

## Sobre o engano e a honestidade intelectual. *Mētis*, *hypókrisis* e a “nova determinação da verdade” em Nietzsche.

*On intellectual honesty. Mētis, hypókrisis and the “new determination of truth in Nietzsche’s philosophy.*

Gustavo Bezerra do N. Costa<sup>1</sup>

### Resumo:

Discute-se neste artigo o tema da probidade ou honestidade intelectual [*intellektuelle Redlichkeit*] em Nietzsche, contra o horizonte – reaberto na contemporaneidade por M. Détienne e J.-P. Vernant – das práticas de engano e formas de inteligência astuciosa a que os gregos denominavam μήτις [*mētis*]. Tomando como contraponto as teses de R. Lopes e W. Stegmaier sobre a probidade nietzscheana, defende-se que, compreendida sob aquele horizonte – de todo, familiar a Nietzsche – a honestidade intelectual, longe de indicar uma submissão a códigos de veracidade moral, ou mesmo acadêmicos, preestabelecidos, diria respeito, antes, à honestidade para consigo, no reconhecimento, reinterpretação e afirmação dos enganos pelos quais se cria a si mesmo – cuja imagem remeteria à ὑπόκρισις [*hypókrisis*] grega, enquanto arte do ator e, também, arte do engano.

**Palavras-chave:** honestidade intelectual. verdade. Hipocrisia. engano. autoengano.

### Abstract:

This article discusses the theme of probity or intellectual honesty [*intellektuelle Redlichkeit*] in Nietzsche’s philosophy, against the backdrop – reopened in contemporary times by M. Détienne and J. P. Vernant – of the cheating practices and forms of astute intelligence the Greeks called μήτις [*mētis*]. Taking both R. Lopes’ and W. Stegmaier’s thesis on Nietzsche’s probity as counterpoint, it’s defended that, under that backdrop – all familiar to Nietzsche – the intellectual honesty, far from indicating a submission to the pre-set moral codes of veracity – or even academics – it would be related, first, to self-honesty, on the recognition, reinterpretation and affirmation of the deceits for which one creates itself – whose image would refer to the Greek ὑπόκρισις [*hypókrisis*], while the actor’s art, and art of deception.

**Keywords:** intellectual honesty. truth. hypocrisy. deceit. self-deception.

Em tese (COSTA, 2013) defendida pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, procurei apresentar e discutir questões relacionadas às diversas práticas 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 de uma reavaliação da noção

---

<sup>1</sup> Professor colaborador da Universidade Estadual do Ceará (UECE) em estágio pós-doutoral (PNPD-UECE/CAPES), Fortaleza, CE, Brasil. E-mail: argustavocosta@hotmail.com

de hipocrisia, enquanto *arte do engano*, em uma aproximação com a *hypókrisis* [ὑπόκρισις] grega, a *arte do ator*. Isto implicou problematizar quatro questões de fundo: primeiramente, o cenário a partir do qual esta noção poderia ser pensada: no caso, o de uma distinção entre *hipocrisia* e *autoengano* sob dois registros: *formal*, trazendo à tona as perspectivas opostas envolvidas naquilo que se entende por “engano”, demarcando uma distinção entre quem engana, ou seja, quem o pratica e o reconhece, e quem é enganado – e por isso mesmo não o reconhece; e ainda, um registro *processual*, tendo o autoengano como decorrência de uma prática de hipocrisia. Em segundo lugar, procurei 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. Posição que implicaria uma reavaliação das práticas de engano como governadas pela forma de inteligência astuciosa a que os gregos denominavam *mētis* [μήτις]. Em terceiro lugar, esbocei, a partir de uma retomada da concepção grega de *hypókrisis* [ὑπόκρισις] como arte do ator, uma via de interpretação ao problema da criação de si, propondo-a como um *exercício de hipocrisia*. Por fim, invertendo o enfoque da abordagem, coube debruçar-me sobre um pensamento cuja proposta de *criação de si* nos permitisse uma espécie de lastro ao conceito proposto – o que nos pareceu possível com Nietzsche. No que diz respeito a esta última questão, tomei o conceito de *hipocrisia* como fio condutor para uma aproximação e articulação entre: a compreensão extramoral das práticas de engano, a perspectiva epistêmica dos processos sem sujeito e a proposta ético-estética, ou *ético-poiética*, de constituição de um caráter e criação de si como obra de arte.

