque lhe atribui valor” (p.170). Sobre a superação da dualidade: fisiologia / moralidade, cf. também: FREZZATTI Jr., W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, pp. 115-135.

clima, amizades etc. – cujo instrumento principal de seletividade e defesa seria o *gosto*, e que teria na filosofia a tarefa *poiética* que antes cabia à moralidade, de “transfiguração” e “transposição de estados fisiológicos para a forma e distância espirituais” (FW/GC-pr§3,13-4). Trataremos do assunto mais a frente. De todo modo, já não faria mais sentido falar de oposições, e sim de *hierarquias* que resultam da imposição de impulsos dominantes em um determinado momento. Não se trata, no entanto, de mero fisicalismo, da redução de processos espirituais a processos físicos³¹¹. Estes mesmos já são o resultado de processos interpretativos que não têm mais a consciência como sede, mas estão disseminados pelo organismo e se manifestam como *assenhoramento*³¹² – “em forma de vontade e via de *maior poder*”.

... todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, todo subjugar e assenorear-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 assenoreou 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 subjugamento e nela ocorrem. (GM-II §12, 66-7).

³¹¹ Cf. ABEL, G. “Consciência-Linguagem-Natureza – a filosofia da mente em Nietzsche”, pp. 199-265. Para Abel (cf. nota 46 *supra*) a compreensão dos impulsos como *processos interpretativos* interditará uma compreensão meramente “fisicalista” da epistemologia nietzscheana. Abel sugere o “princípio do *continuum*” e o “modelo do processo” para uma compreensão da relação entre consciência, linguagem e natureza no pensamento nietzscheano. Segundo o autor o mundo constitui-se para Nietzsche como um espectro de continuidade que vai do inorgânico até as atividades cognitivas e aos projetos e consecução das ações. No modelo do *continuum*, a *consciência* desponta como um fenômeno gradual que surge a partir de “diferenciações filogenéticas e ontogenéticas no âmbito do orgânico” (p.209), cujos elementos já se encontram presentes em animais; enquanto o *tornar-se consciente* e a *autoconsciência* somente no homem são encontrados. A ideia de um *sujeito da consciência* que a represente e organize seus conteúdos parece implicada no momento mesmo em que a consciência, enquanto *consciência-de-algo*, manifesta-se. Ocorre que também o “*eu*”, o sujeito da consciência, *só se manifesta* em virtude do surgimento da consciência. A ideia de um “sujeito ‘eu’” como condição do predicado “penso” seria, para Nietzsche, uma “*falsificação dos fatos*” (GB/BM §17) (p.216-7). Mas o que seria então o “*eu*” da consciência ou o “Si mesmo” [*Selbst*] do corpo humano? Dois aspectos devem ser aqui observados. Por um lado, com o modelo do *continuum* abre-se a possibilidade de que esse “*eu*” “*influencie num certo sentido os processos orgânicos*” (p. 208), ou seja, que determinados pensamentos possam ser “*incorporados*” organicamente. Por outro lado, o sujeito da consciência – que Abel chama de “*eu consciente e ‘indexical’*”, surge como uma delimitação *dentro* da “*corrente contínua de acontecimentos*”, e não mais como algo que precede a consciência de algo (pp. 20 e 237). Apesar de não poder representar ou sequer distanciar-se da rede não consciente de seus condicionamentos, a consciência tem a “*possibilidade de abrir-se, retroagindo a si mesma, em contraposição ao complexo de suas condições*”. Isto refletiria a passagem de uma consciência *autoteleológica* e *autocausal* para um *eu-consciência* que, sem perder a autoconsciência, é o próprio *si-mesmo* do corpo humano – a “*grande razão*” (p.244).

³¹² Cf. também: ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958, Tomo II, pp.525-532. *apud*. MARTON, S. Nietzsche: consciência e inconsciente, in: *Extravagâncias*, p.178. Andler e Marton salientam a aproximação de Nietzsche com os biólogos de sua época: Wilhelm Roux, de quem Nietzsche tomara a noção de concorrência vital entre órgãos, células etc. dentro de um mesmo organismo; e Rolph, com a ideia de que essa concorrência, ao invés de prejudicar, promove a vida. Com essas perspectivas, concebe a ideia de organismo como “*aglomerado de ínfimos seres vivos*”, ou “*almas*”, dotados de “*consciências elementares*” cuja articulação entre si constitui a consciência do organismo (p.178).

Para Nietzsche, portanto, o corpo mesmo e cada célula já são o resultado de uma interpretação: “ela mesma, é um *sintoma* de um determinado estado fisiológico, tanto quanto de um determinado nível espiritual de juízos dominantes”³¹³ (KSA-XII:2[190] 1885-6). Em ambos os casos, dirá Nietzsche, “*interpretação é um meio próprio de assenhorear-se de algo*”; e o “*processo [Prozess] orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar*” (XII:2[148] 1885-6). “Cada pulsão [*Trieb*] é uma espécie de ambição despótica, cada uma tem a sua perspectiva, [...] [que] gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões” (XII:7[60] 1886-7). A própria criação de ficções, culminando na noção de “eu” é já um reflexo de que determinada manifestação da *vontade de poder* aí se desenvolveu e, ainda que de modo ilusório³¹⁴, tomou as rédeas de tais pulsões.

Poder-se-ia aqui arguir quanto à pressuposição de um autor para essas ficções que, afinal, compõem o “mundo que nos concerne” – ao que Nietzsche responde: “Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção?” (GB/BM§34, 39). A “falsa observação fundamental”, diz ele, “é a de que creio que sou *eu* quem faz algo, quem sofre algo, quem ‘tem’ algo, quem ‘tem’ uma propriedade” (KSA-XI:36[26] 1885). Daí não fazer sentido perguntar “*quem* interpreta, mas sim se o interpretar mesmo tem existência”³¹⁵ – “mas não

³¹³ Cf. BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*, pp. 109-116, sobre a relação entre consciência e linguagem e sua compreensão como “instrumento interpretativo”. Como afirma Barrenechea: “O termo *interpretação* é fundamental tanto na concepção nietzschiana do corpo e da consciência quanto na sua visão geral da realidade. [...] A multiplicidade do corpo [...] exige uma interpretação permanente, uma contínua produção de perspectivas. Nesse contínuo interpretar, a consciência não pode aceder a um suposto *centro* ou *fundo* do organismo [...]. A consciência só pode avaliar, interpretar os movimentos orgânicos...”. Mas por outro lado: “*o corpo fala do corpo, através de instrumentos conscientes*”. Por isso, “[e]ssa dinâmica corporal através dos conceitos impõe um contínuo interpretar: os símbolos oferecem sempre uma interpretação de outros símbolos...” (p.111-2). Daí também o privilégio que Nietzsche confere à *metáfora* – alvo da análise de Barrenechea nas duas últimas seções de seu livro (p.114).

³¹⁴ Cf. MARTON, S. Nietzsche: consciência e inconsciente, in: *Extravagâncias*, p.173-4: “Ao ser humano não seria facultado exercer ou não a vontade; ela não apresentaria caráter intencional algum. [...] o sujeito não é o executor da ação, mas sim o seu ‘efeito’” (p.173). Nesse sentido, segundo Marton – citando: GB/BM§19 – o “eu” na perspectiva nietzscheana “nada mais é do que uma ‘síntese conceitual’” que permite, não só na sociedade, mas dentro do próprio organismo, “escamotear relações de força”. Como sujeito que realiza um ato, o indivíduo se constitui enquanto “eu fixo e estável”, perdendo de vista a multiplicidade de forças que, de modo fortuito, interagem no corpo humano (p.174).

³¹⁵ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp.78-9, 124-5. Müller-Lauter enfatiza aqui o mal-entendido de se pressupor um sujeito, “do qual o interpretar pudesse ser predicado”, e ainda mais, de se tomar a vontade de poder como tal sujeito da interpretação: “É ficção colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação” (p.124-5). O intérprete, dirá o autor um pouco antes, “nada mais é que uma multiplicidade com ‘fronteiras inseguras’”. “‘A’ coisa significa um para o intérprete, embora a ele, na efetividade, somente uma multiplicidade se contraponha”. Como ele mesmo salienta, nas palavras de Nietzsche: “Nós somos ‘uma multiplicidade que se imaginou uma unidade’”. Formadora de um domínio pelo qual o *eu* compreende a si mesmo como *um*, a consciência – o intelecto – atuaria aqui como “meio pelo qual ‘eu’ me engano a ‘mim’ mesmo”. Ou seja, como uma simplificação e, portanto, uma “falsificação” pela qual “são tornados possíveis os aparentemente simples atos de vontade” (p.78-9). Cf. também: ABEL, G. Verdade e

como um ‘ser’”, e sim, “como um processo, um devir; como uma forma da vontade de poder, como um afeto” (XII:2[151] 1885-6). Se se busca uma resposta, então, novas metáforas devem ser criadas: “nossos afetos” interpretam (XII:2 [190]); ou ainda: “[n]ossas necessidades são quem interpreta [*auslegen*] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras” (XII:7[60]1886-7); em última instância: “a vontade de poder *interpreta*” (XII:2[148]) – e se “vida é vontade de poder” (XII:2 [190]), então, *viver é interpretar*.

Se não faz sentido perguntar “*quem* interpreta”, é porque o “intérprete”, o “sujeito” em questão, é ele mesmo o resultado de uma interpretação: “uma simplificação para designar como tal a *força* que estabelece, inventa, pensa, em contraposição a todo estabelecer, inventar e mesmo pensar, tomados isoladamente” (KSA-XII:2[151]1885-6). Como *aquele* que age e é *livre* para agir de forma responsável, o “sujeito” constrói sua *identidade*, continuidade e permanência por meio de um *duplo autoengano*: o de *ser* e o de *ser livre* – “consciência” e “livre-arbítrio”. Ora, se o “‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação?” – pergunta-se Nietzsche (XIII:14[151]1888). O problema, então, estaria na necessidade de uma resposta à pergunta: “*quem age?*”; ou seja, na pressuposição de um responsável, não só pela ação, como também por si mesmo: o *sujeito* da ação moral. Mera *ficção* (XII:9[108] 1887), já não faria sentido compreendê-lo como único, imutável, nem mesmo como *sujeito*.

Para Nietzsche, no entanto, talvez fosse “permitido supor uma multiplicidade de sujeitos”³¹⁶, uma “*aristocracia* de ‘células’, nas quais repousa o domínio”: “o *sujeito* como *multiplicidade*” de sujeitos fictícios (KSA-XI:40[42]1885). Daí a alusão à *máscara*³¹⁷, embora

interpretação, pp. 179-198. Abel considera que a partir de Nietzsche, pode-se “compreender a verdade não mais como aquilo que pré-existe independentemente da sua interpretação. Ao contrário, a verdade poderia ser vista como o nome para a produção nos processos interpretativos” (p.184). Trata-se então, não da destruição, mas de uma reconcepção na qual “não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação” (p.185). Cf. KSA-XII:7[60] 1886-7: “Contra o positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]”. Sobre a crítica às ideias de “verdade e “sujeito” nos fragmentos da KSA, cf. também: XII:9[60][91] 1887; e XIII:14[103][153] 1888.

³¹⁶ Sobre a afirmação do processo de construção do sujeito em Nietzsche, cf. MOSÉ, V. Nietzsche e a genealogia do sujeito. p. 188-200. Para Mosé, a crítica nietzscheana do sujeito e sua desmistificação não conduziram à sua destruição. Antes, levariam à “afirmação do sujeito como proliferação de sentidos e possibilidades”. Assumindo seu caráter fictício, Nietzsche o tornaria plástico, maleável, múltiplo; “o que significa assumir a si mesmo como devir e multiplicidade, como configuração provisória. Afirmar o sujeito como multiplicidade é afirmar o homem como vontade de potência.” (p.199).

³¹⁷ Vale ressaltar que na maioria das passagens em que Nietzsche trata do problema da *máscara*, o sentido aproxima-se daquilo que havíamos tratado na primeira parte deste capítulo como o aspecto da hipocrisia deliberada, na forma de uma “legítima defesa”. Cf. por exemplo: FW/GC §77, 105-6 e GB/BM §40, 42-3. Numa das poucas passagens em que o termo é utilizado como uma reavaliação da ideia de sujeito, Nietzsche afirma,

também ela venha a ser uma constituição ilusória, uma *metáfora*, sobre um processo interpretativo contínuo e disseminado. Sob essa máscara³¹⁸, porém, já não se encontra um sujeito, tanto quanto não se encontra uma verdade por detrás de aparências (FW/GC §54, 92). De “entidade produtora de ações”, o “sujeito” passa a ser visto como o resultado de uma fixação mais ou menos duradoura de máscaras³¹⁹.

Reencontramos aqui a *vontade de aparência*, “vontade fundamental do espírito” (GB/BM§230,122-3), como vontade *perspectiva*³²⁰ de “ação sobre o mundo”, cujo interpretar

referindo-se à arte: “Nada de indivíduos, mas sim máscaras mais ou menos ideais; nada de realidade, mas sim uma generalidade alegórica” (Cf. MA/HH§221, 151).

³¹⁸ Cf. VATTIMO, G. *El sujeto y la mascara* (tradução livre). Vattimo faz uma análise do problema da *decadência* no pensamento nietzscheano, tendo como fio condutor uma reavaliação do problema da relação entre ser e aparência que desemboca no repensar da noção de *máscara* – que com o pensamento nietzscheano já não pode ser compreendida como disfarce, mas antes, como configuração. Tomando de empréstimo o conceito de máscara de Ernst Bertram (*Nietzsche. Essai de mythologie*, pp. 219-242), Vattimo considera que o pensamento de Nietzsche pode ser compreendido como o desenrolar de um processo de *desmascaramento* daquilo que chama de “máscara má”, fruto da aparência apolínea e da vontade de verdade socrática. Tal aspecto seria, nesse sentido, um “*desmascaramento do desmascaramento*”, que para o autor ocorreria em três momentos: do conhecimento, da moral e da metafísica (p.255). Mas em outro viés, esse seria também o processo de *desvelamento* da chamada “máscara boa”, como liberação do dionisíaco frente à fixação apolíneo-socrática (p.70-1) e recuperação da “autonomia do simbólico” (cf. nota 47 *supra*), exemplificada na condição do artista (pp. 241, 255, *et al.*) e na arte como aspiração e realização autêntica da liberdade do símbolo (p. 460). Impulso criador de ficções e metáforas, o apolíneo é antes uma “configuração interna que o dionisíaco coloca e tende a superar”. A nosso ver, ao enfatizar a continuidade ou mesmo a indistinção entre ambas as formas de consciência (p. 324-6), apolínea [*apollynisches Bewusstsein*] e socrática [*socratisch Bewusstsein*], Vattimo acaba por obliterar importantes distinções aí presentes. Em *O nascimento da tragédia* parece ficar claro o problema apontado por Nietzsche, da *radicalização da consciência apolínea* [*apollynisches Bewusstsein*] na forma da *consciência socrática* [*socratisch Bewusstsein*] pela necessidade de verdade a todo custo (GT/NT§1;§2;§12;§13;§14). A verdadeira oposição, nesse sentido, dar-se-ia entre a “consciência de si” socrática e o “despedaçamento de si” dionisíaco; este sabiamente domado pela consciência apolínea grega manifesta na arte – e não há arte sem o impulso configurador apolíneo. Cf. GT/NT§12,79: “não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático”.

³¹⁹ Cf. a este respeito: FERRAZ, M. C. F. Nietzsche, filosofia e paródia, in: *Nove variações sobre temas nietzschianos*, pp.103-115. A autora aborda a questão da reabilitação da *máscara* no pensamento de Nietzsche, a partir da figura do *Mischmensch*: o “homem-mistura” ou o “mestiço” europeu, cujo “espírito histórico” teria levado Nietzsche a vê-los como “parodistas da história universal e bufões do Senhor” – residindo aqui, talvez, a sua originalidade (GB/BM§223, 114-5). Ferraz ressalta o caráter inventivo de uma troca incessante de máscaras, em que são decisivos os papéis da memória e do esquecimento. Cf. também GIACÓIA Jr., Oswaldo. *5 Aulas sobre Nietzsche*. Aula 4: “... todo fundamento a que você chega é necessariamente uma máscara”. Mas para além da “denúncia grave da máscara como máscara, e de todas as formas de negar o caráter superficial de toda máscara [...] como formas de ilusão e autoilusão”, Giacóia aponta para a possibilidade da “experiência da máscara como máscara”, na qual não se teria mais a ilusão de chegar a um rosto – experiência que nos levaria a “outra forma de relação com a máscara, que não é a forma da má consciência, a forma do peso, a forma ressentida e negativa”.

³²⁰ Sobre a ideia de *perspectivismo* que daí decorre, cf. KSA-XIII:14[186] 1888: “O *perspectivismo* é só uma forma complexa de especificidade. – Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (– sua vontade de poder): e repelir tudo que obstrua à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: – assim eles *conspiram, então, juntos, pelo poder*. E o processo segue adiante...”. Cf. também: KSA-XIII:14[184] 1888.

manifesta-se como uma “vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade”; o que certamente não implica empobrecimento, mas antes, refinamento, aprimoramento: uma “vontade restritiva”, uma “força digestiva” que busca continuamente *incorporar* acasos pela simplificação e invenção, imprimindo ao “dever o caráter de ser – essa é a *mais elevada vontade de poder*” (KSA-XII:7[54] 1886-7). Voltada agora ao próprio “espírito” essa *vontade de aparência*, pela qual ele “frui a astúcia e diversidade de suas máscaras”, mostra-se como *vontade de máscara* – fruindo assim, também “o sentimento de sua certeza” (GB/BM§230, 123-5). Desfeita, no entanto, a ideia de *sujeito* como essência por detrás da máscara, compreendendo-o agora como uma *multiplicidade indefinida de máscaras* mais ou menos duráveis, como se poderia pensar a criação para si de uma *identidade*?

3.2.3 O Eu

Procuramos até aqui, expor em linhas gerais o teor da crítica nietzscheana às ideias de “consciência”, “livre-arbítrio” e “sujeito”, bem como as consequências a que ela nos conduz. Compreendendo a constituição de tais entidades como uma *falsificação autoenganada* decorrente de uma inversão entre causa e efeito, Nietzsche aponta para a dissolução do caráter fundacionista sob o qual estes conceitos se sustentaram na modernidade. Especificamente com relação ao “sujeito”, vem a se revelar uma *criação fictícia* a partir de uma *multiplicidade* mais ou menos duradoura de *máscaras*, sob as quais atuam processos *interpretativos* que já não pressupõem mais um autor, mas constituem, em si, o *atuar* de configurações instáveis de impulsos aos quais nos é vedado o conhecimento. É como *vontade de incorporação*, em que se tem a vida como manifestação da vontade de poder; e como *vontade de aparência*, pela qual se constitui a multiplicidade de *máscaras*, que se cria o *sujeito*: e com ele, um *eu*.

Diante de tal crítica, fica difícil não concordarmos com a maioria dos comentadores, quando tomam o pensamento de Nietzsche como ponto de inflexão, na medida em que põe em xeque as pretensões do *Eu*, de uma plena autonomia e “consciência de si”. “Por mais que essa ficção agora possa ser costumeira e indispensável” – dirá ele em um fragmento de 1885 – “*isso*, somente, não prova nada contra o seu caráter fictício: uma crença pode ser condição da vida e, *apesar disso, ser falsa*” (KSA-XI:38[3]). No entanto, poder-se-ia inferir, da denúncia do caráter ilusório de tais ficções – culminando com a invenção de uma “consciência de si” – a negação do *valor* mesmo de tal constituição e daquilo que por ela é criado: a cisão entre “sujeito” e “objeto” e, com ela, a ideia de um *eu*; ou seja, do reconhecimento da ilusão e do engano aí presente, negar seu *valor* para a vida. Ora, para Nietzsche, como vimos, “entre as

condições para a vida poderia estar o erro” (FW/GC §121, 145)³²¹. Por isso, o problema não seria a falsidade ou não de um juízo, mas o seu valor à promoção da vida:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis [...] – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. *Reconhecer* [grifo nosso] a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal. (GB/BM§4, 11)

Embora se trate de uma crítica radical aos fundamentos sobre os quais se erige a moral e a ciência na modernidade, o *reconhecimento* da ilusão em que se constituem tais ficções, em particular a *ficção* do sujeito, não implica negar-lhes o valor para a vida. Antes, é como aparência e metáfora que a vida mesma se constitui. Por isso:

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando assim a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas [...]. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. (GB/BM§12, 18-9).

Assim como na crítica à “vontade de verdade” que move a ciência, trata-se também aqui de chegar à profundidade – dessa vez, do “mundo interior” – para resgatar o valor da simplificação, da superfície, da aparência, em suma: do *falso* para a invenção e configuração de si. A questão, nesse sentido, não seria propriamente a da constituição ou não da *ficção* “sujeito”³²². Antes, dirige-se à necessidade de torná-lo algo imutável, incondicional e originário – uma *hipóstase* à qual se deixa submeter. E com isso voltamos ao tema do *reconhecimento* ou *autoengano* acerca dessa constituição – denunciando, por outro lado,

³²¹ Cf. também: KSA-XII:10[159], fragmento de 1887-8.

³²² Cf. VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, pp. 453-4 (nota 12) e 489. Para Vattimo, há em Nietzsche uma recuperação da noção de pessoa como “centro de interpretação”. Segundo ele, Klossowsky (em *Nietzsche e o círculo vicioso*) não teria levado em consideração que essa criação simbólica supõe uma recuperação da noção de *pessoa* e haveria tomado o *eterno retorno do mesmo* [*Wiederkehr des Gleichen*] e o *além do homem* [*Übermensch*] como negação não só do sujeito da tradição metafísica, mas também de qualquer “centro” de interpretação. Segundo Vattimo, chamar a tudo de *máscara* significa que esta cumpriu sua função de desmascarar a “máscara mala”, ficção enraizada como realidade; ou seja, significa acentuar sua não-seriedade, livre-mobilidade e falta absoluta de responsabilidade, assumindo a existência e o caráter do “jogo divino” (p. 489): “Máscara é antes de tudo o mesmo ‘sujeito’ que, ainda depois da revelação de seus vínculos com a lógica do domínio, encontra-se no centro de todo este mundo de símbolos liberados e do processo de interpretação infinita” (p. 489, tradução livre). Cf. nota 63 *supra*. Cf. também: KSA-XII:7[60] 1886-7.

perspectivas distintas da vontade de poder que aí atua: ascendente ou declinante. Tal como a distinção anteriormente feita entre *convicção* e *fé*, trata-se, também aqui, de *submeter* ou *ser submetido* a crenças incondicionais, a “algum incondicional Sim e Não” (AC§ 54, 65-6); e de tomá-las como *meio* ou *fim* (AC§ 52, 63).

O mesmo ocorre com a ideia que sintetiza tais ficções: o *Eu*; também ele, fruto de um fetichismo da linguagem³²³ que nasce do “hábito gramatical” de se pressupor a existência do sujeito “eu” como condição e causa³²⁴ do predicado “penso”, como se houvesse um “agente” por detrás de uma “atividade” (GB/BM§17, 21-2).

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar [...] que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, [...] apenas um suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se concluiu segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. (GB/BM§17, 21).

Mas volta então a pergunta: como e por que falar de um *eu* quando já não se pode falar de um *sujeito*, ou de um *eu*-“sujeito”, senão como ficção cristalizada? Ou ainda, quando esse “eu” é apenas uma “síntese conceitual” e “*não faz um* com a administração unitária de nosso ser” (XII:1[87], 1885-6)? Se o “sujeito” em questão não é propriamente *sujeito*, e nem mesmo

³²³ Em seus escritos de maturidade, Nietzsche retoma a crítica à *linguagem* e ao fetichismo aí operado: “A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu – substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’ ... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’ [...]. Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas [...]: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! – Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito de ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu átomo... A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI-III §5, 27-8).

³²⁴ Dirá Nietzsche poucos anos depois, em *Crepúsculo dos ídolos*: “*Erro de uma falsa causalidade*. – [...] A vontade não move mais nada; portanto, também não se explica mais nada - ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. O que chamam de “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentes* de um ato do que os representa. E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer! [...] O homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* – A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa...” (GD/CI-VI §3, 41-2).

“objeto”, não se poderia falar propriamente de um *eu* agente da ação, mas muito mais de um *si* [*Selbst*] cuja identidade³²⁵ é algo já criado, *constituído* pela “grande razão” que é o *corpo*.

Zaratustra vê o *Eu* como um artifício, uma criação do “*si*”: “multiplicidade com um único sentido” [*Vielheit mit Einem Sinne*], o *si* “não diz eu, mas faz o eu” (Z, “Dos desprezadores do corpo”, 59-61). Porém, o *sentido* que aí se apresenta não se encontra dado – o que é “dado” é a multiplicidade, o acaso. Antes, é o resultado de uma *interpretação*, na forma de uma *unidade*, da sucessiva e instável configuração de impulsos ali presente; de modo que também o *si* é uma ficção: “‘Eu e *mim* são sempre duas pessoas diferentes’”, e “também meu ‘*mim*’ é ‘fingido e inventado’”³²⁶. Criação de *si*, então, seria antes criação *do si* – e passaria longe da pressuposição de um autor. Mas, se é assim, como se poderia atribuir à multiplicidade que é o *corpo* um “único sentido”? Ou, de modo mais direto: *quem*, afinal, *confere unidade de sentido à multiplicidade que é a grande razão, o corpo* – e qual o seu *estatuto*?

Poderíamos ficar tentados a distinguir, assim como em Schopenhauer³²⁷, entre diferentes acepções de sujeito em Nietzsche: um sujeito do *querer* – inexistente; um sujeito do

³²⁵ Cf. RICOEUR, P. *O Si-mesmo como um outro*. p.24 et seq. Ricoeur nos apresenta três intenções presentes nesse texto, em analogia com o próprio título: em primeiro lugar defender, a partir da oposição entre o indicativo “eu” e o reflexivo “onipessoal” “si” (aproximado do “se”), o primado da posição reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como ela é expressa na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”. Em segundo lugar, expor a equivocidade do termo “mesmo” e seu correlato “idêntico”, conforme esteja relacionado a *idem* – que implicaria uma fixação no tempo e uma imutabilidade – ou a *ipse* – que não se opõe ao mutável ou à temporalidade. Com essa exposição, Ricoeur procura distinguir duas significações para *identidade*: “mesmidade” e “ipseidade”, explicitando a diferença entre uma “identidade pessoal” – instantânea, permanente no tempo, e uma “identidade narrativa” – associada à temporalidade do reflexivo “si”. Em terceiro lugar, a partir da identidade-*ipse*, Ricoeur explicitar a ideia de uma dialética da *alteridade* e da *ipseidade*, em cuja reciprocidade se daria a constituição de uma identidade, agora compreendida como “*identidade dinâmica*” (p.13). É curioso notar que, ao elaborar este intrincado aparato conceitual, operando pela análise linguística uma aproximação entre o “sujeito da enunciação” – “quem fala?” – e o “sujeito da ação” – “quem age?”, Ricoeur parece não ter se dado conta de que a defesa de um *si-mesmo* nesses moldes já estava presente, e talvez de modo ainda mais frutífero e radical – já que perpassada pelo fazer artístico – em Nietzsche. Com efeito, procurando situar sua posição para além do confronto com o que chama de “dupla herança” nas filosofias do sujeito: a concepção cartesiana – de superestimação do *Cogito* como verdade primeira; e a concepção nietzscheana – de sua subestimação como “ilusão excepcional”, Ricoeur considera que Nietzsche apenas teria levado mais adiante – até a própria consciência – a dúvida fundamental cartesiana. Porém, não escapando de ser alvo de sua própria crítica pela suposta pretensão de veracidade implícita em seu pensamento, caindo assim no “paradoxo do mentiroso” (p.24). Sem querer entrar no mérito dessa crítica – a nosso ver, infrutífera e de pouco alcance quando confrontada com o pensamento nietzscheano acerca da ideia de *interpretação* – gostaríamos de salientar que em sua análise, Ricoeur parece inferir, da crítica ao *Cogito* no pensamento nietzscheano, a sua dissolução *em nada*. Ora, se parece correto afirmar a dissolução do *sujeito* em Nietzsche, com ele se abre por outro lado, a possibilidade de sua *criação*.

³²⁶ KSA-X:3[1]1882, *apud* MÜLLER-LAUTER. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.79, n.58

³²⁷ Cf. RODRIGUES Jr., R. de. C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, p. 102. Como afirma Ruy de Carvalho, ao longo de *O mundo como vontade e como representação*, deparamo-nos com algumas formulações de sujeito,

conhecer – autoenganado; e um sujeito da *ética* – constituído. Porém, com a crítica nietzscheana, não é só a subjetividade, mas o próprio *lugar* da subjetividade é posto em questão; e não se poderia, pelo menos do ponto de vista de como as coisas se *efetivam*, atribuir ao *eu* o papel de sujeito da ação – ainda que seja a ação de tornar-se senhor de si mesmo, ou de *tornar-se o que se é*. E com isso, aparentemente, veríamos o próprio Nietzsche enredado em um paradoxo, envolvendo a perspectiva epistêmica de *processos sem sujeito* e a perspectiva ético-estética de *criação de si* como obra de arte.

Ora, do que se trata aqui é precisamente da criação de uma *ficção*. Assim como a verdade para o conhecimento, também o *eu* é o resultado da *incorporação* de erros, dentre os quais, aquele que gera a própria ficção³²⁸ *eu* ao confundir entre “a voz ativa e a voz passiva” (M/A §120, 94). Mas criar um *eu* que não se faça *passar por* sujeito não seria criar um *eu*, e sim um *si*, um objeto. Se somos a parte que obedece, mas também a que comanda (GB/BM§158, 71) seria preciso, afinal, criar a si como obra e como *autor*.

