

PARRĒSÍA E HIPOCRISIA, FOUCAULT E NIETZSCHEGustavo Bezerra do Nascimento Costa¹²⁷

Resumo: Esboça-se neste texto um diálogo, ou mesmo contraponto, entre dois modelos éticos de cuidado ou criação de si: o modelo *cínico*, calcado no discurso *parrēsiástico* e apresentado por Foucault nas preleções da década de 80 no Collège de France, e por outro lado, aquele compreendido como *hipócrito*, amparado em uma compreensão de hipocrisia enquanto *arte do engano* e *arte do ator*, aqui aproximado do personagem conceitual nietzscheano do *espírito livre*. Como pano de fundo está uma reavaliação de práticas tais como: *mímēsis*, *dóxa* e *prospoiēsis*, além da própria *hypókrisis*, que, condenadas pelo pensamento filosófico hegemônico, reencontrariam lastro nas formas de inteligência estocástica e astuciosa que comandam a lida com a inconstância, a multiplicidade e os acasos – às quais os gregos atribuíram o nome da deusa *Mētis* [Μήτις].

Palavras-chave: *parrēsia*, cinismo, hipocrisia, espírito livre.

PARRĒSÍA AND HYPOCRISY, FOUCAULT AND NIETZSCHE

Abstract: In this text, we outline a dialogue, or even counterpoint, between two ethical models of care, or creating of self: the *cynical* model, based on the *parrēsiastic* speech, hosted by Foucault in the early 80's lectures at the Collège de France, and on the other hand, that model understood as *hypocritical*, based on an understanding of hypocrisy as art of deceiving and art of performing, that we approximate to Nietzsche's conceptual character of the *free spirit*. As a background, there is a reassessment of practices such as: *mímēsis*, *prospoiēsis*, and *dóxa* – besides *hypókrisis* –, which were condemned by the hegemonic philosophical thought and now have found ballast in the forms of stochastic and astute intelligence who command the deals with fickleness, multiplicity and the chances – to which the Greeks attributed the name of the goddess *Mētis* [Μήτις].

Keywords: *parrēsia*, cynicism, hypocrisy, free spirit.

¹²⁷ Doutor em Filosofia pela UERJ, Professor Adjunto da UECE. E-mail: arqgustavocosta@hotmail.com.

Até que ponto uma reavaliação da *hipocrisia*, como *arte do engano* e como *arte do ator*, poderia tornar nossa vida em comum mais desejável e digna de ser vivida? A pergunta, já de saída, parece impertinente – para dizer o mínimo. Nada parece mais deplorável que a abjeta hipocrisia, a mãe de todos os vícios, que em sua acepção corrente vem a significar “falsidade, dissimulação dos verdadeiros sentimentos e intenções, fingimento, carência de sinceridade”¹²⁸. Fugaz e escorregadia, condenada mesmo quando praticada, e praticada mesmo quando não reconhecida, a hipocrisia é, como exercício do fingimento, da dissimulação e da mentira, a fonte de todo o “mal”, em ética como em política. Contrapõem-se a ela noções como as de: sinceridade, honestidade, autenticidade, veracidade e mesmo a *coragem*, que formam as bases contratuais que sustentam a moralidade das sociedades de um modo geral, e que culminam em uma determinada concepção de Verdade. A despeito dessa aparente impertinência e tentando pensar a questão de um ponto de vista extramoral, parto da defesa¹²⁹ de que a simples e estrita correlação da hipocrisia ao engano mal-intencionado – e por isso mesmo, algo aviltante e condenável – recairia em, pelo menos, três inconsistências:

Em primeiro lugar, tal correlação não seria suficiente para dar conta da amplitude de aspectos a ela associados. Além do fato de que se poderia enganar mesmo sendo sincero, seria preciso dar conta do vasto espectro que, partindo do mero engano mal-intencionado – mesmo em suas formas sutis como a ênfase presente na propaganda –, passa por aquelas práticas que, não apenas não prejudicam, como ainda beneficiam a outrem, chegando mesmo a ser desejáveis pelo enganado, como é o caso da arte, por exemplo, ou mesmo do drible em uma partida de futebol. Espectro esse, aliás, que finda com o chamado *autoengano* – quando nos deparamos com a necessidade (não reconhecida) de conciliar crenças contraditórias.

O fato é que termos como *domínio*, *poder*, *agonia*, *engano* e principalmente *hipocrisia* encontram-se, nos dias de hoje, bem distantes de uma valoração moral positiva. Como afirma Nietzsche, poderíamos mesmo dizer que nossa época não é dada

¹²⁸ INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. 2001.

