



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado Acadêmico

Gustavo B. do N. Costa

A ARTE DE CRIAR A SI
Uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de
Nietzsche

Fortaleza
2009

"Lecturis saltem"

Ficha Catalográfica elaborada por
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593
tregina@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

C872a

Costa, Gustavo Bezerra do Nascimento.

A arte de criar a si [manuscrito] : uma concepção de hipocrisia
à luz do pensamento de Nietzsche / por Gustavo Bezerra do Nascimento
Costa. – 2009.

176f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de
Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza(CE),
21/08/2009.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida Montenegro.

Inclui bibliografia.

1-NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, 1844-1900 – CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO.
2-HIPOCRISIA. 3-APARÊNCIA (FILOSOFIA). 4-CONSCIÊNCIA. 5- SUJEITO
(FILOSOFIA). 6-CARÁTER. I- Montenegro, Maria Aparecida, orientador. II- Universidade
Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III-Título.

CDD(22^a ed.) 193

75/09

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa

A ARTE DE CRIAR A SI
Uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida Montenegro.

Fortaleza
2009

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa

A ARTE DE CRIAR A SI
Uma concepção de hipocrisia, à luz do pensamento de Nietzsche

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Aprovação em: 21 / 08 / 2009

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida Montenegro.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Aparecida P. Montenegro (Orientadora) – UFC

Profa. Dra. Maria Cristina Franco Ferraz – UFRJ

Prof. Dr. Daniel Soares Lins – UFC

Prof. Dr. José Maria Arruda de Souza – UFC

AGRADECIMENTOS

Gostaria aqui de agradecer a todos os que colaboraram com essa pesquisa, em especial: a Marília Bezerra, pela amizade sincera, pelas contribuições filosóficas e pela frutífera interlocução. Se esse trabalho não conseguir convencê-la em ver algo de bom na hipocrisia, nada mais o fará.

Ao amigo e irmão Ruy de Carvalho, pelas inestimáveis orientações de todos esses anos, na filosofia e na vida, entre uma dose de vodca, um samba e uma melodia triste.

Aos amigos Luvercy Rodrigues, Giovanni Bevilaqua, Ayrton Pessoa, Ivânio Jr., Luís Carlos Silva, e João Carlos Uchoa. Também a Sara Lima, Kerla Alencar, Isabella Cavalcanti, Israel Joca, Sandro Siqueira, Vladimir Bezerra e outros mais, que souberam compreender as ausências em mesas de bar e na vida de cada um. Também a Evaldo Sampaio, com quem os copos de cerveja foram substituídos por valorosas discussões.

À amiga e orientadora, Prof^a. Maria Aparecida Montenegro, pelo carinho e atenção com que me acolheu, pelos diálogos sempre pertinentes e pela confiança depositada durante as pesquisas. À Prof^a. Maria Cristina F. Ferraz, pela inestimável atenção e solicitude com que se dispôs escutar-me durante a pesquisa e a participar desta defesa. Ao professor e amigo Daniel Lins, pelos bons encontros e pelos novos planos de imanência que me apresentou nos últimos anos. Também aos professores: Celso Braida (UFSC), Miguel Angel de Barrenechea (Unirio), Roberto Machado (UFRJ) e Scarlett Marton (USP), bem como aos professores Orlando Araújo (Letras - UFC), Expedito Passos (UECE), Fernando de Moraes Barros (UFC) e José Maria Arruda (UFC): a todos esses, pela atenção com que se dispuseram a me dar ouvidos e pelas valiosas contribuições a essa pesquisa. Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, em especial ao Prof. Manfredo Oliveira, pelo aprendizado nesses anos de boa convivência. À FUNCAP, pela atenção e suporte financeiro durante o período da pesquisa. Também aos colegas de turma de mestrado da UFC, em particular aos pesquisadores do grupo Apoena de pesquisa em Nietzsche: Daniel Carvalho, Eduardo Lima e Rogério Moreira, pelas frutíferas e valiosas leituras e debates. Que esse bom encontro gere uma longa amizade.

Aos familiares e amigos de longas datas que, de uma forma ou de outra, ajudaram a transformar uma obsessão em escrita: a todos, os meus sinceros agradecimentos!

“As grandes épocas de nossa vida são aquelas em que temos a coragem de rebatizar nosso lado mau de nosso lado melhor.”
(Nietzsche, *Além do bem e do mal*§116,67).

RESUMO

O objetivo desta dissertação é o de compreender, à luz do pensamento de Nietzsche, de que maneira uma determinada concepção de *hipocrisia* poderia estar presente nos processos que envolvem a *criação de si*, ou seja, a constituição para si de um *caráter*. Para tanto, perseguimos três objetivos preliminares. O primeiro, o alvo dos prolegômenos, é o de definir propriamente o que estamos a tratar por *hipocrisia*, e de que maneira a crítica a uma compreensão meramente fenomênica do termo poderia nos indicar a possibilidade de alcançar um patamar propriamente conceitual. Para isso concorre a análise de alguns autores contemporâneos que, em maior ou menor grau, tratam da hipocrisia e de alguns termos correlatos, dentre os quais o *auto-engano*. O segundo objetivo, agora já com o pensamento de Nietzsche, diz respeito precisamente à possibilidade acima aventada; qual seja, a de conferir ao fenômeno da hipocrisia uma interpretação filosófica. Com esse intuito, em nosso capítulo um, procuramos primeiramente investigar os diferentes registros em que hipocrisia e auto-engano aparecem nos textos nietzscheanos. A partir daí – com base em uma análise acerca da noção nietzscheana de *aparência* – procuramos compreender o que de propriamente filosófico poderia a tais registros subjazer. Nosso terceiro objetivo é investigar de que maneira a idéia de uma criação de si, bem como a própria noção de hipocrisia que procuramos aqui desenvolver, poderia ainda ter relevância e legitimidade após as críticas de Nietzsche às idéias de *consciência e sujeito* da modernidade. Tal é o intento do capítulo dois, no qual investigamos as noções nietzscheanas de *máscara e interpretação* que daí decorrem. Procuramos aqui compreender em que sentido poderíamos, mesmo após tais críticas, sustentar ainda a *validade* da *constituição* de um *eu*, muito embora apoiada em um *sujeito fictício* – momento no qual reinsertamos a noção de hipocrisia que estamos a defender. Nosso objetivo principal, alvo do terceiro capítulo e justificado a partir daqueles três objetivos preliminares é, então, o de compreender em que sentido esta noção de hipocrisia, com o fio condutor proposto, poderia estar na base dos processos que envolvem a *criação de si*, ou seja, a constituição de um *caráter* a partir de uma segunda, ou de *segundas naturezas*.

Palavras-chave: Hipocrisia; Caráter; Criação de si; Auto-engano; Dissimulação; Máscara.

ABSTRACT

The purpose of this text is to understand, based on Nietzsche's thought, how a certain conception of *hypocrisy* could be present in processes involving the *creation of self*, i.e., the constitution of a character. For we pursue three preliminary aims. The first, the target of our prolegomena, is to accurately define what we are calling hypocrisy; and how the critic of a merely phenomenic comprehension of the term could indicate us the possibility of achieving a properly conceptual level. For which co-operate an analysis of some contemporary authors who, in greater or lesser extent, deal with the hypocrisy and some terms related, including the self-deception. The second aim – now with Nietzsche's thought – concerns the possibility envisaged above; which is to give the phenomenon of hypocrisy a philosophical interpretation. With this purpose, in our chapter one, we first investigate the different records where hypocrisy and self-deception appear in the nietzschean texts. Then – based on an analysis of the nietzschean's concept of *appearance* – we seek to understand what properly philosophic could underlie such records. Our third aim is to investigate how the idea of a creation of self, as well as the notion of hypocrisy we are about to develop, could still have relevance and legitimacy after the Nietzsche's critics to the ideas of *conscience* and *subject* of modernity. This is the intention of chapter two, in which we investigate the nietzschean notions of *mask* and *interpretation*. Here we try to understand in which ways we could, even after such criticism, sustain the *validity* of the *constitution* of an *I*, although supported by an *fictitious subject* – the moment in which we re-insert the notion of hypocrisy we are defending. Our main purpose, target of the third chapter and justified by the preliminary ones, is then to understand in which sense this notion of hypocrisy, with the guideline proposed, could form the basis of the processes that involve the *creation of self*, i.e. the establishment of a *character* from a *second*, or *secondary natures*.

Keywords: Keywords: Hypocrisy; Character; Creation of self; Self-deception; Dissimulation; Mask.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

Trabalhar com a obra de determinado autor, principalmente em filosofia, requer que antes de iniciarmos propriamente o texto, deixemos claro o nosso posicionamento quanto à utilização de terminologias, abreviaturas e traduções de conceitos desse autor. Com Nietzsche não seria diferente. Com efeito, a diversidade de sua obra – aí se incluindo as publicadas pelo autor e em nome dele – bem como a variedade de estilos e “fluidez” conceitual assim o exigem. Assim, no que diz respeito às citações, são de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Optou-se por fazer referência não ao ano de publicação da edição utilizada de uma obra, mas à abreviatura do título conforme a legenda abaixo:

AC - *Der Antichrist* / O Anticristo (1888 - 1894)

DD - *Dionysos-Dithyramben* / Ditirambos de Dioniso (1888 - 1892)

EH - *Ecce homo* / Ecce homo (1888 – 1908)

FV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* / Cinco prefácios para cinco livros não escritos (1872)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* / A Gaia ciência (1882, 1886)

GB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* / Para além do bem e do mal (1886)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* / Crepúsculo dos ídolos (1888 - 1889)

GM - *Zur Genealogie der Moral* / Genealogia da moral (1887)

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* / O Nascimento da tragédia (1872)

KSA - *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* / Obras completas, edição crítica (1980).