Que se ponha o *agente* [Täter] de novo no interior do fazer [Tun], depois de tê-lo extraído dele, conceitualmente, e de se ter, com isso, esvaziado o fazer; que se retomem o fazer-algo, a “meta”, a “intenção”, o “fim” novamente no fazer, depois de tê-los artificialmente extraído dele e de se ter, com isso, esvaziado o fazer. [...] Que todos os “fins”, “metas”, “sentidos” são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: a vontade de poder. Ter fins, metas, intenções, *querer* em geral, tal é como querer-tornar-se-mais-fortalecido, querer crescer, e *para tal* também querer os *meios* (KSA-XIII:11[96] 1888).

Poder-se-ia, no entanto, arguir: se no essencial – “pensar, sentir, querer, recordar” – o “tornar-se consciente” é supérfluo; se “a suposição de *um sujeito* não é, talvez necessária” (KSA, XI: 40[42], 1885); e se o “espírito” é o sintoma de uma imperfeição, do experimentar, tatear, errar, e ainda, “um esforço em que muita energia nervosa é gasta *desnecessariamente*”

para além daquela que é cooriginária ao objeto e constitui a *forma geral da representação*: “*sujeito cognoscente* (em relação ao *objeto*); *sujeito volente* (em relação à *vontade*); *puro sujeito do conhecimento* (em relação à *Ideia*); *sujeito puro* (em relação à matéria/*Materie*); em *indivíduo* (em relação à totalidade do *corpo* entendido como *objetividade imediata da Vontade*)”.

³²⁸ Residira aqui, a nosso ver, um dos pontos de aproximação do pensamento de Nietzsche à teoria ficcionista de H. Vaihinger. Cf. VAHINGER, H. *A filosofia do como se*. Como Vaihinger afirma em excuro, sua obra aponta para o importante papel que o “como se” [*Als ob*], ou seja, “a aparência [*Schein*], e o conscientemente-falso [*Bewusst-Falsche*]” desempenham “na ciência, na concepção de mundo e na vida” (p.697-8). Já em anotações de 1872, ligando a concepção de vontade de Schopenhauer à teoria evolutiva de Darwin, Vaihinger concebe aquilo a que chama de “lei da [preponderância] dos meios em detrimento [dos fins]” (na tradução brasileira temos “proliferação” e “finalidade”, respectivamente), tendo como princípio básico a “evidência” de que “o meio original, a serviço de determinada finalidade, tende a ganhar independência e tornar-se” um fim em si mesmo. Servindo originalmente aos propósitos da vontade, gradualmente esse meio vem a se tornar um fim em si (p.682).

(AC§ 14, 19-20; grifo nosso), então, que *sentido* teria uma *criação artística de si*? Gostaríamos de indicar uma resposta a partir do conceito de *hipocrisia* anteriormente esboçado. E é sobre essa possibilidade que tentaremos agora discorrer.

3.2.4 Hipocrisia e manuseio de máscaras

Vimos acima que, ao reavaliar o estatuto do *eu* e de sua constituição, expondo-lhe a origem em processos que só nos chegam na forma do engano, Nietzsche desloca a perspectiva antes originada no sujeito e *descentra*³²⁹ – por uma inversão na relação entre causa e efeito – os processos envolvidos nessa constituição, recolocando o “sujeito” ao *final* do processo, como *máscara* ou *ficção* que confere a um determinado arranjo de impulsos uma identidade, ou seja, a ideia de um *eu* – que seria já a manifestação de uma determinada forma de assenhramento de determinados impulsos em relação a outros. Como afirma em um fragmento de 1880: “O ‘eu’ é como uma pluralidade de pessoas que, ora essa, ora aquela assume o primeiro plano como *ego*, e olharia para as outras como um sujeito olharia para um influente e dominante mundo exterior” (KSA-IX, 6[70]). Chegando a esse termo, a avaliação de tais *ficções constitutivas* passa a ser feita não mais em termos da dicotomia: realidade *versus* aparência, mas em que medida tais aparências promovem ou denigrem a vida, isto é, em que medida são um sintoma de plenificação ou adoecimento de instintos. Reencontramos aqui, nesse sentido, a *vontade de aparência e engano*: “vontade fundamental do espírito” que, reconhecida ou autoenganada, atua no *jogo de máscaras* para a constituição de uma *identidade*. A partir de então, qualquer tentativa de pôr o conhecimento de si³³⁰ como meio

³²⁹ Cf. TÜRCKE, C. *O louco. Nietzsche e a mania de razão*, p. 38 *et al.* Türcke defende que o grande intento de Nietzsche – exemplificado no aforismo §125 de *A gaia ciência* (“O Homem louco”) – foi o de denunciar o chamado “escândalo ptolomaico”: o engano que envolve as interpretações antropocêntricas de mundo – de Galileu e Copérnico, a Descartes e Kant – apontando para a reminiscência de Deus que jaz na pretensão de *verdade* sob a qual se fundam. Operando através do *louco* uma espécie de *descentramento* a revelar o cerne desse autoengano, Nietzsche teria procurado, sem sucesso – pelas “trincheiras” do *super-homem* [*Übermensch*], do *eterno retorno do mesmo* [*Wiederkehr des Gleichen*] e da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] – reconduzir ao homem a sua conquista: a compreensão de si como senhor do mundo. No fundo, essas seriam apenas “trincheiras provisórias para que ele *não* se torne o louco por ele retratado no aforismo” (p.55-6). A nosso ver, Türcke tem o mérito de interpretar e decifrar em Nietzsche, de forma sucinta e cativante, a íntima relação entre vida e obra, ou melhor, entre corpo, espírito e escrita. No entanto, acaba por interpretar a doença que o acometera como a prova para um suposto fracasso filosófico de Nietzsche em superar tal “impasse da razão”. Ora, longe de ser sintoma ou reflexo de um fracasso, a loucura poderia muito bem ser sintoma de que, aí sim, a sua filosofia se efetivou – e uma comparação com o ensaio “Tipografia” de Lacoue-Labarthe, anteriormente citado, poderia ser pertinente. Uma coisa que intriga após a leitura seu texto é que, embora tenha na loucura o fio condutor de sua interpretação, Türcke parece não levar em conta os aforismos de Nietzsche em que ela parece ser a consequência “esteticamente necessária” de um imoralista, ou mais, do *escritor de novas tábuas*. Cf. a esse respeito: M/A §14, 21-22 e FW/GC §76, 104-5.

³³⁰ Cf. GIACÓIA Jr., Oswaldo. *5 Aulas sobre Nietzsche*, aula 1: “Conhecer-se a si mesmo significa retraduzir-se inteiramente na perspectiva do rebanho, do comum, por conseguinte, do não próprio, do não pessoal, do não

para tal constituição seria já mera *opinião* e *erro* acerca de si. Mas embora seja constituído a partir de um “hábito gramatical” e ainda por cima incapaz de atingir pelo conhecimento os processos mesmos que o constituem, é com o *eu*, com as opiniões erradas que temos acerca de nós mesmos, que tecemos nosso “caráter e destino”³³¹:

O assim chamado ‘Eu’. – A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: [...] os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, *são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e de nosso destino* [grifo nosso]. [...] Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras [...] *nenhum de nós o é*; por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos *mal* [...]. Mas *nossa opinião sobre nós mesmos*, que encontramos por trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então *na feitura de nosso caráter e destino*. – [grifo nosso] (M/A§115, 87-8).

É certo que são os graus mais baixos de nossos processos interiores que nos constituem, e só temos acesso aos “graus superlativos” desses impulsos, que nos chegam na forma de opiniões, “as únicas que nos são conhecidas” e que costumamos atribuir a um *Eu* – atestando, de resto, nosso mal conhecer sobre nós mesmos. É só como *ilusão*³³² que se molda o *eu*, portanto. Mas isso não abole a necessidade dessa ilusão para a vida, ao contrário: “*O erro acerca da vida é necessário à vida*” (MA/HH §33, 39-40). O seguinte fragmento é particularmente esclarecedor da formação de opiniões a partir das ações e de sua consolidação como hábitos com os quais avaliamos:

Nossas ações *nos transformam*: em toda ação são exercidas determinadas forças, outras *não* são exercidas, sendo, portanto, temporariamente deixadas de lado: um afeto se afirma sempre à custa de outros afetos, dos quais extrai forças. As ações que nós *mais fazemos* são, afinal, como uma *construção firme* em torno e nós [...] – Justamente assim uma omissão sistemática transforma o ser humano [...] – Essa é a primeira consequência de toda ação, *ela continua trabalhando e construindo*

singular. Ou seja, significa, simplesmente, o esquecimento do individual”. Para Giacóia, várias aporias estão aí implicadas. “Como tomar consciência do individual, daquilo que é não gregário, daquilo que é não comunitário? O que é que significa entrar em relação com o si mesmo? Esse é, talvez, um dos maiores problemas para Nietzsche. É isto que vai afastá-lo sempre de toda e qualquer tentativa de universalização, seja a nível das vivências, seja, inclusive, a nível das suas próprias posturas teóricas. O universalizável está sempre posto sob a perspectiva do rebanho”.

³³¹ Cf. também: M/A§108,78-9; e FW/GC §335, 222-5.

³³² Aqui, afinal de contas, age apenas o *dever* a se reinventar, “negar a si mesmo, superar a si mesmo: nenhum sujeito, mas sim um criador fazer e estabelecer, ‘causas e efeitos’ nenhuns”. Fazer com o qual a arte, como “vontade de superação do dever, como “eternizar [...] segundo a perspectiva”, repete “em pequena escala, a tendência do todo” (KSA-XII:7[54] 1886-7). Também Müller-Lauter aponta para “a necessidade de ignorância, ou até de autoengano, tanto para a manutenção como para o aumento de poder daquela organização que é o homem. [...] Devemos conquistar uma apreciação elevada ‘também para o *não-saber*, [...] o simplificar, o perspectivo’. Vale especialmente para o nosso espírito que ‘interpretar-se falsamente poderia ser útil e importante para a sua atividade” (MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.129).

em nós – naturalmente também fisicamente. [...] A nossa opinião sobre nós é igualmente uma consequência de toda ação – ela trabalha na avaliação global que temos de nós mesmos, se fracos, fortes, etc. (KSA-X:7[120] 1882-3).

Como vimos anteriormente³³³, talvez seja essa mesma a forma do conhecimento “que convém ao mundo da mudança, do movimento, ao mundo da ambiguidade, da contingência”. Pertencente à ordem do *kairós*, a opinião – a *dóxa* – tem na instabilidade um “dado fundamental”. Ao mesmo tempo *alethés* e *pseudés*, ela é “saber inexato, mas saber inexato do inexato”. Tal condição, no entanto, não implica legar ao *acaso* e a um *laisser-aller* dos instintos a feitura daquilo que somos, vetando a possibilidade de tomarmos as “rédeas” de nós próprios. De fato, diz Nietzsche, “aqui e ali alguém toca conosco – o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue esta nossa tola mão” (FW/GC §277, 188-9). Por sensatez e prudência – dirá ele em seu escrito autobiográfico – não se poderia deixar de lado o quanto são importantes os “*desacertos*” e o “*mal entender-se*” acerca da vida (EH-II §9, 48-50). No entanto, não se trata para Nietzsche de ser um acaso – “*a beleza não é acaso*” (GD/CI-IX §47, 96-7). Trata-se, sim, de ser uma *necessidade*, ou seja: de “*tornar-se o que se é*”³³⁴ (EH-II §8, 46-7). É por isso que são tão caros a Nietzsche, como veremos, o *cuidado de si* [“*si-mesmidade*”]; *Selbstigkeit*, a *autodisciplina* [*Selbstdisziplin*] e o *cultivo de si* [*Selbstzucht*]; bem como o *gosto*, enquanto instrumento de seletividade e defesa; ou como “arte de separar

³³³ DÉTIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, p. 59-60. Cf. seção: “Hipocrisia e retórica: *kairós* e *mêtis*” no segundo capítulo.

³³⁴ Cf. ROSSET, C. *O real e seu duplo*. Compreendendo o processo de duplicação do real como uma recusa fracassada em “ser o que se é” (p.85), Rosset vê na própria ideia de um *reconhecimento de si* a implicação de um paradoxo, na medida em que busca apreender “justamente o que é impossível de apreender”. Para o autor, “a captura de si mesmo reside paradoxalmente na própria renúncia a esta captura” (p.67); e no entanto, “não se escapa ao destino que faz com que o eu seja o eu”, ou seja, da “coincidência de si consigo”. Haveria, porém, dois “itinerários” possíveis: “o simples, que consiste em aceitar a coisa, e até regozijar-se com isso; e o complicado, que consiste em recusá-la, e que retorna a ela com juro” – o que remeteria ao verso de Sêneca: “O destino guia aquele que consente e arrasta aquele que recusa”. Esse caminho do “afastamento de si por si mesmo” se mostraria na recusa em “ser isto ou aquilo que se é”, bem como no aparentar aos outros “ser aquilo que não se é”. Em ambos os casos, tornamo-nos precisamente isto ou aquilo que evitamos ser, inclusive aos olhos de outrem. Essa forma de afastamento – que chamaríamos de *evasão* – daquilo que nos é ao mesmo tempo “indesejável e semelhante”, Rosset vê exemplificada nos grandes papéis de teatro: “Quem aparece no teatro semelhante demais ao eu que se decidiu não ser, será logo, ele próprio, *desdobrado* segundo a estrutura da duplicação que, acredita-se, já demonstrou sua eficácia no que concerne ao eu. Em lugar da personalidade teatral tal qual ela é, aparece um outro personagem que relega a personalidade incomodamente semelhante para uma espécie de exterioridade mágica, da qual o eu não tem mais nada a temer [...]. Tartufo, por exemplo, não está aqui, mas em outro lugar; não é nem você nem eu, mas um outro: é isto o que se quer dizer quando declara-se que ele não é sincero, mas sim *hipócrito*” (p.68-9). A par dessa compreensão da *arte do ator* talvez limitada ao aspecto cênico – que para Rosset caracterizaria o próprio “temperamento do ator” (p.66) – queremos crer que, longe de exemplificar um “tornar-se o que não se é”, a arte do ator – os processos de criação e incorporação do personagem – permitiram tornar-se o que se é pelo reconhecimento de si *como ilusão*.

sem incompatibilizar, uma imensa multiplicidade que, no entanto, é o contrário do caos”³³⁵ (EH-II §9, 48-50). Longe de nos levar ao autoconhecimento, essa *atenção* com os acasos e instintos que nos constituem nos permitiria, antes, uma *autoinvenção*:

Viver e inventar. – Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser [...] Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. [...] A vida de vigília não tem essa *liberdade* de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada – mas devo acrescentar que [...] que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém sentido? [...] – O que são então nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar? – (M/A §119, 91-2).

É com essa compreensão, naquilo que remete ao *reconhecimento* e *afirmação* da “ilusão acerca de si mesmo”, que se abriria também aqui a possibilidade de trazermos e lastrearmos, pelo texto nietzscheano, a noção de *hipocrisia* desenvolvida nos capítulos anteriores, enquanto *configuração* e *incorporação* intencional, deliberada, de acasos e instintos; ou ainda, como *criação de si* pelo *manejo artístico de máscaras*. Hipocrisia e autoengano seriam aqui as formas pelas quais se conformaria o assenhramento – ainda que fictício – de impulsos pelos quais somos constituídos. Porém, à diferença do autoengano, da troca cega de máscaras, pela hipocrisia, é a simplificação, a ilusão e a invenção que são afirmadas, deixando entrever a *artisticidade* aí envolvida.

Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiemos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como “inventores” algum evento. [...] nós somos, até a medula e desde o começo – *habitados a*

³³⁵ Cf. HANZA, K. In: Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche, pp. 65-85. Para Hanza, a “faculdade de julgar” no pensamento nietzscheano – diferentemente da tradição kantiana, que a coloca como mediadora entre intuição e conceito, a partir da qual poderia ser determinado o conceito eminentemente estético de gosto – tal faculdade em Nietzsche estaria vinculada à tradição oratória e a uma relação entre ética e estética. Para Nietzsche “só há uma faculdade de julgar, a que escolhe” (p.75). Apoiando-se na tradição renascentista, particularmente Gracián, a autora defende que ela aqui está associada a uma “arte da prudência”, para a qual o gosto tem “um significado mais moral que estético: é a instância que submete o impulso genial do engenho à moderação do juízo” (p.72). Segundo a autora, “a proximidade entre filosofia e arte, a ênfase numa única atividade primordial da faculdade de julgar: escolher e combinar possibilidades oferecidas pela imaginação, e, por último, o atendimento às formas específicas, históricas, individuais dos juízos [...], constituem as características mais importantes da maneira pela qual Nietzsche focaliza o problema do gosto em sua obra intermediária” (p.75-6).

mentir. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos. (GB/BM§192, 81).

A pergunta pelo “*quem*” a conferir *sentido* à multiplicidade nos conduziria então a três vias de resposta: na primeira, reconhece-se a ficção do *Eu* e infere-se, da impossibilidade de um *Eu* verdadeiro, a vigência da *espontaneidade* de um *laisser-aller* dos instintos – e aqui a utilização da voz passiva não é ao acaso, já que não seria propriamente de uma forma de assenhoração; na segunda, *autoenganada*, insiste-se na precedência³³⁶ do *Eu* como entidade essencial, autônoma, imutável, com plena “consciência de si”. Na primeira, a primazia dos instintos sobre o *si*; na segunda, o primado do *Eu* sobre os instintos. Na terceira via, por fim, é o *hipócrita* que reconhece o engano, o teor fictício do *eu*, ao tempo em que *se reconhece* como esse mesmo *eu*, ou seja, como *sujeito-autor* do engano, conferindo a essa ficção um estatuto *artístico*.

Porém, ainda que seja possível e até necessária a criação fictícia de um *eu* a conferir unidade de sentido à multiplicidade *que se é*, é pouco ou nenhum o seu poder de dominar a *grande razão* que é o *corpo*, ou seja, de tomar as rédeas de si, ou *do si*. É sob essa compreensão, aliás, que se moldam as diversas teorias da criação *literária* de si³³⁷, inclusive

³³⁶ Cf. DELEUZE, G. “Conclusões sobre vontade de potência e eterno retorno” (1967), in: *A ilha deserta*, pp. 155-166, p.156. Como salienta Gilles Deleuze, a “morte de Deus” tira do *Eu* também a sua procedência e única garantia de identidade, sua base substancial unitária: “Deus morto, o *Eu* se dissolve ou se volatiliza, mas de certa maneira, abre-se a todos os outros *Eu*, papéis e personagens cuja série deve ser percorrida como outros tantos acontecimentos fortuitos”.

³³⁷ Cf. DAMIÃO, C. M. *Sobre o declínio da sinceridade*. Como a autora afirma, situando-se na fronteira entre filosofia e literatura, sua tese concentra-se no debate sobre a questão da relação entre subjetividade e da narrativa autobiográfica. Com base no projeto de Benjamin – de comparar as *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau com o *Journal* de André Gide e com isso mostrar “o declínio de um caráter social baseado na ‘sinceridade’” – Carla Damiano investiga, primeiramente, “as possíveis dimensões desse projeto em três direcionamentos: o caráter social entendido como ‘sujeito histórico’; os relatos autobiográficos citados e suas definições em geral; a questão da ‘sinceridade’” (p.21). A partir daí, amplia a discussão “para a relação entre filosofia e narrativa autobiográfica, ressaltando os seguintes aspectos”: a ideia de um “conhecimento de si que define igualmente o sujeito do conhecimento” (p.22), “a constituição da subjetividade e da identidade narrativa; o problema da verdade e da sinceridade do relato; a questão da memória. As diferentes interpretações, quase sempre conflitantes, colaborariam na fundamentação do projeto anunciado por Benjamin e nos conduziria a outros exemplos de narrativas autobiográficas na filosofia. O *Ecce homo* de Nietzsche e a *Berliner Kindheit* do próprio Benjamin, associadas à *Recherche* de Proust seriam obras que “se relacionam entre si quanto à concepção de identidade narrativa como *medium*, do qual emerge uma compreensão diferente de subjetividade”. Cf. também: BIRCHAL, T. de S. *O Eu nos escritos de Montaigne*. Nesse texto, em que aborda o problema da constituição da identidade, ou seja, do *Eu*, nos *Ensaio*s de Montaigne, Birchal aponta para a construção, a partir da experiência fragmentária, de uma subjetividade reconstituída discursivamente e sintetizada em uma imagem – no caso de Montaigne, da “pintura de si”. Posicionando-se entre os que – como Taylor (*As Fontes do si*. Loyola, 1997), Renaut (*L’ère de l’individu*. Galimard, 1989) e principalmente Ricoeur, apontam para o “equivoco” da “morte do sujeito” e propõem a restituição da subjetividade por caminhos “existenciais, dialógicos, éticos e políticos” (p.21), a autora procura pensar a subjetividade a partir da linguagem, ou mais precisamente, a partir da constituição discursiva de si, na forma da reflexividade. A noção de “identidade narrativa” que devém dessa construção, na forma como propõe Ricoeur, difere da ideia de “mesmidade”, por não pressupor a invariabilidade de um *Eu*, mas

devotadas ao pensamento de Nietzsche³³⁸. O personagem literário, aquele que diz “eu” na obra, conferiria unidade de sentido a uma sucessão de acasos passados aos quais caberia apenas o olhar artístico do espectador. Porém, compreender a criação de si como uma questão meramente discursiva, textual, seria restringir a estética da existência meramente à sua escrita *etopoiética*, deixando de lado, como vimos a partir de Foucault, o modo pelo qual esse discurso é ativado, ou seja, a dimensão da *askêsis*. A própria necessidade enfatizada por Nietzsche, de tomarmos as rédeas dos nossos próprios impulsos por meio da atenção e do cuidado de si, sugere que essa criação tenha que ir além da mera *obra literária*. Mais que uma narrativa, *Ecce homo*, nesse sentido, seria o momento conclusivo e propositivo de uma tarefa eminentemente *prática*: converter a configuração instável de impulsos, a “grande razão” a que denominamos *corpo* – aí se incluindo o *espírito* – em *criação*. Como afirma: “Cada qual possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se *torne* aquilo que *é*, ou seja, o descarregue *em obras e ações*” (MA/HH §263, 181; grifos nossos). *Tornar-se* o que se *é*, nesse sentido, requer um pouco mais: que atuemos a partir do que criamos. É preciso, então, criar a si não apenas como obra, mas também como alguém que *age* – um *ator*, autor e artista de si. Mas nesse sentido poderíamos perguntar: em que medida haveria aqui, propriamente, uma forma de assenhoramento? E nesse sentido, o que pode, então, o *eu*?

3.2.5 O hipócrito

São configurações de impulsos que, em última instância, constituem um indivíduo. As ficções que a partir daí são criadas, culminando na ideia de *eu*, são já o reflexo de que uma forma de *assenhoramento* aí se desenvolveu e tomou as rédeas de tais instintos. Fizemos

ao contrário, a sua constituição *a posteriori* – como “*ipseidade*” – em meio à variação e a mudança, e a partir de um texto (p.215, nota 30). Apesar da posição desses autores e da crítica que de um modo geral fazem a uma suposta extinção da subjetividade no pensamento nietzscheano, a nosso ver, em Nietzsche é *o corpo mesmo* – e não o livro, mero esboço – o lugar privilegiado da experiência e identificação de si.

³³⁸ Destacamos aqui: NEHAMAS, A. *Nietzsche. La vida como literatura*. Partindo da íntima relação entre vida e obra no pensamento nietzscheano, sintetizada na ideia de *exemplaridade*, Nehamas tem como argumento central o paralelo presente no texto de Nietzsche, entre esteticismo e perspectivismo (p.25). O texto literário e seus componentes seriam, para Nehamas, o meio pelo qual Nietzsche exemplifica a si como “uma via pela qual o indivíduo pode chegar a modelar-se a si mesmo”. Seu esteticismo seria assim um modelo *para* o mundo – consecução da máxima de Píndaro, de “tornar-se o que se é”; tanto quanto o perspectivismo é seu modelo *de* mundo (p.25). Nehamas propõe-se então fazer um “ajuste de contas” com dois conjuntos de paradoxos que o pensamento de Nietzsche encerra: o primeiro seria intratextual, inscrito mesmo no conteúdo de sua obra e perpassa seus principais conceitos; já o segundo seria extratextual e se gera *a partir* de sua escrita, e como resultado de sua obra, incide na possibilidade mesma de compreendê-la a partir de seus conceitos. Para Nehamas, de modo a escapar ao paradoxo de tornar-se o que se é sem recair em dogmatismo, Nietzsche teria tentado “modelar conscientemente um personagem literário a partir de si mesmo, e uma obra literária a partir de sua vida” (p.169).

anteriormente distinção entre duas formas de manifestação da vontade de aparência, no que diz respeito à constituição de si, a partir do autoengano ou reconhecimento acerca da ilusão que essa constituição envolve. Embora constituindo duas formas de assenhramento, essa distinção remeteria à forma como se lida com tais ficções de si: como meio ou como fim – em outras palavras, à necessidade ou não de um “incondicional Sim e Não” (AC§54, 65-6). Distanciando-se da constituição autoenganada, apontamos para a possibilidade de uma criação *afirmativa* de si a partir do manuseio de máscaras, que aproximamos do conceito proposto de *hipocrisia*.

Mas o que implica essa *afirmação*? Ou antes, o que significa aqui *afirmar*? Vimos acima em que sentido, para Nietzsche, não se trata de afirmar o acaso, mas antes, de afirmar-se como uma *necessidade*. Isso implica, a nosso ver, *fazer-se* necessidade, fazer-se “um com a administração unitária” de seu ser (KSA-XII:1[87] 1885-6) e assim “tomar as rédeas” do próprio destino. Daí a importância da autodisciplina e do cultivo ou *criação de si*³³⁹. Afirmar-se, nesse sentido, é *querer* a si como *necessidade* e como *ilusão* que se é, residindo aqui a sua *liberdade*: não como “vontade livre”, mas como vontade de “tornar-se senhor de si mesmo”³⁴⁰, senhor também de suas próprias virtudes” (MA/HH, pr§6, 12-3); ou ainda, como “vontade de responsabilidade por si próprio” (GD/CI-IX §38, 88) – para tomarmos duas passagens que compartilham da mesma resposta ao “enigma da grande liberação” (MA/HH, pr§6, 12-3). Tal compreensão nos remete novamente ao “multiforme estado de prazer do

³³⁹ Cf. JARA, J. Vida, filosofia y arte – un triángulo sin fin, pp. 145-158. Elegendo o tema *vontade criadora* em Nietzsche, Jara nos mostra que a força vital manifesta-se em seu pensamento como uma pluralidade de forças – instintos, afetos, emoções, mas também palavras, conceitos e ideias... e ainda, espírito – que têm seu lugar de reunião no querer, na vontade presente em todas as forças e ativada através delas. “E a maneira decisiva que a vontade as põe em jogo e as faz efetivas é mediante aqueles atos essenciais seus, expressos em um ter que ‘escolher e levar a cabo o escolhido’ (KSA-X:24[5]), ou seja, em *criar* o que sem sua mediação não chegaria a existir: uma ‘obra’” (p.147; tradução livre).

³⁴⁰ Cf. também HANZA, K. Ni contadores, ni prestamistas, ni sujetos de crédito, pp. 129-144. Segundo Hanza, autores como R. Reuber (*Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*. Munique: Fink, 1986) e A. Nehamas (*Life as literature, op. cit.*) propõem que o núcleo do pensamento ético de Nietzsche consiste na busca da autonomia dos indivíduos, de acordo com a singularidade e contingência de cada um. Para a autora, se a intenção ética de Nietzsche é a de “tornar-se o que se é”, seria contraditório postular fórmulas que permitissem ao indivíduo constituir-se enquanto tal. Segundo a autora, o projeto nietzscheano distingue-se radicalmente da concepção de ética socrática (p.133-4) na medida em que a excelência ou exemplaridade seria, para Nietzsche, “perseguir uma ‘medida artística’ e uma ‘aparência de liberdade’”. Haveria em Nietzsche uma eticidade em cujo cerne está uma compreensão de homem que escapa ao anonimato, ao igual, e o conduz à individualidade. A singularidade é aqui compreendida como obra de arte que deve ser modelada tal qual na relação entre escultor e escultura (p.141). Hanza retoma aqui o conceito de *gosto* para explicar o que significa, em Nietzsche, dar à própria vida a unidade exemplar de um estilo. Partindo da investigação de Reuber, defende que Nietzsche, tal como Goethe, teria perseguido um ideal de dar forma e domínio a si mesmo orientado para uma totalidade. Tal unidade implicaria uma “química [...] dos conceitos e sensações” e seu emprego na conformação da vida – atitude que exigiria as virtudes de um artista: “sentido para captar firmemente as diferenças, prazer na experimentação da configuração e decisão com respeito às possibilidades de agir” (p.142, tradução livre).

querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” – ou seja, à afirmação do *afeto de comando*. “*L’effet c’est moi*: [...] em todo *querer* a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base [...] de uma estrutura social de muitas ‘almas’” (GB/BM§19,24).