¹²⁹ Uma discussão mais aprofundada sobre este tema foi desenvolvida em tese defendida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Cf. 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.

ao fingir consciente em nome de uma crença firme. Ao contrário, habitua-se ao constante permutar efêmero e inconsciente de crenças muitas vezes contraditórias a que chamamos de *autoengano*. Porém, longe de ser algo positivo, esta seria, antes, uma condição de fraqueza (GD/CI-IX §18, 73)¹³⁰:

Sobre a “consciência intelectual”. – Nada me parece hoje mais raro do que a verdadeira hipocrisia. 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, coisa mais habitual, a ela é acrescenta uma segunda fé – em qualquer dos casos, continua-se *honesto*. [...] Todo mal sem a força da vontade – degenera em virtude, neste nosso ar tépido... 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).

Esse ponto nos remete à segunda inconsistência: tomar como dada aquela simples correlação entre hipocrisia e engano mal-intencionado implicaria tomar também como dada e aceita a avaliação moral vigente, que tem na prática de engano – e particularmente na mentira – o maior dos pecados, como diria Agostinho, ou o atentado maior contra a ideia de humanidade, como diria Kant.

Ora, com graus distintos de refinamento e intencionalidade que vão desde o mimetismo até a forma linguisticamente mediada da *mentira*, as práticas de engano perpassam os seres vivos em geral, das organizações mais elementares às mais complexas – é o que nos mostram as correntes evolucionista e cognitivista da filosofia¹³¹. Formas mais elaboradas, aliás, tanto em bebês humanos como em alguns primatas, são incorporadas por meio do aprendizado. Mas de um modo geral, *enganar*, no sentido do engano propriamente humano, implica *subverter* – pelas mais variadas formas de manipulação, aí se incluindo: a simulação, a dissimulação, a indução e a ênfase – subverter, portanto, uma determinada crença. Daí ser tão pernicioso à chamada *humanidade*, fundada, em última instância, em um contrato de veracidade.

Ora, de saída, então, as bases sobre as quais aquela avaliação moral repousa pressuporiam a renúncia, ou a tentativa tácita, como diriam M. Détienne e J.-P. Vernant,

¹³⁰ São de Nietzsche as referências com legenda e sem indicação do autor. A descrição completa encontra-se nas referências bibliográficas após o texto.

¹³¹ A esse respeito, 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.

de demarcar estritamente um fosso entre homens e animais – com a cisão entre a razão e aquelas formas de inteligência astuciosa, afeita às inconstâncias do acaso, a que os gregos atribuíram o nome da deusa *Mêtis*¹³² – a esposa de Zeus dotada do poder da metamorfose. A μῆτις [*mêtis*], como os gregos a entendiam, é uma forma de pensamento que “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”¹³³, isto é, a premeditação vigilante com vistas a capturar o *kairós*, o momento oportuno para o grego: habilidades diversas de uma experiência longamente adquirida. Ela se aplica, portanto, “a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso”¹³⁴. É precisamente o domínio da *mêtis* que é banido do pensamento filosófico e moral, pautado pela busca da ἀλήθεια [*alêtheia*] concebida como verdade – distante, portanto, da ambiguidade que permeava a palavra sagrada. Porém, era essa mesma *mêtis* que os gregos admiravam, por exemplo, em Ulisses¹³⁵, o πολύμητις [*polymêtis*]¹³⁶, cujas artimanhas e astúcias no retorno da viagem à Tróia permeiam toda a *Odisséia*¹³⁷. De fato, importante para eles não seria propriamente enganar ou não enganar, mas sim, não ser enganado. Se essa compreensão não nos aparece tão claramente, muito se deve a que tendemos sempre a avaliar o engano sob essa perspectiva, a de quem *é enganado*, deixando de lado as implicações produtivas, por que não dizer *poiéticas*, presentes no ato de *enganar*.

¹³² Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 286-8: “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?”

¹³³ Cf. *Idem*, p.11.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ 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 quisier* [...]: 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?”

¹³⁶ Cf. também DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 278.

¹³⁷ 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.

A terceira inconsistência, por fim, estaria em que, reduzir a arte do engano à prática mal-intencionada, submetida à avaliação moral prevalente, acabaria por eludir, ou seja, disfarçar, os processos mesmos pelos quais novas formas de coesão e integridade – seja ética ou política (e até mesmo fisiológica) – seriam gestadas. Com relação a esse último ponto – é o que defendo a partir do pensamento *extramoral* de Nietzsche – hipocrisia e integridade não apenas não caminhariam em lados opostos como, ao contrário, complementar-se-iam na construção de processos de eticidade e sociabilidade. Sob esse viés, a hipocrisia estaria na base de práticas que poderíamos chamar de *disjuntivas* que, se por um lado *desestabilizam* e *subvertem* organizações constituídas – em alguns casos, pela traição ou descumprimento de acordos –, por outro lado, propiciariam o surgimento de novas formas de organização.