M/A - *Morgenröte* (Aurora)

MA/HH - *Menschliches Alzumenschliches I* / Humano, demasiado humano I (1878, 1886)

MA-WS/HH-AS - *Menschliches Alzumenschliches II - Der Wanderer und sein Schatten* / Humano, demasiado humano II - O Andarilho e sua sombra (1880, 1886)

MA-MS/HH-OS - *Menschliches Alzumenschliches II - Vermischte Meinungen und Sprüche* / Humano, demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças (1879, 1886)

NW - *Nietzsche contra Wagner* / Nietzsche contra Wagner (1888 - 1889)

PhG/FTG - *Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen* / A Filosofia na época trágica dos gregos (1873)

UB/CEX-II – *Unzeitgemäße Betrachtungen –II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* / Considerações extemporâneas-II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida (1874) in *Escritos sobre história*.

UB/CEx-III – *Unzeitgemäße Betrachtungen –III: Schopenhauer als Erzieher / Considerações extemporâneas-III: Schopenhauer como educador (1874) in Escritos sobre educação.*

W/CW - *Der Fall Wagner / O Caso Wagner (1888)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1873) in Sobre verdade e mentira.*

Z - *Also sprach Zarathustra / Assim falou Zaratustra (1883-1885)*

Para a obra publicada, o algarismo arábico indica o aforismo, normalmente seguido, após vírgula, da página referente à tradução brasileira utilizada; no caso de GM, Z e GD/CI, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro, seguindo-se, no caso dos dois últimos, o capítulo ou título do discurso. Para EH, o capítulo será indicado por algarismo romano, seguido, quando for o caso, da abreviatura da obra tema do capítulo. No caso dos fragmentos póstumos, o algarismo romano indica o volume da edição da KSA indicada, seguido do algarismo arábico que indica a seção, o número do fragmento em colchetes, e o ano em que foi escrito.

Para quase todos os textos de Nietzsche aqui utilizados, trabalhamos com a tradução de Paulo César de Souza, excetuando-se: GT/NT, com tradução de Jacó Guinsburg; UB/CEx-II e UB/CEx-III, em que foi utilizada a tradução de Noéli Correia de M. Sobrinho; Z, com tradução de Mário da Silva. Para os fragmentos contidos na KSA, quando houver tradução do fragmento para o português, a obra da qual se tomou a tradução será indicada em nota de rodapé. Para o volume VII da KSA, tomou-se a tradução de Rubens E. F. Frias para a seleção de fragmentos intitulada *O Livro do filósofo* (São Paulo: Centauro, 2004). Já para os volumes IX a XIII, tomou-se a tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes para a seleção de fragmentos intitulada *Vontade de poder* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008). Para os demais autores, as referências em notas de rodapé indicam apenas: autor, título do livro ou artigo e a página. A referência completa, juntamente com a tradução, encontra-se nas referências bibliográficas ao final da dissertação. As poucas citações com tradução própria – casos em que esta seria mais apropriada que a interpretação do texto – estas, estão indicadas em nota de rodapé como “tradução livre”.

Quanto à tradução de alguns dos principais conceitos do pensamento nietzscheano, entendemos com diversos comentadores que podem suscitar alguns problemas decorrentes de uma possível má-interpretação, com a tendência a conferir-

lhes um estatuto metafísico, ou mesmo certa fetichização que, a princípio, não parecem ter. No caso de *Wille zur Macht*, particularmente, a tradução por “vontade de poder” poderia suscitar uma conotação meramente política que o conceito não parece possuir, tanto quanto a tradução por “vontade de potência” distancia-se da tradução literal. Nesse sentido, assumimos aqui a opção de traduzi-los, sempre que possível, indicando ao lado do termo original uma segunda possibilidade de tradução. De modo que “*Übermensch*” é traduzido por “super-homem [ultra-homem; *Übermensch*]”. Ou ainda: “*Wille zur Macht*”: “vontade de potência [vontade de poder; *Wille zur Macht*]”. Para “*Wiederkehr des Gleichen*”, optamos por traduzir, com boa parte dos intérpretes e comentadores, por “eterno retorno do mesmo”¹.

Um último e breve esclarecimento. Embora as regras para criação de adjetivos relacionais com idéia de filiação sugiram, para substantivos terminados em *-e*, a substituição deste por *-i* antes do sufixo *-ano* (por exemplo em “acriano”), a permanência do *-e* (“acreano”), apesar de não ser a recomendada, não é incorreta. Daí optarmos, por uma questão de manutenção da sonoridade do nome, pela grafia do adjetivo relacionado a Nietzsche como “nietzscheano”, e não “nietzschiano”².

¹ Cf. NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos finais*. Prefácio, p.14 a 27. Vale aqui salientar a posição de Flávio Kohte, no prefácio à seleção de fragmentos de Nietzsche entre 1885 e janeiro de 1889. Para o tradutor, os termos “super-homem” e “além-do-homem”, apesar de mais usuais na língua portuguesa (pelo menos no Brasil), estariam mais próximos a “*Jenseitsmensch*”, ponto com qual parecem concordar alguns tradutores de língua espanhola (Cf. por exemplo a tradução espanhola de *Il Soggetto e la mascara* de Gianni Vattimo, por Jorge Binaghi: *El Sujeto y la mascara*). Quanto à expressão “vontade de poder”, concordamos com o autor em que, na falta de uma acepção mais próxima – “vontade de potência” estaria mais próxima a “*Potenzwille*” – é preciso esclarecer que não se trata de uma “vontade que quer ter poder”, mas de uma vontade cujo caráter é *expandir-se* (zu: “para”, “na direção de”) como poder; o que expressaria antes uma qualidade dessa vontade. Daí considerarmos que uma tradução mais apropriada talvez fosse “vontade à potência”, ou “ao poder” – tanto quanto a expressão “*Liebe zur Weisheit*” é traduzida por “amor à sabedoria” – embora reconhecendo a impropriedade gramatical. Já quanto a “*Wiederkehr des Gleichen*”, que traduzimos como “eterno retorno do mesmo”, embora não partilhando do ponto de vista do tradutor, este enfatiza que uma tradução mais aproximada seria “eterno retorno do igual”, já que o que retorna seria aquilo que é igual (segundo Kohte, a sua “estrutura interna”), e não o mesmo (em seus mínimos detalhes).

² Cf. INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. 2001. Cf. também: *Wikcionário* – dicionário universal de conteúdo livre, disponível em: <http://pt.wiktionary.org/wiki/nietzscheano>, atualizada em 24 de maio de 2009. E ainda: *Ciberdúvidas da língua portuguesa*, em: <http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=1817>, atualizada em 13 de julho de 2009.

SUMÁRIO

Resumo _____	06
Nota de esclarecimento _____	08
Introdução _____	13

Prolegômenos. Hipocrisia, auto-engano e coisas afins 23

A hipocrisia nossa de cada dia _____	24
Hipocrisia e filosofia moral _____	27
Hipocrisia, engano e manuseio _____	34
A dupla origem da hipocrisia ou: hipocrisia e arte _____	40
Hipocrisia e auto-engano _____	46
Auto-engano e criação de si _____	52

1. Sobre hipocrisia no sentido extramoral 57

A dupla origem da hipocrisia ou: hipocrisia e moral _____	58
Distinção de aspectos _____	63
Legítima defesa _____	66
Vaidade _____	69
Inocência e fé _____	73
Vontade de engano, vontade de aparência _____	78

2. A hipocrisia, o sujeito e a máscara 89

Consciência, livre-arbítrio e sujeito _____	90
Interpretação e máscara _____	98
O <i>Eu</i> _____	104
Hipocrisia e manuseio de máscaras _____	109
O hipócrita _____	116

3. Hipocrisia, autenticidade e caráter	122
Boa-consciência e caráter _____	123
Educação e caráter _____	128
Criação de si e caráter _____	133
Hipocrisia e caráter _____	141
Autenticidade e hipocrisia _____	153
Conclusão _____	157
Referências Bibliográficas _____	164

INTRODUÇÃO

“A impostura é a alma, por assim dizer, da vida social, e a arte sem a qual nenhuma arte e nenhuma faculdade, consideradas segundo os efeitos sobre o espírito humano, são perfeitas. [...] A impostura tem poder e logra efeito até mesmo sem a verdade, mas a verdade nada pode sem ela. [...] A própria natureza é impostora para com o homem e não lhe torna a vida deleitosa senão por meio da imaginação e do engano.” (Giacomo Leopardi, *Poesia e prosa*. XXIX, 482-483)¹.

É sempre cômodo, e talvez por isso mesmo recomendado, iniciar um texto elencando os percalços em sua elaboração. Com isso limitamos as pretensões de nossa investigação, ao mesmo tempo em que nos resguardamos previamente de objeções comprometedoras. Em nosso caso, não nos parece conveniente agir de modo distinto, mesmo porque a primeira dessas dificuldades diria respeito à própria caracterização da hipocrisia como um tema filosófico. Daí surgir a primeira questão: como e por que entender a hipocrisia, para além dos fenômenos e da avaliação moral a ela associados? Com efeito, a simples menção do termo é suficiente para suscitar uma avaliação negativa e prenhe de implicações éticas de toda a espécie, particularmente quando associada à esfera política. Precisamente por isso, cumpre deixar claro que não se trata de fazer uma apologia da hipocrisia moral, no sentido de uma defesa irrestrita e acrítica – muito embora, como veremos adiante, sob certas circunstâncias, a hipocrisia moral venha a ser defensável e até desejável. Quanto isso, podemos nos amparar na já considerável literatura acerca da questão², muito embora pareça difícil³ a uma boa parte dos autores que tratam do assunto, chegar a uma avaliação consistente acerca do que seja a hipocrisia de um ponto de vista conceitual, e, principalmente, *como veio a se tornar* um problema moral.