Zaratustra³⁴¹ sabe bem das implicações, do teor e a quem se dirige essa *grande liberação*. É ao “homem-fragmento” que ela deve ser ensinada; àquele que, na impossibilidade de revolver e mudar o passado, lança contra o tempo o seu *espírito de vingança*: onde há sofrimento deve haver um castigo. Para além dessa vontade prisioneira, que quer se redimir de si mesma vingando-se contra o tempo e prega a redenção pelo castigo: “Foi assim” (Z, “Da Redenção”, 172), Zaratustra nos ensina que a vontade de *desaprender* esse espírito de vingança e reconciliar-se com o tempo tornando-se sua própria redentora – não *de* si, mas *por* si: “todo o ‘Foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: [...] ‘Mas assim eu o quis!’ Assim hei de querê-lo!” (*idem*, 172-3). O passado deve ser querido, *afirmado*, e com ele também o futuro. Mas, “quem lhe ensinaria também o querer para trás?” (*idem*, p.174). A resposta – na realidade é algo que se terá que aprender e querer por si só – nos é dada apenas mais à frente, após Zaratustra ter *vivido* o pensamento do *eterno retorno* em sua inteireza:

– como poeta e decifrador de enigmas, vindo para redimir os homens do acaso, ensinei-lhes a criar o futuro e a redimir, *de maneira criadora* – tudo o que *foi*. Redimir o passado, no homem, e *recriar* todo o “foi assim” até que a vontade diga: “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!” (“Das velhas e novas tábuas”§3, p. 236-7; grifos nossos).

É pela *recriação*, portanto, que se redime o passado. E o instante da *decisão*³⁴², onde *tudo retorna* e onde esse *eterno retorno* pode ser *afirmado*, é o momento em que essa criação e recriação ocorrem, transmutando acasos em *destino* (*ibidem*). É na decisão que se alcança o estado de “suprema liberdade” e “prazer do querente”, quando se juntam “as sensações de

³⁴¹ Cf. COSTA, Gustavo B. N. *O que pode o eu: a criação de si e a redenção dos acasos*, in: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. *Leituras de Zaratustra*, pp. 301-316.

³⁴² Remetemos novamente ao texto de M. A. Barrenechea, *Nietzsche e a liberdade*. Como afirma Barrenechea, é nesse supremo ato da *decisão* – que nos remete à afirmação do *eterno retorno*: “assim foi, assim eu o quis” (Z, “Da Redenção”, p.172-3) – que se alcança a suprema liberdade: afirmação do experimento de uma eternização do instante e, mais ainda, construção de si a partir dessa afirmação. Cf também: “O querer liberto: é esta a verdadeira doutrina da vontade e liberdade” (Z, “Nas Ilhas bem-aventuradas”, p.116). Não podemos deixar de salientar aqui a radical diferença em relação à moral kantiana, em que a liberdade é também fruto da afirmação de uma necessidade; porém, aquela do dever moral. “Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? [...] Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma só e a mesma coisa.” Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.79-80. Sobre as críticas de Nietzsche ao imperativo categórico kantiano, cf. por exemplo: FW/GC §335, 222-5.

prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos” que levaram ao ato: “assim foi”, à “sensação de prazer como aquele que ordena”: “assim eu o quis” (GB/BM§19, 23-4). É essa, aliás, a fórmula nietzscheana do *amor fati*: “Quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC§276).

Mas é preciso compreender que esse *querer* difere *toto genere* da aceitação passiva dos “onicontentes”, tal qual a do burro no jantar de Zaratustra com seus convidados: “I-A”³⁴³ (Z, “A Ceia”). “Onicontentamento que quer saborear tudo: não é o melhor dos gostos! Respeito as línguas e os estômagos rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer ‘eu’ e ‘sim’ e ‘não’” (Z, “Do Espírito de gravidade” §2, p.232). A alusão à digestão é aqui importante não só por nos mostrar o teor *seletivo* dessa transmutação, mas principalmente, no que nos interessa no momento, pelo seu caráter *ativo*. Não se trata de mera aceitação do passado; ao contrário, a redenção expressa no *amor fati* exige uma afirmação ativa: “afirmado” aqui significa *querido* – ou como diz Zaratustra, *cozido*: “Eu sou Zaratustra, o ímpio. Cozinheiro na minha panela todo e qualquer acaso; e somente quando está bem cozido, dou-lhes as boas vindas como alimento” (Z, “Da Virtude amesquinhadora” §3, p.207). Ora, se há uma diferença entre as duas formas de afirmação, está no elemento artificial, mas *ativo*, que pelo querer, *seleciona*, ao tempo em que diz: “Eu sou Zaratustra...”. Se o “eu” é *objeto*, construção linguística artificial para uma determinada configuração de impulsos, também é *sujeito*, na medida em que é *criador* de sentido: é o eu que *seleciona*, que *recria* e *transmuta*; é o eu que redime o passado, *recriando-o* e *criando* o futuro: “Assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!”. Importa, então, fazer com que aquilo que nos tornou *si* [*Selbst*] seja incorporado e querido como eu [*Ich*]. Mas qual seria o estatuto dessa transmutação?

Afirmar acasos é *querer* a si como *destino*, reconhecendo-os como *necessários* e transmutando-os. Mas se isso implica dispor também de nossas fraquezas e “reconhecê-las como leis acima de nós”, dirá Nietzsche, é então necessária a “força artística” para torná-las “o pano de fundo em que ressaltam” as nossas próprias virtudes (M/A §218, 161) – em outras palavras, é preciso fazer com que tenham sentido e valor até os desacertos e infortúnios da vida (MA/HH §108, 85). Nesse sentido, se há ainda exemplos a copiar, esses devem ser buscados nos artistas, cuja *intenção* transfigura acasos em necessidade e infortúnios em beleza sublime (GD/CI-IX §8, 67-8):

³⁴³ “I-A”: a onomatopéia refere-se ao zurrar do burro e tem homofonia com o “sim” alemão: “ja”. Cf. também: Z, “A Ceia”, p.333; “O Despertar” §1, p.362; §2, p.364-5; “A Festa do burro”, pp.365-9.

Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e “livre-arbítrio” se tornam unidos neles (GB/BM§213, 108).

Reconfigura-se aqui uma ideia de liberdade que pressupõe a afirmação, isto é, o *querer* o acaso como *necessidade*; e que implica, diferentemente do homem de *fé*, assenhorar-se de suas convicções, tomando-as como *meio* e não como *fim* (AC§ 54, 65-6). Para Nietzsche, esses grandes espíritos seriam precisamente os *céticos*, que utilizam convicções, mas não se submetem a elas. Porém, a nosso ver, não se trata simplesmente de tomar esse elogio do ceticismo como argumento para uma ética do *laisser-aller* dos instintos: “*Para tranquilizar o cético.* – ‘Não sei o que *faço!* Não sei o que devo fazer!’ – Você está certo, mas não tenha dúvida: você é feito!” (M/A §120, 94). Tal qual a afinação de cordas para uma execução musical, é a *tensão* entre a vivência de um ceticismo prático³⁴⁴ e a necessidade de *afirmar a si mesmo* que interessa a Nietzsche:

A fé em si mesmo. – Poucos têm fé em si mesmos: – e, desse poucos, alguns vêm com ela dotados, como uma útil cegueira ou obscurecimento parcial de espírito (o que não veriam, se pudessem olhar a si mesmos *no fundo!*), outros têm de conquistá-la: tudo o que fazem de bom, de apreciável, de grande, é primeiro um argumento contra o cético que neles habita: a questão é convencer ou persuadir *este*, e isso requer quase o gênio. São os grandes autoinsatisfeitos. (FW/GC §284, 193)³⁴⁵.

Veremos mais ao final do capítulo, em que sentido o domínio dessa *tensão* pode ser compreendido como *hipocrisia*. De todo modo, com a afirmação artística dos acasos como necessidade, reconfigura-se também certa ideia de *sujeito*. Vimos no início desta segunda

³⁴⁴ Remetemos novamente a: LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa*, pp. 20-4; 166-178. Lopes nos apresenta quatro ordens de motivações presentes em Nietzsche que poderiam levar ao ceticismo: *ontológica*, *ética*, *terapêutica* e *metódica*; defendendo, por outro lado, que se nos textos de juventude predomina o viés de um ceticismo *epistemológico*, nos escritos entre 1878 e 1883 Nietzsche flertaria com um ceticismo *prático*. Embora não estejamos minimamente autorizados a defender qualquer posição a respeito, gostaríamos de sugerir que a “tensão” à qual nos reportamos acima, entre a vivência de um *ceticismo prático* e a necessidade de *afirmar a si mesmo*, poderia ser compreendida como uma releitura, em um plano ético, daquela mesma tensão que é o fio condutor da tese de R. Lopes, decorrente da “dupla exigência” que Nietzsche ter-se-ia colocado para a vida filosófica: *necessidade de ilusão e integridade intelectual* (cf. nota 7 *supra*). Pelo menos, é para essa compreensão que nos leva o autor, ao remeter ao estudo de Marco Brusotti (*Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*, 1997, pp.438-452), que explora “o projeto nietzscheano de converter a paixão do conhecimento em uma estética da existência nas obras do período intermediário”. Como afirma Lopes, a partir de seus escritos de maturidade, “Nietzsche se vê obrigado a recorrer à arte como um contrapeso ao compromisso com a integridade intelectual” (p.415-8): “Quem se sente compelido a obedecer cegamente à tradição está inutilizado para a tarefa de tornar-se aquilo que se é, e sacrifica no altar dos antepassados a paixão do conhecimento” (p.412).

³⁴⁵ Cf. também: MA-WS/HH-AS §319, 302.

parte que é a partir de uma relação artística, metafórica, que *o sujeito criador*, pela linguagem, *constitui-se* como esfera oposta ao objeto; e que por necessidade de segurança, e em última instância por sobrevivência, que esse *sujeito da criação artística* esquece a sua origem artística e cria a “consciência de si”. É esse sujeito fictício que é restituído na *criação de si*; porém, com o *reconhecimento* e *afirmação* do engano que o constitui – com o reconhecimento de si como ator³⁴⁶, intérprete de máscaras, *hipócrita*.

Como *hipócrita*, o sujeito tem o papel de conferir à *criação de si* a feição de uma obra de arte, valendo-se para isso da *distância artística*³⁴⁷ [*künstlerische Ferne*] com a qual Nietzsche propõe “pairar acima das coisas”. O *eu* aí constituído, o *personagem*, não é apenas o resultado final de um processo, mas também uma unidade fictícia de sentido cuja função não é identificar, mas *autenticar*³⁴⁸, conferir à criação de si a sua *autenticidade*. O *caráter* daí resultante já não seria algo espontâneo, mas *artístico*. Como um ator, o autor aqui faz *um* com sua obra³⁴⁹; afirma-se como “verdadeiro e incessante autor da vida”, e não um mero “contemplativo” (FW/GC §301, 203-4):

³⁴⁶ Cf. FERRAZ, M. C. F. Teatro e máscara no pensamento de Nietzsche, in: *Nove variações sobre temas nietzschianos*, pp. 116-132. Ferraz toma aqui a obra de José Gil (*Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*, 2000.) para fazer um paralelo entre o “exercício de heteronímia” – “poder de outrar-se” – em Fernando Pessoa e o “tornar-se criança” em Nietzsche. Em ambos, segundo a autora, “trata-se da “possibilidade de reencontrar, de reconquistar o território de experimentação de si, próprio à infância [...] de readquirir ‘o poder de outrar-se’ ou, como Bernardo Soares, de ‘brincar’, representar papéis”. Não se trata de um regresso à infância descrito pela psicanálise, mas antes, da “possibilidade aberta para a invenção de devires” (p.127-9). Vale citar aqui, trecho do poema “Não sei quantas almas tenho” de Alberto Caeiro – para Gil, o “primeiro mestre na arte da heteronímia”: “Não sei quantas almas tenho. // Cada momento mudei. // Continuamente me estranho. // Nunca me vi nem acabei”. Cf. também GIL, José. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*, p.48.

³⁴⁷ Sobre o tema da “distância artística” cf. CHAVES, E. O Trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’*a Gaia Ciência*, de Nietzsche. Revista *Kriterion*, pp. 273-282. Segundo o autor, o elemento estético da “distância”, que enfatiza o seu aspecto criador, permanece no conceito fundamental de “*pathos* da distância”, presente na terceira fase do pensamento de Nietzsche. A “paixão pela distância”, que *Zaratustra* opõe ao “amor ao próximo” cristão, não responde a nenhum desejo nostálgico de integração, unidade ou transcendência, a nenhum afastamento radical do mundo, mas a uma consideração sobre si mesmo e sobre o mundo, que implica na permanente criação e recriação de valores. Em um mundo sem sentido, abandonado a sua própria sorte após a “morte de Deus”, o “*pathos* da distância” diz respeito à transformação permanente da vida em obra de arte e com isso faz da ética uma “estética da existência” (p.281-2). Vale salientar que já em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche aponta para o distanciamento pelo qual “artista se coloca meditativamente acima de sua obra e nela está quando trabalha” (PhG/FTG§7,50).

³⁴⁸ DELEUZE, G. “Conclusões sobre vontade de potência e eterno retorno”, in: *A ilha deserta*, p. 164.

³⁴⁹ Cf. NEHAMAS, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, p. 24. Para Nehamas, o *eu* de Nietzsche não seria uma entidade constante, estável, mas um “conjunto de episódios relacionados coerentemente”, sendo que o *eu* admirável, para Nietzsche, seria aquele que se constitui, controla e harmoniza em si o liame de tendências contrárias e conflitantes. Sendo a coerência, nesse sentido, fruto de uma “debilidade” ou “unidimensionalidade” (tradução livre). Nehamas considera que residiria aqui a diferença entre uma “pessoa” e um “indivíduo”. Tomando como referência o fragmento KSA-XII:10[82] 1887, preferimos considerar o oposto, ou seja, a passagem de “indivíduo” [*Einzelnen*] a “pessoa” [*Person*].

“*Queira um Eu*” – As naturezas ativas e bem-sucedidas não agem segundo a máxima “conhece-te a ti mesmo”, mas como se imaginassem a ordem: “queira um Eu, e você *se tornará um Eu*”. – O destino lhes parece sempre ter deixado a elas a escolha; enquanto as inativas e contemplativas refletem sobre como *escolheram* naquela *única vez*, ao vir ao mundo. (MA-MS/HH-OS §366, 148).

Mais que um “hábito gramatical”, o *eu* que aí se constitui é um *personagem* que ilusoriamente maneja e interpreta máscaras e não se constitui senão como *máscara*. Mas ao se reconhecer e se afirmar como personagem que toma para si a ilusão de ser *ator*, reconhece-se também como tal: a *máscara de ator*. A relação entre hipocrisia e hipócrita aqui se inverte: assim como “quem interpreta” é a própria *interpretação*, é a hipocrisia, ou a *pura hipocrisia* de Lacoue-Labarthe que constitui o hipócrita. No entanto, longe de implicar uma *mimese passiva* como quer Labarthe, é com o hipócrita que essa impropriedade se reconhece e se afirma – e nós sabemos o que isso significa para Nietzsche. Recriando o passado e criando o futuro, o *eu hipócrita* transmuta todo acaso em destino e confere à multiplicidade de impulsos uma unidade de sentido – ou de *estilo* (UB/CoEx-II §4,35); trabalho artístico de *criação de si* pelo qual se “tira a si, para cima, para o alto” (Z, “O Sacrifício do mel”, p.283) e pelo qual *se torna o que se é*.

* *

Desde os prolegômenos a esta tese, aludimos amiúde a uma aproximação entre a hipocrisia e os processos conscientes em geral. Naquilo que implica: *intenção, ponderação, imaginação, deliberação, ausência de espontaneidade*³⁵⁰ – além da relação etimológica entre “pensar” e “mentir” – a *consciência* do engano seria mesmo uma condição necessária à sua qualificação como *hipocrisia*, como *arte* do engano. Mas como pensar essa aproximação à luz das críticas de Nietzsche às hipóstases que caracterizaram o “*Eu*” da modernidade? Pelo que pudemos expor até aqui, tais críticas não se dirigem propriamente aos processos conscientes como função vital [*Bewusstsein, Bewusstheit*], mas à sua “superestimação” e “coisificação” na forma de um “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sich-bewusst-werdens der Vernunft*]³⁵¹. Com efeito:

³⁵⁰ Cf. GIACÓIA Jr, O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 90: “... em razão do extremo desenvolvimento de sua consciência, o homem culto do século XIX é um ente abstrato [...]. Exatamente por isso, ele é incapaz de agir de modo espontâneo, já que está condenado, por seus escrúpulos de consciência, a desdobrar a série infinita dos motivos e causas condicionantes de todo agir”.

³⁵¹ Com efeito, os aforismos §11 e §354 de *A gaia ciência* nos sugerem uma interessante distinção entre: “estar consciente” [*Bewusstsein*], “consciência” [*Bewusstheit*] e o “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sich-bewusst-werdens der Vernunft*] – todos estes, conceitos que, apesar de também distintos da chamada “consciência moral” [*Gewissen*] apresentam, ao que parece, a mesma raiz etimológica.

Toda a vida consciente [...]: isso trabalha a serviço de quê? No aperfeiçoamento maior possível dos meios (de nutrição, de incremento) das funções animais fundamentais: antes de tudo, no *incremento da vida*. [...] Mas, então, olhe-se como [a totalidade da vida consciente] conjura-se formalmente para *inverter* essa tarefa principal: como se [ela] fosse a meta... A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade deturpadora da consciência... (KSA-XIII:11[83] 1887-8).

Dá ser necessário, diz Nietzsche em *Ecce homo*, “manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície [*Bewusstsein ist Oberfläche*] – limpa de qualquer dos grandes imperativos” (EH-II §9, 48-9). Sob o enfoque da *vontade de aparência*, a crítica nietzscheana nos indicaria não uma condenação, mas uma reavaliação da “consciência”, agora como “*consciência da aparência [Bewusstsein vom Scheine]*” (FW/GC §54, 92) – ou ainda, diríamos, como *consciência de artista*³⁵².

Produzindo “resumos” de configurações atuais de impulsos e afetos, o *estar consciente* é o “palco” ou a “crista de onda” de excitações nervosas que nos chegam como *memória*³⁵³, a partir da qual antecipamos e projetamos a ação futura a partir do passado – o que poderíamos chamar de *imaginação*, ou ainda, de *simulação*. Por isso sua atividade seria antes uma *reatividade*, que se de um lado nos permite a *atenção* aos instintos e acasos, de outro nos subtrai a espontaneidade do ato. A consciência, de fato “não faz mais do que redizer o que já foi criado”³⁵⁴. Não por acaso, o *interpretar consciente*, o “tornar-se consciente” é para Nietzsche “sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente” – motivo pelo qual nega “que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente” (AC§ 14, 20). Também em um fragmento da época: “todo agir perfeito é justamente inconsciente e não mais querido”; “a consciência exprime um estado pessoal imperfeito e [...] doentio” que “torna mesmo *impossível a perfeição*”, sendo essa a “*forma do jogo de cena*” (KSA-XIII:14[128] 1888).

Tangenciamos aqui o problema nietzscheano da relação entre *memória* e *esquecimento*. É pela *dor* – e aqui devemos entendê-la em um sentido amplo, envolvendo

³⁵² Diríamos mesmo que o teor dessa crítica em seus escritos de maturidade apontaria para uma retomada, em outro patamar, da distinção feita no período de *O nascimento da tragédia* entre a *consciência apolínea* [*apollynisches Bewusstsein*], “imagem divina do *principium individuationis*”, de onde nos fala “todo prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’”; e a *consciência socrática* [*socratisch Bewusstsein*] tendência apolínea que se “crisalizou” no esquematismo lógico, pela qual “o instinto que se converte em crítico, [e] a consciência em criador” (GT/NT §1,30; §13,86; §14,89).

³⁵³ Cf. KSA-IX:2[80], 1880: “Não existe um órgão próprio da ‘memória’: todos os nervos [...] lembram-se de experiências anteriores. [...] Tudo o que se organizou nos nervos continua vivendo neles. Há cristas de onda da excitação, em que essa vida entra na *consciência* e em que nos recordamos”.

³⁵⁴ DIAS, Rosa M. *Nietzsche, vida como obra de arte*, p. 44.

também aquela causada pela repetição – que se imprime uma memória, uma “crista”: “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM-II §3, 50). Reside aí o *valor do castigo*, naquilo que provoca de “endurecimento” e “força de resistência”, “intensificação da prudência” e “alargamento da memória” (GM-II §14, 69-71) – mas também, diríamos, pelo que intensifica de dissimulação, malícia e astúcia, daí a relação entre memória e mentira. Mas para que cesse a reatividade diante da *dor* e se evite com isso o *ressentimento* [*Gewissensbisse*], é preciso que a consciência seja agora o “pano de fundo” para o *esquecimento*³⁵⁵, ou seja: para o processo *digestivo* e também *seletivo*, pelo qual se chega finalmente a uma boa consciência [*gutes Gewissen*], estado de *inocência* [*Unschuld*] e *certeza de si* no qual se diz: “*Sim a si mesmo*” (GM-II §3, 50) – seja como *rebanho*, seja como *caráter*, como veremos a seguir. Trata-se aqui da passagem de uma má [*schlechtes*] a uma boa consciência [*gutes Gewissen*] – ou, na moral cristã, de seu recrudescimento na forma da *culpa* [*Schuld*] (GM-III§20,129-130).

Feitas as devidas ressalvas quanto à distância entre os dois textos, é importante ressaltar que na *Segunda consideração extemporânea*, se por um lado o esquecimento é visto como estando na base de qualquer ação, por outro lado a sua necessidade estaria atrelada à *força plástica* pela qual um indivíduo, povo ou cultura assimilaria “as coisas passadas ou estranhas” e se desenvolveria “de maneira original e independente” (UB/CEX-II §1,10); ou seja, de acordo com a força configuradora a converter acasos em necessidade, chegando ao limite da afirmação incondicional de todo o passado com o pensamento abissal do eterno retorno. Aqui nos parece possível lançar luz à difícil questão relativa ao que nos parece ser um papel ambíguo da consciência: ao mesmo tempo instrumento do rebanho e da criação de si, do *tornar-se o que se é*. Afinal, se a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano e é, antes, um instrumento a serviço daquilo que nele é gregário (FW/GC§ 354), como poderia vir a ser instrumento das práticas conscientes de engano, naquilo que visam a preservar o indivíduo ante o rebanho? A nosso ver, seria essa a “tarefa inteiramente nova”

³⁵⁵ Cf.: BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*, pp. 103-6: para o autor, a consciência surge por ocasião da vida gregária (p.97ss.), de modo a permitir a comunicação entre o rebanho pela geração de uma *memória* ante o *esquecimento* – esse último, uma forma de “preservação orgânica” e “digestão psíquica” (p.103). A memória surge então como um “órgão” de antecipação dos perigos, extra e intrarrebanho, graças à imposição de torturas – em suma: um “órgão que reage” (p.104-5). Trata-se, enfim, da criação, pela força e pela obrigação de cumprir promessas, de um órgão que retirasse o animal homem da espontaneidade (p.106). Cf. também: BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche: a memória, o esquecimento*, pp.36-40. Ao tratar da “impressão da memória” no processo de domesticação do homem, Barrenechea considera que “quanto mais esquecido era o homem, mais violentos seriam seus métodos mnemotécnicos” (p.36). Mas como a memória instauraria uma “reatividade” tal que tornaria impossível “agir espontaneamente sem deliberação”, é preciso um “órgão diverso que permita surgir forças plásticas e espontâneas”. Tal seria o *esquecimento*, “guardião” da saúde psíquica, permitindo “*digerir* determinadas experiências, eliminando outras”. Caso contrário, o homem sofreria de “dispepsia” (p.39-40).

atribuída por Nietzsche à consciência [*Bewusstheit*] – em si, uma atividade supérflua e imperfeita³⁵⁶. “Último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, cabe à consciência a “tarefa inteiramente nova” de “*incorporar o saber [das Wissen sich einzuverleiben]* e torná-lo instintivo” – “uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (FW/GC §11, 62-3). Por meio da *atenção e incorporação* de acasos e instintos, e ainda que por trilhas erradas, o *tornar-se consciente* nos permitiria trasladar entre estados de boa consciência ou de *inocência* – não mais de rebanho, mas do indivíduo frente ao rebanho. Se, como diz Nietzsche, “todo fazer é um superar, um tornar-se senhor, e proporciona *um aumento no sentimento de poder*”, é devido ao “prazer no criar e no *criado*: pois toda atividade nos vem à consciência como consciência de uma ‘obra’” (KSA-XII:7[2] 1886-7). Todo “tornar-se consciente” *cria* o objeto – e também o autor – como *obra*, simplificando os impulsos e configurações de forças que se apresentam, sendo o “apresentar” mesmo uma *falsificação* e uma forma *assenhramento*. É pela consciência de artista que a *imaginação*, como fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir”, recorre a situações e estados vividos anteriormente e transfigura pulsões de má consciência em “demônios aos quais se dá combate” (KSA-XII:8[4] 1887). É por isso que, se a *consciência* é de certo modo uma forma de *má consciência*, ela o é “tal como a gravidez é uma doença” (GM, II §19, 76).

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência [...] que aqui [...] cria a má consciência e constrói ideais negativos. [...] Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, [...] em se impor a fogo e ferro uma vontade, [...] essa má consciência ativa também fez afinal [...] vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não tivesse dito a si mesma “eu sou feia”? (GM, II §18, 75-6).

Poder-se-ia então argumentar: se os processos conscientes aproximam-se ou mesmo confundem-se com aquilo que defendemos como hipocrisia, então, *porque não*

³⁵⁶ Cf. GIACÓIA Jr., Oswaldo. *5 Aulas sobre Nietzsche*. Aulas 1 e 2. Para Giacóia, uma complexificação e aperfeiçoamento da consciência e da linguagem seria capaz de gerar uma espécie de transformação dessa “indigência” em “riqueza excessiva” e dissipadora. Ao longo ou ao termo desse processo (que também é histórico), com o uso artístico, seria possível à consciência tomar a si mesma como objeto e fazer a crítica da sua própria origem. No caso da linguagem, suficientemente rarefeita e sublimada, perde a sua função instrumental meramente representativa e passa a ser uma tentativa de expressão daquilo que é absolutamente singular e inefável. No caso da consciência, diríamos, aproximar-se-ia daquilo que compreendemos por *hipocrisia*. Em todo caso, “a consciência é simplesmente uma ferramenta e, como tal, pode e deve ser melhorada, mas ela não é uma finalidade em si mesma, mas está a serviço do si mesmo”. A “superioridade da consciência” e de suas funções diretoras “não significa uma autarquia em relação às outras funções psíquicas e corporais, mas [...] um elemento a mais nesse sistema, [...] inteiramente dependente da hierarquia das forças, da hierarquia das funções e da divisão do trabalho”.

“consciência”? A nosso ver, três aspectos vêm a fazer diferença: em primeiro lugar, uma compreensão *processual* que temos com a noção de hipocrisia, com a qual evitamos, como no caso da “consciência”, uma hipostasiação do conceito; em segundo lugar, como salientamos, a ênfase no caráter inventivo e artístico aí presente, que a nosso ver transpõe os limites do pensamento racional, incluindo o “tomar-consciência-de-si-da-razão”; e por último, ainda na superfície de processos inconscientes, a compreensão de que, diferentemente da consciência hipostasiada, autoenganada, a hipocrisia *procura* o engano e a aparência; e nesse sentido, *afirma-os*. Assim, se já não se poderia falar de “consciência”, mas de processos conscientes, cuja instrumentalidade em Nietzsche é levada ao extremo de sua capacidade artística, poder-se-ia conceber tais processos como *hipocrisia*, ou seja: como arte de dominar e incorporar um saber da *doxa*, que é o saber dos acasos e instintos, e cuja criação maior é a do *hipócrita*.

3.3 A hipocrisia e a criação de si

Vimos na primeira parte desse capítulo, após um panorama acerca dos diferentes registros das práticas de engano em Nietzsche, de que maneira poderíamos pensar o conceito de *hipocrisia* anteriormente esboçado, a partir da noção nietzscheana de *vontade de aparência*, enquanto “vontade fundamental do espírito” de ilusão e incorporação. Já na segunda parte, procuramos compreender em que sentido as críticas às ideias de “consciência”, “sujeito”, “livre-arbítrio” constitutivas do *eu*, se por um lado apontam para o seu estatuto fictício, por outro lado indicam não só a necessidade dessa constituição para o assenhoreamento de si, como também a possibilidade de imprimir-lhe, pelo reconhecimento e afirmação da ficção que se é, um estatuto artístico: a *criação de si* como *hipocrisia*, ou seja, como manejo ou *manuseio de máscaras*. Se até aqui chegamos à constituição de um *sujeito* fictício que, como tal, afirma-se como *criador*: o *hipócrita*, nessa terceira e última parte visaremos a perspectiva de sua criação como *obra*: o *caráter* como *criação artística de si*, expresso na máxima de *tornar-se o que se é*.

Para tanto, na primeira seção, voltaremos ao tema discutido na primeira parte e retomado ao final da segunda, acerca da relação entre indivíduo e moralidade, pensada sob o enfoque da constituição daquilo que Nietzsche chama de boa consciência ou *inocência*. Nas duas seções seguintes, trataremos mais propriamente da questão do caráter no pensamento nietzscheano, em sua relação com a constituição de uma *segunda* ou de *segundas naturezas*: inicialmente, atrelada a uma determinada concepção de educação ou *formação* [*Erziehung*]; depois, na conotação artística que caracterizaria propriamente a *criação de si*. Na quarta

seção, voltaremos a tratar das implicações que surgem da aproximação entre essa pauta ético-poietica e o conceito de *hipocrisia* que defendemos – particularmente quanto ao problema de se compreender como seria possível, com a *ausência de espontaneidade* que caracterizaria a hipocrisia, chegar a uma condição de *espontaneidade* que supostamente qualificaria um caráter enquanto obra de arte “consumada”. Por último, na quinta seção, retomaremos a discussão iniciada acima, acerca da *autenticidade* na criação de si nietzscheana, procurando agora compreendê-la no âmbito da constituição do caráter do *espírito livre*.