Chegando a esse ponto, gostaria de propor uma resposta à pergunta inicialmente colocada, pondo essa compreensão de hipocrisia até aqui desenvolvida diante daquele modelo ou experiência ética que, na história da filosofia e segundo as análises de Michel Foucault, configuraria uma criação propriamente *virtuosa* de si, *em meio* ou *a despeito da* moralidade: o modelo de vida *cínico*, amparado no discurso da *parrêsia*, isto é: na franqueza ou, por assim dizer, no “papo reto”.

Foucault, como se sabe, é um dos pensadores que reintroduzem na contemporaneidade a questão ético-discursiva da *parrêsia*, do franco-falar, bem como de seu papel naquilo que chama de “práticas de liberdade”; ou ainda, nos procedimentos de *governo de si e dos outros* que constituem o indivíduo como sujeito¹³⁸. Tal questão, que é tratada por Foucault nas aulas de 1982 a 1984 no *College de France*, poderia ser abordada sob pelo menos dois aspectos: o primeiro tomaria a *parrêsia* como um

¹³⁸ FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, p. 265. Seu projeto geral, bem explicitado no início das preleções de 1983 no Collège de France, consistiria 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*. Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Cursos no Collège de France (1982-1983), p.41-2. Este terceiro deslocamento, ele também irá compreender como uma “hermenêutica das técnicas de si”. Cf. FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*” in: *Dits et écrits* IV, pp. 783-813, p.783.

*procedimento técnico*¹³⁹ e concerniria ao modo de *transmissão* destes discursos de verdade, naquilo em que se distinguiria, por exemplo, do discurso retórico, envolvendo um mestre (locutor) e um discípulo (interlocutor). Nesse âmbito, a meu ver, o cerne do problema estaria precisamente na dificuldade em operar essa distinção, particularmente, devido ao elemento que os aproxima: o componente *retórico* estratégico da atenção ao *καιρός* [*kairós*], o momento oportuno para uma ação, tendo em vista o seu sucesso e eficácia. Como defendo, não se poderia propriamente dizer, como quer Foucault, de uma aproximação circunstancial, dado que, sem aquela atenção ao *kairós*, a *parrēsía* perderia sua eficácia e poder de persuasão, surtindo, talvez, efeito oposto ao pretendido – o que já havia sido ressaltado por Plutarco.

Mas além de procedimento técnico, a *parrēsía* implicaria também, e principalmente, uma *atitude ética* que remete aos modos pelos quais esse discurso é subjetivado e transformado em um *éthos* [ἦθος], ou seja, em um *princípio de ação* permanente. Trata-se, segundo Foucault, de uma nova experiência de *cuidado de si* no período helenístico e imperial, efetivada em pelo menos dois grandes conjuntos de práticas de si, por assim dizer: o primeiro seria a escrita *etopoiética*, que reunia as epístolas, enquanto relato escrito de si mesmo, e as anotações fragmentárias obtidas nas conversas da vida cotidiana com os amigos – ambas visando à análise de si por meio da *introspecção*. Daí a distinção – crucial para o cuidado de si e recorrente em diversos tratados da época – entre a amizade e bajulação [*kolakeía*], capaz de tornar cativo, pelo estímulo da vaidade, precisamente aquele que se supõe cativador. Já o segundo conjunto de práticas de si, concerniria à *áskēsis* [ἀσκήσις], isto é, aos atos de *rememoração* visando à intensificação da própria subjetividade, por meio 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”¹⁴⁰.

Diferentemente da ascese cristã, que se assemelharia a uma forma de renúncia¹⁴¹ – a si mesmo e à realidade em nome de uma realidade outra – a *áskēsis* implicaria,

¹³⁹ *Idem*, aula de 10 de março de 1982, p. 449-450.

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. “*Les Techniques de soi*”, in: *Dits et écrits IV*, p. 798-9.

¹⁴¹ 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

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”¹⁴² contida nos preceitos dos mestres. A palavra grega que descreve esse estado é: παρασκευή [*paraskeuē*], enquanto equipamento necessário à alma para enfrentar “todos os acontecimentos da vida na medida em que eles se apresentem”¹⁴³. Dois seriam os polos dessa prática: a μελλητή [*mellētē*], *meditatio* para os latinos, que consiste em *hesitar* ou *antecipar* “imageticamente” uma situação real, como forma de *prudência*¹⁴⁴; e a γυμνάσια [*gymnásia*], a *simulação* ou indução artificial de uma situação real por meio de exercícios¹⁴⁵.