Longe de enveredar por esse caminho e, como também se poderia supor, propor uma espécie de “depuração” que visasse chegar a uma essência de um tal conceito, o que se pretende é, com base em sua etimologia – a hipocrisia como *arte do ator* –

¹ LEOPARDI, Giacomo. *Poesia e prosa*. XXIX, 482-483.

² Cf. a esse respeito SZABADOS, Béla; SOIFER, Eldon. *Hypocrisy – ethical investigations*. Em particular a nota 1 da introdução e a bibliografia. Para essa e as demais citações, faremos referência, nas notas de pé de página, apenas a autor e título da obra, acompanhado ou não da página em que se encontra a citação. A referência completa encontra-se na bibliografia ao final da dissertação.

³ Cf. *idem*. p.37-38, sobre as dificuldades envolvidas nas tentativas de definir o que é hipocrisia.

buscar uma possível interpretação dessa noção em um sentido que extrapole tal âmbito moral. Não foi, portanto, à toa que escolhemos o pensamento de Nietzsche como lastro teórico a esta pesquisa: justamente pela possibilidade que nos oferece, de uma avaliação de conceitos sob uma perspectiva *extra-moral*. Todavia, dada a conotação negativa com a qual o termo *hipocrisia* foi impregnado – em particular na tradição moral do ocidente – reconhecemos o tom provocativo que, apesar destas ressalvas, esse estudo pode suscitar.

A segunda dificuldade, que surge como uma extensão da primeira, diria respeito à sua caracterização como tema do pensamento nietzscheano, visto que não se trata de um conceito central, melhor dizendo, sequer de um conceito de sua filosofia. O filósofo chega mesmo a tomá-lo em sua acepção usual assumindo, como veremos, uma valoração ora negativa, ora positiva (assim defendemos). Nesse sentido, poderíamos perguntar: como e por que compreender a hipocrisia enquanto tema filosófico, à luz do pensamento de Nietzsche? Se o termo aparece, em maior ou menor grau, no texto de comentadores e intérpretes nietzscheanos, é em seu aspecto negativo, ou seja, como aquilo mesmo que foi desmascarado por Nietzsche e o pensamento da “grande liberação” (MA/HH, prólogo§3, 9) da “enfermidade das cadeias” (MA-WS/HH-AS §350, 310). Embora ressaltando a “potência do falso”⁴, da aparência e da máscara no pensamento nietzscheano – em particular na criação de si – pouca importância parece ter sido dada ao papel que aí poderia ser atribuído à hipocrisia. Queremos crer, no entanto, que do fato de que Nietzsche não tenha aventado tal possibilidade – embora identifique no ator, como veremos, a imagem do processo de criação de si – isso não nos desautorizaria a fazê-lo. De todo modo, tal dificuldade irá acompanhar parte, senão a totalidade mesma desta investigação; e não parece apresentar vias de resolução sem que se torne explícita a questão-chave, bem como o fio condutor a ser seguido.

A esse respeito, assumindo a legitimidade da defesa de uma concepção extra-moral de hipocrisia à luz do pensamento de Nietzsche, podemos dizer que procuramos responder aqui à seguinte questão: *é possível, com o texto nietzscheano, pensar a hipocrisia como base para a constituição de um caráter?* Pretendemos que sim, se

⁴ Cf. por exemplo: VÁSQUEZ, Arturo R. *El Arte como poder de lo falso - Una Interpretación del Arte en Nietzsche*. Tese de doutorado não publicada (até então), defendida na Universidade de Medellín, Colômbia, em 2007. Dirigido às esferas ontológica e epistemológica, o autor defende aqui a mentira como forma e estrutura do conhecimento, bem como a arte como “faculdade falsificadora universal”.

tomarmos como fios-condutores da investigação as noções nietzscheanas de *aparência*, *máscara* e *segunda natureza*. Noções que nos conduzem ao problema da *criação de si*. Com esse intuito, visamos a atingir três objetivos preliminares: em primeiro lugar, trazendo a noção de hipocrisia para o interior do pensamento nietzscheano, compreender de que maneira seria possível, através deste, conferir-lhe um embasamento filosófico para além de uma análise meramente fenomênica. Em segundo lugar, compreender de que maneira a idéia de uma *criação de si*, bem como a própria noção de hipocrisia – enquanto ato “consciente”, “intencional”, perpetrado por um *hipócrita* – poderia ainda ter relevância e legitimidade após as críticas de Nietzsche às idéias de *consciência e sujeito* da modernidade. Em terceiro lugar, com base em uma investigação acerca do problema do *caráter* em Nietzsche, entender em que sentido a hipocrisia pode ser aí compreendida. Com isso chegamos a nosso objetivo principal, qual seja: propor a hipocrisia como *arte de interpretar e manusear máscaras com vistas à formação de um caráter a partir da criação para si de segundas naturezas*.

Para chegar a tais objetivos, no entanto, parece-nos necessário esclarecer antes *o que* propriamente estaremos a tratar por *hipocrisia*, ou qual aspecto desta pode ser compreendido nesta investigação. Daí a necessidade dos prolegômenos, nos quais, por meio de uma exposição crítica das análises de alguns autores acerca do tema, pudéssemos propor a possibilidade de uma compreensão *filosófica* que ultrapasse o âmbito de uma análise meramente cognitivista, e até essencialista, de fenômenos associados à hipocrisia – possibilidade que pretendemos encontrar à luz do pensamento de Nietzsche.

Esclarecidos fio(s) condutor(es) e questão de fundo, abre-se, no entanto, uma nova e densa dificuldade, que a nosso ver perpassa as demais: as questões metodológicas envolvidas na investigação. Tal dificuldade acentua-se, como vimos, com os problemas suscitados pela aproximação que fazemos entre o autor e um tema que, a princípio, pode lhe parecer estranho. Daí a nossa preocupação em salientar que não se trata, *prioritariamente*, de fazer uma apresentação do pensamento do autor, no sentido de um comentário mais ou menos aproximado de sua letra. Também não se trata, por outro lado, de tomá-lo meramente como instrumento⁵ metodológico, ou “caixa de

⁵ Cf. MARTON, Scarlett. “A Terceira margem da interpretação” in *Extravagâncias – Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. p.213. Ao analisar a via interpretativa de Müller-Lauter acerca do pensamento nietzscheano, a autora a distingue da de Foucault, que compreende que a empresa nietzscheana consistiria em “inaugurar novas técnicas de interpretação”, tomando-a como “caixa de ferramentas”. Sobre os novos

ferramentas” para a análise de fenômenos no mundo. Trata-se antes, de uma instrumentalização teórica, ou seja, de partir das conseqüências e provocações advindas de seu pensamento – e estas conseqüências precisam ser expostas – e tomá-lo como base, ou mesmo como interlocutor, para a compreensão e interpretação de questões suscitadas *no e para além* do texto⁶. Ou seja, questões que, embora não estejam explícitas no pensamento nietzscheano, podem ser daí extraídas – no caso, a questão da relação entre *hipocrisia* e *caráter* e, antes disso, a da compreensão da hipocrisia como uma questão, ou mesmo uma concepção filosófica. Isto implica em que a investigação seja movida por certa tensão e mesmo por uma alternância entre momentos de tangência, e mesmo de aprofundamento em questões “autóctones” do pensamento nietzscheano, e, por outro lado, momentos propriamente interpretativos – de maior liberdade em relação à letra nietzscheana – do qual poderá resultar uma concepção de hipocrisia em um sentido extra-moral.

Parece-nos, pois, conveniente partir de uma concepção preliminar do termo para o qual, ao longo do texto, buscaremos uma justificação, ou antes, uma modelagem. Corremos aqui o risco de desvirtuar o pensamento do autor, muito embora certo distanciamento nos pareça inevitável quando se pretende defender algo que ele não afirmou e que talvez não afirmasse. Por outro lado, há o risco de cairmos em uma espécie de “círculo vicioso”, na medida em que estaríamos a buscar no texto de Nietzsche a confirmação de algo que já foi previamente pensado e que a esse mesmo

métodos de interpretar em Foucault, com a substituição da relação entre signo e sentido, por um complexo de sentidos, cf. DELEUZE, Gilles. “Conclusões sobre vontade de potência e eterno retorno” (1967) in *A Ilha deserta*. Trad. Luiz B. Orlandi. p. 156.