3.3.1 Boa consciência e caráter

Tratamos na primeira parte desse capítulo, do papel que a hipocrisia enquanto *arte do engano* desempenha como proteção e resistência de indivíduos mais fracos ou mais seletos frente aos mais numerosos ou ainda, ao rebanho. Como vimos, qualquer tentativa de “desobediência” não poderia ser vista senão com maus olhos por uma coletividade que, pautada pela veracidade como forma de coesão moral, trata de coagir os “dissidentes”,³⁵⁷ como ameaça à sua sobrevivência.

Moral da *veracidade* no rebanho. “Deves ser reconhecível e expressar o teu interior por meio de sinais claros e constantes, – do contrário, tu te tornas perigoso: e se tu és mau, pior para o rebanho é a capacidade de dissimular-te. Desprezamos os dissimulados e não reconhecíveis. – *Por conseguinte*, deves tu mesmo julgar-se reconhecível, não deves ser *oculto* para ti mesmo, *não* deves acreditar em tuas *mudanças*”. Portanto: a exigência de veracidade pressupõe o ser *reconhecível e constante* da pessoa. De fato, é coisa da educação [*Erziehung*] conduzir o membro do rebanho a uma *determinada crença* sobre a essência do homem: *primeiro* ela *produz essa crença* e então exige, em consequência disso, “Veracidade” (KSA-X:24[19] 1883-4).

Em *Aurora* e outros textos desse período³⁵⁸, Nietzsche retoma a interpretação de seus escritos de juventude acerca do problema da criação do “instinto de rebanho no indivíduo” (FW/GC§116,142), ou seja, da *moralidade dos costumes* [*Sittlichkeit der Sitte*]: por força de coerção e motivo de coesão, impõe-se uma *obediência* que será depois internalizada como “sentimento do costume” (M/A§9,17-9; §19,26). Tal processo de *domesticação* [*Zähmung*] do animal de rapina homem culminaria com a inculcação de uma *consciência moral* [*Gewissen*]

³⁵⁷ Remetemos a: M/A §18, 24-6: “A *moral do sofrimento voluntário*” – aforismo anteriormente citado. Esse aspecto da moralidade é retomado por Nietzsche em: GM-III §9, 103-4. Sobre a relação entre moralidade e loucura, cf. por exemplo: M/A§14, 21-3: “*Significado da loucura na história da humanidade*”; e: FW/GC §76, 104-5: “*O perigo maior*”.

³⁵⁸ Cf. por exemplo: MA/HH §94; MA-MS/HH-OS §88 e MA-WS/HH-AS §39 a §45. Em *Aurora*, cf. também: M/A§9; §14; §18; §19.

e a constituição do *homem-rebanho* [*Heerdenmensch*] (KSA-XII:10[167] 1887). Domesticar um indivíduo, nesse sentido, significaria *educar-lhe* para o rebanho (X:24[19],1883-4), isto é, coibir-lhe os instintos e inculcar, na forma de “verdades”, o sentimento de pertença a uma coletividade; o que implicaria forjar no animal homem uma *memória* dos costumes impostos e ao mesmo tempo pressupor nele o *esquecimento*³⁵⁹ da dor sofrida, efetuando a passagem de uma *má consciência* [*schlechtes Gewissen*], estado de descrença nas próprias virtudes, a uma *boa consciência* [*gutes Gewissen*] enquanto *crença nas virtudes do rebanho*.

O bom e a boa consciência. – Vocês acham que todas as coisas boas sempre tiveram uma boa consciência? – [...] A boa consciência tem como estágio preliminar a má consciência – não como oposto: pois tudo que é bom foi uma vez novo, portanto inusitado, contrário ao costume, *imoral*, e roeu como um verme o coração do feliz inventor. (MA-MS/HH-OS §90, 46).

Nesse sentido, é à custa da má consciência *no indivíduo*³⁶⁰ que surge a boa consciência *de rebanho*: “o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume”. Porém, embora uma falsificação, a moral acaba se tornando um “erro útil”, uma “mentira necessária” (KSA-XIII:15[64] 1888). Com efeito, para Nietzsche:

O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir sua alma como algo *simples*; e toda a moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de “arte” incluiria bem mais do que normalmente se crê (GB/BM§291, 176).

É então por meio desse trabalho artístico – embora não reconhecido, sem artista – que a moralidade, a boa consciência de rebanho *restitui* ao homem a crença no *valor* da vida: “Nos instantes em que o homem foi enganado, em que ludibriou a si mesmo, em que acreditou na vida: oh, como esta cresceu nele!” (KSA-XIII:11[415] 1887-8). Mas se por um lado a consciência moral [*Gewissen*] confunde-se com a *inocência* e a *espontaneidade* dos instintos, por outro lado, o “*tornar-se consciente* [*das Bewußtwerden*] é um sinal de que a

³⁵⁹ Em *Genealogia da moral*, como sabemos, Nietzsche retoma essa discussão, aprofundando-a e apontando para a importância que a noção de responsabilidade – por meio da criação de uma *memória* e a partir da relação entre culpa e dívida – desempenha nesse processo. Cf. GM-II§2,50: “O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante, como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência* [*Gewissen*]”. Cf. também: GM-II §10, 61; e GM-III §9, 103-4.

³⁶⁰ Para uma maior compreensão acerca da formação da *boa consciência* no pensamento de Nietzsche, bem com da relação entre esta e a *moralidade*, cf.: MA-WS/HH-AS§52; M/A§9; §18; §19; §26; e §38. Em *Além do bem e do mal*, cf.: GB/BM§214; §219; e em *Genealogia da moral*, cf. GM-II§2 e GM-III §9. Já com relação à *má consciência*, bem como de sua interpretação como “culpa”, cf. GM-III§16 a 20.

moralidade propriamente dita, isto é, a certeza de instinto do agir, foi para o diabo...” (KSA-XIII:14[142] 1888):

Em todo tornar consciente exprime-se um mal-estar do organismo: algo novo deve ser tentado, não se está suficientemente pronto para tal, há esforço, tensão, superexcitação – tudo isso é justamente tornar consciente... O gênio assenta-se no instinto; a bondade, do mesmo modo. Só se age perfeitamente enquanto se age por instinto. [...] [T]odo pensamento que transcorre conscientemente é mera tentativa, na maioria das vezes o contraponto [*Widerspiel*] da moral. [...] [T]odo pensamento que transcorre conscientemente apresentará também um grau de moralidade muito mais baixo do que pensamento conduzido pelos *instintos*. (KSA-XIII:15[25] 1888).

Nietzsche aqui retoma o que já havia dito alguns anos antes: “nos casos em que algo é feito com ‘porque’ e ‘por que’, o ser humano age *sem* consciência moral; mas nem por isso contra ela” (MA-WS/HH-AS §52, 195). Como vimos acima, é pelo tornar-se consciente que se poderia “*incorporar o saber e torná-lo instintivo*” (FW/GC§11,62-3): seja forjando uma boa consciência em meio à moralidade – o que seria ἔθος [*éthos*] grego³⁶¹ – seja recriando-a no indivíduo pela consolidação de hábitos e costumes e constituição de um *caráter*, ou seja, de um ἦθος [*éthos*]:

A estreiteza de opiniões, transformada em instinto pelo hábito, leva ao que chamamos de força de caráter. Quando alguém age por poucos, mas sempre pelos mesmos motivos, seus atos adquirem grande energia; se esses atos harmonizarem com os princípios dos espíritos cativos, eles serão reconhecidos e também produzirão, naquele que os perfaz, o sentimento da boa consciência. Poucos motivos, ação enérgica e boa consciência constituem o que se chama força de caráter. Ao indivíduo de caráter forte falta o conhecimento das muitas possibilidades e direções da ação; seu intelecto é estreito, cativo [...]. O indivíduo é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*. [...] O que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente; pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade. (MA/HH§228,159).

³⁶¹ Cf. GIACÓIA Jr, O. “Moralidade e memória: dramas do destino da alma”, pp. 203 e 213. Segundo o autor (citando H.C. Lima Vaz. *Escritos de filosofia II. Ética e Cultura*, p.14) Nietzsche se vincularia a uma concepção tradicional que entende *ethos* (com *epsilon* inicial) como hábito: o comportamento resultante de um constante repetir-se dos mesmos hábitos, daí a oposição entre *physei* e *ethei*, natural e habitual. Pela constância, *ethos* contrapõe-se a desejo (*órexis*). Como “possessão estável”, designada pelo termo *hexis*, exprime a *autárkeia* de seu agente, o domínio sobre si mesmo, ou seja, o seu *caráter*, aqui estreitamente vinculado à consciência moral [*Gewissen*] como responsabilidade. Cf. a esse respeito: FW/GC §317, 212: “*Olhando para trás*. – Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos*, não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos”. Cf. também a nota do tradutor P. C. de Souza a este aforismo (nota 77, p. 327), que enfatiza a distinção entre *pathos*, sentimento transitório e passivo, e *éthos*, que por ser algo duradouro e ativo diria respeito ao caráter propriamente dito. Para uma associação entre *éthos* e máscara, cf.: SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*, p. 178-9, onde o autor faz uma associação etimológica entre *ethos* e “máscara”: “Máscara é morada. Também é morada o rosto que a máscara reveste [...] A cadeia de máscaras não termina”. Lembremos que para Aristóteles: “Caráter é o que revela certa decisão, ou em caso de dúvida, o fim preferido ou evitado” (ARISTÓTELES. *Poética*. 1450b6 §36, p.449).

É então pela crença nas virtudes do rebanho e *negação de si* enquanto indivíduo que se atinge a boa consciência e a espontaneidade próprias de um caráter constituído; embora aqui ainda se trate de um caráter de rebanho, próprio do indivíduo que “cresce em si por meio de sua moralidade” (WS/AS§89, 46-7) – e que para isso deve refinar suas práticas de engano ao ponto do *autoengano*:

“‘*De caráter*’. – ‘O que eu disse, faço’ – esta forma de pensar é vista como sendo de caráter. Quantas ações são realizadas não por terem sido escolhidas como as mais razoáveis, mas porque, ao nos ocorrerem, de alguma maneira nos excitaram a ambição e a vaidade, de modo que persistimos nelas e as executamos cegamente! Assim elas aumentam em nós mesmos a fé em nosso caráter e nossa boa consciência, isto é, a nossa *força* em geral...”. (M/A §301, 187).

Própria desse tipo de caráter é a necessidade de permanecer confiável em meio ao rebanho, culminando com a crença em si como algo *imutável*:

A sólida reputação. – uma reputação sólida costuma ser extremamente útil; e onde quer que a sociedade continue a ser dominada pelo instinto de rebanho, é ainda muito conveniente, para cada indivíduo, fazer com que seu caráter e sua ocupação sejam tidos imutáveis – mesmo que no fundo não o sejam. “nele se pode confiar, ele continua o mesmo”: – e, todas as situações perigosas da sociedade, este é o louvor de maior significado. [...] Uma tal avaliação que em toda parte floresce e floresceu juntamente com a moralidade dos costumes, educa o “caráter” e *difama* toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si. (FW/GC §296, 200-1).

Imutabilidade de caráter, dirá Nietzsche, significa apenas que “durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos” (MA/HH§41,49) – daí a crítica às doutrinas que tomam os indivíduos como “*fatos inteiramente consumados*” (M/A §560, 279).

Para Nietzsche, esse tipo de caráter de rebanho não se configuraria propriamente como *caráter* no sentido da constituição de si como *singularidade*. Com ele o indivíduo não se identificaria senão como pertencente a uma coletividade e não se distinguiria senão por meio das virtudes aí veneradas. Isso, para não dizer do risco do embotamento e degeneração pela tendência à “estabilidade”, em “comunidades fortes, baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter” (MA/HH §224, 155-6). Como vimos acima, é no *incorporar, transformar e esquecer* o passado que se pode mensurar “o tamanho da *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura” (UB/CEX-II §1,10). É com essa compreensão que Nietzsche pensa agora a *criação* para si de um caráter: algo a ser em maior ou menor grau forjado, seja pela *educação exemplar*, em seus primeiros escritos, seja depois, pela *criação artística*. Já não se

trata aqui, porém, de “um experimento realizado em alguém desconhecido, incognoscível, ou uma nivelção por princípio, para adequar o novo ser [...] aos hábitos e costumes vigentes” – o que seria a educação para o rebanho e para a juventude. Passado esse período, “quando há muito tempo estamos educados segundo a opinião do mundo” começa a tarefa de “*descobrirmos a nós mesmos*” (MA-WS/HH-AS §267, 279).

3.3.2 Educação e caráter

Já em seus primeiros escritos, Nietzsche aponta para a possibilidade e mesmo necessidade de *formação* [*Bildung*] do caráter dos homens *de exceção*, daqueles que estariam a imprimir em um povo uma *unidade de estilo artística* e, nesse sentido, formar uma cultura (UB/CEX-II §4,35) – possibilidade que se desenvolve atrelada ao intento de um *mais elevado* conceito de cultura e à crítica ao “sentido histórico” de sua época (EH-CEX-II, prólogo, 6)³⁶². Tal *formação*, no entanto, não poderia se dar senão como um confronto entre “uma nova disciplina rigorosa” e “o que foi trazido de muito longe”, cujos valores são já o fruto de “aberrações, paixões e erros” das gerações anteriores, agora incorporados como *natureza*. Se por um lado não seria possível “libertar-se totalmente desta cadeia”, por outro, através dessa luta poderíamos implantar em nós “um novo hábito, um novo instinto, uma *segunda natureza* [*zweite Natur*]” que fariam debilitar a nossa “*primeira natureza* [*erste Natur*]” – esta mesma, apenas “uma tentativa de se dar como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém”. Tentativa sempre perigosa, segundo Nietzsche: “porque é sempre muito difícil encontrar um limite na negação do que passou”; e “porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras”. No entanto, aqui e ali “a vitória é alcançada, e há até mesmo para os combatentes [...] uma notável consolação: [...] saber *que aquela primeira natureza foi algum dia uma segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza*” (UB/CEX-II §3,30-1; grifos nossos).

³⁶² É possível perceber, na *Segunda* como na *Terceira consideração extemporânea*, a presença de certa ideia de “formação” [*Bildung*] e “cultivo” [*Zucht*] do *homem de exceção*, que nesses dois escritos está ligada a intenções político-culturais, mas que envolvem também uma dimensão ética, no sentido da criação de uma *exemplaridade* (cf. UB/CEX-III§3, KSA-I, p.350). A esse respeito, cf. também LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 130-3: para o autor, a ideia de uma “ética da excelência” e do “homem de exceção” estaria presente ao longo de toda a obra de Nietzsche. Seu objetivo mesmo teria sido a “configuração de um tipo ou forma de vida que tenha um alcance exemplar”. Sua personalidade seria entendida em termos de “máscaras” ou traços que permitiriam “configurar um personagem no sentido literário ou teatral”, composto segundo “determinações éticas”, ou seja, como “expressão de caracteres e virtudes, histórica e coletivamente especificáveis e individualizáveis”. O *tipo* funcionaria, portanto, como um “esquema que confere inteligibilidade a forças e relações de força no interior de uma determinada cultura, que atuaram historicamente de forma dispersa” (p.133).

Gostaríamos de salientar aqui três aspectos que nos parecem importantes à nossa investigação: o primeiro, como já havíamos sugerido, concerne à compreensão da ideia de “natureza” como uma consolidação de hábitos e instintos: *segunda natureza*³⁶³, nesse sentido, seria o resultado da conformação de hábitos em superposição, ou mesmo substituição, a costumes já consolidados – a chamada *primeira natureza*. O segundo aspecto diria respeito à compreensão dessa relação como um *processo*, no qual *primeira natureza* é apenas o resultado do “triunfo” de uma *segunda natureza*, enfatizando assim a transitoriedade dessa constituição. Tais aspectos nos possibilitariam compreender o *caráter* como o resultado, em maior ou menor grau transitório, da incorporação de *segundas naturezas* – voltaremos a esse ponto adiante. Já o terceiro aspecto concerne ao papel atribuído à *educação* [*Erziehung*] nesse processo³⁶⁴ – e sobre ele nos deteremos um pouco mais. Compreendida como *formação*

³⁶³ Sobre os sentidos que o conceito de *segunda natureza* assume no pensamento nietzscheano, Cf. SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, pp. 46-7; 118-9; 173-4; 246-7; e 280. Safranski confere a esse conceito uma importância central no pensamento nietzscheano: enquanto a *primeira natureza* diria respeito a “o que nos foi imposto e o que encontramos em nós mesmos e ao redor de nós, origem, destino, meio, caráter”, a *segunda natureza* seria “o que fazemos com isso tudo” (p.46). O autor destaca a aproximação entre as formas de coerção próprias da moralidade e as formas de modelagem que formam um caráter (p.173-4) – ambas compreendidas como criação de uma segunda natureza. Vale salientar que a ideia de uma *segunda natureza* como *imitação* está presente já em um fragmento de 1872-3: “A *imitação* é o meio para toda civilização, é por este meio que o instinto se forma pouco a pouco. *Toda comparação (pensamento original) é uma imitação*. É assim que se formam as espécies, [...] copiam o exemplo maior e mais forte. A aprendizagem de uma *segunda natureza* por imitação. É na procriação que a reprodução é mais notável e depois na educação de uma segunda natureza” (KSA, VII:19[226]).

³⁶⁴ Cf. nesse sentido: GIACÓIA Jr, O. “Sobre tornar-se quem se é”, pp.201-218. Giacóia Jr. traça aqui um paralelo entre as concepções de caráter em Schopenhauer e Nietzsche, apontando para a relação entre o *caráter adquirido* schopenhaueriano – a formação como meio de aproximação ao caráter empírico (caráter da espécie) e manifestação do caráter inteligível enquanto “tendência da Vontade” – e por outro lado, a noção nietzscheana de *segunda natureza*. O fio-condutor de sua análise é o papel que desempenharia, principalmente em Nietzsche, a *educação* como formação de um caráter. O autor destaca inicialmente a tarefa que Nietzsche se propõe em *Schopenhauer como educador (Terceira consideração extemporânea)*, de *descobrir* a própria identidade, ou seja, de encontrar-se a si mesmo. Para tal fim concorreriam dois aspectos: em primeiro lugar a *busca de si*, pela qual seria necessário percorrer não o “caminho da interioridade” proposto por Sócrates (p.202), mas o da exterioridade, isto é, “para a série de nossos encontros, nossas afecções e experiências – sobretudo muito acima daquilo que ingenuamente tomamos como sendo nossa identidade, nosso ‘Eu’” (p.203). Em segundo lugar, a *educação*, cujo intuito seria o de revelar (desvelar e limpar) nosso próprio caminho a trilhar – sendo aqui exemplar o papel de Schopenhauer (p.208). Giacóia defende a presença, nos primeiros escritos de Nietzsche, de um *fatum* imutável que nos diz “isso sou eu”; uma espécie de “*caráter fundamental*” cuja atividade pedagógica para a formação de si mesmo nos desvelaria o caminho (p.204) – diríamos mesmo que, nesse período, é pela fusão entre *fatum* e vontade livre que Nietzsche compreende a constituição de uma *singularidade*. Já nos escritos da chamada “fase intermediária”, diz o autor, essa concepção acabaria por ganhar uma feição notadamente artística; o que irá repercutir na transformação dos conceitos de *segunda natureza*, *criação de si* e da própria ideia de “*tornar-se o que se é*” – muito embora permaneçam as ideias de “*autodisciplina* e *autoformação*”, agora sob o viés da arte. Tendo como referência o aforismo §290 de *A gaia ciência*, Giacóia considera que a concepção de *caráter* a partir desse período deve ser concebida em função de um “transfigurar a própria fatalidade na unidade de um estilo em que se harmonizam primeira e segunda naturezas” (p.213). Tal condição elevada consistiria em “*assumir consciente e voluntariamente*, tanto quanto possível, a legislação do próprio caráter”. Principal responsável pela legislação do valor e do sentido do “projeto humano na história” (p.214), o filósofo deve ter primeiramente aprendido a conhecer a sua própria legislação, ou seja, deve antes “tornar-se o que se é”. Sobre a questão da *educação* em Nietzsche, destacando o caráter inventivo e artístico do “tornar-se o que se é”,

[*Bildung*], a educação nos escritos de juventude de Nietzsche tem como propósito o desvelamento de nossa própria essência [*Wesen*] e a constituição, como dissemos, de um *caráter de exceção*. Entretanto:

... como podemos nos encontrar novamente? Como pode o homem se conhecer? Isso é algo obscuro e velado. [...] Também é um atordoante e perigoso começo cavar-se a si mesmo descer à força pelo caminho mais curto ao fundo de seu ser [...]; pois teu verdadeiro ser [*dein wahres Wesen*] não se assenta escondido no fundo ti, mas imensamente acima de ti, ou pelo menos sobre o que tu habitualmente tomas como teu eu. (UB/CEX-III §1, KSA-I, p.340-1; tradução livre).

É por isso que nessa busca pelo desvelamento de si, importância fundamental tem o *educador* [*Erzieher*]; mas não como aquele que pelo “conhece-te a ti mesmo” *ensina* o caminho para a descoberta de uma essência universal – afinal, “como pensador, só se deveria falar de educação por si próprio” – e sim, como um “autoeducado que tem experiência” (MA-WS/HH-AS §267, 279). É na *exemplaridade*, portanto, que reside a importância do *formador* [*Bildner*]: pelo que inspira a construir a sua própria essência [*Wesen*], ao mesmo tempo em que liberta das “ervas daninhas” que lhe escondem “o sentido primordial e a matéria-prima” [*Ursinn und Grundstoff*] (UB/CEX-III§1, KSA-I, p.341)³⁶⁵. Formadores foram para Nietzsche: Wagner e principalmente Schopenhauer. “Tipos extemporâneos *par excellence*”, dirá em *Ecce homo* sobre esse período (EH-CEX §1, 67) – embora aqui considere que tais exemplos falavam apenas de si próprio³⁶⁶:

cf. também: LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*, pp.66-76. Sobre noção schopenhaueriana de *caráter adquirido*, cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação* §55, p. 391ss.

³⁶⁵ Nietzsche conclui assim esta seção: “Certamente há outros meios de se encontrar a si mesmo [...], mas não sei de nada melhor que refletir sobre seus educadores e formadores. E por isso eu quero hoje que seja lembrado o nome do único professor e mestre de quem eu posso me orgulhar, o de Arthur Schopenhauer – para mais tarde de outros lembrar” (UB/CEX-III§1, KSA-I, p.341) (tradução livre).

³⁶⁶ Cf. HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.109. Como bem afirma Hadot, Nietzsche fala de um Wagner e de um Schopenhauer ideais, “que não são outros senão o próprio Nietzsche”. Remontando ao texto de E. Bertram (*Nietzsche. Essai de mythologie* (1913), p. 234-5), Hadot considera que uma das máscaras de Nietzsche é a de Sócrates, “que está tão próximo dele que ele deve combatê-lo quase que constantemente”. Com efeito, no capítulo dedicado à *Máscara*, Bertram analisa a significação da dissimulação e da máscara no pensamento de Nietzsche. Segundo Bertram, após romper com todas as “máscaras malditas” [*masques maudits*], Nietzsche – “grande amador e técnico da máscara” – impõe a si o respeito pela máscara liberadora [*masque libérateur*]. Aquela “bem nobre hipocrisia” no “não falar absolutamente de si mesmo” (MA/HH§504, 269), Nietzsche a teria incorporado ao falar de si através de grandes exemplos, tais como: Sócrates, Schopenhauer, Wagner, Pascal, Napoleão e Goethe, dentre outros.

No prefácio à tradução francesa, Hadot considera que, aos olhos de Bertram, dissimulando-se em personagens, atitudes ou mesmo no tom irônico, Nietzsche apenas teria dado vazão àquilo que seria a “justificação profunda” da máscara: a “impossibilidade de exprimir o mistério da existência” (p.12-3). Cf. BERTRAM, E. *Nietzsche. Essai de mythologie*, p.234-5, e prefácio, p.12-3. Cf. também nota 63 *supra*.

Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. “Wagner em Bayreuth” é uma visão do meu futuro; mas em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. [...] É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. (EH-CEx §3, 70-1).

Ora, a partir do período de *Humano, demasiado humano*, a pauta ética da formação de um *caráter de exceção* – em sua posição díspar com relação ao caráter de rebanho da moralidade – submete-se a um *plano artístico* (FW/GC§290, 195-6; §335, 224) para o qual importa não tanto a *busca* de uma suposta *essência* a partir de *exemplos*³⁶⁷, mas a *criação* de si a partir da atenção e reinterpretação dos acasos e instintos: tomando “*a vida como meio de conhecimento*” (FW/GC §324, 215) e tornando-a *obra de arte*. Se ainda há exemplos a seguir, esses devem ser buscados nos “espíritos livres” de todas as épocas (MA/HH, prólogo§1, 7-8). Em seus últimos escritos, essa proposta aparece atrelada à constituição de um *pathos da distância*, cuja ressonância encontraria eco apenas na cultura nobre renascimento e passaria longe das pequenas ambições modernas, como o amor ao próximo [*Nächstenliebe*], a falta de amor-próprio [*Mangel an Selbstgefühl*] e as virtudes da fraqueza próprias do *instinto de rebanho*: “o fosso entre um ser humano e outro [...], a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio [*der Wille, selbst zu sein*], de destacar-se, isso que denomino *pathos da distância* é característico de toda época forte” (GD/CI-IX §37, 87).

Poderíamos aqui nos perguntar, em um breve parêntese, se com a defesa da criação de si do indivíduo ante o rebanho não estaríamos nos encaminhando para uma ética *individualista*. É bem certo que, para Nietzsche, é um “profundo mal-entendido” não compreender o *rebanho* como “meio” e atribuir-lhe “uma posição mais elevada que a do indivíduo isolado” (KSA-XII:5[108] 1886-7). Porém, embora o *individualismo* seja já uma forma de o indivíduo “livrar-se do poder superior da sociedade”, ele ainda não se coloca “em oposição como pessoa [*Person*], mas apenas como indivíduo [*Einzelnen*]”, pondo-se “em pé de igualdade com todo indivíduo”. E por isso mesmo seria “uma espécie modesta e ainda inconsciente da ‘vontade de poder’” (KSA-XII:10[82] 1887). Postada ainda sob uma perspectiva de rebanho, uma ética individualista elude o fato de que, para Nietzsche, são

³⁶⁷ Assim como quando tratávamos da relação entre *dissimulação* e *solidão* na vida de Nietzsche na primeira parte desse capítulo, é digno de nota que tal mudança de direcionamento com relação à *criação de si* coincida com um de seus períodos mais atribulados e difíceis, no qual às crises de saúde que frequentemente o acometiam somam-se o afastamento precoce da cátedra na Basileia e, principalmente, o isolamento sofrido após o rompimento com Wagner e a filosofia de Schopenhauer. É preciso salientar, porém, que em *Ecce homo* Nietzsche percebe essa conotação artística presente já no modo como concebia a formação de um caráter em seus primeiros escritos, pelo que associa a essa formação as noções de *cultivo de si*, *defesa de si* e *amor de si* desenvolvidas em seus escritos posteriores (cf. EH-CEx §3, 70-1).

precisamente os grandes homens, os espíritos livres, os *caracteres de exceção*, os responsáveis, por sua *exemplaridade e excepcionalidade*, pela condução de si e do próprio rebanho. Trata-se, antes, de uma ética *de exceção* ou, se quisermos, aristocrática. Poderíamos mesmo sugerir uma analogia entre os processos de assenhramento e incorporação que ocorrem no organismo e os que ocorrem em uma coletividade; e que propiciam o desenvolvimento ou decadência de um indivíduo, casta, povo ou cultura. O indivíduo não é aqui considerado senão em relação ao todo, seja esse todo: ele mesmo, a humanidade ou, em última instância, a vida – e não é o caso de se universalizar essa excepcionalidade como norma, caso em que, evidentemente, não seria mais exceção, isto é, um *feliz acaso*. O pensamento de Nietzsche, como ele amiúde salienta, é dirigido à hierarquia³⁶⁸ – 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. É por isso que não se deve pressupor uma, mas várias morais:

Minha filosofia está dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista. O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, — mas não deve ultrapassá-lo; os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc. (KSA-XII:7[6] 1886-7).

3.3.3 Caráter e criação de si

Retomando o foco de nossa investigação, vimos que, para além do caráter gregário que se molda por meio das “virtudes de rebanho”, Nietzsche nos indica a possibilidade de constituição de um *caráter de exceção*. Antes destinado a fins edificantes e de redenção cultural, a partir de seus escritos de maturidade esse caráter toma gradativamente a feição de uma preocupação para consigo³⁶⁹, pela atenção e reinterpretação dos acasos e instintos, aqui

³⁶⁸ Analogia que se justifica porque vida, humanidade, cultura etc. são, para Nietzsche, perpassados pelo *quantum* de força comum da *vontade de poder*. É nesse sentido que consideramos que o problema de Nietzsche é com a grande humanidade, os grandes homens e o grande tempo, enfim, com tudo o que é *grande e superior*. No indivíduo, há que se pensar uma humanidade (KSA-XI:26[231], 1885; CI-IX§33, 81-2; GM-II§10,61;§11,65). Cf. também: FREZZATTI Jr., W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche, pp. 115-135. A tese do autor é a de que há em Nietzsche uma forte analogia entre os processos culturais e biológicos, tendo como ponto em comum os “impulsos ou forças: igualmente ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si por mais potência” (p.120). Tal analogia teria suas raízes na chamada “lei da filogenia” proposta pelo biólogo Ernst Haeckel, com a tese de que “a ontologia repete a filogenia”, ou seja, “em seu desenvolvimento individual, um ser vivo repete o desenvolvimento evolutivo de sua própria espécie” – lei que em Nietzsche (GB/BM§264) é transportada para o campo cultural (Cf. HAECKEL, E.H. *Les merveilles de la vie – Etudes de philosophie biologique*, p.299-312, *apud* FREZZATTI Jr., W. *Op.cit.*, p.121).