Nas preleções de 1983 e 1984, particularmente, a dimensão ética da *parrēsia* passa a ser analisada sob um deslocamento¹⁴⁶ que põe em foco não mais o *interlocutor*, aquele que escuta, e sim *aquele que fala*, o *parrēsiasta*, sujeito portador e enunciador de discursos de verdade. O específico da *parrēsia*, a partir deste deslocamento, não deve ser buscado na estrutura interna, nem tampouco na finalidade destes discursos, e sim, no *efeito de retorno* que o dizer-a-verdade vem a produzir *no locutor*, que aceita voluntária, corajosa e explicitamente ser franco, mesmo à custa da própria existência. O *parrēsiasta* é apresentado como alguém que, pela franqueza, dá início a uma transformação no *ēthos* 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 *ēthos*, revelaria uma *experiência de verdade* que, segundo Foucault, aparece 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

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.

¹⁴² FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*”, in: *Dits et écrits IV*, p.798-9.

¹⁴³ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982, p. 504.

¹⁴⁴ Ou seja: “imaginar como se articulam diversos acontecimentos possíveis a fim de experimentar de qual maneira se reagiria”. Cf. FOUCAULT, M. “*Les techniques de soi*”, p.799. Cf. também: CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 682-3. Μελλητής referir-se-ia ao “caráter hesitante”, ao passo que μελλησμός seria o termo para: “hesitação”.

¹⁴⁵ 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 independência do indivíduo em relação ao mundo exterior”. Cf. *Idem*, p.800. Cf. também: FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982.

¹⁴⁶ 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.

das comédias e sátiras da Antiguidade, onde se sobressai a figura do *cínico* como aquele que melhor encarnaria essa coragem diante da verdade¹⁴⁷.

Bem, mas em que essa discussão nos coloca diante da *hipocrisia*? Em certo sentido, nada mais distante de uma criação virtuosa de si do que essa prática vil que, amiúde, beira a covardia – ainda mais quando cotejada com o cinismo e sua coragem diante da verdade. Uma primeira resposta viria com a frase, de certo modo epigráfica, de Julio Cabrera: “Dizer a verdade é apenas uma das coisas que se pode fazer com ela. A verdade pode ser ocultada, disfarçada, enfeitada, adiada, intelectualizada e também, entre muitas outras coisas, dita”¹⁴⁸. Aqui eu retomo a compreensão extramoral da hipocrisia anteriormente traçada, enquanto arte do engano e do ator, que se valeria de práticas de engano diversas – tais como a simulação, a dissimulação, a indução, a ênfase ou mesmo a própria sinceridade – visando à subversão de um determinado sentido e à manipulação de crenças, fomentando, por outro lado, a constituição de novas formas de coesão e organização.

Antecipando em mais de um século as pesquisas de linha evolucionista acima mencionadas, Nietzsche nos remete ao período de formação da chamada “moralidade dos costumes” [*Sittlichkeit der Sitte*] – “em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude” (M/A §18, 24-6) – com a hipótese de que as práticas de engano teriam sua origem no instinto de conservação dos seres vivos, associadas a estratégias como as de mimetismo e astúcia, no escape aos predadores (em indivíduos mais fracos) e caça às presas. No animal de rapina homem, tais práticas teriam atingido seu grau maior de refinamento, como *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*]:

[...] aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar [*Lügen und Trügen*], [...] numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única

¹⁴⁷ Cf. FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, pp.157-8 e p.164. Ressaltando o que para ele estaria no cerne do cinismo antigo, tanto quanto do moderno – a relação entre formas de existência e a manifestação da verdade pelo discurso – Foucault procura mostrar como a 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. Ancorada nos princípios da: *αυτάρκεια* [*autárkeia*; bastar-se a si mesmo], *ἐλευθερία* [*eleuthería*; liberdade real] e *αναίδεια* [*anaídeia*; liberdade de ação], a *parrḗsia* cínica e a constituição de si daí decorrente teria seus reflexos na modernidade, em dois aspectos peculiares à arte moderna: a *vida do artista*, 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 existência.

¹⁴⁸ CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Unijuí, 2010.

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).

Este seria 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 fortes¹⁴⁹. Na vida gregária, e em nome dela, esse instrumento acabaria por ser tolhido em nome de um incipiente “instinto” de verdade (WL/VM§1,29).

Ora, se a mentira e o engano em geral não são aceitos pelo rebanho, se a hipocrisia, enquanto vício da mentira e da dissimulação parece algo moralmente condenável, não o seria pela ilusão em si, ou por se opor a uma verdade incondicional, mas pelos *prejuízos à coletividade* que poderia vir a acarretar. Ser *mentiroso* significaria não se submeter ao que o grupo convencionou, ou seja, não se conformar em *mentir gregariamente* – o que exigiria, antes de tudo, invenção e memória. Ao passo que ser veraz e obedecer a esse acordo seria, de certo modo, mais cômodo, seguro e, por vezes, mais vantajoso. Moralidade, aliás, não significaria outra coisa “que obediência a costumes” (M/A §9,17-9) e valores instituídos.