⁶ Consideramos aqui plausível uma distinção entre *comentário* e *interpretação*, muito embora esta não nos seja autorizada, por exemplo, a partir de uma visão estruturalista do texto filosófico. Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” in *A Religião em Platão*. Trad. O. Porchat. p.139-147. Concordamos com Goldschmidt na defesa da primazia do “tempo lógico” ante o “tempo cronológico” na interpretação de textos filosóficos, o que implica na idéia de filosofia como “explicitação e discurso” que se realiza como observação e descrição dos “movimentos sucessivos” que dão “à obra escrita sua estrutura”. No entanto, consideramos que esse método, se traz vantagens do ponto de vista da interpretação enquanto análise o mais fiel possível ao texto original – e sob esse aspecto procuramos nos aproximar desse modelo interpretativo – torna-se, por outro lado, pouco produtor no que diz respeito ao que poderíamos chamar de *criação* em filosofia. Com isso, tende-se a tornar o debate filosófico uma mera discussão cada vez mais especializada acerca de questões cada vez mais minuciosas, sem apontar, assim nos parece, para as aberturas possíveis com tal pensamento. Daí considerarmos pertinente a distinção acima citada entre *comentário*, talvez mais próxima do que seriam os momentos de compreensão e interpretação de uma leitura estruturalista; e *interpretação* na acepção aqui utilizada. Esta, em todo caso, parece-nos mais aproximada da acepção nietzscheana do termo. Para citar o autor: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação” (NIETZSCHE, F.W. *Genealogia da moral*. Prólogo§8,14). É a partir daqui que propomos a distinção entre exegese e interpretação acima feita.

texto procuraria moldar-se. Mas talvez seja o modo mesmo pelo qual se poderia criar, ou tornar possível a criação de uma certa concepção, enquanto termo que se reconstrói *com e a partir* de um texto. Nesse sentido, o que procuraremos aqui fazer é moldar um termo e fletir o pensamento do autor no sentido de criar um ponto de contato entre ambos. Ponto no qual se possa legitimar, ou ao menos validar, uma conceituação de hipocrisia que, em contrapartida, colabore na compreensão de sua filosofia.

Os prolegômenos, intitulados: “Hipocrisia, dissimulação e coisas afins, ou hipocrisia e vontade de aparência”, procuram tratar da questão acima citada, ou seja, da necessidade de uma conceituação prévia de “hipocrisia”, muito embora assumindo as dificuldades e possíveis arbitrariedades aí envolvidas. Para esse fim concorrem uma análise etimológica e uma prévia distinção conceitual – entre hipocrisia, dissimulação, e auto-engano, por exemplo –, para o que nos valeremos de uma exposição crítica de alguns autores contemporâneos que tratam do tema. Nosso objetivo aqui, como dissemos, é o de apontar para as limitações de uma compreensão meramente cognitivista acerca do *fenômeno* “hipocrisia”, acenando para a possibilidade de uma compreensão filosófica – em particular atrelada ao pensamento de Nietzsche. O que, a nosso ver, implicaria primeiramente em se reivindicar uma retomada da concepção artística do termo – a hipocrisia como *arte do ator*. Depois, na possibilidade de se pensar uma distinção entre *hipocrisia* – aqui direcionada à criação de si – e *auto-engano*. Essa distinção abriria a possibilidade de conceber uma idéia de *autenticidade* em tal criação, o que nos será útil, como veremos, para uma compreensão do pensamento de Nietzsche acerca da hipocrisia e do papel que a ela podemos atribuir na formação de um caráter. Vale novamente ressaltar que não se trata de propor uma “depuração”, na busca de uma suposta “essência” do conceito, mas, dentro da proposta perspectivista e transvalorativa nietzscheana, aventar a possibilidade de uma concepção outra de hipocrisia e, como contrapartida, tê-la como fio-condutor para se pensar o problema da criação para si de um caráter– tema a ser perseguido no decorrer do texto.

O capítulo um, intitulado “Sobre hipocrisia no sentido extramoral”, destina-se primeiramente a uma espécie de “distinção de aspectos” e registros em que a hipocrisia [*Heuchelei*] e outros termos correlatos aparecem nos textos nietzscheanos. Isso nos parece ser necessário, como dissemos, por não se tratar de um tema que tenha merecido maior aprofundamento em sua filosofia – muito embora pretendamos aqui associá-la a outros de maior relevância. Com base na distinção anteriormente feita entre auto-engano

e hipocrisia – ainda em um plano, digamos, fenomenológico – procuraremos aqui fazer uma espécie de “tipologia” nos quais os aspectos relacionados a ambos possam ser diferenciados. Não se trata, no entanto, de nos prendermos a essa “tipologização”, enveredando por aquilo que estamos a chamar de “depuração conceitual”, mas tão-somente de tomá-la como ponto de partida para pensarmos um outro viés, não tematizado diretamente por Nietzsche, ao qual associamos a criação para si de um caráter. Com esse objetivo em vista partiremos, ainda nesse capítulo, para uma tentativa de compreensão daquilo que de propriamente filosófico poderia subjazer a tais aspectos, inserindo propriamente a investigação no pensamento de Nietzsche – o que esperamos encontrar nas noções nietzscheanas de *engano e aparência*.

No capítulo dois – “A Hipocrisia, o sujeito e a máscara” – procuraremos investigar as noções de *máscara* e *interpretação* a partir das críticas de Nietzsche às idéias de “sujeito” e “consciência” da modernidade; críticas com as quais dissolve – como ilusão e engano – não só a própria idéia de *realidade* como composição de fatos, mas também a idéia de um *sujeito* coeso e homogêneo que os constitua. Nosso problema, neste capítulo, está em compreender como seria possível, a partir do esfacelamento do “sujeito” em uma pluralidade de sujeitos fictícios – ou máscaras – constituídos ao longo do tempo, bem como com a compreensão da “consciência” como epifenômeno de uma multiplicidade de interpretações, sustentar a necessidade de *constituição* de um *eu*, enquanto *sujeito fictício*. Nosso pressuposto é o de que a denúncia, por parte de Nietzsche, da ilusão presente no processo de constituição dessas categorias, não só não é argumento para a sua rejeição, como, ao contrário, é como ilusão mesma que tal constituição se mostra necessária à vida. A distinção acima feita entre hipocrisia e auto-engano deve ser aqui retomada no sentido de se delinear e balizar a possibilidade de uma constituição *artística* a partir de um sujeito fictício, que assim se compreenderia como *criador*.

Chegamos então ao último capítulo, intitulado “Hipocrisia, autenticidade e caráter”, cujo objetivo é o de investigar de que maneira a hipocrisia participaria da criação para si de um *caráter*. Se no capítulo anterior centra-se o foco na constituição de um sujeito que, reconhecendo-se ficção, afirma-se como *sujeito criador*, aqui a ênfase recairá na *obra* por ele criada – como pretendemos, o *caráter* como *criação artística de si*. Procuraremos aqui compreender em que sentido e sob que aspectos a hipocrisia poderia estar associada a tal criação, o que, assim pensamos, estaria associado à

constituição de uma *segunda*, ou de *segundas naturezas*. E, para retomarmos a idéia desenvolvida nos prolegômenos, de que forma, por meio dela, poderíamos conferir a um caráter a sua *autenticidade*. Com isto pretendemos, então, chegar a compreender a hipocrisia como *manuseio artístico de máscaras para a criação de si como caráter* – enfatizando aqui a transitoriedade e o aspecto ilusório, porém não menos importante, de tal constituição.

Muito embora o encaminhamento da investigação acerca da *criação de si* em Nietzsche acabe por nos conduzir à idéia de “tornar-se o que se é”, consideramos pertinente evitar uma problematização acerca de todas as implicações e repercussões que a máxima de Píndaro tem no pensamento do autor. Uma vez que esperamos chegar a tal desenvolvimento em pesquisas futuras, cremos que abordá-lo aqui extrapolaria os limites do tema proposto, desviando talvez o foco de nossa investigação. Mesmo que abordagens como esta sejam mais freqüentes no panorama dos estudos sobre Nietzsche acerca do tema, consideramos que a pesquisa que ora procuramos desenvolver pode nos fornecer novas luzes no trato de tais questões.

A delimitação do *corpus*, nesse ínterim, vincula-se à condicionante imposta pela delimitação do tema. Daí procurarmos nos ater aos textos e fragmentos em que o autor parece dedicar-se com mais afinco aos temas aqui trabalhados, muito embora não nos furtemos a citar passagens de outros textos quando estes parecerem seguir a mesma linha de pensamento. Tais parecem ser os do assim chamado “período intermediário”⁷, que vai de *Humano, demasiado humano* (1878) a *A Gaia ciência* (1882); acrescentando-se ainda a *Segunda e a Terceira Considerações extemporâneas* (1874), *Além do bem e do mal* (1886), e os textos publicados sem o consentimento do autor: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), *Ecce homo* (1888) e *O Anticristo* (1888). É certo que, trabalhando com textos prioritariamente de um mesmo período, evitamos o risco de cair em “armadilhas” decorrentes de variações e nuances conceituais que, principalmente em se tratando do texto nietzscheano, poderiam vir a alterar, inclusive

⁷ Para efeito de uma melhor ordenação, seguindo a maioria dos comentadores, poderíamos adotar aqui a divisão da obra filosófica de Nietzsche em três períodos, de acordo com as ênfases dadas a certos temas (CF. MARTON. *Das Forças cósmicas* – introdução. 1990. p.24-26). Assim temos os textos escritos entre 1870 e 1876, em que é forte a aproximação com elementos da filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner – período em que desenvolve a sua “metafísica de artista” contra o conhecimento científico. Os textos entre 1877 e 1882, em que a ciência é valorizada no combate à metafísica e a religião – conceitos e dogmatismo. E por último os textos entre 1883 e 1888, em que são desenvolvidos seus principais conceitos (já esboçados no período anterior), dentre os quais, o pensamento do *eterno retorno*, a *vontade de poder* e o *ultra-homem*.