³⁶⁹ Cf. LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p.345. Como afirma R. Lopes: “Nos escritos do período intermediário Nietzsche revisita não apenas o ceticismo, mas toda a gama de filosofias helenísticas com

submetida a uma *intenção* artística: da *criação de si* como obra de arte³⁷⁰. É também gradualmente que ganha significação em seu pensamento a máxima de Píndaro: γένοι' οἶος ἐσσι̅ μαθόν [génoi' hoĩos essi̅ mathón] a qual Nietzsche adapta³⁷¹, direcionando a criação de si a um *propósito* singular – *tornar-se o que se é*:

Nós [...] *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos [*sich-selber-Schaffenden*]! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo (FW/GC §335, 222-5).

o intuito de extrair destas escolas argumentos e inspiração para um projeto de retomada da vida contemplativa que prioriza o cuidado e o cultivo de si, negligenciando momentaneamente, ao modo de quem opera um recuo estratégico para acumular forças, qualquer agenda política para a cultura que vá além do indivíduo e de suas necessidades”.

³⁷⁰ Cf. a esse respeito: DIAS, Rosa. *Nietzsche. Vida como obra de arte*, pp. 19-20 e 109. Rosa Dias atenta aqui para um importante deslocamento na concepção nietzscheana de arte, entre os períodos de *O nascimento da tragédia* – “Só como *fenômeno estético* pode a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (GT/NT § 5,47-8) – e *A gaia ciência* – “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” (FW/GC §107,132-3). Enquanto a primeira passagem “aparece no contexto de reflexão sobre a obra de arte”, ainda associada a uma metafísica de artista, a segunda diria respeito “a outro tipo de arte: da vida como obra de arte”. Tal deslocamento, que marca a passagem da reflexão sobre as obras de arte para uma reflexão sobre a vida mesma considerada como arte, a seu ver, ocorre a partir do segundo volume de *Humano, demasiado humano* (“Opiniões e sentenças diversas” e “O Andarilho e sua sombra”), no qual surge um outro ponto de vista de valorização da arte: trata-se agora da “arte de criar a si mesmo como obra de arte” (p.19-20). Mais especificamente, trata-se do aforismo §174 de *Opiniões e sentenças diversas*, intitulado: “Contra a arte das obras de arte”: “A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros [...]. Após essa grande, *imensa* tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das *obras de arte*, não é mais que um *apêndice*...” (MA-MS/HH-OS§174, 82-3). Para Rosa Dias, esse aforismo marcaria a transição da crítica de Nietzsche à arte que leva o homem a “evadir-se de si mesmo” para a compreensão da “arte de criar a si mesmo como obra de arte” (p.109).

³⁷¹ Cf. *Idem*, p.98: Como bem afirma Rosa Dias, a máxima de Nietzsche altera o sentido original da máxima de Píndaro, que pertence à segunda das *Odes Píticas* (II, [130] 73): “Nietzsche suprime a palavra *mathón*, que no contexto de Píndaro faz alusão ao aprendizado”. Na significação original, teríamos: “‘Tendo aprendido o que você é, torne como você é’”. Nietzsche, nesse sentido, estaria bem mais preocupado com a dimensão prática da expressão, do que com sua dimensão educativa (p.99). Segundo a autora, a expressão aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche sobre Teógnis, e depois na *Terceira extemporânea* (UB/CEX-III§1, KSA-I, p.338): “seja você mesmo!” [“*Sei du selbst!*”]. Também aparece em: *Humano, demasiado humano*: MA/HH §263, 181: “Cada qual possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se *torne* aquilo que *é*, ou seja, o descarregue em obras e ações”; e em *A gaia ciência*: FW/GC§270,186: “*O que diz a sua consciência?* – ‘Torne-se aquilo que você é’”; e FW/GC§335, 224: “Nós [...] *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos”. Em *Assim falou Zaratustra*, a máxima aparece nos discursos: “O convalescente”, “Quem tu és e quem deves tornar-te”, “A Sanguessuga”, “Eu sou quem devo ser”, “O Sacrifício do mel”. Por fim, aparece em *Ecce homo* com a formulação mais conhecida (EH-II§9, 48): “Como alguém se torna o que se é” [“*Wie man wird, was man ist!*”], assim como nas cartas a seus amigos e, com formulações aproximadas em diferentes momentos de sua obra. J. Viesenteiner também dá conta da expressão: “Torna-te o que tu és” [“*Werde der, der du bist!*”], em um fragmento de 1876 (KSA-VIII:19[40]) e outro de 1881 (KSA-IX:11[297]); ao que acrescentaríamos uma formulação aproximada, de um fragmento de 1873 (KSA-VII:19[183] 1872-3; trad. Fernando M. Barros): “Que o homem tenha se tornado isso que ele é, e não outra coisa [“*Daß der Mensch so und nicht Anders geworden ist*], eis algo que se deve a ele mesmo: que tenha submergido na ilusão (sonho) e se tornado dependente da superfície (olho), eis o que constitui a sua essência”. Cf. VIESENTEINER, J. “O Problema da intencionalidade na fórmula ‘Como alguém se torna o que se é’ de Nietzsche”. *Revista Dissertatio*, pp. 97-117, p. 101, nota 13.

Foge aos nossos propósitos um maior aprofundamento nas implicações e em toda a amplitude que a máxima de Píndaro tem no pensamento de Nietzsche³⁷². Gostaríamos de destacar, na estreita relação com a pauta da *criação de si*, em que sentido poderíamos nos aproximar da noção de *hipocrisia* que procuramos formular. Tal possibilidade, a nosso ver, estaria relacionada com a tarefa de trazer de volta, para além do rebanho, a boa consciência *no indivíduo*: “*Restituir ao homem mau a boa consciência*. – foi esse o meu esforço involuntário?” (KSA-XII:7[6] 1886-7).

Se, como vimos anteriormente, aumentando-se o poder de uma comunidade os “desvios do indivíduo” tendem a ficar menos “perigosos” e mais tolerados (GM-II§10, 61), nas épocas em que o “sentimento da moralidade” refina-se a ponto de volatilizar-se e enfraquecer-se, readquire boa consciência no “homem livre”, naquele que “quer depender de si, não de uma tradição”, toda a “espécie de originalidade” que “sob o domínio da moralidade de costume” havia adquirido má consciência (M/A§9,17-9).

Criadores foram, primeiro, os povos, e só mais tarde, os indivíduos; na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação. [...] Mais antigo é o prazer pelo rebanho do que o prazer pelo eu; e, enquanto a boa consciência se chama rebanho, somente a má consciência diz: “Eu” (Z, “Dos Mil e um fitos”, p. 86).

³⁷² Cf. a esse respeito: HAMILTON, J. *Ecce Philologue*, in: BISHOP, P. (org.). *Nietzsche and Antiquity*, pp.54-69. Contextualizando o cenário acadêmico no qual se desenvolvem os estudos filelênicos na Alemanha pós-Primeira Guerra, Hamilton baseia-se no texto póstumo “Nós, filólogos” (KSA-VIII: 5[36-55]) e em *Ecce homo*, para sugerir que a “errância” de Píndaro “expressa não apenas uma *incalculabilidade* fundamental, mas também, mais especificamente, colore o próprio acesso de Nietzsche à carreira de filologia clássica. O que quer dizer que, *a relação de Nietzsche com a Antiguidade é modelada por uma forma de imprevisibilidade*” (p.58). Para o autor (p.60), a apropriação de Píndaro por Nietzsche altera não apenas a relação deste com a tradição clássica como também a própria ideia de tradição – questão que ele procura colocar em termos provocativos: “*O que acontece com o passado quando o presente é por este intensificado?*”. Segundo o autor, a maioria dos intérpretes concorda que o propósito central do poema de Píndaro é o tema da *gratidão*, que seria expressa, em um comportamento público, pela máxima: “*Mostre-se em suas ações como o tipo de homem que você aprendeu a ser*” (p.59). A *segunda Ode* tem seu aspecto mais problemático na excessiva atenção dada à exemplaridade negativa (personificada em *Íxion*, paradigma da ingratidão), especificamente aos temas da ingratidão e calúnia [*slander*]. Nietzsche, segundo Hamilton, sem dúvida adentra essa “névoa espessa”, “não para fazer as vezes de um hermeneuta apolíneo, mas para permitir que suas intenções autobiográficas fossem empurradas para dentro de uma experiência dionisíaca”. Para o autor, é importante discutir não apenas o propósito da calúnia (*kakagoría*)[*slander*] e seu lugar no poema, mas também pôr em primeiro plano a importante noção de *gratidão*, marcada pela palavra *kháris*, cognata de *kháire*, que significa “despedida” (p.60-1): “A punição dantesca de Íxion lembra-nos a aceitar a graça pelo que é, a ser grato pelo que acontece, inesperadamente, imprevisivelmente” – ou para dizer como Nietzsche: “Eu não quero me tornar outro que não o que eu sou” (p.67). A apropriação da máxima de Píndaro, em suma, seria a expressão de uma *gratidão* dionisíaca ao que se é. Cf. também: KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, p.38. Como afirma Kojéve em uma análise da evolução histórica da Ideia em Hegel, diferentemente da moral judaico-cristã, segundo a qual *o homem é aquilo que ele se torna* – daí a aproximação com um “tornar-se o que não se é” – para os gregos, *o homem se torna o que ele é*. Enquanto aquela implica uma moral da conversão, nesta vige a moral estoica da permanência, da identidade consigo.

A partir de então, “a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha moral; o ‘indivíduo’ está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, autoelevação, autorredenção” (GB/BM§262,160-1). Para isso, o indivíduo terá que se desfazer da *segunda natureza* que lhe foi imposta pela moralidade via educação, depois convertida em *primeira natureza*; e desfazendo-se dessa “pele”, deixar vir à tona, já madura, a *primeira natureza* que aqui lhe aparece como *segunda* (M/A §455, 234) – como dirá posteriormente: “Uma contranatureza *provoca* formalmente uma segunda” (EH-HH §3, 75). Mas é preciso ressaltar que não se trata de um *retorno* à natureza, “pois nunca houve uma humanidade natural”, mas um *chegar* à natureza, uma naturalização “depois de uma longa luta” (KSA, XII:10[53], 1887). Contra Rousseau, ele irá salientar: “Também eu falo de um ‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade...” (GD/CI-IX§48, 97-8).

Ora, tal como no desenvolvimento da moralidade no indivíduo, também aqui está associada uma crença: não nas virtudes do rebanho, mas em si mesmo e em suas *próprias* virtudes. Estas não devem mais ser *buscadas acima* de si, mas *criadas a partir* de si mesmo, dos próprios impulsos e pendores – nas opiniões que por “trilhas erradas” encontramos (M/A§115, 87-8). Para nos tornarmos aqueles que somos, portanto, é preciso deixarmos de lado “o valor moral dos nossos atos” e *depurarmos* “nossas opiniões e valorações” (FW/GC §335, 222-5), transfigurando-as em *virtudes*:

Nós, europeus de amanhã, nós, primogênitos do século XX – com toda a nossa perigosa curiosidade, nossa multiplicidade e arte do travestimento [...] –, teremos presumivelmente, *se* tivermos virtudes, apenas aquelas que aprenderem a se harmonizar com os nossos mais íntimos e autênticos pendores, com as nossas mais ardentes necessidades: muito bem, busquemo-las então em nossos labirintos! – onde, como se sabe, tanta coisa se extravia, tanta coisa é perdida para sempre. E o que pode haver mais belo que *buscar* suas próprias virtudes? Isto já não seria quase: *crer* em sua própria virtude? Mas esse “crer em sua virtude” – não é afinal o mesmo que outrora se chamava “boa consciência”, aquela venerável, longa trança conceitual que nossas avós prendiam atrás na cabeça, e muitas vezes também no entendimento? (GB/BM §214, 110)

A partir de então, como salienta também em *Ecce homo*, passam a ter “sentido³⁷³ e valor próprios até os desacertos da vida” (EH-II§9,48-50) – e isso, como vimos, não implica

³⁷³ Cf. VIESENTEINER, J. “O Problema da intencionalidade na fórmula ‘Como alguém se torna o que se é’ de Nietzsche”. *Revista Dissertatio*, pp. 97- 117. Viesenteiner defende, a partir de GB/BM§32, que não haveria intencionalidade nos processos que envolvem a tarefa nietzscheana de “tornar-se o que se é”. Haveria mesmo nesse ato – que pressupõe “que não suspeite sequer remotamente *o que é*” – uma “suspensão da intencionalidade” (p.100), abrindo espaço para o “contraconceito” de *vivência* [*Erlebnis*] que se oporia tanto à noção de *intencionalidade* como a de *razão* (p.105). A supressão da palavra “*mathón*”, feita por Nietzsche em relação à máxima original de Píndaro – palavra que implica o “conhecimento que o homem tem sobre o que é” –

uma entrega ao acaso, mas antes, uma afirmação de si como *necessidade*. Trata-se do mesmo trabalho de *domesticação* [Zähmung] a gerar a boa consciência do sentimento de *pertença a uma comunidade*, no caráter de rebanho, ou de *pertença a si próprio*, no caráter de exceção: ambas visando à *plenificação de instintos* – e não se poderia obtê-los apenas no “seguir os próprios sentimentos”:

“*Seguir seus sentimentos?*” – Tem pouco valor o fato de que se coloque a vida em risco, cedendo a um sentimento generoso e sob o impulso de um instante... [...] todos são igualmente capazes disso – [...]. O grau superior é: também superar em si esse ímpeto e *não* cometer a ação heróica por impulso, – mas antes friamente, de modo *raisonnable*, sem o transbordamento impetuoso de sentimentos prazerosos [...]. A *transigência cega* para com um afeto, seja ele um afeto generoso e compassivo ou hostil, é a causa do *maior dos males* [...]. A grandeza de caráter não consiste no fato de que não se possua esse afeto – pelo contrário, tem-se-os no grau mais assustador: mas no fato de que se os conduz pelas rédeas... (KSA-XIII:11[353] 1887-8).

Há decadência onde há fraqueza e desagregação; há ascensão onde há força e coordenação sob um impulso de comando (KSA-XIII:14[219] 1888). Daí a importância que tem no pensamento nietzscheano a *autodisciplina* [Selbstdisziplin], o *autodomínio* [Selbst-

faria aqui toda a diferença, na medida em que marcaria o distanciamento em relação à tradição metafísica em dois vieses: “Por um lado, este distanciamento se insere [...] naquilo que denominamos como projeto de inversão da compreensibilidade e, por outro, implica [...] suspender precisamente a intencionalidade” (p.101-2). No que diz respeito ao primeiro, que vai de encontro à “pretensão de meta-compreensibilidade” do discurso filosófico e buscaria reconquistar a individualidade estruturando-se sobre três hipóteses centrais: a) temporalização do pensamento; b) fluidez de sentido; e c) individualidade do pensamento e vontade de incompreensão (p.102, nota 15). Quanto ao segundo, estaria intimamente relacionado à compreensão de si como uma “fatalidade do destino”: Destino é um contraconceito da racionalidade e, simultaneamente, a suspensão da intencionalidade. O que se impõe com o peso da fatalidade não pode ser avaliado ou comensurado intencionalmente” (p.104). Viesenteiner faz referência a uma passagem da *Terceira consideração extemporânea* de Nietzsche, em que aponta para uma “incomensurabilidade intencional” da vida, de modo que toda tentativa de conferir-lhe um projeto remeteria sempre ao passado: “assim foi, assim eu o quis” (Z, “Da Redenção”, 172-3; “Das Velhas e novas tábuas”§3, p. 236-7) – o que, a princípio, corroboraria as análises que tomam a *criação de si* como uma atividade meramente literária. Porém, como bem atenta o autor, “tornar-se” (*es wird*) é um verbo de “fluidez”, plenamente ativo e que pressupõe um contínuo vir-a-ser (p.11 Iss.); e a atribuição de tal tarefa à simples escrita de si não seria por si só suficiente para compreendê-la em sua amplitude. Viesenteiner, e aqui estamos de acordo, vê no “tornar-se o que se é” muito mais um “processo prático”, ou ainda, uma “metaprática” (p.113); mas por outro lado, também a defesa de que não haveria intencionalidade no “tornar-se o que se é” não parece dar conta da dimensão futura que a afirmação incondicional da vida pressupõe: “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!” – é o que diz Zaratustra (“Das Velhas e novas tábuas”§3, p. 236-237); e nesse sentido, se se pode falar do “tornar-se o que se é” como uma “metaprática” que conduz à *criação de si como obra de arte*, a dimensão de projeto, envolvendo a intencionalidade no sentido da atenção aos instintos e acasos, deveria estar aí incluída. Em sua tese de doutorado, em que a questão é profunda e exaustivamente analisada, Viesenteiner discute e defende ainda a proximidade entre as noções de *vivência* e *experimento*; este, “um conceito essencialmente prático e que congrega em torno de si uma dimensão ético-estética no processo de ‘tornar-se o que se é’” (p.7). E talvez aqui coubesse a pergunta: o que seria um experimento sem a finalidade para a qual ele se constitui como tal? A nosso ver, também aqui e até em maior proporção, a dimensão de projeto, e com ela a da intencionalidade deveria ser levada em conta. A própria atenção conferida por Nietzsche às coisas próximas, aí se incluindo uma *dietética*, bem como a necessidade por ele defendida de se “tomar as rédeas” do próprio destino implicariam, a nosso ver, um “uso” constante da intencionalidade. Cf. VIESENTEINER, J. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. 2009. 337f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Beherrschung] enquanto coordenação de impulsos como meio para se chegar à grandeza de caráter – processo que Nietzsche compreende como *cultivo de si* [*Selbstzucht*]. É certo que coordenação também implica, em contraposição ao *laisser aller*³⁷⁴, a *coerção* ou mesmo tirania dos instintos – que pode vir a ter como consequência o adocimento e enfraquecimento dos impulsos, no rebanho como no indivíduo³⁷⁵. Porém, diz Nietzsche, foi graças a essa “tirania de leis arbitrárias” que se desenvolveu “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra [...] tanto nas artes como nos costumes. [...] O essencial [...] ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção” (GB/BM§188,76-8)³⁷⁶. “Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve *‘deixar-se ir’*” (GD/CI-IX §47, 96-7) – é preciso, então, dominar “o caos que se é” (KSA-XIII:14[61]1888).

Deve-se ressaltar, no entanto: “uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos não é quase nada [...]: deve-se primeiro convencer o *corpo*. [...] o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso” (GD/CI-IX §47, 96-7) – daí a atenção com as “coisas próximas”, com o que nos é útil e prejudicial “na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, [...] no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir” (MA-WS/HH-AS§6, 166)³⁷⁷.

³⁷⁴ Como diz Nehamas, “Nietzsche não é (como se tem pensado amiúde) um inimigo dos fins e dos propósitos claros, únicos e distintos”. O que não aceita “é a direção particular escolhida pelo cristianismo”, sua pretensão de verdade única (NEHAMAS, A. *La Vida como literatura*, p. 69).

³⁷⁵ Cf. nota 27 *supra*, sobre a analogia entre os processos de domesticação que conduzem à criação de si e de um rebanho: “O que desejo com todas as forças tornar claro: [...] que não há pior equívoco do que confundir *domesticação* [*Zähmung*] com *enfraquecimento* [*Schwächung*]...” (KSA-XIII:15[65]1888). Embora o termo “adestramento” seja utilizado para diferenciar a forma plena de criação de si, entendemos que a etimologia de “domesticação” nos aproxima daquilo que Nietzsche compreende como um “domar” ou “tomar as rédeas” de si; ao passo que “adestrar” nos remete a certa normatividade que toma o “destro”, o “direito” como sinônimo de “correto”.

³⁷⁶ Nietzsche, neste aforismo, não dirige aquilo que chama de “imperativo categórico da natureza” ao indivíduo – “que importa [...] o indivíduo!” – “mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho “homem”, a o homem (GB/BM§188,76-8). Trata-se, para o autor, de um trabalho de gerações (cf. GD/CI-IX §47, 96-7). A nosso ver, Nietzsche retoma aqui, como vimos acima a partir de R. Lopes, a tentativa de levar a cabo seu projeto político-cultural de legislação e instauração de novos valores (Cf. LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p.430.ss). Alguns anos antes, como vimos, suas pretensões não tinham esse alcance: “...‘paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas’. [...] Ainda não chegou, parece, *ainda não chegou o tempo* em que a *todos* os homens possa suceder como aos pastores que viram se iluminar o céu sobre eles e ouviram aquela frase: ‘Paz na Terra e boa vontade aos homens uns com os outros’. – Ainda é o *tempo dos indivíduos*” (MA-WS/HH-AS §350, 310). O que não quer dizer, no entanto, que esse redimensionamento não implique uma guinada ao individualismo, ao contrário: “Este objetivo é *tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura em geral*” (MA/HH §292, 195-6; grifo nosso).

³⁷⁷ Em *Ecce homo*, ao se reportar aos períodos mais críticos de sua doença, Nietzsche afirma: “Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna ‘falta de si’. [...] A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me qualquer ruptura [...]. Não perdi então nenhuma benevolência,

... *quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas* – eis o que torna a Terra um “campo do infortúnio” para tantos. Não se diga que aí [...] a causa é a *desrazão* humana – há razão bastante [...], mas ela é *mal* direcionada e *artificialmente afastada* dessas coisas pequenas e mais próximas (MA-WS/HH-AS §6, 166).

Se Nietzsche nesse ponto mostra-se sabedor da vida, é porque como ele mesmo afirma: “freqüentemente estive a ponto de perdê-la; e justamente por isso *obtenho* mais da vida do que todos vocês” (FW/GC §303, 205-6). Em seus últimos escritos, essa atenção ao corpo tomará a forma de uma “*grande dietética*” (EH-II§8,46-8)³⁷⁸, envolvendo alimentação, clima, amizades etc., cujo instrumento principal de seletividade e defesa seria o *gosto*.

Ora, mesmo quando chega a enumerar métodos pelos quais se poderia “combater a veemência de um impulso” – “evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso [...], o deslocamento de energias e o enfraquecimento e esgotamento geral” – ainda assim, parece claro a Nietzsche a ilusão em que consiste o intento de “domínio de si”: “*Querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método”. O que chamamos de “intelecto”, vimos antes, é apenas o “instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade” (M/A §109, 79-81). Nesse sentido, se aquilo que acreditamos ser fruto de um “autodomínio” é apenas o resultado da “*impetuosidade*” de um impulso ante o outro, o que nos resta então a “dominar”?

O que somos livres para fazer – Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda

ganhei muitas mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!...” (EH-HH §4, 75). Sobre o assunto, cf. também: MA-WS/HH-AS §5, 165; §350, 310 e FW/GC §318, 212-3; §382, 286-7.

³⁷⁸ Dirá Nietzsche no prólogo a *Humano, demasiado humano II*, posteriormente escrito (1886): “Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando” (MA-MS/HH-OS prólogo §5, 12). Cf. também EH-II§1 a §7.

que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *crêem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter? (M/A §560, 279).

A alusão à figura do jardineiro nos parece sugestiva, não apenas pela ênfase na prevalência dos impulsos ante o que chamamos de “autodomínio”, mas também como forma de mostrar que o liberar-se³⁷⁹ das rédeas fictícias da moral não implica uma entrega ao acaso, nem tampouco a crença em si como “fato inteiramente consumado”, mas tem como propósito *criar* para si novas rédeas por meio da *atenção* aos próprios instintos. Nesse ponto, Nietzsche distancia-se daquilo que, como vimos a partir de Foucault, os antigos compreendiam como *cuidado de si*³⁸⁰. É certo que poderíamos associar à *criação de si* nietzscheana as práticas da escrita *etopoiética* e da *áskēsis* – envolvendo a *mellētē* como dimensão prudencial e a *gymnasia* como simulação – práticas essas que visariam à configuração de um princípio de ação permanente, ou de um *éthos*. Mas, por outro lado, haveria um afastamento não apenas quanto aos *meios* aí empregados: não se pressupõe uma erradicação das paixões, mas sua domesticação ou *superação*; como também com relação à origem dos “dados” para essa criação: não se trata da subjetivação de um discurso *parrēsiástico*, mas da atenção aos nossos próprios impulsos, aqui “subjetivados”, isto é, *ficcionalizados* pelos processos conscientes na forma de opiniões e desacertos – o que nos leva novamente às práticas que constituem a *arte do ator* e à formulação de *hipocrisia* que esboçamos anteriormente.

Não se deve, no entanto, entender “*superção dos afetos*” [*Überwindung des Affekte*] como um enfraquecimento ou mesmo aniquilamento dos afetos e instintos, mas antes, como um “servir-se deles”: “para tanto pode ser preciso tiranizá-los durante muito tempo (não só como indivíduo, mas como comunidade, raça etc.). Finalmente concede-se a eles novamente uma liberdade confiante” (KSA-XII:1[122] 1885-6). Superadas as *paixões*, compreendida a

³⁷⁹ Cf. VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*. Para Vattimo, a obra de Nietzsche poderia ser vista como uma liberação e emancipação das cadeias do pensamento racional e reconfiguração a partir da arte.

³⁸⁰ Cf. HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*, p.344. Para Hadot, se há algo em que a criação de si nietzscheana difere da “atenção a si mesmo” dos antigos – envolvendo “um domínio, um controle de si, que só se pode obter pelo hábito e pela perseverança nas práticas ascéticas” – essa diferença está em que, enquanto nos antigos as práticas ascéticas estão “destinadas a realizar o triunfo da razão sobre as paixões, atacadas até a sua erradicação radical”, isto é: a *apatheia*, para Nietzsche, ao contrário, trata-se antes de *cultivar* os instintos, tornando-os plenos. Cf. KSA-X:4[169]1882-3: “Finalidade do *ascetismo*: deixar a própria sede crescer, a criação pessoal precisa repesar-se”. Como afirma G. Lebrun, diferentemente da ascese *moderadora* das naturezas fracas – um ato “de contenção própria” que “pressiona do exterior” – a ascese a que Nietzsche requereria a *temperança* [*Mäßigung*] das naturezas fortes, que têm prazer em “guardar medida”, que experimenta prazer na beleza da medida. Cf. LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*, capítulo: “Quem era Dioniso?”.

superação mesma como “um *meio*, não um fim”, pode-se então “*plantar* no solo das paixões submetidas a semente das boas obras espirituais” (MA-WS/HH-AS §53, 196). Caberia agora à filosofia a tarefa que antes cabia à moralidade, de “arte da transfiguração” e “transposição de estados fisiológicos para a forma e distância espirituais” (FW/GC, pr§3,13-4). Reconhecido o primado dos impulsos cegos, assim como a ficção inerente a qualquer tentativa de “autodomínio”, trata-se de fazer dessas pulsões a “matéria-prima” para uma reinterpretação e resignificação com a qual se chega à primazia da criação de si. O que implica, por meio da *experimentação de si*, fazer-se *intérprete de suas vivências* (FW/GC §319, 213-4):

Avante. – Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. [...] Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é *tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura em geral* (MA/HH §292, 195-6; grifo nosso).

Vimos anteriormente em que sentido o intento nietzscheano de plenificação de instintos, que associamos a uma “força de caráter”, implicaria a afirmação de si como necessidade e como ficção – reconhecimento próprio da *liberdade* artística (GB/BM§213, 108). Afirmar-se, dizíamos, é *querer* a si como *necessidade* e como *ilusão* que se é; e isso implicaria reconhecer como *necessários* até os desacertos e infortúnios: “Foi assim”. “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo” (Z, “Da Redenção”, p. 172-3). Se é inevitável dispor também de nossas fraquezas, se é preciso “reconhecê-las como leis acima de nós”, é necessária então a *força artística* para “embelezar a vida” e “*ocultar* ou *reinterpretar* tudo que é feio” (MA-MS/HH-OS§174, 82-3), tornando aquelas fraquezas “o pano de fundo em que ressaltam” as próprias virtudes (M/A §218, 161) – isto é, para fazer com que tenham *sentido* e *valor* os desacertos e infortúnios da vida. É por isso que, se há ainda exemplos a copiar, esses devem ser buscados nos artistas, transfiguradores de acasos em necessidade e de infortúnios em beleza sublime³⁸¹ – mas para além deles, na criação de si, artista e obra de arte são um só:

O que devemos aprender com os artistas. – De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? – e eu acho que em si elas nunca o são! [...] Tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábio do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina,

³⁸¹ Cf. MA/HH §108, 85: “*A dupla luta contra o infortúnio.* – Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois”. Cf. também: GD/CI-IX §8, 67-8: “idealizar não consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam”.

normalmente, onde termina a arte e começa a vida; *nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas. (FW/GC §299, 202).

Em suma, todo o processo de liberação das rédeas da moralidade do rebanho não significaria para Nietzsche uma entrega de si ao acaso, mas antes, o ponto de partida para a compreensão da constituição de um *caráter de exceção* como a *criação* para *si* de uma *segunda natureza*. Primeiramente, com ênfase na exemplaridade; depois, a partir de si próprio, da atenção aos próprios impulsos e reinterpretação de si pelo viés afirmativo da arte: *a arte de criar a si e tornar-se o que se é*.