Mas por que Nietzsche? Por certo, é preciso ter em mente que a *hipocrisia* não é um conceito nietzscheano<sup>2</sup>. E se aparece no texto de comentadores e intérpretes em geral, é sob o viés da condenação, como aquilo mesmo que foi trazido à tona pelo pensamento da “grande liberação” (HH 3) diante da “enfermidade das cadeias” (HH-II, AS, 350). Nada mais

---

<sup>2</sup> 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”.

aparentemente descabido, então, que tomá-la como chave de leitura para quem tem no desmascaramento da *mendacidade* metafísica e moral e na atitude ético-epistêmica de *probidade* ou *honestidade intelectual* [*intellektuelle Redlichkeit*] alguns de seus baluartes, sendo esta, inclusive, como afirma W. Stegmaier, elevada por Nietzsche a “virtude filosófica por excelência” (STEGMAIER, 2013. p.137). Ao contrário, da inocência desonesto-mendaz do moderno “homem de bem” à sinceridade do sacerdote asceta<sup>3</sup>, a crítica ao que comumente se compreende por *hipocrisia* [*Heuchelei*] é uma das tônicas do pensamento nietzscheano: de saída, faltariam ao hipócrita a *inocência*, a *coragem*, o *caráter* e a *força de espírito*<sup>4</sup>. E nesse sentido, o que se poderia chamar de “honestidade intelectual” lhe estaria bem distante.

Visto sob esse enfoque, o argumento da *probidade* ou *intelectual* interpor-se-ia, então, como grande obstáculo a uma leitura do pensamento nietzscheano sob o viés da arte do engano e do ator. Uma pretensão tal implicaria, portanto e dentre outras exigências, não apenas repensar a noção de *hipocrisia* – reavaliação que proponho na tese – mas também, vislumbrar uma perspectiva na qual a própria *Redlichkeit* venha a ser reavaliada. A meu ver, é este cenário que se com a reabilitação, por assim dizer, no pensamento filosófico, das formas de inteligência astuciosa e estocástica a que os gregos nomeavam pela deusa Mêtis. Sob tal perspectiva, longe de indicar uma submissão a determinados códigos de veracidade moral – ou mesmo acadêmicos – previamente estabelecidos, a honestidade ou *probidade* intelectual, em Nietzsche, diria respeito à honestidade para consigo – particularmente, no reconhecimento, reinterpretação e afirmação dos enganos pelos quais se cria a si como obra de arte.

Desde já, é importante salientar que passa bem longe dos propósitos deste artigo esgotar os temas da *probidade* [*Redlichkeit*] e da veracidade [*Wahrhaftigkeit*] no pensamento de Nietzsche, e tampouco realizar um inventário do vasto e considerável rol de pesquisas sobre o assunto. O que se pretende, como espero ter deixado claro, é apresentar outro enfoque, outra possível leitura da *probidade* intelectual nietzscheana, tendo como pano de fundo uma aproximação com as formas de inteligência astuciosa grega – aproximação, aliás, que não era estranha a Nietzsche, como mostram algumas passagens (GC 344) – bem como com a noção de *hipocrisia*, enquanto arte do engano e arte do ator. É com tal intuito que tomo

<sup>3</sup> Cf. por exemplo: HH-II, AS, 36:189; HH-II, OS, 299:126; GM-III 19:126-7; GM, III, 26:145; e AC 52:63.

<sup>4</sup> Cf. por exemplo: HH 540:275; A 220:162; ZA-II, *Do Imaculado conhecimento*:154; ZA-IV, *Do Homem superior* 8: 338.

especificamente – e até tendenciosamente – como referência e contraponto, as leituras distintas de W. Stegmaier e R. Lopes (STEGMAIER, 2013) (LOPES, 2008)<sup>5</sup>.

### **Mêtis e a “nova determinação da verdade” em Nietzsche.**

Como bem afirma W. Stegmaier no ensaio “A nova determinação de Nietzsche da verdade” [*Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*] (STEGMAIER, 2013, p.31-64), ao colocar em questão o valor da verdade, o filósofo traz à cena a questão ética da honestidade ou retidão intelectual (AC 12), da proibidade (ZA, *Dos transmundanos*), ou ainda, da consciência intelectual (GC 335) como aquela atitude que, por meio do “rigoroso método da verdade” (HH 109) produzido pela disciplina da metafísica ocidental e da religião cristã, acaba reconhecendo como dogmas os próprios juízos de verdade por ela criados e suprimindo-os por meio de sua superação – daí o verbo *aufheben* utilizado pelo autor. No entanto, se a crítica nietzscheana veta a possibilidade de uma verdade incondicionada compreender-se como tal sem recair em autoengano, por outro lado, o solo no qual essa verdade se ergue, o da *veracidade* ou da *atitude de verdade*, permaneceria como o solo a partir do qual se poderia erigir uma nova forma de determinação da verdade.

Como procuro defender, porém, tal atitude de veracidade não caberia nos moldes da mera necessidade de integridade ou sinceridade para com outrem<sup>6</sup>. Pelo menos, não quando se leva em conta a *gênese* dessa atitude, traçada já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, atribuída à imposição de condições gregárias ao animal de rapina homem e à formação de um rebanho (VM 1). Sob tal compreensão, é antes como *dissimulação* [*Verstellung*] que o intelecto desenvolve suas principais forças, enquanto meio de sobrevivência dos indivíduos, ou mesmo de grupos mais fracos – embora não necessariamente inferiores (FP 1888 14[123]; 14[133])<sup>7</sup> – frente aos mais fortes. De modo que, se se pode

<sup>5</sup> Considero desproporcional à modéstia deste artigo um debate exaustivo com as pesquisas sobre este tema, embora presuma haver poucas com a abordagem que aqui desenvolvo. De todo modo, caberia mencionar Jean-Luc Nancy como um dos que discutiram o tema da *Redlichkeit* em Nietzsche, em oposição ao “tu deves” kantiano e associada à noção de verdade como avaliação e atrelada à emergência de uma individualidade. Cf. NANCY, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*, p.72ss. Poderiam ser também mencionados comentadores tais como: Paul van Tongeren, Blaise Benoît e Oswaldo Giacoia Jr., cujos trabalhos e conferências recentes apontam nesse sentido.