em um mesmo texto, seu sentido inicial. Corremos esse risco já quando, por necessidade de estruturação dos capítulos e seções de acordo com o tema a ser seguido, selecionamos e recombinaamos passagens e aforismos de diferentes “locais de origem” – mesmo de uma mesma obra – contrariando as “advertências” do próprio autor⁸. Por outro lado, entendemos que uma delimitação, pelas características da temática a ser investigada, bem como pela metodologia utilizada, não deve nos impedir de utilizar outros textos em que o autor faça referência aos assuntos aqui envolvidos. Desse modo, se é necessária uma delimitação – e entendemos que seja – não vemos porque, pelo menos nesse caso, ela deva seguir as periodizações comumente feitas. A própria investigação acerca da referência ao termo “hipocrisia” e seus correlatos nos textos de Nietzsche – presente em quase todo o *corpus* – requer que o espectro envolva, pelo menos, a obra publicada pelo autor. Temos a nosso favor, talvez, o fato de que uma periodização dos textos nietzscheanos parece ser muito mais fruto de uma necessidade teórico-didática do que algo inerente ao seu pensamento⁹. Concordamos em parte com Christoph Türcke (*O Louco*, 1993, 15) em suas considerações metodológicas relativas a um princípio de seleção da obra nietzscheana, bem como para as dificuldades por ele apontadas para tal empresa. Além das dificuldades que surgem já no “acesso” à obra – dados o estilo em grande parte aforismático e as variações de perspectiva – Türcke aponta para os problemas em compor os aforismos como “mosaico”, ou ainda classificá-los em disciplinas acadêmicas; o que esbarraria nas próprias críticas de Nietzsche ao “filisteísmo cultural” e do “engavetamento acadêmico” próprios de sua época. Da mesma forma, a defesa de uma periodização defrontar-se-ia com a recorrente “transgressão” desses limites.

Assumimos aqui incorrer em algumas, ou muitas, das dificuldades acima citadas, embora nos pareçam, em parte, justificáveis pela peculiaridade do tema. Ainda assim concordamos com o autor na defesa metodológica de um “aforismo exemplar”¹⁰ que

⁸ “*Contra os míopes* – Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) aos pedaços?”. NIETZSCHE, F.W. *Opiniões e sentenças diversas*. §128, 63. (MA-MS/HH-OS §128,63).

⁹ Além do que acabaríamos por nos colocar em posição constrangedora, por exemplo, ao recusar a inclusão de determinada passagem de *Além do bem e do mal* (1886), ao passo que aceitaríamos a inclusão de aforismos do livro V de *A Gaia ciência*, da mesma época. A própria inclusão tardia por parte do autor, nesse aspecto, já serviria como contra-exemplo à rigidez na delimitação do *corpus*.

¹⁰ TÜRCKE, Cristoph. *O Louco*. p.15. Türcke faz opção pela adoção de um aforismo que “funcione em relação à obra como o microcosmos em relação ao macrocosmos – que, portanto, sendo como que encarado e polido de todos os lados, forneça uma idéia daquele todo cuja reconstrução filológica permanecerá para sempre um vão empreendimento”. No caso específico desse texto, chama-o a atenção

venha a ser expressivo do conjunto do pensamento nietzscheano, tal qual uma relação entre microcosmos e macrocosmos. Em nosso caso, este deve aparecer ao final do texto – e se não propriamente direcionado ao todo da filosofia nietzscheana, pelo menos no que se refere ao tema da criação de si. De todo modo, a defesa de um “aforismo exemplar” acenaria para a visão do pensamento de Nietzsche como um organismo, no qual o entendimento de uma de suas partes requereria a compreensão do todo e vice-versa. Daí a necessidade – tanto para o comentador como para o intérprete – de atentar para dois aspectos: primeiro, uma leitura que permita acompanhar a seqüência evolutiva (ou mesmo involutiva) de seus conceitos; segundo, não perder de vista o todo do pensamento no qual estão inseridos, no qual cada momento dessa seqüência tem seu lugar. Entendemos, nesse ínterim, que a questão da utilização ou não dos chamados “fragmentos póstumos” ficaria, a nosso ver, em segundo plano. De todo modo, como pela própria temática e metodologia empregada já há certo risco de desvirtuamento do texto do autor, devemos restringir a sua utilização a fragmentos¹¹ do período da delimitação acima proposta, respeitando, sem dúvida, a primazia dos textos publicados.

Elencadas tais questões e os possíveis caminhos de resposta, restaria ainda por justificar a necessidade mesma de tal pesquisa, ou seja: *qual é então o motivo, ou motivos, de nossa investigação?* Embora pretendamos voltar a este assunto no decorrer do texto, gostaríamos de salientar aqui que as possibilidades colocadas por alguns autores – após a chamada “crise do sujeito” da modernidade – acerca da construção de uma identidade, ou da criação de si, tendem a centrar foco e limitar o problema à mera construção literária de um personagem – muitas vezes entendida em termos de uma “identidade narrativa”¹² – o que não nos parece suficiente. A nosso ver, a maioria das

um aforismo que, segundo ele, representa uma autoconfissão de Nietzsche, maior do que a que ele próprio se deu conta: “O Homem louco” de *A Gaia Ciência* (§125).

¹¹ Pelas imposições decorrentes do cronograma de pesquisa, optamos por nos limitar aos fragmentos com tradução para o português. De todo modo, queremos crer que, somado ao conjunto da obra publicada, já nos propicia um *corpus* significativo para a investigação.

¹² Cf. RICOEUR, P. *O Si-mesmo como um outro*. E ainda: DAMIÃO, C. M. *Sobre o declínio da sinceridade*. Trataremos do assunto em notas no capítulos dois e na conclusão. Para o momento, cf. Cf. BIRCHAL, T. de S. *O Eu nos escritos de Montaigne*. Nesse texto, em que aborda o problema da constituição da identidade, ou seja, do *Eu*, nos *Ensaaios* de Montaigne, Birchall aponta para a construção, a partir da experiência fragmentária, de uma subjetividade reconstituída discursivamente e sintetizada em uma imagem – no caso de Montaigne, da “pintura de si”. Posicionando-se entre os que – como Taylor (*As Fontes do si*. Loyola, 1997), Renaut (*L'ère de l'individu*. Galimard, 1989) e principalmente Ricoeur (a quem, infelizmente, deve a sua limitação quanto à abordagem do problema da subjetividade em Nietzsche) – apontam para o “equivoco” da “morte do sujeito” e propõem a restituição da subjetividade por caminhos “existenciais, dialogais, éticos e políticos” (p.21), a autora procura pensar a subjetividade a partir da linguagem, ou mais precisamente, a partir da constituição discursiva de si, na forma da reflexividade. A idéia de “identidade narrativa” que devém dessa construção, na forma como propõe

pesquisas que tratam do problema da criação de si – seja ou não com o pensamento de Nietzsche – tendem a limitar esse processo a uma construção textual, deixando de lado uma dimensão que nos parece fundamental, qual seja, a da efetivação prática que tal criação envolve. Embora partilhando da idéia de constituição de um *eu* através do discurso, queremos crer que até aí não se percorreu senão metade do caminho que leva à criação de si. A comparação a um personagem literário, queremos crer, não teria razão de ser, especialmente quando nos dirigimos ao pensamento de Nietzsche, para quem o autodomínio, o cultivo de si e até uma “grande dietética” (EH-II§8,46-48) parecem ser de suma relevância. Nesse sentido, queremos crer que a construção de si em Nietzsche não teria caráter apenas autobiográfico, literário, mas é algo que se volta a uma efetivação prática. Daí a defesa que procuraremos aqui fazer da hipocrisia. Aqui nos move uma suspeita íntima de que talvez a acepção usual de hipocrisia, associada à mentira e ao engano, submetida às avaliações morais correntes, não só ponha a perder as “virtudes” que também a caracterizam, como talvez não dê conta daquilo mesmo que esse fenômeno tem de mais importante – o que aqui procuraremos ressaltar, com o pensamento de Nietzsche. Ademais, como nomear essa arte, a da *criação de si*?

Duas últimas observações. A primeira: por uma questão de hierarquia, e mesmo pela necessidade de estabelecer uma espécie de diálogo com o autor, evitamos a referência a intérpretes e comentadores no corpo do texto dos três capítulos – o que acontecerá em notas de rodapé. É certo que incorremos no risco de, pelo excesso de notas, tornar a leitura do texto morosa e, talvez cansativa. No entanto, parece-nos que tal inconveniente vem a se justificar, não só pela necessidade de embasamento a um tema por si só, controverso, como, por outro lado, pela possibilidade de se abrir ao leitor novas vias de pesquisa na relação entre o tema da hipocrisia, em suas diversas facetas, e o pensamento nietzscheano. Por último: devemos reconhecer que priorizamos nessa investigação a abrangência em relação à profundidade. Como não poderia deixar de ser em um nível de mestrado, esperamos aqui lançar bases para um aprimoramento e aprofundamento em pesquisas futuras.

Ricoeur, difere da idéia de “mesmidade”, por não pressupor a invariabilidade de um *Eu*, mas ao contrário, a sua constituição *a posteriori* – como “*ipseidade*” – em meio à variação e a mudança, e a partir de um texto (p.215, nota 30). Embora referidas a Montaigne, as questões aqui apontadas, a nosso ver, refletem-se sobremaneira no problema da constituição da subjetividade em Nietzsche. No entanto, com Nietzsche, parece-nos possível conceber *o corpo mesmo* – e não o livro, que seria apenas o seu *esboço* – como lugar privilegiado da experiência e identificação de si.

Prolegômenos. **HIPOCRISIA, AUTO-ENGANO e COISAS AFINS**

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

(Wallace Stevens, *apud*. E. Giannetti. *Auto-engano*. p.48).