3.3.4 Criação de si e hipocrisia

Propusemos no início desse capítulo, tomar o conceito de hipocrisia antes esboçado como fio condutor para uma interpretação do pensamento de Nietzsche na interface de três de suas vertentes: a compreensão *extramoral* acerca das práticas de engano, a perspectiva epistêmica de *processos sem sujeito* e, finalmente, a proposta ético-estética de constituição de um *caráter* a partir de uma *segunda* ou de *segundas naturezas* – ou seja, de *criação de si como obra de arte*, visando a *tornar-se o que se é*. De certo modo, do ponto de vista metodológico, percorreremos aqui o caminho inverso ao que havia sido anteriormente trilhado. Se nos capítulos precedentes procuramos modelar um conceito tendo como horizonte tácito os temas gerais do pensamento de Nietzsche, neste último procuramos fazer o conceito emergir a partir desses temas. Nossa tarefa a partir daqui será compreender *de que maneira* poderíamos, no entrecruzamento desses temas, criar um ponto de encontro entre esses caminhos, chegando assim ao objetivo principal deste capítulo e da tese.

As pistas parecem ser dadas quando coadunamos os processos que envolvem a *criação de si* – desde a “grande dietética” até a atenção e reinterpretação artística de impulsos – ao que estivemos a conceber desde os prolegômenos como *manuseio* ou *manejo de si*, distinto do *autoengano* pela ideia de *reconhecimento* aí envolvida, que põe em perspectivas opostas o enganador e o enganado. Traduzido para o pensamento nietzscheano, esse reconhecimento do engano estaria associado à *afirmação de si* como necessidade e ficção, mas também como ator e personagem de si próprio. Sob esse enfoque, não seria difícil compreender de que maneira o conceito de hipocrisia então formulado: *a arte do manuseio de si*, estaria implicado nos processos mesmos que constituem para Nietzsche a criação artística de um caráter.

Colocada nesses termos, no entanto, tal correlação daria margem a algumas considerações, sugeridas ao final da segunda parte, que nos levam à relação entre a constituição de uma *boa consciência* e aquilo que Nietzsche concebe como “força de caráter”. Não é por acaso termos iniciado o capítulo com esse questionamento que, de resto, nos acompanha desde os prolegômenos e para o qual já esboçamos algumas respostas de fato, como conceber a hipocrisia atrelada a uma *boa consciência* ou à *crença* em suas próprias virtudes, quando uma característica sua seria precisamente a *ausência de espontaneidade*? Nietzsche, a esse respeito, parece bastante claro ao apontar para o valor da espontaneidade como um indício de instintos plenos, em detrimento das ações “ponderadas” e não-espontâneas. Como vimos anteriormente: “o perfeito automatismo do instinto [é] o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida” (AC§57, 70-2). Então, como compreender a relação entre hipocrisia e boa consciência; ou entre *ponderação e caráter*?

Parece necessário retomarmos, primeiramente, a discussão esboçada nos prolegômenos e tratada no segundo capítulo, acerca de duas possíveis abordagens ou registros no trato da relação entre hipocrisia e autoengano. Nos moldes de uma contraposição *formal*, com a qual temos trabalhado até aqui, teríamos em lados opostos o autoengano e a hipocrisia, com base no reconhecimento ou não do engano. Essa primeira forma de abordagem aparece no pensamento de Nietzsche com o *não-reconhecimento de si* como ficção e como necessidade – culminando com a hipóstase das ficções constitutivas do *eu*: “sujeito”, “consciência” e “livre-arbítrio”. Como dissemos anteriormente, é preciso desconhecer o engano para *ser enganado* – daí o paradoxo do autoengano; mas para *enganar* seria preciso, ao contrário, reconhecer engano – o que ganharia contornos daquilo que H. Vaihinger compreende como “autoengano consciente”³⁸². Vimos em que medida essa compreensão, embora profícua na identificação de uma contraposição com base no *reconhecimento*, acabaria nos induzindo à posição pouco defensável de uma teoria da *bicompartimentação*, que disjunge a mente entre um inconsciente *enganador* e um consciente *enganado*.

³⁸² Cf. VAIHINGER, H. *A filosofia do como se*, pp. 95 e 559. Cf. notas: 73 *supra* e 219 do capítulo dois. Cf. HUSSAIN, N. J. Z. *Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits*, in: LEITER, B.; SINHABABU, N. (orgs.). *Nietzsche and Morality*, pp. 157-191. Hussain aponta para a diversidade de expressões que Hans Vaihinger usa para designar o que se supõe ser a alternativa para acreditar em algo: “aceitação-como-se” [*Als-ob-Annahmen*], “ficções conscientes”, “autoengano consciente” [*bewussten Selbsttäuschung*], “atitude-como-se” [*Als-ob-Einstellung*], ou ainda, “julgamentos conscientemente falsos” (p.187).

Uma forma de escapar a essas dificuldades nos levaria a outra abordagem, que chamamos de *processual*, onde se poderia compreender o autoengano como o resultado de uma *incorporação não reconhecida* de crenças, cuja intensidade variaria de acordo com a *força inercial* da crença a ser substituída. Essa outra compreensão de autoengano aparece em Nietzsche associada à criação de uma *boa consciência* enquanto *crença* nas virtudes *do rebanho*; e ainda, à *submissão a convicções* que caracterizaria a fé. Em ambas regeria – porém, de forma não reconhecida – a *vontade de engano e aparência* enquanto vontade fundamental de ilusão e incorporação. Também sob esse viés, como vimos no segundo capítulo, uma compreensão do que chamamos de *hipocrisia* poderia ser obtida, na medida em que atentamos para o processo de manipulação de si próprio ao ator, que o leva a uma *incorporação reconhecida* de caracteres, cuja intensidade variaria de acordo com a capacidade em assimilar e desfazer-se de personagens pela *atenção* aos acasos e *cultivo* dos próprios instintos. Como *mestre da incorporação*, o hipócrita seria aquele capaz de um manuseio e incorporação *intencional* de crenças, a partir do *reconhecimento* e *afirmação* de enganos, incongruências ou acasos, visando à constituição para si de uma *identidade* – no que teria papel decisivo a atenção ao que os gregos chamavam de *kairós*, o momento oportuno, regido pela forma de inteligência astuciosa que denominada por *mêtis*. Vejamos, então, como se poderia fazer uma leitura dessa abordagem a partir do pensamento nietzscheano.

É por meio da consolidação de hábitos e constituição de um *éthos* que Nietzsche concebe a formação de um caráter pela moralidade, ou seja, um caráter de rebanho. A passagem de uma má consciência no *indivíduo* a uma boa consciência de *rebanho* seria aqui o meio para se chegar à *inocência* própria de caracteres fortes e instintos plenos. Em todo caso, a “obra consumada” ao final desse processo seria o *caráter de rebanho*. Em *O Anticristo* temos: “Cada convicção tem sua história, suas formas preliminares, suas tentativas e erros: ela *torna-se* convicção após *não* ser uma por muito tempo, após *mal* ser uma por mais tempo ainda” (AC§ 55, 66-8). Ora, também a *criação de si*, o trabalho de constituição de um *éthos* a partir de hábitos, deve ser compreendida sob esse viés. “Todo caráter é primeiramente papel [Aller Charakter ist erst Rolle]” (KSA-XI: 34[57] 1885): aqui ganha relevo a compreensão do corpo como uma pluralidade de “almas”, isto é, configurações mais ou menos instáveis de instintos que determinam, a cada sucessão no jugo e hierarquia, um “afeto do comando” que nos chega à consciência na forma de “*vontade*”³⁸³ (GB/BM§19,23-4). Para Nietzsche:

³⁸³ Cf.: HAAR, Michel. A crítica nietzscheana da subjetividade, in: *Famecos*, pp.23-45 (originalmente publicado em *Nietzsches-Studien*, vol. 12:80-110. Berlim: Walter der Gruyter, 1983). Segundo Haar, como “unidade

Contemos em nós o esboço de muitas pessoas: o poeta se revela [*verrät sich*] em suas figuras [*Gestalten*]. As circunstâncias trazem à tona em nós uma figura [*Gestalt*]: quando as circunstâncias mudam muito, descobrem-se em si também duas ou três figuras. – A cada instante de nossas vidas há ainda muitas outras possibilidades: o acaso contribui sempre! (KSA-XI: 25[120]1884; tradução livre).

São esses “esboços” que, como personagens ou *máscaras*³⁸⁴, fazem nosso *caráter*:

...carregamos no corpo o estofo de numerosos personagens [*Personen*], carregamos por “caráter” [*Charakter*] o que de fato pertence à “personagem” [*Person*], a uma de nossas máscaras [*Masken*]. A maior parte de nossas ações não nos vem do nosso interior mais profundo, mas é algo superficial, como a maior parte das erupções vulcânicas; é preciso não se deixar levar pelo barulho violento (KSA-XI:26[370]1884).

A esses numerosos papéis ou *tipos* [*Typen*] que temos, de certo modo, inconscientes, nós os “coordenamos [...] como o exterior de uma imagem ou transcorrer de imagens: como artista [*Künstler*]” (KSA-XI: 25[375]1884; tradução livre). No livro V de *A gaia ciência*, é à imagem do *ator*, do *coordenador* de papéis, que Nietzsche recorre para uma espécie de genealogia do *tipo* artista em geral:

O problema do ator. – O problema do ator me perturbou durante muitíssimo tempo; eu não estava certo [...] de que somente a partir dele poderemos lidar com o perigoso conceito de “artista” – que até o momento foi tratado com imperdoável bonomia. A falsidade com boa consciência [*die Falschheit mit gutem Gewissen*]; o prazer na dissimulação irrompendo como poder, jogando para o lado, submergindo, às vezes extinguindo o chamado caráter; o íntimo anseio de papel e máscara, de *aparência*; um excesso de capacidades de adaptação de todo tipo, que já não se satisfazem no serviço da estreita utilidade imediata: tudo talvez não seja *apenas* o ator... Um tal instinto [que nos animais se chama *mimicry*] terá se desenvolvido [...] até que essa faculdade, armazenada de geração em geração, torna-se enfim dominadora, insensata, indômita, aprende a comandar, enquanto instinto [...] e produz o “artista”... (FW/GC §361, 262-4).

Conforme um fragmento de 1884, o *ator* seria mesmo “essencial no artista e no gênio” (KSA-XI: 25[89]). Como vimos, se a *interiorização* dos costumes livra o indivíduo da má

puramente verbal”, a “vontade” mostra-se como um “resultado consciente, que surge da convergência de uma pluralidade composta de sentimentos ou de sensações, [...] de algo quase como personagens interiores. Afinal de contas, aquele que procede a um ato de vontade deve poder comandar a si próprio, se desdobrar em um mestre e em um executor de alguma coisa”. No entanto, para o autor, tal pluralidade egótica “não se reduz simplesmente às forças do inconsciente corporal, da mesma forma que ela não pode ser assimilada à diversidade dos sentimentos ou das ideias. A identidade lógica do eu, ou a identidade moral da pessoa se estabelece às expensas da presença de múltiplas “pessoas”, quer dizer: na maioria das vezes, os papéis [...] se sucedem ou coexistem no psiquismo individual”. De fato, como Nietzsche afirma em um fragmento de 1884, o “não-egoístico” seria a própria feição da “multiplicidade de personagens (máscaras) em um mesmo ‘eu’” (KSA-XI:26[73]1884). Porém, diz Haar, “...frequentemente acontece que uma *persona*, quer dizer um personagem dramático, ‘mascarado’, mais ou menos arbitrariamente”, nos cola à pele e ocupa um lugar único na cena da consciência, às expensas das máscaras que nós carregamos ‘no corpo’” (p.31-3).

consciência forjando nele uma *boa* consciência de rebanho, no artista, a *imaginação*, fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir”, atua transfigurando tais pulsões em “demônios aos quais se dá combate” (KSA-XII:8[4] 1887). Essa “força reprimida” que vemos na “faculdade” do ator – no “prazer na dissimulação” e “excesso de capacidades de adaptação de todo tipo”, chegando por vezes a extinguir “o chamado caráter” –, tal força aparece como o *refinamento* das formas de inteligência animal nas quais, como vimos, o grego vê refletida a sua própria: *mêtis*. É ela que acaba por dominar e, já como instinto e comando, produz o *artista*. Nietzsche, como vimos, atribui a esse *tipo* a “falsidade com boa-consciência” (FW/GC§361): estado de inocência e engano acerca de si próprio, “marca da honestidade no embuste” (MA/HH §52,55), pelo qual se readquire a crença em suas próprias virtudes.

É bem verdade que essa analogia também apresenta seu viés negativo: a figura do *ator* é também referida na crítica à *histeria*, à “ vaidade patológica” do artista moderno, cuja *arte dissimulação* não é tanto um meio para se deixar levar por um de seus personagens sem esquecer de si, mas antes, uma forma de esquecer de si pela própria fama, isto é, de vingar-se do desprezo de si pela atenção àquilo que se diz que ele é:

O artista *moderno*, estreitamente aparentado com a histeria em sua fisiologia, também sobressai como caráter nessa patologia. O histérico é falso: mente pelo prazer da mentira, é admirável em toda arte da dissimulação, a não ser que a sua vaidade patológica lhe pregue uma peça. Essa vaidade é como uma febre permanente, que precisa de analgésicos e não recua perante nenhum autoengano, perante nenhuma farsa que prometa um alívio momentâneo. A *incapacidade* para o orgulho e a necessidade permanente de vingança por um desprezo de si que aninha profundamente: essa é quase a definição desse tipo de vaidade. A absurda irritabilidade de seu sistema, que faz crises de todas as vivências e conduz “o dramático” aos mais íntimos acasos da vida, priva-lhe de tudo o que é calculável: ele não é mais uma pessoa, no máximo um *rendez-vous* de pessoas, das quais logo essa, logo aquela saem em disparada com uma segurança impudente. Justamente por isso ele é grande como ator: todos esses pobres seres sem vontade, que os médicos estudam de perto, espantam por seu virtuosismo da mímica, da transfiguração, de introduzir-se em quase todo caráter *exigido*. (KSA-XII: 16[89]1888).

“Você é genuíno? Ou apenas um ator? Um representante? Ou o que é representado? – Enfim, não passa da imitação de um ator...” (GD/CI-I §38, 15). Poderíamos aqui fazer referência ao bestiário grego ao qual nos referimos no capítulo anterior, e comparar esse tipo de artista ao *camaleão*, cuja metamorfose e inconstância, diferentemente do *polvo*, seriam antes o reflexo da passividade e do medo próprios ao homem *ephémeros*, naquilo que diferiria

³⁸⁴ Na *Terceira consideração extemporânea*, embora Nietzsche faça críticas ao mascaramento como “disfarce”, ressalta por outro lado a capacidade que deve ter o homem de exceção, de “plasmar” e configurar uma personalidade. Cf. UB/CEX-III §2; e §3.

do *polytropōs*, o astucioso³⁸⁵. Wagner, como sabemos, seria para Nietzsche o caso exemplar desse tipo de *mau ator*³⁸⁶, que galga o “sucesso” ao “tratar seus defeitos como virtudes” (KSA-VIII: 28[20] 1878).

Meu retrato de Wagner ultrapassa-o, eu havia descrito um monstro ideal, mas que talvez tivesse condições de inflamar os artistas. O verdadeiro Wagner, o verdadeiro Bayreuth, parecia-me a pior e última cópia de uma água-forte em papel barato. Minha necessidade de pessoas reais e seus motivos foi muito estimulada por essa experiência vergonhosa. (KSA-VIII: 27[44] 1878).

A mesma compreensão de que Wagner “é sobretudo ator” (W/CW §9, 27), preocupado com o *efeito de cena* bem mais que com a música, reaparece uma década depois, em diversas passagens de *O caso Wagner*:

Era Wagner de fato um músico? Em todo caso, ele era algo *mais*: um incomparável *histrionista*, o maior mímico, o mais espantoso gênio teatral que tiveram os alemães, nosso *encanador par excellence*. Ele pertence a outro lugar, não à história da música: não se deve confundi-lo com os grandes da música. [...] Também como músico ele foi apenas o que foi absolutamente: ele *tornou-se* músico, *tornou-se* poeta porque o tirano dentro dele, seu gênio de ator, a isso o obrigou. Nada se percebe de Wagner, enquanto não se percebe o seu instinto dominante. Wagner *não* era músico por instinto. Ele o demonstrou ao abandonar [...] todo estilo na música, para dela fazer o que ele necessitava, uma retórica teatral, um instrumento da expressão, do reforço dos gestos, da sugestão, do psicológico-pitoresco. (W/CW §8, 25).

Para Nietzsche, a adesão ao movimento wagneriano acabou custando à cultura, além da “presunção do leigo” nas questões de gosto e do “diletantismo insolente” em lugar do “treinamento severo” em prol da arte, o desserviço maior de pôr em primeiro plano uma cultura da *teatrocracia*: a “*supremacia* do teatro sobre as artes, sobre a arte” – o que, em outra perspectiva, mostra o *teatro* como uma “demolatria em matéria de gosto”: uma “rebelião das massas [...] *contra* o bom gosto” (W/CW: 1º Pós-Escrito, 35-6):

...que me importa o teatro? As convulsões de seus êxtases “morais”, em que o povo [...] tem sua satisfação? E toda a gesticulação *hocus pocus* dos atores? – Vê-se que sou essencialmente antiteatral; pelo teatro, essa *arte da massa* por excelência, sinto na alma o profundo escárnio que todo artista agora possui. [...] Em Bayreuth se é honesto apenas como massa, como indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. [...] No teatro nos tornamos [...] – *wagneriano* (NW: “No que faço objeções”, 53-4).

³⁸⁵ Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p. 46-7.

³⁸⁶ A esse respeito, cf. BERTRAM, E. *Nietzsche. Essai de mythologie*, pp.219-242, capítulo: “Masque”, onde Bertram discute principalmente a relação de Nietzsche com Wagner, tendo como mote o problema da máscara e da atuação teatral. Wagner, haveria se consumido em sua própria máscara, ou seja, nele, a máscara se converte em *histrionismo* (p.240).

Poder-se-ia ver nessa postura um argumento contrário ao que temos até aqui defendido, mas é preciso salientar que a crítica de Nietzsche incide sobre um aspecto da arte teatral – a mais visível, de fato – que diz respeito ao *efeito de cena*: como insistimos no capítulo anterior, um aspecto menor dessa arte, que tem nos processos que antecedem a cena, isto é, nas práticas de *incorporação* de um personagem o seu *métier*. A nosso ver, essa é também a compreensão de Nietzsche quando, estendendo a analogia para além do *tipo* artista, alude ao *ator* para se referir aos processos gerais de constituição de um *êthos* a partir de hábitos ou *máscaras*; ou seja: pelo *desempenho* e *adequação*, leia-se: *incorporação*, de múltiplos papéis que seriam já um efeito do mundo exterior sobre nós:

Até que ponto o ser humano é um ator [*Schauspieler*]. Suponhamos que o indivíduo receba um *papel* a desempenhar [*eine Rolle zu spielen*]: ele pouco a pouco assume esse papel. Ele tem por fim os juízos, os gostos, as inclinações que se adequam ao seu papel, até mesmo a medida de intelecto usualmente permitida para tal [...]. Mas, digamos que a vida lhe dá oportunidade de mudar, então ele desempenha também um outro papel. E com frequência, de acordo com o dia, em um só ser humano os papéis são diferentes [...]. Em um só e mesmo dia, somos muito diferentes na vigília e no sono. E no sonho nós nos enfiemos a nós mesmos em outros papéis. Desempenhar o *papel*, ou seja, ter vontade, concentração e atenção: sobretudo ainda negativamente – repelindo aquilo que *não* cabe aí, a torrente afluyente de sentimentos e estímulos de outra espécie, e – executar as nossas ações no sentido do papel, e especialmente, *interpretar*. O *papel* é um resultado do mundo externo sobre nós, ao qual nós adequamos a nossa “pessoa”, como se fosse a afinação das cordas para uma execução musical. Sempre, naturalmente, *à peu près*. O ser humano, um *encenador* [*Schauspieler*]. (KSA-XI:25[374]1884).

Para Nietzsche, haveria “uma espécie de arte da *encenação*” no “assumir por algum tempo uma alma alheia”, que se por um lado denotaria um “sentido de artista no âmbito do conhecimento”, por outro, *sob a ótica do rebanho*, atestaria “um sinal de *fraqueza* e de falta de unidade” (KSA-XI:26[393]1884). Em um aforismo de *A gaia ciência*, aponta para as consequências de se ter, na democrática sociedade moderna, indivíduos que creem em si como estando “*à altura de qualquer papel*”; e de que maneira a moralidade sai enfraquecida quando o excesso de “atores” acaba por impedir o florescimento dos “gênios organizadores”:

Os gregos, após assumirem esta *crença no papel* – uma crença de artistas, se quiserem – [...] que não deve ser imitada em todo aspecto: *eles se tornaram realmente atores*; e como tais encantaram, conquistaram, o mundo inteiro [...]. Mas o que receio, o que agora já é palpável, [...] é que nós homens modernos, já nos achamos no mesmo caminho; e sempre que o homem começa a descobrir em que medida ele desempenha um papel e em que medida *pode* ser ator, ele *torna-se* ator... Com isso emerge uma nova fauna e flora humana, que em tempos mais firmes e limitados não pode crescer [...], surgem com isso as épocas mais interessantes e mais loucas da história, em que os “atores”, *toda espécie* de atores, são os verdadeiros senhores. Justamente por isso [...] começam a faltar os gênios organizadores [...]. Está se extinguindo justamente a crença básica pela qual alguém pode de tal forma calcular, prometer, antecipar o futuro em planos e

sacrificá-lo a seus planos, a crença de que o homem só tem valor e sentido enquanto *é uma pedra num grande edifício*: para isso ele tem, antes de tudo, que ser *firme*, ser “pedra”... E, sobretudo, não ser – ator! (FW/GC §356, 251-3).

Mas em outro extremo, atuando sempre da mesma maneira, usando sempre a mesma máscara, o ator tomaria o poder sobre seus ânimos – ao custo, porém, de que estes acabem readquirindo poder sobre ele. Representando sempre o mesmo papel, o *hipócrita* se tornaria, por fim, *ele próprio*, esse papel:

Como o parecer vira ser. – Mesmo na dor mais profunda o ator não pode deixar de pensar na impressão produzida por sua pessoa e por todo o efeito cênico. [...] O hipócrita que representa sempre o mesmo papel deixa enfim de ser hipócrita. [...] Se alguém quer *parecer* algo, por muito tempo e obstinadamente, afinal lhe será difícil *ser* outra coisa. A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com a hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito. Aquele que sempre usa a máscara do rosto amável terá enfim poder sobre os ânimos benévolos, sem os quais não pode ser obtida a expressão de amabilidade – e estes por fim adquirem poder sobre ele, ele *é* benévolo. (MA/HH §51,55).

Toda mudança, nesse sentido, requereria uma etapa de *fingimento* na constituição de hábitos ou *máscaras*, e destas ao *caráter* como obra consumada. Trazendo a discussão aos termos do cenário esboçado já nos prolegômenos, poderíamos dizer que, à diferença da constituição autoenganada, a criação hipócrita pressuporia o *reconhecimento* e *assenhoramento de si* como sujeito e objeto *ficícios* do processo de criação e, em última instância, como *vontade de aparência* – daí o estatuto *artístico* que Nietzsche lhe confere. Porém, embora esse *assenhoramento das próprias virtudes* manifeste algo daquilo que compreendemos por *hipocrisia*, a grandeza da “obra consumada”, ou seja, a força do caráter *de exceção* constituído requereria um estado de *crença nas próprias virtudes* de modo a restaurar, na forma de um *autoengano*, a *boa consciência* e *inocência* no indivíduo: “O que é simulado por longo tempo”, diz Nietzsche, “torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia”³⁸⁷ (M/A §248, 170-1); e ainda: “tudo isso, que durante muito tempo não passa de uma hipocrisia da bondade, transforma-se finalmente em bondade” (KSA-XI:25[99] 1884). O hipócrita, então,

³⁸⁷ Cf. também M/A §104, 75-6: “*Nossas valorações* – Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza. Valoração própria quer dizer: medir uma coisa conforme o grau de prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais – algo bastante raro! [...] em geral somos, por toda a vida, os bufões dos juízos infantis a que nos habituamos...”

deixaria de sê-lo e adquiriria uma *segunda natureza* – uma *segunda inocência*³⁸⁸. Nietzsche vê o processo de *incorporação* associado a esse tipo de *ator de uma só máscara* presente no modo de constituição do caráter dos *condutores de rebanho*³⁸⁹ – em particular, do *sacerdote*.

Para mover a multidão. – Quem quer mover a multidão não tem de ser o ator que interpreta a si mesmo? Não tem de primeiro traduzir-se no que é nítido-grotesco e *apresentar* sua pessoa e sua causa nesta brutalização e simplificação? (FW/GC §236, 179).

Como volta a afirmar em um fragmento de 1887: “É um sinal de instintos *destroçados* quando o homem vê *separadas* a pulsão e a sua ‘expressão’ (‘a máscara’) – um sinal de autocontradição e bem pouco triunfante”. Daí ser necessária a “‘boa consciência’ na falsidade” [*das “gute Gewissen” in der Falschheit*] – no sentido de uma “falsidade inconsciente” – tanto ao “instinto soberano” quanto àquele que “aspira ao domínio, mas que se encontra sob um jugo”. Em ambos os casos, “*domina uma perfeita ingenuidade*: a falsidade *não* adentra a consciência”. Já no caso oposto da “*extrema clarividência*”, “precisa-se, para vencer, de um *gênio* de ator e de um imenso cultivo do autodomínio”. Por isso o *sacerdote* “é o hipócrita *consciente* mais habilidoso”³⁹⁰ (KSA-XII:8[1] 1887): “este aparente inimigo da vida [...] – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida. [...] ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses” (GM-III §13, 109-111). Através de seu gênio, readquire para si a boa consciência e pode assim persuadir da verdade:

Os sacerdotes são atores de uma qualquer sobre-humanidade, à qual eles devem conferir evidência, quer se trate de ideias, de deuses ou de salvadores: eles encontram nisso a sua profissão, para isso eles têm o seu instinto; a fim de o tornarem tão crível quanto possível, precisam ir tão longe quanto possível na similitude; sua inteligência de ator deve adquirir junto deles a boa consciência, só com a ajuda desta última ela pode ser persuadida de verdade. (KSA-XII:7[5] 1886-7).

³⁸⁸ A de uma segunda inocência foi retirada do prólogo tardio de *A gaia ciência*; à qual associamos a criação de uma *segunda natureza*. Cf. FW/GC pr§4, 14-5, sobre a “segunda, e mais perigosa, inocência na alegria” que surge na convalescença, após a “grande dor”, da qual o autor faz brotar a ideia de um “segundo gosto” como refinamento. Em NW, epílogo§1, 111-2, esse aforismo é reeditado. Cf. também GM-II§18, sobre a relação entre *segunda inocência* e *ateísmo*.

³⁸⁹ Cf. TÜRCKE, C. *O louco*, pp. 117-121. Para Tücke, os diversos *tipos* analisados por Nietzsche como mestres do autoengano – Sócrates, o sacerdote, os socialistas – seriam também, do ponto de vista estético, atores-artistas que falsificam a sua imagem, aí encontrando prazer na vida. Atores de primeira grandeza, com sua “‘vontade de inversão da verdade’”, de “‘inverdade a todo custo’”.

³⁹⁰ “[...] em seguida vêm os príncipes, os quais cultivam uma espécie de jogo de cena já por sua ascendência e posição. Em terceiro lugar vêm os homens de sociedade e os diplomatas. Em quarto, as mulheres”. (KSA-XII:8[1] 1887).

Ora, se ao homem de rebanho e à plenificação de seus instintos importaria, como vimos antes, a crença na *pia fraus* e o autoengano acerca do processo de sua constituição enquanto rebanho, “erra-se quando se pressupõe [...] um desenvolvimento ingênuo e inconsciente, uma espécie de autoengano” da parte de seus “condutores”. Como Nietzsche irá afirmar em seus últimos escritos, a formação do *caráter de exceção* que é o condutor de rebanhos envolveria não só a domesticação de si próprio, mas também a “gélida circunspecção” pela qual a *pia fraus* é arquitetada. No entanto, embora o *processo* de constituição desse caráter envolva todo o trabalho de cultivo e autodomínio próprios do manejo e da criação de si, a necessidade de tornar crível a si e aos outros a sua própria crença implicaria a submissão às próprias convicções criadas e o autoengano acerca de si como “obra acabada” (KSA-XIII:15[45] 1888). É tornando-se tão crível quanto possível simulando as virtudes que criou para o rebanho³⁹¹ que o *sacerdote asceta* pode aplicar-lhe o remédio da *culpa* contra a dor da má consciência; e a Terceira Dissertação de *Genealogia da moral* nos apresenta o “*training*” ou os meios de ascese e domesticação pelos quais o seu caráter é moldado: a redução do sentimento vital, a atividade maquinal, as pequenas alegrias, a organização gregária e a exacerbação do sentimento (GM-III§17 a §20, 119-131).

É preciso insistir, porém, pois a equidade o exige, no fato de que ele [remédio] foi aplicado *com boa consciência*, no fato de que o sacerdote ascético o prescreveu com firmíssima crença em sua utilidade, em sua imprescindibilidade mesmo – [...]; do mesmo modo é preciso dizer que as veementes revanches fisiológicas [...], no fundo não contradizem realmente o sentido dessa espécie de medicação: [...] combater a depressão, diminuindo e amortecendo o seu desprazer. Também *assim* este fim foi alcançado. [...] Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma – e que forma! O “pecado” – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da “má consciência” animal (da crueldade voltada para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma [...]. (GM-III §20,129-130).