<sup>6</sup> Nem mesmo como margem de manobra [*Spielraum*] e limite ao mau-entendimento, como defende Stegmaier no ensaio “Signos de Nietzsche”. Cf. STEGMAIER, W. “Signos de Nietzsche”. In: *op. cit.* pp.136-174, pp. 141 e 143-4. Stegmaier atém-se aqui à “regulamentação da validade de regras” no entendimento de um texto, onde a verdade seria meramente um termo de compreensão mútua em uma *Spielraum*.

<sup>7</sup> Para a maioria dos fragmentos contidos no volume 7 da KSA, utilizou-se a tradução de Fernando de M. Barros para a coletânea *Sobre verdade e mentira*. Os demais têm tradução própria. Já para aqueles contidos nos volumes 12 e 13 da mesma edição crítica, utilizamos a tradução de Flávio Kohte para a coletânea de fragmentos

dizer de uma atitude de veracidade para com outrem, não se deve perder de vista: por um lado, os meios coercitivos que a constituíram: a veracidade é, em sua origem, uma atitude de rebanho; e por outro, o fundo de *engano* que a precede e a permeia: é-se veraz em uma relação de domínio e obediência já estabelecida, mas tal relação não é perene, nem tampouco inflexível.

Compreendida sob esse enfoque, a virtude da probidade intelectual em Nietzsche talvez não esteja propriamente atrelada a normas ou códigos interpessoais, morais, de veracidade, tanto quanto a uma relação de honestidade de si para consigo. E mesmo aí, seria de um teor tal que minaria a sua própria virtuosidade quando levada ao extremo: deixa-se de ser honesto quando se toma a veracidade como um fim em si – para opor noções comumente próximas como: *Redlichkeit* e *Wahrhaftigkeit*. Incorrer-se-ia aqui no autoengano de converter nossas mentiras em convicções e nossas convicções em fins em si mesmas, tal como Platão em relação à *pia fraus* (LOPES, 2008, pp. 184 e 449)<sup>8</sup>.

Ao contrário, é a *ponderação* que, em aforismos como este de *O andarilho e sua sombra*, aparece como a grande virtude, por vezes confundida, não sem razão, com a dita hipocrisia moral:

*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 [*heuchlerischen Schlauheit*]. [...] As pessoas *práticas* não gostam do indivíduo ponderado, ele é, acreditam, um perigo para elas (HH-II, AS, 294).

Com efeito, novamente com Stegmaier, a relação entre homem e dado no pensamento de Nietzsche é marcada por uma radical distância epistemológica, mas ao mesmo tempo uma coincidência ontológica no conceito de vida, movida pelo “entrelaçamento de momentos cooriginários” em condicionamento recíproco: *corpo* e *mundo*. Esse

---

intitulada: *Fragmentos finais*. Quanto a esta última, ressalto ter plena ciência de sua impostura enquanto obra de Nietzsche, embora entenda que isto não invalide a consistência e critério da tradução dos fragmentos lá presentes. Todas as traduções de fragmentos, inclusive esta, foram cotejadas com o original em alemão. Duas citações referentes à KGW localizadas mais adiante têm tradução de Antonio Edmilson Paschoal e Vicente A. de Arruda Sampaio. As referências completas encontram-se ao final do texto.

<sup>8</sup> O problema da *pia fraus* é discutido por R. Lopes em sua dissertação de mestrado, tanto quanto na tese de doutorado. Nesta última, 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”. 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 *Genealogia da Moral*, diz o autor, Nietzsche “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”.

entrelaçamento, pensado sob o conceito de “si-mesmo” [*Selbst*], suprimiria em si a “autorreferencialidade abstrata do eu”, a serviço do qual estaria, como instrumento, o eu consciente<sup>9</sup>.