Nada mais danoso ao rebanho, portanto, que o *indivíduo, homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (MA-MS/HH-OS§89, 45-6). Por isso a imposição da obediência a costumes requer a sua *domesticação* [*Zähmung*] – o que implica coibir-lhe os instintos e inculcar-lhe, na forma de “verdades” ou “fatos morais”, o sentimento de pertença à coletividade. Aos que não se adéquam, isto é, aos que não obedecem restaria: o banimento ou a *loucura* (M/A §14, 21-2) – ambos, diga-se de passagem, bem próximos daquilo que, como vimos, caracterizaria o enfrentamento heroico próprio ao cinismo. A estas, no entanto, eu acrescentaria outra: a subversão tácita de valores instituídos, à qual eu chamaria de hipocrisia.

Ora, em relação àqueles modos de vida ancestrais, diz Nietzsche: “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado

¹⁴⁹ 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 são 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].

e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou” (M/A §09, 19). Com o aumento de poder da comunidade, os “desvios do indivíduo” tornar-se-iam menos “perigosos para a existência do todo” e aquela condenação tenderia a diminuir (GM-II§10, 61). Porém, longe de implicar uma supressão das práticas subversivas, esse arrefecimento levaria ao seu refinamento na forma do *autodomínio* e da *prudência* (M/A §26, 29-30). Aquela *arte da dissimulação* reapareceria então na constituição de dois caracteres sobre os quais não poderei aqui discorrer a fundo, mas que vêm a moldar duas formas distintas de individualidade em sua relação com o rebanho: a dos *condutores de rebanho* e a do *espírito livre*.

No que diz respeito ao primeiro, Nietzsche o tem como um dos maiores e mais inquietantes problemas que teria perseguido: a psicologia dos “‘melhoradores’ da humanidade”, isto é, daqueles indivíduos de exceção a quem coube a criação de valores e a formação/condução de um rebanho (GD/CI-VII §5, 52-3; KSA-XIII:15[42] 1888). “Melhorar”, diga-se de passagem, implica domar, domesticar o homem – tornando-o, em contrapartida, mais prudente, astuto [*klug*] (GB/BM§198 / GM-II§15). Pois bem, a chave para a compreensão dessa complexa psicologia foi-lhe dada por um “fato pequeno e, no fundo, modesto”, como ele próprio afirma, mas que teria fornecido àqueles os meios para criar e impor valores. Essa seria a *pia fraus* ou “mentira piedosa”: a nobre mentira por meio da qual seriam gestados os valores do rebanho. Comum às teorias de todo sacerdócio (KSA-XIII:15[42] 1888) tanto quanto às teorias político-filosóficas – de Confúcio ao código de Manu (KSA, XIII:15[45] 1888), de Maomé a Platão (AC§ 55, 66-8) – a *pia fraus* estaria associada tanto ao fortalecimento e plenificação de instintos em uma moral do *cultivo* [*Züchtung*] quanto ao enfraquecimento e adoecimento em uma moral da *domesticação* [*Zähmung*] – a depender das condições psicofisiológicas de origem. Em um caso como no outro, ter-se-ia como fim possibilitar a *crença* nas virtudes gregárias, ou seja: a *inocência* ou a *boa consciência* de rebanho, que se traduziria na *crença* em uma “verdade” e no “perfeito automatismo do instinto – o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida” (AC§ 57, 70-2). Tal compreensão acerca das estratégias de engano na criação de valores leva Nietzsche à seguinte hipótese: “*todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais*”,

ou seja: “para *fazer* moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto” (GD/CI-VII §5, 52-3).

Porém, engana-se quem pensa que apenas uma “gélida circunspecção” (KSA-XIII:15[45] 1888) opera em todos os momentos dessa gestação. A sutileza e refinamento da psicologia desses condutores de rebanho estaria no fato, também problemático, de que *também eles* devem compartilhar de tal crença, ou seja, sua criação deve *tornar-se* inconsciente também para aqueles que a configuram – de hipócrita, portanto, essa gestação deve se tornar autoenganada. Como Nietzsche afirma já em *Humano, demasiado humano*: “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH§55,57). Nesse sentido, é pela crença em seu próprio ideal que esses condutores – sejam eles sacerdotes, políticos, “homens de convicção” e “gênios organizadores” – lograriam convencer o rebanho. Para tanto, seria preciso valer-se de um duplo artifício: 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 duvidar dela seria “algo ímpio, um crime contra os antepassados” (AC§ 57, 70-2). Ora, trata-se com esses artifícios, precisamente, da passagem da hipocrisia, do engano consciente, intencional, ao autoengano, à incorporação não reconhecida de crenças: “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” – afirma Nietzsche em *Aurora* (M/A §248, 170-1). É por isso que vê naqueles melhoradores, não o tipo de um grande homem, mas apenas “o ator de seu próprio ideal” (GB/BM§97, 65). Ator de uma só máscara que, indo tão longe quanto possível na similitude, acaba por incorporar definitivamente seu personagem, deixando com isso de ser ator.