Como vimos antes, já em *Humano, demasiado humano* havia a compreensão de que “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH§55,57); e ainda, de que é “preciso que haja o engano de si mesmo”, ou a “crença em si mesmo”, para “embusteiros” e “fundadores de religiões [...] produzirem um grande efeito”. Estes últimos, porém, distinguem-se dos “grandes embusteiros por não saírem desse estado de autoilusão. Pois os homens crêem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte crença” (MA/HH §52,55). Convertendo a criação de si em crença, o condutor de rebanhos é uma

³⁹¹ Cf. Z, “Da virtude amesquinhadora” §2, p. 205: “E esta é a pior hipocrisia que entre eles [os pequenos] encontrei: que também os que mandam simulam as virtudes dos que servem. ‘Eu sirvo, tu serves, ele serve’ – assim reza, aqui também, a hipocrisia dos dominantes – e ai, quando o primeiro senhor é *somente* o primeiro servidor!”.

espécie de ator autoenganado – ator de uma só máscara – que indo tão longe quanto possível na similitude, acaba por incorporar um personagem deixando com isso de ser ator. É pela crença em suas próprias virtudes que esses condutores – e de um modo geral, “homens de convicção” e “gênios organizadores” – chegam à consumação de si como obra de arte e constituem-se como caracteres fortes: “Como? Um grande homem? Consigo ver apenas o ator de seu próprio ideal” (GB/BM§97, 65). Embora o domínio das próprias virtudes e convicções pressuponha a hipocrisia como manuseio artístico de si, o caráter que daí surge requer para sua força a *crença* nestas mesmas virtudes e convicções. A *criação de si*, nesse sentido, envolveria mestria no manejo de si, mas apenas para voltar ao *autoengano*. Poderíamos então assumir que, embora atuante na criação artística de si como *singularidade*, a hipocrisia precisaria deixar de existir para que viesse à tona o caráter constituído, na forma de uma *segunda natureza* ou *segunda inocência*.

3.3.5 Hipocrisia, autenticidade e espírito livre

Estivemos nessa última parte do capítulo a tratar da questão ética da criação de um caráter no pensamento de Nietzsche, apontando para o plano artístico em que se insere a *criação de si* como *singularidade*, tomando como fio condutor da investigação o conceito de *hipocrisia* anteriormente esboçado. Na última seção, porém, vimos que, se por um lado os processos de constituição desse caráter poderiam ser associados a um *manuseio artístico de máscaras*, por outro lado, a força de caráter, a sua *autenticidade*, requereria o retorno a um estado de *espontaneidade* e, nesse sentido, de *natureza*.

Gostaríamos, no entanto, de apresentar o problema agora sob outra ótica, e ao mesmo tempo propor uma espécie de experimento. São várias as passagens em que Nietzsche aponta para as implicações de, pela crença nas próprias virtudes e convicções, passar-se de um estado de assenhamento a um estado de submissão às próprias convicções. *Sob a ótica do espírito livre*³⁹², as crenças em geral não seriam sinal de força, mas antes, fraqueza – e a mudança de opiniões, uma “exigência de limpeza” (MA-WS/HH-AS §346, 309). Em relação ao espírito *cativo*, o espírito *livre* é aquele “que pensa de modo diverso do que se esperaria [...] com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (MA/HH §225, 157).

³⁹² Cf. M/A §573: “*Mudar de pele* – A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos”. Cf. também: MA-WS/HH-AS, §306, 298: “*Perder a si mesmo* – Uma vez tendo se encontrado, é preciso saber *perder-se* de vez em quando – e depois novamente se encontrar: contanto que se seja um pensador: Pois para este é prejudicial estar sempre ligado a uma só pessoa”. Cf. ainda: MA/HH §630, 300-1; §637, 305.

Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição [...]. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (*ibidem*).

Como vimos, desde os seus primeiros escritos, mas principalmente nestes do chamado “período intermediário” e também nos seus últimos escritos, Nietzsche insiste na necessidade de se tomar as rédeas de si próprio e tornar-se “senhor de suas virtudes”. No prólogo a *Humano, demasiado humano*, esse assenhoreamento aparece como a condição ao *espírito livre*, à sua “grande liberação”:

...pode finalmente ocorrer, à luz repentina de uma saúde ainda impetuosa, ainda mutável, que ao espírito cada vez mais livre comece a se desvelar o enigma dessa grande liberação [...]. “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivas em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. [...] – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. “Você deve” – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual “você deve” obedecer e também do que agora é *capaz* o que somente agora lhe é *permitido*... (MA/HH, prólogo§6, 12-3).

Ora, se ao caráter do *espírito cativo* (MA/HH§228,159) é necessária a submissão a convicções como um *fim* em si, para o *espírito livre*, ao contrário, importaria a permanência em um estado de “*extrema clarividência*” no qual as convicções seriam apenas *meios* para si próprio. É a “inércia do espírito” que enrijece as convicções, de modo que a elas acabamos por nos submeter: “quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança” (MA/HH §637, 305). Também em seus últimos escritos, como vimos antes, Nietzsche distingue a *grande paixão* [*die große Leidenschaft*], que toma as convicções como meio, da *fé* [*Glauben*], que as tem como fim. Sob a ótica dos “espíritos tornados livres” [*freigewordenen Geister*] (AC§36-7, 42-3), enquanto a fé tem no “incondicional Sim e Não” um sintoma de fraqueza, a *grande paixão* “necessita, utiliza convicções [*Überzeugungen*], não se submete a elas – sabe-se soberana” (AC§54, 65-6). Não se trata aqui de sair de um processo de criação a um estado de “obra consumada”³⁹³,

³⁹³ Nietzsche, a esse respeito, talvez concebesse o *suicídio* como o “acabamento final” de si como obra. Para o autor, “a maneira como uma pessoa pensa na morte, durante sua vida mais plena, no apogeu de seu vigor, é testemunha eloquente daquilo que denominamos seu caráter (MA-MS/HH-OS§88, 44-5). E ainda: que uma

precisamente porque a “contínua mudança” lhe é característica. Poder-se-ia mesmo dizer de um *contínuo manusear*, pelo qual o espírito livre se mostra sempre senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter. Visto sob um enfoque *fisiológico*, esse seria o reflexo, ou a forma palpável de um processo contínuo de luta e reconfiguração de impulsos cujo *pathos*, vimos anteriormente, Nietzsche concebe como *vontade de poder* – e que nos chega à superfície-consciência na forma de uma *interpretação ficcional*³⁹⁴. Porém, se ao caráter de rebanho ou do condutor de rebanhos é necessário o autoengano acerca de si: seja como artífice, seja como obra acabada, no espírito livre, ao contrário, é a “força plástica” *artística* que deve constantemente atuar. “Somos enganados e temos de ser enganadores”, diz Nietzsche (HH pr§3, 10). Pela transfiguração de acasos em necessidades e reinterpretação afirmativa de si como ficção, a *arte de criar a si* seria o meio pelo qual o espírito livre chega à plenificação de seus instintos.

Poder-se-ia aqui arguir que, se o caráter de um *espírito cativo* se mostraria autêntico precisamente pelo retorno a uma condição de espontaneidade, não se poderia compreender o espírito livre propriamente como um caráter, dado que, pela condição de contínuo manejo de si, é precisamente a espontaneidade que parece lhe faltar. Nesse sentido, como compreender o espírito livre como um caráter?

Desde os prolegômenos, temos defendido a possibilidade de uma distinção entre hipocrisia e autoengano, com base no *reconhecimento* e *afirmação* do engano em suas diversas facetas – o que nos levou, dentre outros caminhos, ao problema da *autenticidade*. É-se autêntico, dizíamos, quando se constitui a si como singularidade, para além do indivíduo ou da moralidade, sendo a atribuição de um *autor* por meio de seu reconhecimento, aquilo que confere a uma obra de arte a sua *autenticidade*. Já no início do segundo capítulo, em uma abordagem histórica e sociológica, vimos de que maneira o problema da valorização de uma

“sábria organização e disposição natural da morte” está em “parar a máquina, quando a obra que dela se exigia foi completada”, ao invés de “deixá-la funcionando até que pare por si mesma” (MA-WS/HH-AS§185, 247-8). Cf. também: “Com a perspectiva certa da morte, uma deliciosa, odorosa gota de leviandade poderia ser mesclada a cada vida...” (*idem*, §322, 303-4).

³⁹⁴ Cf. JASPERS, K. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, p. 206-7. Para Jaspers, “a impossibilidade de ver-se a si mesmo, junto com os impulsos a autovalorar-se [...] faz-nos viver constantemente dentro de um engano de nós mesmos”. Esse autoengano ocultaria a realidade de muitos modos: desde o esquema linguístico sob o qual nos vemos à busca inconsciente de princípios adequados ao nosso temperamento. Do êxito dessa interpretação intelectualista derivaria o engano com o qual a “imagem de nosso passado” se mostra agradável a nós. Para Jaspers, a consequência do engano acerca de si está em que o “eu para o qual vivemos conscientemente, não é em absoluto, nosso eu real”. No entanto: “Ainda que o homem não se veja a si mesmo e ainda que esteja aprisionado pelo autoengano quando se trata de conhecer-se a si mesmo, pode, a despeito disso

expressividade espontânea em detrimento da *expressividade artística* estaria no cerne das mudanças na relação entre as esferas pública e privada, com a passagem da sociedade *teatral* à *intimista* e a consequente subversão da noção de *autenticidade*, a partir de então compreendida como *espontaneidade*³⁹⁵. Mas voltando ao pensamento nietzscheano, como compreender, então, a autenticidade³⁹⁶ de um caráter, mormente um caráter *hipócrito*?

[...] configurar-se a si mesmo. Tal autoconfiguração parece constituir a suprema possibilidade do homem. [...] O primeiro passo está no autodomínio, cumprido diariamente” (p.206-7; tradução livre).

³⁹⁵ Cf. SENNET, R. *O Declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, p. 241.

³⁹⁶ Cf.: HAAR, M. A crítica nietzscheana da subjetividade, in: *Famecos*, pp.23-45 (originalmente publicado nos *Nietzsches-Studien*, vol. 12:80-110. Berlim: Walter der Gruyter, 1983). Nesse interessante artigo – que em certo sentido avaliza nossa defesa de uma aproximação entre a *hipocrisia* e o pensamento nietzscheano – Michel Haar sustenta que a crítica nietzscheana do *eu* e dos conceitos que o sustentam visaria a três objetivos: i) quebrar a identidade lógica do sujeito: “renunciar à universalidade abstrata desses conceitos e afirmar a individualidade do eu”; ii) recuperar a pluralidade intraindividual: “reaprender a experimentar essa pluralidade” e “reconhecer que o indivíduo não é um, que a unidade individual é fictícia”; e iii) desenvolver a dimensão *cósmica* do eu: “não somente a se sentir inseparavelmente ligado a toda a linha dos seres vivos e a toda a ascendência histórica, mas a entender que ele faz parte do *fatum* universal, que ele é esse *fatum*. *Ego factum...*”. Tais objetivos convergiriam para uma “preocupação *prática*, surpreendentemente ambiciosa, que consiste em modificar a própria essência da subjetividade” [grifo nosso]. Segundo Haar, diferentemente da concepção heideggeriana de que “o homem para ser homem deve corresponder à doação simples que lhe dirige o Ser”, para Nietzsche, a autenticidade do *eu* “não se encontra senão quando nos esquecemos de nós como pseudounidade”. O “movimento mais autêntico”, nesse sentido, “comanda a maior diferenciação do eu, e não mais a sua maior simplificação”; e é no espírito livre – naquele capaz de trair “nobrememente todas as coisas” sem “dissolver o eu na inconstância e na frivolidade” – que esse ideal de autenticidade se mostra de modo mais pleno. Citando Valéry (*Cahiers I*, p. 861), Haar compreende que: “A experimentação das ‘variedades do eu’ [...] não fecha a individualidade sobre ela mesma, mas a realça e a transporta para fora de si e para dentro do mundo”. Esse *eu* seria também “o mais apto também a sentir o ‘laço cósmico’” que o liga à história, aos outros seres e a se entender – conscientemente ou não – como *fatum* universal (p.24-6; Haar vale-se da tradução francesa de Geneviève Bianquis para *Der Wille zur Macht*, Paris, 1948, 26ªed. VP II: 384). Para Nietzsche, como já o vimos, “o papel é um resultado do mundo externo sobre nós” (KSA-XI:25[374]1884). Isso significa que: “Um papel não é apenas uma função social [...] que exige uma certa conduta predeterminada, mas um acordo íntimo que a sociedade solicita de nós...”. Esses papéis representariam “máscaras das pulsões pré-individuais”, ou seja, “pulsões ‘coletivas’ interiorizadas”, que “são muito mais antigas e muito mais poderosas do que as pulsões individuais” (pp.31-3). Para Haar, sob o enfoque nietzscheano, essa compreensão sugere que se passe da mudança sofrida à mudança *desejada*: não aceitar passivamente os papéis, mas pesquisar novos papéis e ver como decorrem deles todos os tipos de conduta. O homem ativo não seria aquele que passa por *ator* – nem tampouco o que se esquece disso – mas o que assume o tanto de *ator que ele é*; isto é: “aquele que afirma qualquer conduta com a qual ele possa desempenhar um papel” (p.33). O homem mais afirmativo seria então, para Haar, aquele que recusa a fixação em um papel privilegiado e vive uma série de pessoas ou de personagens. E nessa “afirmação da pluralidade de papéis”, estaria a um passo do sobre-humano, que os viveria não sucessivamente, “mas *simultaneamente*, numerosas personagens, frequentemente contraditórias”. Para Haar, “certos fragmentos nietzscheanos sublinham que a pesquisa ou a aceitação da pluralidade dos *papéis* deveria facilitar a afirmação do eterno retorno” – por exemplo, o fragmento intitulado: “A filosofia do retorno” [*Zur Philosophie der Wiederkunft*] (KSA-X: 1 [70] 1882) (p.33). Concordando com o autor, a nosso ver, a fórmula do *amor fati* tal qual esboçada acima: “assim foi, assim eu o quis e assim hei de querê-lo”, já nos conduziria a uma compreensão mediada pela *hipocrisia*. De todo modo, para Haar, “não é sobre a base de uma livre invenção de si, mas a partir de uma modificação dos instintos coletivos que o indivíduo emancipado frente ao organismo social encontrará sua identidade própria”: ele virá “a criar sua *possibilidade de existência individual* graças a uma reorganização, uma assimilação, uma eliminação” dos *instintos* sociais dentro dele (VP I: 249) (p.34). Porém: “Não basta constatar que o eu não existe separadamente do mundo. É preciso concluir que o eu *é seu* mundo...” (p.35). Haar vê a compreensão nietzscheana da subjetividade como uma proposta “talvez mais oriental que ocidental, de um *indivíduo aberto*, [...] cujos limites não sejam definidos nem pela consciência de si, nem pelo autoposicionamento, nem pela segurança de uma identidade indivisível” (p.44). Sem querer entrar no mérito dessa proposta que privilegia a dimensão *cósmica* do eu, preferimos nos ater aos pontos de contato entre os encaminhamentos que dá ao

A nosso ver, a questão poderia ser pensada sob dois enfoques: o primeiro deles foi abordado na segunda parte deste capítulo, quando vimos que, na perspectiva do *sujeito* da criação, é a constituição de um *eu* que confere à criação de si a sua autenticidade, na medida em que se afirma como *autor*, ainda que fictício, dessa criação e do próprio querer, chegando a um estado de liberdade que é sintoma de instintos plenos. Na perspectiva da *obra* aí criada, por outro lado, o problema da autenticidade nos remete a uma preocupação com o *estilo*³⁹⁷: “A grandeza de um artista não se mede pelos ‘belos sentimentos’ que suscita [...], mas antes pelo grau em que ele se aproxima e é capaz do grande estilo” – diz Nietzsche em seus últimos escritos (KSA-XIII:14[61] 1888). Esse estilo tem em comum com a *grande paixão* que comanda o *espírito livre*: “o fato de que desdenha agradar; o fato de que se esquece de persuadir; de que ordena; de que *quer...* tornar-se senhor do caos que se é; forçar seu caos a tornar-se forma” (*ibidem*). Situado no limiar da relação “do estético e do ético [*des Aesthetischen und Sittlichen*]”, esse *grande estilo* “quer uma vontade forte e detesta, sobretudo, a distração [*Zerfahrenheit*]” (KSA-XI:25[332]1884, tradução livre). Trata-se, como em questões de estilo, de uma *tipificação* a partir de retomadas constantes de elementos, formas e ações similares, de modo tal que o estilo acaba por se confundir com a própria obra ao lhe conferir sentido³⁹⁸. No espírito livre, essa constância estaria precisamente na força da *impermanência*. Em *A gaia ciência*, naquele que talvez seja um de seus mais belos aforismos – e que de certo modo resume nossa investigação – Nietzsche traduz todo o esforço em

problema da subjetividade em Nietzsche e a questão ético-estética da criação de si. Sob esse viés, ao apontar para a necessidade do reconhecimento e afirmação do engano, a abordagem de Haar nos oferece uma ótima apresentação do papel que atribuímos à *hipocrisia* na criação de si nietzscheana – embora não se refira diretamente ao termo, nem tampouco enverede pelas implicações éticas (e estéticas) dessa crítica à subjetividade, que incidem diretamente na tarefa de *tornar-se o que se é*. Cf. também: ONATE, A. M. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*, p. 34-5. Segundo Onate, ao defender essa “transformação radical da subjetividade clássica” em Nietzsche, com o “desenvolvimento do estrato plural e cósmico do *ego*”, Haar a toma como “um campo plural de máscaras que se sucedem vertiginosamente”. E “se a confecção do roteiro é apanágio coletivo, sua adaptação é encargo corporal” – sendo o *homem-afirmativo* “aquele que assume plenamente sua condição de ator e representa, ao mesmo tempo, o maior número de funções” (p.34). No entanto, ao privilegiar “a ideia de dispersão para pensar com rigor o estatuto do si em sua versão nietzscheana”, com ênfase em expressões como: “*eu plural, indivíduo aberto, eu cósmico*”, a argumentação de Haar exploraria “excessivamente a caracterização dos polos do binômio pluralização/ unificação, deixando na obscuridade a abordagem específica do plano de passagem de um a outro, equivalente ao exercício oníabrangente do interpretar” – ao que associamos a noção de *incorporação*. Faltaria uma investigação acerca do “mecanismo de outorga de sentido que torna possível a consideração do si seja no modo da unidade forma, seja no modo da pluralidade efetiva” (p.35). Mas questionando também a posição de Onate, a nosso ver, é precisamente esse “mecanismo de outorga de sentido” que confere ao *si* o estatuto fictício de um *eu*: só um *eu* atua.

³⁹⁷ Cf. ROCHA, S. P. V. Tornar-se quem se é: a vida como exercício de estilo, pp. 292-303. Para a autora, a ideia de *identidade* em Nietzsche deve ser pensada em termos de *estilo*, que se oporia, no plano estético, à noção de *efeito*, e no plano ético, à noção de *sujeito*. Essa compreensão nos conduziria a dois deslocamentos: o primeiro seria o abandono da ideia de *formação*, que deve ser compreendida como *transformação*; e o segundo, a passagem da ideia de *originalidade* (a seu ver uma noção reativa) em prol da noção de *singularidade* – norteada pela tarefa de “tornar-se o que se é” (p.300-1).

conferir o que se mostra consolidado no *espírito cativo*: força, autenticidade e estilo, precisamente a um caráter aparentemente fraco que seria o *espírito livre*:

Uma coisa é necessária – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. [...] Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto! – Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão de seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal [...] – Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser vulgares: – eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos – podem vir a ser espíritos de primeira ordem – visam sempre a configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* – [...] e fazem bem ao fazê-lo, pois somente assim fazem bem a si próprios! Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios (FW/GC§290, 195-6).

Seja como fruto de uma severa submissão e coação de instintos, geradora de uma boa consciência; seja como resultado de uma permanente insubmissão, importa ao espírito livre de Nietzsche conferir estilo ao próprio caráter – o que quer dizer, moldá-lo, ou ainda criá-lo. Tal como a *cultura* para o rebanho (UB/CEX-II §4,35), trata-se de conferir a si uma *unidade de estilo artística* – aqui compreendida como a *criação* para si de um *caráter autêntico*. Esse seria o resultado de um processo fictício, porém *artístico*, em maior ou menor grau efêmero, porém não menos importante, da imposição de um *gosto*, de um *estilo*, a uma multiplicidade de máscaras; e da constituição, não apenas de uma segunda, mas de *múltiplas* naturezas. Processo para o qual concorrem: a “grande dietética”, a autodisciplina, o cultivo de si – em suma, o *manuseio artístico de si* que aqui chamamos de *hipocrisia*. Dirá Nietzsche, em um fragmento posterior: “Ponto de vista para *meus* valores: [...] se se é *autêntico* ou somente *ator*, se se é *autêntico como ator* ou somente um ator imitado, se se é ‘representante’ ou o representado mesmo – se se é pessoa ou um *rendez-vous* de pessoas...” (KSA-XII:10[145] 1887; grifo nosso). Quase que repetindo o discurso de Zarathustra acerca dos “seres pequenos”:

³⁹⁸ Cf. também: HAAR, M. *A origem da obra de arte*, p. 103.

Mas há muita impostura nos seres pequenos. Há alguns deles que querem; mas a maioria é apenas meio do querer de outrem. Alguns são autênticos, mas a maioria é de maus atores. Há, entre eles, atores sem saber e atores sem querer – os homens autênticos são cada vez mais raros, especialmente os atores autênticos (Z, “Da Virtude amesquinhadora” §2, 205).

* *

Chegamos então ao final de nossa investigação, apontando duas situações-limite nas quais o conceito de *hipocrisia* poderia ser pensado em relação ao problema ético-estético ou etopoiético da criação de si em Nietzsche: na ótica de um *espírito cativo*, embora a constituição de um caráter de exceção pressuponha a incorporação de papéis na forma da *hipocrisia*, a força do caráter constituído, a sua autenticidade, requereria um retorno à condição de *autoengano* como uma *segunda natureza*. No entanto, na ótica do *espírito livre*, é a *insubmissão* a convicções e a incessante troca de papéis submetida a um plano artístico que aparece como sinônimo de força, sendo esse o seu *estilo*. Compreendida a *hipocrisia* como: arte de interpretar e incorporar um saber da *dóxa* pela mestria do *kairós*, e de configurá-lo pela *mímēsis* de modo a criar a si como *autor e obra de si mesmo* – poderíamos agora, pelo pensamento nietzscheano da criação de si, compreendê-la também como uma ética-estética, ou mesmo uma *etopoiética* do espírito livre, pela qual esse espírito cria a si como obra de arte e *torna-se o que é*. Chegando a esse estado de contínuo manuseio, a hipocrisia estaria associada não apenas aos *meios* para a constituição de um caráter, mas a *éthos* peculiar. Nesse estado limite, o ator permaneceria ator, cuja virtude seria a destreza em aproximar-se ao máximo de um personagem, permanecendo *senhor* de todos os atos que o caracterizam; incorporando-os sem, no entanto, prender-se a eles. Daí a importância da *autodisciplina*, no sentido de permitir o *esquecimento artístico*³⁹⁹ pelo qual o ator mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação ao personagem. Distância que Nietzsche vê exemplificada em pintores:

Aliviando a vida. – Um dos principais meios de aliviar a vida é idealizar todos os seus eventos; mas é preciso obtermos da pintura uma noção clara do que é idealizar. O pintor solicita que o espectador não olhe de maneira demasiado aguda e precisa, ele o obriga a recuar uma certa distância para olhar [...]. Portanto, quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância. (MA/HH §279, 189-190).

Mas principalmente, no “‘pôr-se em cena’ para si mesmo” dos atores:

³⁹⁹ Cf. ONFRAY. M. *A escultura de si*, p.134.

Pelo que deveríamos ser gratos. – Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinam a [...] arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma. (FW/GC §78,106).

Aprimorando o que havíamos dito no segundo capítulo e também na segunda parte deste, é no domínio da *tensão* entre a *distância* e a *espontaneidade* – agora como espontaneidade *artística* – que o *espírito livre* torna-se senhor de si e cria seu caráter: um *caráter de ator*, por certo, que *reconhece* no exercício da hipocrisia a sua *natureza*. Longe de ser fonte de inautenticidade, *essa* hipocrisia seria, antes, *condição* para um caráter autêntico. Para a sua criação, temos noções prévias e efêmeras, que variam conforme o acaso, os instintos e o melhor aproveitamento do “material”. Aqui e acolá, desmanchamos, esquecemos, reaproveitamos, encaixamos, lapidamos e incorporamos; até que ao seu final, olhamos para trás e temos daquilo que ali está uma ideia de obra, ainda que sempre inacabada daquilo mesmo que já queríamos desde o início:

... na medida em que tu existes, tu mesmo, como indivíduo, deves perguntar isto, e se ninguém pode dizê-lo a ti, trate de justificar, por assim dizer *a posteriori*, o sentido da tua existência, dando-te a ti mesmo um fim, um objetivo, uma elevada e nobre razão de ser” (UB/CEX-II §9,159).

De volta ao bestiário grego, o espírito livre aqui se assemelharia ao *polvo*: nele se configura uma *mêtis* cuja flexibilidade não parece dobrar-se às circunstâncias senão para dominá-las mais seguramente, diferentemente dos *ephémeros*, dos inconstantes. Ator e senhor de si, o espírito livre nietzscheano se aproxima do *panoúrgos*, o “homem das mil formas”, bem como do *polýtropōs*, o “homem de mil artifícios”: “flexível, ondulante, ele é sempre senhor de si, é instável apenas na aparência”⁴⁰⁰. Como Nietzsche bem o afirma: a vida, afinal, sempre se mostrou afeita aos “mais inescrupulosos *πολύτροποι*” [*polýtropoi*] – os mestres do *kairós*, do tempo astucioso (FW/GC §344, 235-6). Também a estes interessa o domínio de sua própria virtude e a criação de seu caráter. Porém, também ele sabe que:

...só se pode alcançar a virtude simplesmente pelos mesmos meios com os quais, em geral, alcança-se algum domínio, em todo caso, *não por meio* da virtude. (KSA-XII:11[54] 1887-8, “Tractatus politicus”).

⁴⁰⁰ Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, pp. 46-7 e 277.

4 CONCLUSÃO

Chegando ao final dessa longa exposição – que esperamos, não tenha sido por demais exaustiva ao leitor – procuraremos refazer de modo sucinto o caminho trilhado, cujo principal intento foi o de pensar uma via de interpretação e significação possível ao problema ético-estético ou ético-poietico da *criação de si* com a proposição de um conceito de *hipocrisia*.

O próprio teor dessa proposta e as dificuldades metodológicas daí advindas nos levaram a esboçar, na forma de prolegômenos, um cenário inicial no qual os pressupostos envolvidos nessa formulação pudessem ser pensados. Tal cenário foi montado a partir de uma compreensão, em um espectro relativamente amplo de análises nas correntes evolucionista e cognitivista, acerca das práticas de engano em geral, culminando com a noção de *autoengano*. A partir dessa noção esboçamos uma distinção em relação à hipocrisia, desenvolvida aqui sob dois registros: em um viés que chamamos de *formal*, poder-se-ia falar de uma distinção de perspectivas entre *enganar* e *ser enganado*. Enquanto nesta última incorreríamos no paradoxo de enganar e ser ao mesmo tempo enganado, na medida em que se pressupõe o desconhecimento do engano para *ser enganado*, o mesmo não se poderia dizer na perspectiva do *enganar*, onde, ao contrário, é o *reconhecimento* que é pressuposto. É essa ideia de reconhecimento que é retomada também no viés de uma distinção *processual*, onde a hipocrisia, como incorporação *intencional* de caracteres ou personagens, distingue-se do autoengano como um processo *não reconhecido* de incorporação de crenças.

Proposto o cenário, passamos então ao primeiro capítulo no qual procuramos compreender como as práticas de engano e a própria hipocrisia como *arte do engano* vêm a se tornar um problema moral. Para isso, constituímos três ordens distintas de questionamentos, dispostos de modo não linear no texto: primeiramente, a questão acerca de como as diversas práticas de engano vieram a se tornar um *problema moral*; remetidas, como *engano em si*, a uma condenação incondicional pela filosofia moral. Depois, a pergunta acerca de como o termo “hipocrisia”, antes vinculado a uma prática artística, a *arte do ator*, passou a fazer parte da alçada moral e a designar, como *arte do engano*, o conjunto daquelas práticas moralmente condenáveis. Por fim, como o engano e a hipocrisia poderiam ser pensados e reavaliados para além dessa condenação. Tomamos como ponto de partida uma crítica à sumária condenação moral operada pelo senso comum, que toma as práticas de engano sob a ótica de uma clivagem em relação ao veraz e a hipocrisia como “mãe de todos os vícios”. Depois, apresentamos alguns dos vieses da avaliação perpetrada pelas principais correntes da filosofia moral sobre as práticas de engano – particularmente: a mentira, a simulação e a dissimulação.