Com tal entrelaçamento, diz o autor, estaria superada não apenas a *estrutura* aristotélica da verdade, mas também a distinção conceitual entre verdade teórica e prática e o próprio ato de verdade na forma como exposto no Livro VI da *Ética a Nicômaco*<sup>10</sup>. O ato de verdade que emerge desse entrelaçamento não poderia mais ser um comportamento para com algo originária e previamente dado, necessariamente posto, mas um “ato de superação do que é sempre condicionado por si mesmo e, todavia, também por outros, do que se desloca de modo incessante”. Um acontecimento que, tanto da parte do homem quanto da parte do que é dado, “perde sua ligação fixa, sua estabilidade”. A noção de liberdade de que aqui se aproxima é compreendida em termos da projeção de uma imagem de futuro e da possibilidade de dirigir a intensificação de sua vida, não como uma razão prática incondicionada, mas como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]; ou seja: “como criação de margens de manobra [*Spielraum*] por meio de e para a intensificação” vital – em outras palavras, como um “ato de criar” e um “determinar ativo” (FP 1887 9[91]). Como afirma Stegmaier: “o ato de verdade como momento da vida é verdadeiro se corresponde à sua determinação fundamental de ser vontade de poder, intensificação” (STEGMAIER, 2013, pp.41 e 49). É nesse sentido, aliás, que podem ser lidos os seguintes fragmentos de Nietzsche que, de certo modo, também nos aproximam do tema da criação de si: “‘Como ‘verdade’ irá impor-se sempre aquilo que corresponde às necessárias condições de vida da época, do grupo...’” (FP 1881 11[262]). E: “‘quando eu quis ter *prazer na verdade, inventei a mentira e a aparência* – o próximo e o distante, o passado e o futuro, o perspectivo. Então coloquei em mim mesmo uma ilusão de mim mesmo’” (STEGMAIER, 2013, p. 54) apud (FP 1882-3 5[1]244).

Ora, na medida em que aquela nova determinação da verdade em Nietzsche “perde sua ligação fixa, sua estabilidade” e dirige-se agora à intensificação da vontade de poder, o ato de superação “do que se desloca de modo incessante” – ou seja, dos *acazos* – não poderia se dar senão como que por uma espécie de mimetismo, ou ainda, por *ressonância* com este deslocamento. O que implicaria aceitar e afirmar como suas as próprias inconstâncias da vida,

<sup>9</sup> STEGMAIER, W. “A nova determinação de Nietzsche da verdade”. In: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, p.44.

<sup>10</sup> O ato de verdade seria uma “atitude fundamental (*héxis proairetiké*) que é decidida e capacita a tomar decisões em casos particulares, adquirindo, assim, uma excelência (*areté*) peculiar” – competência (*techné*) que teria como meta “exibir o ente tal como ele se mostra a partir de si mesmo”. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a nicômaco*, 1139b, 12-13, apud STEGMAIER, W. *Op Cit.* p. 36-7.

cuja trajetória, longe de ser *reta*, está muito mais próxima de uma sucessão discordante e discrepante de curvas, sobre as quais procuramos operar um mínimo de harmonização. Pensar esta ‘nova determinação da verdade’, nesse sentido, requereria submetê-la ao horizonte daquelas formas de inteligência que, sem ligação fixa ou estabilidade prévias, estariam mais afeitas a tal lida. Compreendida sob o viés das “condições de conservação-intensificação” (STEGMAIER, 2013, p. 54) apud (FP 1882-3 5[1]244), submetida à articulação de determinadas condições de vida, a leitura de Stegmaier abriria caminho, então, para uma articulação com as formas de inteligência astuciosa descritas por Marcel Détienne e Jean-Pierre Vernant, atribuídas a *Mêtis* – a esposa de Zeus dotada do poder da metamorfose (DETIENNE; VERNANT, 2008, p.27-8).

De um modo geral, dizem os autores, a *mêtis* [μῆτις]:

[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 ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso (DETIENNE; VERNANT, 2008, p.11).

Sob o horizonte dessa possível articulação com a *mêtis* grega, dois aspectos devem ser levantados: primeiramente, na medida em que as convicções são pensadas, não como fins, mas como meios na direção da intensificação dos próprios instintos, a nova determinação da verdade em Nietzsche já não seria, senão, uma forma de lidar com enganos – ainda que seja pela mera atenção prudencial, instrumento retórico que submete a *parresía* [παρρησία], a franqueza, ao *kairós*, o tempo oportuno.

Este ponto torna-se mais compreensível quando se considera, como segundo aspecto, que se por um lado, um ato de verdade pode vir a ser sintoma de intensificação da vontade de poder, por outro, esta intensificação precisaria, a cada vez, ser posta à prova pela denegação de uma convicção e assunção de uma nova. Do contrário, indicaria uma fraqueza de instintos e arregimentações. Pelo menos, é o que mostra a sintomatologia esboçada no aforismo 370 do Livro V de *A gaia ciência*, aplicável não apenas aos valores artísticos, mas, de um modo geral, ao desejo de fixar, eternizar, *ser*, tanto quanto ao de destruir, mudar, *vir-a-ser* (GC 370). Nesse sentido, a intensificação da vontade de poder não adviria propriamente do ato de verdade, meramente um sintoma temporário, mas da *lida* com os mesmos, da capacidade de submetê-los – novamente – a uma intenção, a um plano artístico.