Uma encenação das peças *Tartufo ou O Impostor*¹ (1664) e *O Misanthropo* (1665) de Molière nos colocaria diante de uma situação um tanto quanto curiosa: de um lado Tartufo, o hipócrita por excelência. De outro, Alceste, expressão da sinceridade. Ambos, porém, frutos da interpretação dos respectivos atores, mestres na arte do fingimento. Perguntamos então: quem é o hipócrita e quem é o sincero? O impostor que se mostra em um ato de impostura, ou o sincero que só pelo fingimento existe? Falácias à parte, as questões nos colocam diante de aspectos distintos daquilo que costumamos chamar de hipocrisia.

* *

Nesses prolegômenos, procuraremos fazer uma breve investigação acerca do *fenômeno* da hipocrisia, a partir da confrontação com os estudos de alguns autores da contemporaneidade acerca do tema. Após uma crítica à concepção usual do termo, bem como uma exposição da visão de tais autores sobre a compreensão do tema em algumas correntes da filosofia moral – alvo das duas primeiras seções – centraremos o foco na relação da hipocrisia com aspectos de três outros fenômenos a ela relacionados: o engano, a arte e o auto-engano. Aspectos que serão tratados nas três seções seguintes. Com o que será até aqui exposto, procuraremos, na última seção, esboçar uma distinção entre *hipocrisia* e *auto-engano*, e sugerir a primeira como base para o que poderíamos compreender como *criação de si*. A partir dessas distinções conceituais e de uma análise etimológica do termo, pretendemos chegar a uma compreensão prévia que nos aponte algumas características a serem aproveitadas para o desenvolvimento de nosso estudo. Nosso objetivo é o de, para além da mera análise fenomênica – e de sua qualificação como “vício moral” – acenar para a possibilidade de compreensão da hipocrisia como um conceito filosófico de cunho ético-estético, em sua relação com a construção de um

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

caráter. Possibilidade que gostaríamos de confirmar à luz do pensamento de Nietzsche – e que procuraremos desenvolver nos capítulos seguintes.

Hipocrisia nossa de cada dia

Em sua acepção corrente, o termo "hipocrisia" vem a significar "falsidade, dissimulação dos verdadeiros sentimentos e intenções, fingimento, carência de sinceridade"². Costuma-se também concebê-la como uma falha em agir de acordo com o que se pensa, pela qual se tenta enganar outros em proveito próprio³ – e *por isso mesmo*, um ato imoral.

Fugaz e escorregadia, percebida mesmo quando veementemente rejeitada, rejeitada mesmo quando socialmente aceita e praticada, a hipocrisia, como prática do fingimento, da mentira e do engano, é a mãe de todos os vícios, “base para todo o mal”⁴. Contrapõem-se a ela idéias como “sinceridade” e “veracidade”, que remetem, em última instância, a um conceito incondicional de “verdade”⁵, marca da nossa civilização. Uma primeira acepção de hipocrisia poderia ser então: *o vício da mentira e do engano*. Colocada nesses moldes, no entanto, a questão daria margem a uma série de problematizações – em grande parte decorrentes, como veremos, de sua compreensão sob um ponto de vista meramente fenomênico. Tal acepção poderia ser criticada no momento mesmo em que se observa que, do ponto de vista prático, o hipócrita também pode ser “sincero”, “veraz”, e em última instância, “verdadeiro” – *quando* ele assim o quiser e *como* achar apropriado⁶. Mas não é assim mesmo que na maioria das vezes agimos? Olhando por outra perspectiva – agora a do hipócrita – a hipocrisia não se

² Cf. INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. 2001.

³ Cf. SPIEGEL, J. *Hypocrisy – moral fraud and other vices*. p.13. Cf. tb. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy – ethical investigations*. p. 11.

⁴ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 156. Essa, com efeito, é a concepção de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Quanto à “fugacidade” da prática, podemos citar G. Ryle (*The Concept of mind*. apud. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Idem*. p.241), para quem: o hipócrita que tenha aprendido como um hipócrita se mostra, agirá de forma a não parecer como tal.

⁵ Cf. por exemplo, NIETZSCHE, F.W. GM-III§24, 140 e III§27, 147.

⁶ Daí a necessidade de caracterizar como moralmente condenáveis os casos de “omissão”, em que se pressupõe um “chamado moral” a assumir uma posição, muito embora não haja aí propriamente uma “insinceridade explícita”. Cabe aqui citar o poeta Hesíodo: “Nós sabemos como contar muitas mentiras que se assemelham a verdades; mas sabemos também dizer a verdade quando assim desejamos”. (Curtius, *European literature*, p.203. Apud. GIANNETI, E. *Auto-engano*. p.239, nota 11 do cap.3).

oporiar a uma verdade incondicional: antes, revelaria o seu ocaso – *a queda dessa verdade no tempo*⁷.

Muito embora os argumentos nos ajudem a reposicionar o problema, não excluem de todo a relação entre hipocrisia e engano se passarmos a compreendê-la como manipulação de verdades⁸. Explorando um pouco mais essa relação, é possível estendermos o horizonte para outros termos correlatos – em particular os de *simulação* e *dissimulação*. Usualmente tomados como sinônimos, os termos tiveram conotações diferenciadas no contexto da tradição humanista italiana do séc. XVII, principalmente com os pensadores políticos e secretários de príncipes. A distinção é particularmente tematizada por Torquato Accetto em *Da dissimulação honesta* (1641). Nesse opúsculo, cuja brevidade não deve esconder a tentativa de legitimação moral de uma técnica prudente para viver em sociedade⁹, o autor distingue a *dissimulação*, enquanto “habilidade de não fazer ver as coisas como são” – sendo esta uma atitude recomendada e até mesmo louvável – da *simulação*, que implicaria em “dizer o que não se é” – algo que, pela insinceridade que envolve, é reprovável. “Simula-se aquilo que não é, dissimula-se aquilo que é”¹⁰. A distinção também é feita por Maquiavel (*O Príncipe*, XVIII:80), muito embora ambas sejam por ele compreendidas como qualidades desejáveis a um príncipe. Sem querer retomar essa distinção em seus termos – a idéia de “simulação” envolve já outras conotações (testes em laboratório, p.ex.) – embora mantendo a sua significação, consideramos que ela poderia ser talvez repensada em termos de *dissimulação e astúcia*, envolvendo tentativas de engano ainda mais sutis¹¹.

⁷ Parafrazeando aqui o título de uma obra de E. M. Cioran: *La Chute dans le Temps*. Paris: Gallimard, 1964.

⁸ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.108. Muito embora os dois termos sejam comumente confundidos, talvez seja possível pensar uma distinção entre engano – em que há manipulação da verdade a partir das inferências, deixando a conclusão a cargo do enganado – e mentira – em que o erro é apresentado como conclusão, sem possibilidade de inferências, não havendo aí verdades envolvidas. (p.138).

⁹ ACETTO, Torquato. *Da Dissimulação honesta*. Cf. a apresentação feita pelo tradutor. p. VIII.

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

¹¹ Um exemplo seria a proposta feita por Tartufo a Orgon, de cuidar de sua fortuna e aplicá-la “para a glória do Céu e a felicidade do próximo”. Em nota, o tradutor Jean Melville aponta para o recurso ao artifício da “direção da intenção”, em que se procura “alcançar um fim confessável por meio de procedimento de moral equívoca”. MOLIÈRE. *Tartufo ou o impostor*. p.113. Também Koyré (*op. cit.* p. 31 e 42) nos apresenta o artifício da “mentira múltipla”, que tornaria possível a “falsa confiança, equivalente psíquico da falsa iniciação”; bem como o da “velha técnica maquiavélica, a mentira em segundo grau”, em que “a própria verdade [ou *veracidade*?] se converte em puro e simples instrumento de embuste”. Embora com intenções inteiramente diversas das de Nietzsche, como veremos no capítulo

Hipocrisia, nessa segunda acepção, poderia ser concebida como: *prática da astúcia e dissimulação*. Em outras palavras, as artes de Ulisses e Proteu¹².

Mesmo compreendida como *prática do engano*, fica difícil, por outro lado, não justificá-la moralmente – e inocentá-la – nos chamados “casos extremos” e mesmo nos mais singelos, aí se incluindo os de tolerância no convívio social¹³. A sinceridade da notícia sobre um estado de saúde terminal ou o fim de um relacionamento, por exemplo, não parece depender tanto de ser ou não dita, como de *quando* e *como* dizê-la. Da mesma maneira que um “bom-dia” a quem, de fato, não desejamos. Sendo ou não necessário recorrer a artifícios, fundamental aqui não parece ser a sinceridade ou insinceridade do ato, ou ainda a presença ou não de engano, mas antes a existência de certa “lacuna” na qual se pondera sobre uma ação – caracterizando o seu *manuseio* – fazendo com que ela deixe de ser espontânea tanto quanto se torna inventiva. Procuraremos desenvolver essa idéia mais à frente. Apesar disso, tais conotações não parecem fazer parte do rol de situações que comumente costumamos rotular de “hipocrisia”, permanecendo em relação ao conceito o estigma de algo “moralmente

seguinte, Koyré (*idem*. p.21-24) também nos apresenta a mentira como uma arma, sobretudo do mais fraco, apontando para o momento em que aquela se converte em virtude quando assumida por um determinado grupo, como forma de “manutenção dos limites e de separação entre si e os ‘outros’”.