Tomando como fio condutor a distinção entre *enganar* e *ser enganado* anteriormente traçada, delineamos um deslocamento perspectivo que vai da preocupação com o engano sofrido à formulação universalista de uma condenação do engano *em si*. Da percepção desse deslocamento, esboçamos então vias de contraposição à condenação moral, ao tempo em que remontamos o problema do engano aos gregos: por um lado, remetendo o cerne dessa condenação ao pensamento platônico; por outro lado, propondo uma retomada e reavaliação das formas de pensamento atreladas à inteligência astuciosa que os gregos nomeavam pela deusa *Mêtis*. Chegamos aqui a três pressupostos básicos com os quais procuramos nortear a proposição do conceito: i) a distinção entre hipocrisia e autoengano em duas esferas de abordagem: *formal* e *processual* – cenário esboçado nos prolegômenos; ii) a compreensão da hipocrisia a partir daquilo que perpassa tanto a *arte do engano* como a *arte do ator*; iii) a sua filiação às formas de inteligência astuciosa que, em certo sentido, passam distante ou mesmo suplantam a argumentação racional.

Definidos os pressupostos, chegamos então ao segundo capítulo, no qual procuramos elaborar um conceito de hipocrisia que viesse a fornecer uma significação possível ao problema ético e estético da *criação de si*. Abordamos inicialmente algumas posições que, embora atidas à esfera sociológica, parecem apontar para essa compreensão. Voltando ao contexto filosófico, remetemos o problema do engano e da hipocrisia à esfera das relações interpessoais; particularmente, na oposição aí estabelecida já na literatura do período helenístico e imperial, entre as relações éticas da amizade e da lisonja. Essa discussão trouxe à cena o problema da atenção ao *kairós* grego, ao tempo oportuno, no cerne de duas formas distintas de discurso que permeiam tais relações: o discurso *retórico*, comandado pela inteligência astuciosa, pela *mêtis*, e o *filosófico*, pautado pela franqueza, ou seja, pela *parrêsia*. A distinção, e mesmo oposição entre duas formas de discurso nos abriu a possibilidade de pensar uma forma ético-estética de *cuidado de si*, para além daquela constituída por meio da subjetivação do discurso *parrésiástico* e vertida em *éthos* pelo exercício da *ascese*. Essa forma de constituição de si primária pela atenção à inconstância dos acasos e instintos e teria como modelo o trabalho de *incorporação* que caracteriza a preparação do ator para seu personagem. A *arte do ator* foi então proposta como imagem para outra forma de constituição de si, a partir de uma retomada dos aspectos que vieram à tona no decorrer dos capítulos e que foram previamente esboçados já nos prolegômenos; principalmente: a característica do *manuseio artístico*, envolvendo em si as práticas de engano artístico e moral, e a contraposição em relação ao autoengano e à espontaneidade. Daí pôde emergir, então, o conceito de *hipocrisia* como uma arte: (i) que se configura pela *mímēsis* e é

governada pelo cálculo prudencial e inteligência astuciosa da *mêtis*, tendo como matéria-prima os próprios instintos e como “instrumentos”: a simulação, a dissimulação e a ênfase; (ii) que escapa à espontaneidade pelo *manuseio de si*, e ao autoengano pelo *reconhecimento de si*, inventando-se também a si como *hipócrita*. De modo sucinto, poderíamos dizer da hipocrisia como uma arte de incorporar e interpretar um saber da *dóxa* pela mestria do *kairós*, e de configurá-lo pela *mímēsis* de modo a *criar a si* como *autor e obra de si mesmo*. Pressuposta a essa caracterização está uma reavaliação dessas práticas que, em maior ou menor grau, foram condenadas pelo pensamento filosófico hegemônico: *mímēsis*, *dóxa*, *prospoiēsis*, além da própria *hypókrisis*. Não mais submetidas ao crivo de uma clivagem entre o *verdadeiro* e o *falso*, o veraz e o enganoso, tais práticas reencontrariam o respaldo em *mêtis*, a forma de inteligência que, já nos gregos, mas não só entre eles, comanda a lida com a inconstância, a multiplicidade e o acaso.

O terceiro capítulo foi dedicado a buscar, na interpretação de um pensamento filosófico, os subsídios para um lastreamento do conceito proposto. A possibilidade de abertura aos conceitos e práticas que compuseram essa formulação, a perspectiva de resolução de problemas que vieram a surgir no decorrer da exposição, além, claro, de uma inegável filiação prévia, acabou por nos (re)conduzir ao pensamento de Nietzsche. Diferentemente dos capítulos anteriores, em que o conceito foi moldado de maneira *exógena*, a partir do que chamamos de *colagem* de textos, nesse último capítulo, procuramos fazer o conceito gestar-se de modo *endógeno*, a partir do pensamento que de certo modo o suscitou e com o qual se poderia lastreá-lo. Com esse enfoque *interpretativo*, tomamos a *hipocrisia* como fio condutor para uma articulação entre três aspectos de seu pensamento: a compreensão *extramoral* acerca das práticas de engano, a perspectiva epistêmica de *processos sem sujeito* e a proposta ético-poética de constituição de um *caráter* a partir de *segundas naturezas*, ou de *criação de si* como *obra de arte*.

Na primeira parte desse capítulo, procuramos distinguir aspectos e registros em que a hipocrisia [*Heuchelei*] e outros termos correlatos aparecem no texto nietzscheano, tomando como fio condutor o processo de refinamento e internalização que conduz das formas engano deliberado ao autoengano [*Selbst-Betrug*], e que associamos à compreensão nietzscheana da *inocência* ou da *boa consciência* [*gutes Gewissen*]. Essa distinção de aspectos nos serviu inicialmente na crítica à compreensão da hipocrisia como oposta a um princípio caro a Nietzsche: o da *honestidade intelectual*. Como vimos, as críticas de Nietzsche não se dirigem propriamente à hipocrisia como arte do engano, nem tampouco ao autoengano, mas a determinadas configurações dos mesmos que conduzem a um estado de adoecimento dos

instintos, isto é, de decréscimo da *vontade de poder*. Por outro lado, essa distinção também nos conduziu, agora em uma perspectiva extramoral e propriamente genealógica, a uma resposta ao problema que havia sido apenas parcialmente resolvido no primeiro capítulo, acerca de como e sob que avaliação a hipocrisia e as práticas de engano vêm a se tornar um problema *moral*. Por fim, tal distinção de aspectos nos levou à noção de *vontade de aparência* como aquilo que subjaz às práticas de engano em Nietzsche, e à qual associamos a *hipocrisia* enquanto *arte* de incorporar e configurar acasos e instintos de modo a *criar a si* como *autor e obra de si* – ou seja, enquanto *arte do manuseio de si*.

Na segunda parte desse último capítulo, procuramos investigar as noções nietzscheanas de *máscara* e *interpretação* a partir das críticas às ideias de “sujeito” e “consciência” da modernidade. Nosso problema foi compreender como seria possível, a partir do esfacelamento do *sujeito* em uma pluralidade de *máscaras* constituídas ao longo do tempo, e com a compreensão da *consciência* como epifenômeno de uma multiplicidade de impulsos com organização efêmera, sustentar a ideia de constituição de um *eu* como *sujeito fictício* da criação de *si* – tendo ainda a hipocrisia como um manuseio *consciente e intencional* visando a essa constituição. Como procuramos defender, a denúncia da ilusão presente no cerne da constituição dessas categorias, não só não é argumento para a sua rejeição, como, ao contrário, é como ilusão e aparência mesma que tal constituição se mostra necessária à vida, cabendo aí o *reconhecimento* ou não, *afirmação* ou não, acerca dessa ilusão. A distinção feita nos prolegômenos entre *hipocrisia* e *autoengano* foi então retomada no sentido de se delinear, para além do *eu autoenganado*, a possibilidade de uma constituição *artística* – intencional, consciente – de *si*, a partir de um sujeito *criador* fictício: o *eu hipócrita*.

Na terceira e última parte desse capítulo, procuramos compreender o conceito de hipocrisia em articulação com a noção nietzscheana de *criação de si*, ou seja, de constituição de uma *autenticidade* a partir da constituição de *segundas naturezas* – noção sintetizada por Nietzsche na máxima adaptada de Píndaro: *tornar-se o que se é*. Se na segunda parte enfatizamos a constituição de um sujeito-*autor* que, reconhecendo-se ficção, afirma-se como *criador*, aqui a perspectiva foi a da *obra* por ele criada: o *caráter*. Retomando o tema discutido na primeira parte do capítulo, da relação entre indivíduo e moralidade sob o enfoque da constituição de uma *boa consciência*, procuramos compreender em que sentido essa mesma estaria relacionada não apenas com a formação de um *caráter de rebanho*, mas também daquilo que Nietzsche chama de *caráter de exceção*, a partir da noção de *segunda natureza*: primeiramente associada a uma concepção de educação ou *formação* [*Erziehung*]; depois, na conotação artística que caracterizaria propriamente a *criação de si*. Tomando o ator

como metáfora desse processo, Nietzsche nos abre a possibilidade de aproximarmos essa pauta ético-estética do conceito de *hipocrisia* que defendemos – particularmente, na compreensão acerca de como seria possível, com a *ausência de espontaneidade* que caracterizaria a hipocrisia, chegar a uma condição de *espontaneidade* que supostamente qualificaria um caráter enquanto obra de arte “consumada”. Essa problematização nos levou, por fim, a esboçar duas situações-limite nas quais essa aproximação poderia ocorrer: na constituição de um *espírito cativo*, embora se pressuponha a *hipocrisia* como incorporação artística de papéis ou máscaras, a força e autenticidade do caráter demandaria um retorno a uma condição de *autoengano* como uma *segunda natureza* ou *inocência*. A um *espírito livre*, entretanto, é a *insubmissão a convicções* e a incessante *troca de papéis* submetida a um plano artístico que aparece como sinônimo de força e *estilo*. Daí defendermos que, compreendida a *hipocrisia* como: arte de interpretar e incorporar um saber da *dóxa* pela mestria do *kairós*, e de configurá-lo pela *mímēsis* de modo a *criar a si* como *autor e obra de si mesmo* – poderíamos, em Nietzsche, compreendê-la também como uma *ética-estética do espírito livre*, pela qual esse espírito cria a si como obra de arte e *torna-se o que é*. Nesse estado limite de contínuo manuseio, a hipocrisia não estaria associada apenas aos *meios* para a constituição de um caráter, mas a um *éthos*. O ator aqui não daria lugar a uma *segunda natureza*, mas a *múltiplas* – permanecendo assim ator, cuja virtude seria a destreza em *incorporar* um personagem e, pela *distância artística*, manter-se *senhor* de todos os atos que o caracterizam sem a eles se submeter.

Com o pensamento de Nietzsche, portanto, seria possível defender a criação de si como um *exercício de hipocrisia* pelo qual *se torna o que se é*.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Temática

ACCETTO, Torquato – *Da dissimulação honesta*. Trad. Edmir Missio. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

ACCIOLY, Maria Inês. *Isto é simulação: A estratégia do efeito de real*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

ACCIOLY, Maria Inês. Simulação: o jogo duplo da sociedade de controle. In: XXVI CONGRESSO ANUAL EM CIÊNCIA DA COMUNICAÇÃO. Belo Horizonte: INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2003. Trabalho apresentado na Sessão de Temas Livres.

AGOSTINHO. *Obras de San Agustín*. Org. e Trad. F. García; L. Cilleruelo; R. Florez. Madrid: Editorial Católica, 1954. Tomo XII - Tratados Morales. Edición Bilingüe.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada. Da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Vol.2.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Aristóteles*. Trad. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*.

_____. *Opera omnia*. Graece et latine. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1848. Vols. I e II. Originalis: Biblioteca da Universidade de Michigan. Disponível também em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CAristotle>.

_____. Poética. In: *Aristóteles*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*.

_____. *Retórica*. Trad. esp. Quintín Racionero. Madri: Gredos, 1999.

BACH, Kent. An analysis of self-deception. *Philosophy and phenomenological Research*, v.41, n. 3, p. 351-370, mar. 1981. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8205%28198103%2941%3A3%3C351%3AAAOS%3E2.0.CO%3B2-K>.

BARBOSA, Livia. *O jeitinho brasileiro. A arte de ser mais igual do que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O Eu nos escritos de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BLANS, Lisiane S.; SAUTTER, Frank T. “Aspectos semânticos e pragmáticos da mentira em Santo Agostinho”. *Anais da 26ª Jornada Acadêmica Integrada*. Universidade Federal de Santa Maria, 2011. Disponível em: http://portal.ufsm.br/jai/anais/areas/area_47/index.htm.

BORNHEIM, Gerd. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

BROCKETT, Oscar G.; HILDY, Franklin J. *History of the theatre*. 9ª. Ed. Boston: Allyn & Bacon, 2002.

La BRUYÈRE, Jean de. *Les caractères*. Obra de domínio público disponível em: <http://www.inlibroveritas.net>.

BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão*. Trad. Álvaro Hattner. São Paulo: UNESP, 1997.

CAMPBELL, Jeremy. *A saga do mentiroso – uma história da falsidade*. Trad. Virgínia Marins Cortez. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2008.

CASNATI, María Gabriela. Ψεῦδος em palavras em República y relato εἰκόσ en Timeo. In: *Nova Tellus*, vol. 29, n° 2, 2011. p. 47-85. Disponível em: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59122571002>.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: Sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Ana L. Oliveira; Maria C. F. Ferraz. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. Trad. Carlos N. M. Louzada. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

CÍCERO. *Do orador*. Trad. Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas). Universidade de São Paulo, São Paulo.

CIORAN, E. M. *La chute dans le temps*. Paris: Gallimard, 1964.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

DAVIDSON, Donald. Deception and division. In: ELSTER, Jon (ed.). *The Multiple self*. Nova York: Cambridge University Press, 1995. p.79-91.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DERRIDA, Jacques. História da mentira – prolegômenos. *Revista Estudos Avançados*, v.10, n. 27. Trad. Jean Briant. São Paulo: EDUSP, 1996, p.7-39.

DIDEROT, Denis. *Paradoxo sobre o comediante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

ELSTER, Jon (ed). *The multiple Self*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.

FINGARETTE, Herbert. *Self-deception*. Berkeley: University of California, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Ditos & escritos. Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran D. Barbosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Vol. V.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. Vol. IV.

_____. *O governo de si e dos outros*. Cursos no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. da Fonseca; Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas*. Edição *standard* brasileira em CD-ROM. Trad. diversos. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

GIANNETTI, Eduardo. *Auto-engano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GIL, José. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. 10ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. O. Porchat. São Paulo: Difel, 1963. pp.139-147.

GONZALEZ, José. “*Hypokritês*” in: CHS - Center for Hellenic Studies Research Bulletin (Language/Literature). Disponível em: <http://wp.chs.harvard.edu/chs-fellows/2010/12/13/hypokrites/>. Postado em: 13 de dezembro de 2010. 3pp.

GRACIÁN, Baltazar. *El discreto*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Reprodução digital de: *Obras de Lorenzo Gracián*. Amberes, Gerónimo y Juan Baptista Verdussen, 1669. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>.

_____. *El héroe*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Edição digital a partir de: *Obras de Lorenzo Gracián divididas em dos tomos*, Tomo I. Amberes, Gerónimo y Juan Baptista Verdussen, 1669. pp. [531]-562. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>.

_____. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Original: *Obras de Lorenzo Gracián*. Amberes, Gerónimo y Juan Baptista Verdussen, 1669. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTES, Joseph. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trad. esp. Enrique B. Aguirre; Hermis Campodónico. Madrid: Gredos,

1990. Disponível em: <http://www.citeulike.org/group/13456/article/7359793>;
<http://dl.dropbox.com/u/19580184/O%26O/Greimas%26Courtes.pdf>.

GUERREIRO, Mário A. L. A mentira de um ponto de vista ético e político em Celso Lafer. *Revista Saberes*, v. 1, n.2. 2009. pp. 113-133.

HAAR, Michel. *A origem da obra de arte. Ensaio sobre a ontologia das obras*. 2ª. Ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *O que é a filosofia antiga?* 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª. Ed. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 3ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. “Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens”. Trad. Fernando R. Puente; Theresa C. de Magalhães. In: PUENTE, Fernando Rey (org.). *Os Filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 71-81.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de ironia*, constantemente referido a Sócrates. 2ª. Ed. Trad. Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *Escritos Søren Kierkegaard*. Trad. Esp. Darío González; Begonya S. Tajafuerce. Madrid: Editorial Trota, 2000.

_____. *O desespero humano*. 2ª. Ed. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultura, 1979. Coleção Os Pensadores. Disponível em:
<http://groups.google.com/group/digitalsource>.

KOJÉVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Reflexões sobre a mentira*. Trad. Vera Pinto. Lisboa: Frenesei, 1996.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna; Fátima Saadi *et. al.* São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. Trad. José O. A. Morais; Maria Regina A. C. da Roca; Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1993. Capítulo: Do erro à alienação.

LEOPARDI, Giacomo. *Poesia e prosa*. Org. Marco Lucchesi. Trad. Affonso F. de Souza *et al.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

LOPARIC, Zeljko. “Kant e o pretense direito de mentir” in: MARQUES, José Oscar de A. (org.). *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno da filosofia de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 73-99.

MAHON, James Edwin. “The definition of lying and deception”. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2008 Edition). Em: <http://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>. Acesso em: 08 setembro 2012.

_____. A definition of deceiving. *International Journal of applied philosophy*. n.21, v.2. 2007. pp.181-194.

MAQUIAVEL. Nicolau. *O príncipe*. Trad. e Sel. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

MARTIN, Clancy (org.). *The philosophy of deception*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

MISSIO, Edmir. O cortesão moral de Baldassare Castiglione e o ordinário de Eustache du Refuge. *Memorandum*. n.14. 2008. pp.25-36. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/missio02.pdf>.

MITCHELL, Robert W.; THOMPSON, Nicholas S. (eds.). *Deception: perspectives on human and nonhuman deceit*. Nova York: University of New York Press, 1986.

MOLIÈRE. *Tartufo ou o impostor*. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MONTAIGNE. Michel de. *Ensaaios*. Trad. e Sel. Lívio Xavier. 5ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.

ONFRAY, Michel. *A escultura de si*. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PALMA, Jorge Luiz Pennafort. *As (des) Razões da irracionalidade: uma análise conceitual do autoengano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico*. 2010. 183f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Brasília.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria E. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PEYRE, Henri. *Literature and sincerity*. London; Yale: Yale University Press, 1969.

PIRANDELLO, Luigi. *O falecido Mattia Pascal. Seis personagens à procura de um autor*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

_____. *O humorismo*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Experimento, 1996.

PLATÃO. *Platonis opera*. Org. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903. Vols. III e IV. Original disponível em: <http://archive.org/details/platonisopera03platuoft>; <http://archive.org/details/platonisopera04platuoft>; e em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato>.

_____. *A república*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. Col. Os Pensadores.

_____. *Sobre a inspiração poética (Íon) e sobre a mentira (Hípias menor)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Obras morais*. Trad. Paula Barata Dias. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII*. Da Commedia dell'arte ao Paradoxo sobre o comediante. São Paulo: Perspectiva, 2088.

PRADO Jr, Bento. Não dizer a verdade equivale a mentir? *Revista Discurso*. n. 15, 1983. pp. 39-47.

QUINTILIANO, Marco Fabio. *Institutio Oratoria*. Trad. ing. Harold E. Butler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1922. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1002.phi00110.perseus-lat1:7.9>

RIBEIRO Jr, Wilson Alves. *Enganos, enganadores e enganados no mito e na tragédia de Eurípedes*. 2011. 508f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, São Paulo.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.

La ROCHEFOUCAULD, François de. *Reflexões e máximas morais*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: Cultrix, 1962.

RODRIGUES Jr., Ruy de Carvalho. De *kynismus* a *zynismus*: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran. In: REDYSON, D. (org.). *Emil Cioran e a filosofia negativa*. Porto Alegre: Sulina, 2011. pp. 17-43.

_____. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. 305f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

RORTY, Amélie Oksenberg, Self-deception, akrasia, and irrationality. In: ELSTER, Jon. *The multiple self*. Nova York: Cambridge University Press, 1995. pp.115-131.

_____; McLAUGHLIN, Brian P. (eds.). *Perspectives on self-deception*. Berkeley: University of California Press, 1988.

ROSSET, Clément. *O real e seu duplo*. Ensaio sobre a ilusão. Trad. José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Devaneios do passeante solitário (Quarto passeio, 1777). In: PUENTE, Fernando Rey (org.). *Os filósofos e a mentira*. Trad. Emília de Moraes. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 31-57.

ROUSSET, Jean. *La littérature de l'âge baroque en France*. Circé e le paon. Paris: José Corti, 1953. Original de: Universidade da Califórnia. Disponível em: http://books.google.com.br/books/about/Circ%C3%A9_et_le_paon.html?id=qtsTAQAAIAAJ&redir_esc=y.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*. Trad. esp. Pilar L. de Santa María. 2ª. Ed. Madrid: Trotta, 2005.

SCHÜLER, Donald. *Heráclito e seu (dis)curso*. São Paulo: L&PM, 2000.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. Lygia A. Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SPIEGEL, James. *Hypocrisy*. Moral fraud and other vices. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre *éthos* com épsilon e *êthos* com êta. In: *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo, 2009. n. 32, v.2. pp.9-44.

STANISLAVSKI, Constantin. *A preparação do ator*. Trad. Pontes de Paula Lima. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

SZABADOS, Béla; SOIFER, Eldon. *Hypocrisy*. Ethical investigations. Toronto: Broadview, 2004.

TEOFRASTO. “Les caractères” in La BRUYÈRE, Jean de. *Les caractères*. Obra de domínio público disponível em: <http://www.inlibroveritas.net>. pp.16-56.

_____. *Characters*. Hermann Diels (Ed.). Edição grega. Oxford: Oxford University Press, 1909. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0093.tlg009.perseus-grc1:0>.

_____. *Theophrasti characteres*. Dresden: Ed. I.C. Findeis, 1763. 406pp. Original de Stanford University Library. Edição grega com index (J. F. Fischerns) e prolegômenos (Isaac Casaubon) ambos em latim. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=R80zAQAAMAAJ&hl=pt-BR>.

_____. *Éthikoi kharaktêres*. Ed. Friderici Arnst, 1690. 65 pp. Biblioteca Estadual da Baviera (*Bibliotheca Regia Monacensis*). Edição greco-latina (Trad. Isaac Casauboni). Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=yqg-AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O anticristo - Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 14ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O caso Wagner - Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças / O Andarilho e sua sombra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Da retórica*. Trad. Tito C. e Cunha. Lisboa: Vega, 1995.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. In: *Sobre verdade e mentira*. Trad. e org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

Coletâneas de fragmentos atribuídos a Nietzsche

LEBRUN, Gerard (sel. e org.). *Nietzsche. Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Fragmentos do espólio - 1882-1884*. Trad e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio - 1884-1885*. Trad e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2008.

_____. *Fragmentos finais - 1885-1889*. Trad. e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2002.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Sel. Heinz Friedrich. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Obras de comentadores e intérpretes

ABEL, Günter. Consciência-Linguagem-Natureza – A filosofia da mente em Nietzsche. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. pp. 199-265.

_____. Verdade e interpretação. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. pp. 179-198.

APOLINÁRIO, José Antônio. F. *Práxis como poiesis em Nietzsche*. *Estudos Nietzsche*, v. 2, n. 2, 2011. pp. 185-205

BARRENECHEA, Miguel A. de. *Ecce homo: arte de chegar a ser o que se é*. In: PIMENTA NETO, Olímpio J; BARRENECHEA, M. A. de (orgs.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. pp. 141-151

_____. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 27-48.

_____. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

BERTRAM, Ernst. *Nietzsche. Essai de Mythologie*. Trad. fr. Robert Pitrou. Paris: Le Félin, 2007.

CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’*a Gaia Ciência*, de Nietzsche. *Kriterion*. n. 112, 2005. pp. 273-282.

COSTA, Gustavo B. do N. *A arte de criar a si: uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche*. 2009. 176f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

_____.; CARVALHO, D. F. O Cinza e as cores: gênese da genealogia de Nietzsche. In: CARVALHO, R. de; COSTA, G.; ARRUDA, J. M. *Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: EdUECE, 2012. pp. 69-113.

_____. O que pode o eu: a criação de si e a redenção dos acasos, in: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X / FAPERJ, 2011, pp. 301-16.

COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da “sinceridade”*. Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Loyola, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. “Conclusões sobre vontade de potência e eterno retorno” (1967). In: *A Ilha deserta*. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2007, pp. 155-166.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1974. pp. 259-271. Capítulo: “Platão e o simulacro”.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011.

_____. Nietzsche e Foucault: a vida como obra de arte. In: KANGUSSU, Imaculada; PIMENTA, Olimpio; SÜSSEKIND, Pedro; FREITAS, Romero. (Orgs). *O Cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. v.1, pp. 41-55. Também disponível em: <http://www.scribd.com/doc/3506375/Dias-Rosa-Nietzsche-e-FoucaultA-vida-como-obra-de-arte-artigo>.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Platão e as artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

FREZZATTI Jr., Wilson A. A *pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito. In: PASCHOAL, A.E; _____. 120 anos de *Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. pp. 263-280.

_____. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. In: *Tempo da Ciência*, v.11, n. 22, 2004. pp.115-135.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. Cinco aulas sobre Nietzsche. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/curniti1.htm>; <http://projetophronesis.com/tag/giacioia/> Atualizado em novembro de 2006.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.

_____. A mentira e as figuras da ilusão. In: MARQUES, José Oscar de A. (org.). *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno da filosofia de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 99-106.

_____. A mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir. In: PUENTE, Fernando Rey (org.). *Os Filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, pp. 9-30. Introdução.

_____. Moralidade e memória: dramas do destino da alma. In: PASCHOAL, A.E; FREZZATTI Jr, W. A. 120 anos de *Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. pp. 187-241.

_____. Sobre tornar-se quem se é. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. pp.201-218.

HAAR, Michel. A crítica nietzscheana da subjetividade. In: *Famecos*, n. 13, pp.23-45. Porto Alegre, 2000. Publicado originalmente em *Nietzsches-Studien*, vol. 12: 80-110. Berlim: Walter de Gruyter, 1983. Trad. Francisco Rüdiger.

_____. Vida e totalidade natural. Trad. Alberto Marcos Onate. *Cadernos Nietzsche* 5, 1998, p. 13-37.

HALÉVY, Daniel. *Vida de Frederico Nietzsche*. Trad. Jerônimo Monteiro. São Paulo: Assunção, 1947. Disponível em: <http://www.consciencia.org>.

HAMILTON, John. Ecce Philologue. In: BISHOP, Paul (org.). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the Classical Tradition*. Nova York: Boydell & Brewer-USA, 2004. pp.54-69.

HANZA, Kathia. Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche. In: MARTON, Scarlet (org.) *Nietzsche abaixo do Equador*. Trad. Luis M. Rusmando. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. pp. 65-85.

_____. Ni contadores, ni prestamistas, ni sujetos de crédito. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 129-144.

HUSSAIN, Nadeem J. Z. Honest illusion: valuing for Nietzsche's free spirits. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil (orgs.). *Nietzsche and morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007. pp. 157-191.

JARA, José. Vida, filosofía y arte, un triángulo sin fin. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 145-158.

JASPERS, K. *Nietzsche*. Introducción a la comprensión de su filosofar. Trad. esp. Emilio Estiu. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

KANGUSSU, Imaculada. Palavras sonantes, verdades e mentiras. In: BARRENECHEA, M. A. de; PIMENTA NETO, Olímpio J (orgs.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. pp.133-140.

KLOSSOWSKY, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla dissimulação. In: MARTON, S. (org). *Nietzsche hoje?* Trad. Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 77-109.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. e Org. João Camillo Penna et. al. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LANGE, Friedrich A. *História do materialismo*. Trad. Lôbo Vilela. Lisboa: Editorial Gleba, [196-?]. 2 vols.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Trad. Semíramis G. da Veiga. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. Trad. Maria Heloísa N. Barros. São Paulo: Cosac Naify, 2006. pp. 355-378. Capítulo: “Quem era Dioniso?”.

LEITER, Brian; SINHABABU, Neil (eds.). *Nietzsche and morality*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

_____. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MARTON, Scarlet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª. ed. São Paulo; Ijuí: Discurso Editorial; Unijuí, 2001.

_____. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MEYER, Thomas. Nietzsche, Nehamas, and “self-creation”. In: BISHOP, Paul (org). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the Classical Tradition*. Nova York: Boydell & Brewer-USA, 2004. pp. 220-8.

MILLER, Fionna. "The political Virtue of Hypocrisy: A Nietzschean critique of rousseauan Sincerity (with a rousseauan rebuttal)". *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Boston Marriott Copley Place, Boston, Massachusetts, Aug 28, 2002*. Disponível em: http://www.allacademic.com/meta/p64947_index.html.

MOSÉ, Viviane. Nietzsche e a genealogia do sujeito. In: BARRENECHEA, M. A. de; PIMENTA NETO, Olímpio J (orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. pp. 188-200.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. 2ª. ed. São Paulo: Anna Blume, 1997.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche – La vida como literatura*. Trad. esp. Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

PIMENTA Neto, Olímpio. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

ROCHA, Silvia Pimenta V. Tornar-se quem se é: a vida como exercício de estilo. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche Deleuze: arte e resistência. Simpósio internacional de filosofia 2004*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 292-303.

SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lia L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALAUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno. Uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim falava Zaratustra de Nietzsche. In: *Revista Discurso* (28) 1997, pp. 167-208.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. esp. José R. Pérez-Bances. Madrid: Francisco Beltrán, 1963.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin, Nova York: Walter der Gruyter, 1983.

TÜRCKE, Cristoph. *O louco*. Trad. Antônio Celiomar P. de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Krestchmer. Chapecó: Argos, 2011.

VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Trad. esp. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 2003.

VIESENTEINER, Jorge. “O problema da intencionalidade na fórmula ‘Como alguém se torna o que se é’ de Nietzsche”. *Revista Dissertatio* [31], inverno de 2010, pp. 97- 117.