É salutar, quanto a isso, a compreensão de que, na associação com o bestiário grego, a *mētis* estaria relacionada a uma forma de domínio do *kairós* [καιρός], do tempo oportuno, que opõe duas maneiras de lidar com o engano: *ativo* e *passivo*, representadas, respectivamente, pelo polvo e pelo camaleão. Estas duas formas de lida caracterizariam também dois tipos de homem: o *polytropōs* [πολύτροπος], o “homem de mil artifícios”, e o *ephēmeros* [εφήμερος], o “homem dos instantes e das mudanças”. Ambos se caracterizariam pela mobilidade, pelo movimento, ou seja, pela ressonância com o inconstante. Porém, enquanto o primeiro afirma-se por seu domínio: “sempre senhor de si, é instável apenas na aparência”, aquele último é o homem inconstante “que se sente mudar a cada instante, experimenta seu ser de fluxo, gira ao menor sopro”. Pela *politropia*, tomam-se as rédeas do tempo astucioso, do *kairós*. Com a *efemeridade*, é-se presa do mesmo. Entre ambas está a distância que separa o polvo do camaleão (DETIENNE; VERNANT, 2008, p.47-47). Mas também, como exponho a seguir, aquela que separa a *hipocrisia* do *autoengano*: com a primeira, é-se artista do engano; com este último, objeto do mesmo.

### **Enganar e ser enganado: hipocrisia e autoengano.**

Poder-se-ia distinguir – embora não caiba aqui desenvolvê-los<sup>11</sup> – pelo menos cinco registros sob os quais as práticas de engano aparecem em seus textos: o engano deliberado, o engano prudencial sob as formas do refúgio e da vaidade, o autoengano ou engano enganado e ainda, o engano artístico – em particular, o engano encenado, a atuação teatral. Tal distinção – pertinente quando se toma Nietzsche indistintamente como arauto da honestidade intelectual e crítico das práticas de engano – ganha relevo ao se considerar o cerne de sua crítica em relação à condenação perpetrada pela filosofia moral. Com efeito, se aqui a avaliação acerca das práticas de engano recai, em geral, sobre o problema da *intenção* – seja de *prejudicar* ou não, como em Agostinho e Rousseau; de *mentir* ou não, como em Kant; ou ainda, de *simular* ou *dissimular*, como em Torquato Accetto – Nietzsche, por sua vez, irá transferir o foco, da *consciência soberana*, 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*. Em uma palavra, a forma de *mentira desonesta* compreendida como *autoengano*:

<sup>11</sup> A este respeito, cf.: COSTA, G. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*, p. 195 ss.



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).

Por outro lado, práticas de engano como a dissimulação e a artimanha pertenceriam mesmo à “*essência da elevação do homem*”, incrementadas de acordo com a “*ascensão na hierarquia dos seres*” (FP 1886-7 10[159]). A própria “*inocência na mentira*” [*Unschuld in der Lüge*] parece ser reavaliada como “*signo de boa-fé numa causa*”, quando comparada com a fé cristã (BM 180). Também uma asserção em *Aurora* acerca do valor da crença em paixões sobre-humanas parece-nos bastante sugestiva: “A cada vez, muita hipocrisia e mentira [*Heuchelei und Lüge*] veio assim ao mundo: a cada vez também, e a esse preço, uma nova noção *sobre-humana*, enaltecadora do homem” (A 27). A “*verdadeira hipocrisia*” – diz Nietzsche, jogando com a etimologia da palavra – seria até 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 *coaço* para exhibir 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 [*Schauspieler*], como uma em cada dez pessoas nos dias de hoje. (CI, Incursões de um extemporâneo, 18).

Com efeito, não se trata, para Nietzsche, de condenar uma ou outra forma de engano, mas muito mais, perceber nestas o sintoma de ascensão ou declínio vital. Desde o período de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, como se sabe, não é tanto o engano que se deplora, quanto os prejuízos advindos de certos gêneros de engano – até mesmo daquela forma peculiar de engano gregariamente imposto a que se chama de *verdade*. Ao passo que aqueles que conservam – ou intensificam – a vida são até desejáveis (VM 1).

É nesse sentido que a arte, como *engano* ou *ilusão* [*Täuschung*] que se reconhece como tal e que acolhe a aparência enquanto aparência, não é refutada nem condenada. Ao contrário, ela “*detém a alegria de nos despertar das crenças por meio das superfícies...*” (FP 1873 29[17]). Curiosamente, 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 [com a arte] não somos enganados! Pois então a arte cessaria...” (*ibidem*). Claro, provavelmente refere-se às consequências ou prejuízos decorrentes de “ser enganado”. Mas, independente disso, seria preciso atentar para uma sutil, mas importante *distinção de perspectivas* que põe em lado opostos o *objeto* e o *sujeito* do engano: é preciso desconhecer ou “deixar-se levar” pelo engano para ser enganado, ao passo que enganar pressupõe o seu reconhecimento. Por certo, com a arte cessaria o “ser enganado”, ou ser prejudicado pelo engano, mas não o enganar. Longe de implicar uma recusa do engano, a arte – “obra-prima da dissimulação” [*das Meisterstück der Verstellung*] (VM 2) – tornaria possível o seu reconhecimento e afirmação, na medida em que com ela, permitimo-nos nos enganar. E sob *essa perspectiva*, não somos enganados.