¹² Cf. HOMERO. *Odisséia*. Canto IV, 365 *et seq.* em que Proteu – divindade marinha que tem o dom da metamorfose – é dominado pela astúcia de Ulisses. Cf. também: NIETZSCHE, F.W. M/A §306, 188: “*Ideal grego*. – Que admiravam os gregos em Ulisses? Sobretudo a aptidão para a mentira e a represália astuciosa e terrível; o estar à altura das circunstâncias; quando for o caso, parecer mais nobre que os mais nobres; poder ser o *que quiser*; a heróica tenacidade; ter todos os meios à sua disposição; ter espírito – seu espírito é admirado pelos deuses, eles sorriem, quando nele pensam -: 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?”

¹³ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.*. p.32 e 137. Na contemporaneidade, segundo os autores, uma “revitalização” da importância de uma comunidade tolerante na vida moral dos indivíduos, desfazendo a ilusão de um rígido individualismo moral, suaviza a avaliação das formas de hipocrisia, ao mesmo tempo em que caminha no sentido de eliminar os obstáculos para se reconhecer e declarar formas de identidade. Em muitos casos, a idéia de hipocrisia acaba mesmo por diluir-se em outras concepções, tais como: “virtude da tolerância” “fraqueza de vontade”, “auto-engano”, com estruturas similares àquela (muito embora, a nosso ver, o termo tenha mantido o seu estigma). No texto, os autores analisam contextos práticos – em particular, políticos, de tolerância e de justiça social – em que a hipocrisia poderia ser aplicada, ainda que muitas vezes não assumida ou, ainda, condenada. (*idem*. p.212). Veremos mais adiante em que sentido mesmo a doutrina kantiana do “agir conforme a lei moral” parece ter que admitir exceções para casos como os de civilidade, polidez e trato social, muito embora isso venha a implicar uma nova forma de interpretá-la. Para uma compreensão da complexa relação entre hipocrisia, privacidade e convenções sociais, cf. também: *Idem*. p.191-208. Embora possam ser aproximadas quando se trata de um “conceito amplo de hipocrisia” – as três, por exemplo, requerem uma audiência e parecem guiar-se de acordo com as expectativas dessa audiência – é possível estabelecer algumas distinções em relação a uma concepção mais estrita, cujas características envolveriam: intenção deliberada e egoísta de enganar sem que a pessoa enganada se dê conta do engano, além de não se limitar a nenhum campo convencionalmente aceito pela sociedade, como seria o caso da privacidade – muito embora, em vários casos, possa haver uma conjunção dessas esferas. Sobre a “experiência do outro” – a partir de uma leitura

condenável”. De qualquer maneira, a presença ou não do engano parece ser fundamental para a compreensão e caracterização do fenômeno da hipocrisia; pelo menos, ao que parece, para boa parte dos teóricos contemporâneos da moral que abordam o tema. É do que trataremos agora.

Hipocrisia e filosofia moral

Muito embora um dos termos mais utilizados e complexos, do vocabulário moral, envolvendo aspectos que vão desde uma simples questão de “trato”, às mais sérias ameaças ao edifício da moralidade – assim como o ceticismo no que diz respeito ao conhecimento – seu estudo em filosofia moral é na maioria das vezes posto em segundo plano; seja pela incapacidade de envolvê-lo sob o manto de uma teoria, seja mesmo por escrúpulos morais¹⁴. Incapacidade que, a nosso ver, estaria atrelada às limitações mesmas em se compreender a hipocrisia sob um viés meramente fenomênico, sem alçá-la a uma conceituação propriamente filosófica. Como veremos, tal postura faz com que tais interpretações acabem por girar em círculo, perguntando-se *em que sentido* a hipocrisia é um problema moral – ora como um “mal necessário”, ora como a “mãe dos vícios” – sem, no entanto, perguntar-se *como* ela vem a se tornar tal problema, ou ainda *o que* subsiste a essa avaliação.

Assumindo as dificuldades implícitas à tentativa de se chegar a uma definição do que seja hipocrisia, ao mesmo tempo em que atentando para as limitações presentes na afirmação da impossibilidade de tal empresa, os autores partem de uma interpretação acerca das origens *do conceito* para, por meio do estudo de casos e de sua confrontação com os grandes quadros teóricos da filosofia moral – também a partir da análise de hipóteses e casos – aproximar-se do que chamam de um “conceito aberto” de hipocrisia, que leve em consideração as suas transformações ao longo do tempo, muito embora buscando elementos mais ou menos “estáveis” em sua caracterização.

No que diz respeito à ética aristotélica, Szabados e Soifer apontam para dois problemas em se tentar, sob essa perspectiva, prover uma definição acerca do estatuto moral da hipocrisia: com relação à sua doutrina do “meio-termo”, não haveria, dentro

levinasiana – e o problema ético da convivência de “parcialidades” na esfera social, perpassadas aqui pelo “filtro” do auto-engano, cf. também: NATOLI, Salvatore. *Filosofia e formação do caráter*. p.51-69.

¹⁴ A constatação até esse ponto não é nossa, mas de B. Szabados e E. Soifer em *Hypocrisy – ethical investigations*. Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 11. Assumimos a responsabilidade pelas traduções, quando não se fizer referência a outros em nota de rodapé ou nas referências bibliográficas.

do esquema de virtudes e vícios, um termo oposto a “falta de compromisso” ou “deficiência de honestidade”, por exemplo, que conseguisse dar conta do amplo espectro em que o “fugidio” conceito se dilui. No caso desse último, há casos de hipocrisia que não envolvem desonestidade deliberada a partir da qual se pudesse encontrar um meio-termo virtuoso. Por outro lado, tampouco seria plausível concebê-la dentre os casos considerados “maus em si”, que escapariam ao “meio-termo”, seja pela própria indefinição quanto ao que isso seja, seja pelo próprio exagero em se considerar a hipocrisia, de todo, como “má em si”. Daí a hipótese de se conceber a hipocrisia como um “meta-vício”¹⁵. Ainda assim, segundo os autores, a teoria aristotélica lançaria luz acerca da relação, em hipocrisia, entre *caráter* e *ação*: no contraste aparentemente existente entre as ações ou palavras e o estado de espírito que os motivou – o que, como foi sugerido acima e será tratado mais à frente, tem particular relevância em nossa investigação. Aqui entram em jogo as razões que levam ao ato; razões essas que, para Aristóteles, devem ser corretas. O hipócrita, nesse sentido, seria alguém que pode até fazer a “coisa certa”, mas não pelos “motivos corretos”.

Partindo para uma análise das teorias modernas da moral, os autores consideram que muito embora o consequencialismo seja visto como incapaz de atribuir à hipocrisia a condenação moral que geralmente a acompanha – por atentar apenas para os atos e suas conseqüências, e não para as intenções – essa teoria moral pode fornecer explicações não apenas sobre porque geralmente a hipocrisia é vista como algo “errado”, mas também abranger casos em que as avaliações usuais não parecem apropriadas. Muito embora apontem para uma série de problemas e inadequações em se avaliar negativamente¹⁶ a hipocrisia do ponto de vista consequencialista – como a tentativa frustrada de se separar agente e ação, por exemplo – Szabados e Soifer apontam para a possibilidade de uma mudança de foco na teoria, não mais enfatizando os estados mentais que levam a uma ação – no caso, o engano – mas para a satisfação dos desejos aí envolvidos, em particular o “desejo de não ser enganado”¹⁷. Tal

¹⁵ *Idem.* p. 87-88. Cf. também. SPIEGEL, J. *Op.cit.* p.36. Partindo da idéia de hipocrisia como algo a ser combatido, o autor defende que esta poderia ser vista tanto quanto um vício de primeira ordem (caso em que incorreria em auto-engano, embora não iludido) quanto um meta-vício (caso em que seria vista como “amoralidade” pela “rejeição ao chamado da vida moral”).

¹⁶ Veremos à frente em que sentido essa estratégia metodológica vem a trazer limitações à análise que os autores fazem do fenômeno.

¹⁷ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 97-98, 115 e 337. A teoria consequencialista, ou utilitarista, sob alguns aspectos, vai ao encontro da idéia de uma avaliação positiva da hipocrisia por nós defendida, muito embora não pareça dar conta da inventividade nela presente, nem tampouco defender aspectos que

discriminação poderia dar conta da hipocrisia dos casos em que a hipocrisia seria algo moralmente condenável – como uma “quebra de promessa”. Ao mesmo tempo, continuaria apta a explicar “como a hipocrisia pode algumas vezes estar certa – quando quer que a quantidade de bem-estar ligada com o evitar o engano seja superada por outras formas de bem-estar que podem ser obtidos somente através do engano” – casos envolveriam desde enganar para proteger a si próprio e suas crenças até a polidez nas relações sociais. Vista sob esse enfoque, a teoria consequencialista não só poderia avaliar nuances que as outras teorias não conseguem dar conta, como permitiria envolver em sua avaliação aspectos positivos e negativos da hipocrisia. Embora atenham essa possibilidade, os autores aqui se detêm ao tomá-la como sua, optando por continuar a exposição a partir de outros enfoques teóricos. Com isso, a nosso ver, deixam escapar a possibilidade de uma interpretação consistente acerca de *como* o fenômeno passa a ser alvo de uma avaliação moral, como veremos mais à frente.