Ora, é também com essa passagem da hipocrisia ao autoengano que aqueles moralistas – “melhoradores” da humanidade, legisladores, criadores de valores, fundadores de morais – findam por tornar-se, eles mesmos, morais, *verdadeiros*. Em um fragmento de 1887-8 intitulado *Tractatus politicus*, temos a questão colocada por Nietzsche sob um viés que nos aponta precisamente para o *risco* envolvido nesta conversão, de se ter a virtude do mando mendazmente convertida em ilusão de obediência (GB/BM§199, 85). Ao mesmo tempo, abre-se espaço para pensarmos a

noção de hipocrisia – enquanto arte do engano e arte do ator – como meio para a criação de valores e de si próprio:

[...] *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 [*legisladores*] 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*... (KSA-XII:11[54] 1887-8, “Tractatus politicus”)¹⁵⁰.

Ora, é nessa mesma perspectiva que se constituiria o *espírito livre* nietzscheano – a segunda forma de individualidade de que trato aqui rapidamente. Sob a sua ótica, as crenças em geral não seriam sinal de força, mas antes, fraqueza – e a mudança de opiniões, a experimentação, uma “exigência de limpeza” (MA-WS/HH-AS §346, 309). “Somos enganados e temos de ser enganadores” (MA/HH pr§3, 10), diz Nietzsche. Se a submissão e obediência às próprias convicções [*Überzeugungen*] – isto é, o autoengano acerca de si como artífice de ideais – é o destino derradeiro de um *espírito cativo* – tal qual o do condutor de rebanhos acima descrito – ao *espírito livre* importaria, ao contrário, a permanência em um estado de “*extrema clarividência*” no qual as convicções seriam apenas *meios* para si próprio (MA/HH§228,159; AC§ 54, 65-6). Nele, é o distanciamento artístico e a força plástica que devem constantemente atuar. A compreensão de uma ética do *espírito livre* nos levaria, portanto, a uma excepcionalidade pautada pelo permanente embate com os valores da moralidade (MA/HH §225, 157) e “*extrema clarividência*” na qual as convicções não seriam fins, mas apenas meios para si próprio (MA/HH §637, 305) – compreensão que será retomada também em seus últimos escritos (AC§36-7, 42-3). Trata-se, em última instância, de submeter ou ser submetido às convicções – daí a necessidade de “uma contínua mudança” (MA/HH §637, 305), e também de um *contínuo manusear* ou

¹⁵⁰ 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.

manipular, pelo qual o espírito livre se mostraria sempre senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter.

Ora, nada mais subversivo ao rebanho que essa contínua mudança, ainda mais quando operada em nome de uma singularidade que se excetua em relação à moralidade. Se ao caráter do condutor de rebanhos impera o autoengano acerca de si e das convicções que cria, o espírito livre requereria, ao contrário, a atenção constante ao engano como meio de sobrevivência e constituição de si *em meio a e a despeito da* moralidade instituída. Sua força plástica estaria precisamente na *impermanência*, configurando e interpretando “a si mesmos e ao seu ambiente como natureza livre” (FW/GC§290, 195-6). Daí a importância da *autodisciplina*, no sentido de permitir o *esquecimento artístico* pelo qual o artista mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação a sua obra. Nietzsche vê a autodisciplina exemplificada no “pôr-se em cena’ para si mesmo” dos atores (FW/GC §78,106). Insubmisso às convicções, é o constante interpretar e a incessante troca de papéis (KSA-XI:25[374]1884) que moldam, em um plano artístico, o seu caráter – um caráter de ator. Como defendo, nesse estado de contínua substituição consciente de crenças, a hipocrisia estaria associada não apenas aos *meios* para a constituição de um caráter, mas a um *éthos* peculiar: um *éthos* de ator, que *reconhece* no exercício da hipocrisia, no domínio da tensão entre a *distância artística* e a *espontaneidade*, entre o autoengano e o engano de si, isto é, no domínio das práticas de engano em suas mais diversas formas e sutilezas, a sua *natureza*.