Se por um lado, a *crença na verdade* é necessária ao homem (FP 1872-3 19[175]), por outro, a *arte*, cujos direitos são reestabelecidos pelo “homem intuitivo” (VM 2) e pelo “conhecimento trágico” (FP 1872-3 19[35]), põe em xeque a “insuperável tendência” do “homem do conhecimento”, de “deixar-se enganar” sem, no entanto, reconhecer tal engano (FP 1873 29[17]) – sendo esse o sentido daquilo que se compreende por *autoengano*, ou ainda, “auto-ofuscamento” [*Selbstverblendung*] (GC 344). A exemplo do *conhecimento trágico* de seus primeiros escritos, que restaura os direitos da arte, também 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” (GC 107). 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 própria *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 alguns anos depois, “a *vontade de ilusão* [*Wille zur Täuschung*] tem a boa consciência a seu favor” (GM-III 25).

Seria possível ver nessa dupla perspectiva a expressão de um conflito ético, talvez insolúvel, em seu pensamento: vontade de retidão *versus* vontade de ilusão. Esta mesma tensão ganhará uma nova amplitude e um direcionamento rumo ao ceticismo na excelente tese de doutorado de Rogério Lopes: *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Lopes a compreende como 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” (LOPES, 2008, pp.163 e 175) – com o que se põe em cena a oposição entre *necessidade de ilusão e integridade intelectual*. Como afirma o autor:

[...] 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 confronta simultaneamente com dois novos problemas: a) o de sua justificação ética; b) o de sua possibilidade psicológica (LOPES, 2008, pp.167ss).

Concordando e ao mesmo tempo tomando partido da tese de Rogério Lopes, penso que, colocado em termos de: honestidade *para consigo e reconhecimento* da ilusão que se engendra, este paradoxo apresentaria uma via de solução – em ambas as frentes: ética e psicológica – à luz da distinção de perspectivas acima esboçada, entre *enganar e ser enganado*. Com efeito, é o não reconhecimento do engano que caracteriza a posição do enganado – daí o *paradoxo do autoengano*, amplamente pesquisado no limiar entre filosofia e psicologia<sup>12</sup> e que, de certo modo, radicaliza a tensão apontada acima por Lopes. Mas por outro lado, sob a perspectiva do enganador, a honestidade não só não seria contrária ao engano, como se mostra mesmo necessária ao perpetrar intencional, ao “querer consciente” da ilusão – aquilo que em *A filosofia do ‘como se’*, H. Vaihinger veio a chamar de “autoengano consciente”<sup>13</sup>; e que eu remeteria à ὑπόκρισις [*hypókrisis*], a arte do ator para os gregos e, também, à *hipocrisia*, arte do engano.

Assumindo-se a perspectiva, não mais do enganado, mas do enganador, isto é, do artífice do engano, descortina-se outra faceta deste paradoxo cujo cerne fora tematizado já no século XVIII por Diderot (DIDEROT, 1979, p. 176). Nas vestes de um personagem, o ator é por ele compreendido como aquele que possui “igual aptidão para toda espécie de caracteres e papéis”. Sua arte é a *arte de tudo imitar* e, por isso mesmo, não ser ninguém. Sob este aspecto, seria o exato contraponto de Crátilo, no diálogo homônimo de Platão, cuja propriedade fundamental seria a de “ser ele mesmo e não um outro” (ROSSET, 1988, p.60). Mas de que maneira seria possível ao ator representar tão bem e passar de uma a outra

<sup>12</sup> A esse respeito, cf.: COSTA, G. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*, pp. 34-48.

<sup>13</sup> 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*, segundo a qual 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*.

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? É precisamente aí que se coloca a pergunta que engendra o *paradoxo* em relação ao ator: “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?” (DIDEROT, 1979, p. 163). Como, enfim, enganar-se quanto a si próprio sem, no entanto, perder a honestidade intelectual quanto à sua arte? Como, então, escapar ao paradoxo?

A pergunta não parece apresentar resposta no âmbito de uma distinção formal entre o autoengano e o engano de si que, de todo modo, apenas repõe em outro patamar a tensão apontada por Lopes. Com efeito, embora profícua no sentido de desvelar as diferentes perspectivas do artífice e do alvo do engano nos termos de seu reconhecimento ou elisão, essa polarização, por si só, acaba por nos aproximar das chamadas teorias da *bicompartimentação mental* que tomam o autoengano como uma disjunção entre um inconsciente *enganador* e um consciente *enganado*. As críticas a esta concepção, bem estruturadas em tese por Jorge L. Palma, aponta remetem à sua compreensão do autoengano como um *processo* não reconhecido de *recusa e assimilação de crenças*, cujo grau de incorporação variaria de acordo com a *força inercial* da crença a ser substituída<sup>14</sup>. O autoengano seria, então, decorrência do processo de esvaziamento de uma crença, a partir de um conjunto de crenças contrárias e subsidiárias que, compondo um “padrão comportamental sugestivo” visto como incongruente, por ação *contrainercial* e dada a supressão dos suportes primários da crença anterior, acabaria por suprimir a crença anterior. O que faltaria ao autoenganado seria o *reconhecimento* de ser o *protagonista* de duas histórias aparentemente incongruentes; e com ele, o controle do “*timing* indutivo” pelo qual essa *incorporação* de crenças subsidiárias viria a ocorrer (PALMA 2010, p.53-4).

Ora, manipular esse “*timing* indutivo” – ou o *kairós*, o momento oportuno grego – implicaria algum grau de reconhecimento e aceitação consciente que já não diria respeito ao autoengano, mas a outra forma de posicionar-se ante a ilusão, qual seja, na perspectiva do artífice. Esta, como indiquei acima, parece ser a postura que assume o ator na condução de

---

<sup>14</sup> 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. A posição defendida por Palma, contrária às teorias da bicompartimentação, aponta para uma compreensão *processual* nos termos de uma incorporação gradual de crenças subsidiárias, de acordo com a *força inercial* da crença a ser substituída. Para Palma, ao invés de se tomar como ponto de partida uma crença e tentar explicar a origem da crença oposta, caberia de início tomar a segunda crença como também dada e explicar como essa crença bloquearia a formação de outra. Sob essa compreensão, 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 como “verdade”.

seu personagem. Talvez, não como em *O paradoxo do comediante* que, de todo, permanece ainda na esteira do representacionismo e pressupõe uma disjunção estrita entre o sujeito-ator do objeto-personagem. Uma compreensão fundamental no diálogo de Diderot é a de que “ser sensível é uma coisa, e sentir é outra” (DIDEROT, 1979, p. 188-9): a primeira é uma disposição passiva e levaria à crença *no objeto* com o qual se lida, ao passo que a segunda é ativa e pressupõe a crença *nas suas próprias virtudes* para lidar com esse objeto – tendo como contrapartida, no caso do ator, o frio distanciamento em relação ao personagem, ressaltando-lhe apenas as convenções e estereótipos de um modelo ideal. (STANISLAVSKI, pp.50-1).

É a uma compreensão de todo distinta que aponta, por exemplo, a *escola de atuação* de Stanislavski. Diferentemente daquela ‘*escola da representação*’, atenção ao *sensível* não se restringe aqui à cópia estereotipada de um modelo ideal, mas implica reavivar e ampliar a memória de vivências do próprio ator (STANISLAVSKI, p. 68-69 e p.196), valendo-se de uma espécie de *simulação mental* – algo como um “sonhar acordado” intencional, por meio do qual o ator se deixa levar pelos sentimentos que *conscientemente* traz à tona (STANISLAVSKI, p.204). Em técnicas como essa<sup>15</sup>, o ‘como se’ atuaria como uma “alavanca que nos ajuda a sair do mundo dos fatos, erguendo-nos ao reino da imaginação” (STANISLAVSKI, p.73-75). 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” (STANISLAVSKI, p.78-80). Não é o caso, portanto, de sentir *como* o personagem, mas de fazê-lo florescer pela *inspiração*, com seus próprios sentimentos – o que requer não tanto o frio distanciamento quanto a *incorporação consciente* de paixões ou tipos (STANISLAVSKI, p.43). Daí a importância de criar, *cultivar*, 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 (STANISLAVSKI, p.196):

*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 (STANISLAVSKI, p.196).*

Mas em quê esta discussão nos conduz ao pensamento nietzscheano?

---

<sup>15</sup> Talvez se incluíssem aqui estratégias de deliberação indireta, tais como artifícios como: o *transporte situacional* e o *mergulho introspectivo*, por meio das quais se poderia, nos casos de autoengano, driblar ou provocar processos involuntários, como por exemplo, o choro. Cf. também: GIANNETTI, E. *Autoengano*, p. 128.

De certo modo, toda essa discussão acerca da relação entre engano e autoengano, bem como das tensões e paradoxos daí decorrentes, remete-nos à intrincada questão nietzscheana da relação entre memória e esquecimento, bem como ao problema da constituição de verdades – inclusive, a “verdade” acerca de si. Nietzsche refere-se a ela nos termos 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 à qual temos acesso. Embora atribua o enrijecimento das convicções a uma *inércia do espírito*, o esquecimento que as constitui é para ele uma *força inibidora ativa*: um processo de domínio que envolve o expurgo da crença com a qual não se consegue lidar e a incorporação daquela que nos apetece (HH-I 637; GM-II 1).

Não é o caso de enveredar aqui por este viés, por si só, bastante profícuo, nem tampouco investigar suas implicações no que tangem, por exemplo, à relação entre *boa e má consciência* [*gutes Gewissen, schlechtes Gewissen*]<sup>16</sup>. Interessa a compreensão de que, para Nietzsche, caberia à consciência [*Bewusstsein*] a tarefa “inteiramente nova” de “*incorporar o saber e torná-lo instintivo*” (GC 11): seja forjando uma boa consciência em meio à moralidade, seja recriando-a no indivíduo pela consolidação de hábitos e costumes e constituição de um *caráter*:

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 (HH 228).