Remetendo ao bestiário que o grego associava a *mêtis*, o espírito livre nietzscheano aqui se assemelharia ao *polvo*: nele se configura uma flexibilidade que não parece dobrar-se às circunstâncias senão para dominá-las mais seguramente – diferentemente dos *ephémeros*, dos inconstantes, representados pelo *camaleão*. Também 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”¹⁵¹. E como Nietzsche bem o afirma: a vida 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

¹⁵¹ Cf. DETIENNE, M; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, pp. 46-7 e 277.

de sua própria virtude e a criação de seu caráter. Porém – volto a citar *Tractatus politicus* – 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. [...] (KSA-XII:11[54] 1887-8, “Tractatus politicus”)*¹⁵².

Para as diversas formas de coesão, nesse sentido, o engano mostra-se sempre como aquilo que disjunge e dissocia. Não por acaso, a chamada hipocrisia é tão mal vista naquelas esferas ou situações onde é à coesão e à fidelidade que se almeja: as relações interpessoais em geral, constituídas sob a égide de uma moralidade constituída. Mas se por um lado estas práticas desestabilizam organizações constituídas, também elas podem vir a propiciar novas formas de organização e coesão. A hipocrisia e as práticas de engano em geral, nesse sentido, comporiam, ainda que às avessas, o processo de dissolução e re formação de alianças, sejam elas políticas, morais ou mesmo fisiopsicológicas. Refiro-me aqui à inconstância do embate, do *agón*, entre formas diversas de arregimentação, cujo *pathos* Nietzsche compreende como *vontade de poder* – seja no nível dos instintos ou das instituições.

Claro, há aqui uma forte pressuposição – que é a nietzscheana – na qual as instituições e relações pessoais, de um modo geral, nada mais são que prolongamentos, extensões, ou mesmo sintomas de nossos próprios instintos – cuja característica maior é a do embate entre formas efêmeras de arregimentação. Porém, diga-se de passagem, Nietzsche aqui não estaria nem um pouco distante das pesquisas recentes em neurociência, como as realizadas por Miguel Nicolelis (2011) que tem cérebro como um grande simulador que, para além de nosso limite corpóreo, impele-nos a expandir nosso senso de *eu*, não só às ferramentas que nos rodeiam, mas também à relação com outros indivíduos. É por isso que, para Nietzsche, o nosso corpo, enquanto pluralidade de instintos, deve ser a base para se pensar uma *grande política*.

Voltando, então, ao confronto com a franqueza cínica, agora sob essa perspectiva hipócrita, três questões poderiam ser colocadas – embora talvez não possam aqui ser desenvolvidas: primeiramente, até que ponto aquele discurso de verdade do *parrēsiasta* prescindiria do cálculo prudencial relativo ao *kairós* – cuja importância fora

¹⁵² 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: *Op. cit.*, p.103-5.

acentuada desde 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*? Depois, até que ponto a *parrēsía*, em nome da qual o *locutor* arrisca a própria vida e transforma também a si, não implicaria de sua parte, um trabalho de reflexão, ascese e autoexperimentação, diante do qual já não fariam sentido noções caras ao cinismo como, por exemplo, a espontaneidade e a “*decapagem* ao elementar da existência”¹⁵³? Por fim, como pensar a franqueza cínica quando esta implica algum tipo de autoexperimentação e o exercício da prudência e ponderação – ou seja, *mentiri*¹⁵⁴?

Aceitando-se a pertinência destas questões, seria preciso reconhecer que o cinismo, com seu desafio ético de incorporar ao limite as verdades recebidas pelo discurso *parrēsíástico*, permaneceria certamente no extremo oposto à bajulação, que visa ao prejuízo do interlocutor e à manutenção de um estado de dependência perniciosa entre ambos – distanciando-se com isso de uma criação virtuosa de si. Porém, não se poderia dizer o mesmo no que diz respeito ao manejo deliberado de crenças que caracteriza a *hipocrisia*, bem como no que tange ao trabalho do *ator* na preparação de seu personagem. Aqui, uma *ótica de espectador*, atenta apenas ao efeito de cena, acabaria por elidir uma compreensão mais aprofundada acerca desta arte, a que os gregos denominavam *ὑπόκρισις* [*hypókrisis*]. Com ela, não me refiro apenas à mera manipulação de impressões e imitação de tipos, mas principalmente, à *experimentação* e *manuseio de si consigo*, próprios do ator, do *ὑποκριτής* [*hypokritēs*], no preparo de seu personagem¹⁵⁵.

Ora, bem mais que experimentar a verdade nos outros – e a *dos* outros – o ator, o hipócrita precisa, *tal qual o cínico*, forjá-la em si próprio. Com a ressalva de que, diferentemente daquele, cada personagem, enquanto configuração distinta de acasos, requer do ator uma nova modelagem, um novo trabalho de si sobre seus próprios

¹⁵³ Cf. FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, p.164.

¹⁵⁴ *Mentiri*, em latim, deriva do verbo *mens* [mente] e carrega consigo as acepções de: “mentir”, “inventar”, “imaginar” e ainda, “pensar”. Cf. NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, nota 53, p.324.