Ora, é precisamente à imagem *ator*, ao desempenho de papéis e manuseio de máscaras, que Nietzsche remete, quanto trata da compreensão de tais processos. É o se depreende, por exemplo, deste fragmento de 1884:

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 enfiamos a nós mesmos em outros papéis.

<sup>16</sup> A este respeito, cf.: COSTA, G. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*, p. 258 ss. Do mesmo modo, seria ainda necessário um aprofundamento na compreensão acerca de como é possível pensar um *manuseio artístico de si*, quando noções como: “consciência”, “sujeito” e “eu” são implodidas pela crítica nietzscheana. E ainda, em que sentido e sob que aspectos esta *arte* poderia estar associada a um *cultivo de si* [*Selbstzucht*]. Tais questões são discutidas nas seções 3.2 e 3.3 da tese.

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*] (FP 1884 25[374]).

Atuando sempre da mesma maneira, usando sempre a mesma máscara, o ator tomaria o poder sobre seus ânimos – ainda que, em certa medida, 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 (HH 51).

Toda mudança, nesse sentido, requereria uma etapa de *fingimento* na constituição de hábitos ou *máscaras*, e destas ao *caráter* como obra consumada: “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” (A 248).

\* \*

É bem certo que a *Redlichkeit* é “a virtude cardinal da moderna consciência científica” e tem 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”, como afirma O. Giacóia Jr. Nesse sentido, prescindir de dogmas e valores pretensamente absolutos e incondicionais, inclusive sobre si mesmo, seria para Nietzsche “o sinal da potência intensificada do espírito e da probidade intelectual”. Mas isto implicaria aceitar, por outro lado, que: “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, [...] de *mentir com boa consciência*” (GIACÓIA, 2005, p. 99-106, p.102-3).

Como defendo, referida ao problema da *criação de si* e tendo como pano de fundo a *hipocrisia* enquanto arte do engano e do ator, tais tensões configurariam a ideia de um manuseio de *si* para *consigo* que traria à tona duas formas distintas de lidar com os enganos constituídos como convicções: como *meios* ou como *fins* (AC 54). É do próprio Nietzsche, aliás, a compreensão de que a retidão [*Redlichkeit*] e sinceridade [*Wahrhaftigkeit*], são formas

de adesão ao “jogo da verdade” [*Wahrspielerei*] e decorrem da pouca confiança no próprio talento como ator e da dificuldade de “obter fé em sua hipocrisia [*Heuchelei*]” (A 418). Sob essa compreensão, a hipocrisia seria como que a dimensão *poiética* do autoengano, ou seja: uma *arte* de incorporar e configurar acasos e instintos, submetendo-os, porém, a um reconhecimento, ou ainda, a um plano ou *intenção artística*.

É sob essa mirada que defendo que em Nietzsche, como talvez em nenhum outro filósofo, a possibilidade de se tomar a hipocrisia como um fio condutor possível de seu pensamento mostre-se de forma mais clara. Valemo-nos aqui, ademais, do aval de G. Stack, para quem o filósofo teria feito da *hipocrisia*, na forma 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” (STACK, 1983, p.179).

Se é possível, portanto, falar de *honestidade intelectual* nesta perspectiva, ela não se refere a um princípio de sinceridade para com outrem, mas precisamente àquela lida que, tal qual o ator em relação a seu personagem, tal qual o espírito livre nietzscheano, toma as convicções como meios, não como fins. Poder-se-ia dizer, dando a Nietzsche a última palavra, que a vida, afinal, “é composta de aparência [...], erro, embuste, simulação”, ofuscamento e auto-ofuscamento [*Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung*]; e sempre se mostrou mais afeita aos “inescrupulosos *πολύτροποι*” [*polýtropoi*] – os mestres do *kairós*, do tempo astucioso (GC 344). Também a estes interessa o domínio de sua própria virtude e a criação de seu caráter. Porém, também eles sabem 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 (FP 1887-8 11[54] “Tractatus politicus”).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe (KSA)*. Orgs. G. Colli; M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **O anticristo**. 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.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **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**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: **Sobre verdade e mentira**. Trad. e Org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos finais - 1885-1889**. Trad. e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

COSTA, Gustavo. **Hipocrisia: arte do engano, arte do ator**. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche. 2013. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DIDEROT, Denis. **Paradoxo sobre o comediante**. Trad. Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. 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.

- GIANNETTI, Eduardo. **Auto-engano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- LOPES, Rogério. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983.
- 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.
- ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**. Ensaio sobre a ilusão. Trad. José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1988.
- STACK, George J. **Lange and Nietzsche**. Berlin, Nova York: Walter der Gruyter, 1983.
- STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Trad. André Luis M. Garcia; Oswaldo Giacóia Jr. *et. al.* Petrópolis: Vozes, 2013.
- VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se**. Trad. Johannes Krestchmer. Chapecó: Argos, 2011.