¹⁵⁵ Esse é um dos pontos centrais da tese que defendi em 2013 pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Cf. COSTA, Gustavo. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*. Particularmente, a retomada da concepção grega de *hypókrisis* como *atuação* (p. 51ss.) e a contraposição feita entre duas posturas acerca da arte do ator: a que permeia o *Paradoxo sobre o comediante*, de Diderot (1769) e a que é defendida no início do século XX por Stanislavski (p.165ss.).

instintos. Ao passo que o cínico, que se mostra preso a um discurso reinventado “pela imaginação e pela meditação”¹⁵⁶, a ele restaria o enfrentamento *franco* e *heroico* diante do real, tendo a morte como um nobre e virtuoso corolário, capaz de converter a experiência de si em experiência de verdade – isto, porém, sob o risco da inefetividade e à custa do autoengano e da extirpação dos próprios instintos.

Aqui se poderia, de forma imagética, remeter à 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? Pautado pela inflexibilidade da regra transmitida pelo discurso *parrēsiástico*, o trabalho de ascese cínica não se mostraria efetivo, 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 *improviso*. Não por acaso, 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*.

Ora, uma recomposição ou rearranjo num estado atual de forças implicaria, por sua vez, um rearranjo no pensamento que a ele se refere. Então, como ser “reto” quando a vida, ela mesma, mostra-se curva e o pensamento, ondulante? Como dançar “reto” à beira do abismo? Eis aí a coragem, diriam... Mas também, eis aí o cativo. Por sua vez, a força e “flexibilidade” da *mêtis* estaria precisamente em, reconhecendo o poder infinitamente maior dos acasos, dobrar-se às circunstâncias para dominá-las mais seguramente. Como afirmam Détienne e Vernant: “para o grego, só o mesmo age sobre o mesmo”¹⁵⁷. 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 *mêtis* que desempenha contra ele o efeito da surpresa; ela pode “apreender” a ocasião à medida que, não sendo

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p.236.

¹⁵⁷ DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 27.

“leve”, ela souber prever a continuação dos acontecimentos e preparar-se de mais longe¹⁵⁸.

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, a meu ver, tem um nome: *hipocrisia*.

Nietzsche, nesse sentido, tem razão ao afirmar que: “Quando se luta, luta-se pelo [por] poder” e para isso, “os fracos têm mais espírito”. E ainda que: “Quem tem força dispensa o espírito” – ou seja “a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] (esse último compreende boa parte do que se chama de virtude)” (GD/CI-IX§14, 71-2). Porém, nem sempre somos os mais fortes. E é preciso estar atento, ter mais espírito (memória), quando não se tem a vantagem da força. E aproveitar-se de que, também o mais forte, por sua vez, não precisa mais do “espírito”, já não o tem mais. A força, e sua decorrência, o heroísmo, só surtem efeito nessas circunstâncias. A não ser que se pense, como os cínicos e o Cristo, que com o sacrifício de um, um discurso de verdade venha a transformar o *ethos* de outros tantos – eludindo, no entanto, que não foi esse gesto que fez do cristianismo o que é, e sim, a astúcia, o espírito paulino...

É por essas e outras que, a despeito do heroísmo e da coragem da verdade cínica, fico com Gonzaguinha quando canta em: *Geraldinos e arquibaldos*: “É cama de gato, melhor se cuidar. No campo do adversário, é bom jogar com muita calma, procurando pela brecha, pra poder ganhar”¹⁵⁹.

Referências:

CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Unijuí, 2010.

CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 22.

¹⁵⁹ Trecho da canção: *Geraldinos e arquibaldos*, de Gonzaguinha, presente no álbum: *Plano de vôo*, de 1975.

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.

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.

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*. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 99-106.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

MITCHELL, R. W. “A Framework for discussing self-deception”. In: MITCHELL, Robert W.; THOMPSON, Nicholas S. (eds.). *Deception: perspectives on human and nonhuman deceit*. Nova York: University of New York Press, 1986, p. 21-8.

NICOLELIS, M. Muito além do nosso eu. Tradução do autor. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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.

_____. *Aurora (M/A)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O anticristo - Ditirambos de Dionísio (AC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos (GD/CI)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A gaia ciência (FW/GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano* (MA/HH). 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* (MA-WS/HH-OS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral* (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (WL/VM). In: *Sobre verdade e mentira*. Trad. e org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

RUSSOW, L-M. “Deception: a philosophical perspective” In: MITCHELL, Robert W.; THOMPSON, Nicholas S. (eds.). *Deception: perspectives on human and nonhuman deceit*. Nova York: University of New York Press, 1986, pp. 42-51.