O capítulo seguinte é dedicado a uma espécie de “análise prática” do problema da hipocrisia nas teorias deontológicas da moral – em particular a teoria moral kantiana. Muito embora, segundo os autores, a grande maioria dos intérpretes reconheça em Kant a expressão de uma teoria deontológica da moral – sintetizada nas formulações do imperativo categórico – da “lei universal”, dos “fins em si mesmos”, e da idéia de “autonomia” – Szabados e Soifer procuram desenvolver uma interpretação distinta, explorando a relação entre os textos em que esboça sua teoria moral e os textos tardios¹⁸, em que são mais freqüentes as questões relacionadas à hipocrisia. O confronto entre esses textos apontam para algumas dificuldades relativas à aplicação da lei moral a situações concretas, tendo em vista a “insistência” em que o valor moral provém unicamente da razão, sem qualquer interferência das inclinações. “Ironicamente, a

possam apontar para o egoísmo em sua origem – pontos que parecem ser salientes no pensamento nietzscheano, como veremos mais à frente. Veremos no capítulo seguinte em que sentido a interpretação de Nietzsche parece ir além ao apontar não para o “desejo de não ser enganado” (antes prevaleceria o “desejo de *ser* enganado”), mas para as conseqüências que o engano venha a envolver; sendo esse um dos argumentos tomados por ele em sua interpretação da origem moral da idéia de verdade (WL/VM § 1, 30). Já quanto à “inadequação” acima apontada, a nosso ver a crítica já partiria de uma avaliação moral, pressupondo que ela *deva ser* negativamente criticada, o que nos parece insustentável. Ainda sobre o assunto, muito embora não estejam de acordo, os autores fazem referência (nota 11 do capítulo) à posição de H. Sidgwick (*The Methods of ethics*. London, 1907) que defende uma aproximação entre as abordagens egoísta e utilitarista – hedonismos egoísta e universalista, respectivamente – na teoria consequencialista.

¹⁸ *Idem*. p.121. Os autores consideram aqui em particular: *A religião nos limites da razão prática*, *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e *Lectures on ethics (Preleções sobre ética*, ao que parece,

lacuna entre as nobres demandas teóricas e as demandas práticas de nossas vidas, ameaçam tragar os kantianos para os atoleiros da hipocrisia”¹⁹. Kant não somente condena a hipocrisia como um vício, mas a considera como o pior vício, “base para todo o mal”. Tal consideração, no entanto, aplicar-se-ia apenas aos casos que envolvem “mentira interior”, ou seja, em que se age de acordo com as inclinações ao convencer a si que suas ações têm valor moral. Outros casos²⁰, que poderiam normalmente ser compreendidos como hipocrisia – questões de civilidade e trato social, como apresentar-se em público como mais moral do que realmente se é – não só não seriam condenados como até recomendados. A partir dessas distinções, parece claro aos autores que Kant faria menção a dois tipos de hipocrisia: uma hipocrisia exterior, que envolveria apresentar uma imagem de si para outros, e uma hipocrisia interior, relacionada ao tipo de “mentira interior”²¹ abordado anteriormente. Dadas essas “incompatibilidades”, os

ainda sem tradução para o português). Sobre as formulações do imperativo categórico kantiano, conferir: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. 3ª seção. p.66-67.

¹⁹ *Idem*. p.337. De acordo com os autores, nos textos em que desenvolve sua teoria da moral (em particular, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Metafísica dos costumes*), Kant parece deixar claro que “uma vez que se estabeleçam as condições sob as quais uma ação seja moralmente válida, está claro como se deveria viver” (*Idem*. p.122). Dado que a moralidade tem prioridade, o moralista deveria seguir a lei moral em todas as suas ações, sem concessões. Sob essa concepção, a hipocrisia surgiria de imediato como violação, não só ao imperativo da “lei universal” – na qual o hipócrita é sempre a exceção – mas também à consideração dos outros “fins em si mesmos” e não como meios, e à idéia de “autonomia da razão”, já que guiada pelas inclinações.

²⁰ *Idem*. p.131-137. Tais são os casos de civilidade, polidez e trato social. Nesses casos, a idéia parece ser a de que “começamos por fingir ter uma virtude específica, mas então descobrimos que as demandas por esse fingimento nos conduzem realmente a possuir a virtude em questão” (*idem*. p.144). Algo similar, segundo os autores, ao que J. Elster chama de “força civilizadora da hipocrisia” (*Deliberative democracy*, 1998) (e que poderíamos aproximar da idéia de um caráter “formador” na hipocrisia, e que se coaduna, em Nietzsche, com a defesa da passagem de hábitos a costumes. No caso de Kant, da polidez à virtude). Em tais casos, segundo Kant, não haveria nenhuma tentativa de engano envolvida, na medida em que todos os envolvidos reconhecem tais “etiquetas” (muito embora, como bem atentam os autores, a sociedade toda pudesse ser condenada por permitir que tal “falta de honestidade” seja elevada a norma). A mentira, ainda que venha associada a uma série de “boas-intenções” e que não seja condenável enquanto preceito prático – ou seja, em um plano fenomênico – nunca é justificável do ponto de vista ético – ou seja, filosófico. Daí a crítica de Kant a Benjamin Constant (KANT, Immanuel. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade” in *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. p. 123-128), na qual define a mentira como: “uma declaração intencionalmente não-verdadeira feita a outro homem, e não há necessidade de acrescentar que deva prejudicar outra pessoa, como exigem os juristas [...]. Pois ela sempre há de prejudicar outra pessoa, ainda que não especificamente outro homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito” (p. 124). Aqui, mesmo quem não reage com indignação à pergunta sobre se “pretende ser verdadeiro ou não” “em uma declaração sua”, já seria um “mentiroso (*in potentia*), porque não reconhece a veracidade como um dever por si mesmo (p.127-128). Porém, a distinção feita por Kant entre “mentira exterior” e “mentira interior” vem a afetar o grau de “erro moral” de uma mentira, sendo a segunda ainda pior que a primeira – talvez a pior, na avaliação moral – e especificamente relacionada à hipocrisia, enquanto capacidade de enganar a si próprio sob uma motivação. De qualquer maneira – o que segundo os autores o faria cair na armadilha do consequencialismo, já que direcionaria sua avaliação não para a intenção, mas para as consequências do ato – o essencial seria identificar o engano ou ainda a “intenção de engano” aqui envolvida.

²¹ *Idem*. p.146.

autores sugerem uma revisão da teoria moral kantiana, de modo que essa estrita delimitação por ele operada seja rejeitada. De modo a solucionar esse aparente impasse, além de ampliar o interesse acerca da hipocrisia, Szabados e Soifer oferecem uma interpretação “não-ortodoxa”²², de cunho “deontologista-consequencialista”, da doutrina kantiana: apontando não para o dever do ponto de vista individual, mas a uma maior atenção com as ações no sentido de se “promover as condições para adesão de todos ao dever”²³, ou seja, na medida em que venham a trazer um aumento do comportamento moral.

Em suma, a teoria moral kantiana – assim como a aristotélica e ainda a consequencialista – apresentaria limites no que diz respeito a uma compreensão do fenômeno hipocrisia. Tais limites, segundo os autores, parecem convergir para o fato de que as três negligenciam uma característica própria aos seres humanos: a de que “são inclinados a agir com base no que percebem ser seus próprios interesses” – em outras palavras, por egoísmo. O que se costuma chamar hipocrisia poderia ser então uma “simples indicação da primazia dos interesses próprios nas motivações humanas, e um meio geralmente natural e usual de proteger e defender (diríamos também, de criar) a própria individualidade, contra a excessiva pressão social a conformar-se a normas dominantes”²⁴.

Uma teoria do egoísmo que tivesse como foco o indivíduo e os interesses individuais poderia, então, segundo os autores, ser a que melhor explicasse o fenômeno da hipocrisia. Segundo essa teoria, as sociedades moralistas criariam e encorajariam a tendência humana a esconder ações egoístas sob o disfarce do discurso moral altruísta, inventando “racionalizações morais” para isso. Em oposição a essas “ilusões morais”, tal teoria do egoísmo deveria estar apta não só a mostrar por que muitas formas de hipocrisia são úteis formas de comportamento²⁵, mas também a realizar a tarefa de conhecimento e aceitação de si. De fato, a imagem clássica do hipócrita sugere uma íntima, senão necessária relação entre hipocrisia e egoísmo [*self-interest*]. No entanto,

²² *Idem.* p.124. Segundo os autores, há passagens nos escritos kantianos tardios, em particular naquelas envolvendo questões relativas à hipocrisia, em que o filósofo parece apontar para uma leitura menos ortodoxa de suas leis, mais atenta à importância das inclinações no comportamento moral, sugerindo que “condições empíricas podem realmente ter impacto na capacidade de agir externamente à lei moral”, abrindo assim a possibilidade para aspectos considerados consequencialistas em sua teoria.

²³ *Idem.* p.156. Os autores não chegam a deixar claro como, do ponto de vista prático, essa promoção das condições para o cumprimento do dever moral se daria.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Idem.* p.157.

partindo para uma análise de três tipos de “teorias do egoísmo” [*egoism*]: “psicológico”, “ético-individual” e “ético-universal”²⁶, os autores sugerem que nem todos os tipos de hipócrita coadunariam de forma estrita com essa relação: os casos que envolvem auto-engano, por exemplo, não parecem adequar-se à imagem comum de um egoísta consciente, que pensa apenas em si próprio. Por outro lado, as teorias “ético-individual” e “ético-universal” acima esbarrariam nas contradições impostas pelo aparente dilema entre “aceitação individual e proposição universal”, levando contra ambas o questionamento – pela impossibilidade de universalização – de sua validade enquanto teoria ética²⁷. Mesmo que sujeita a esse risco, a hipocrisia poderia ainda ser consistente com um egoísmo ético cuja ênfase recaísse na expectativa pessoal sobre como as outras pessoas deveriam agir. Nesse sentido, uma teoria do egoísmo de cunho ético-universal, ao afirmar: “todos deveriam agir para promover *meus* interesses”, poderia envolver a hipocrisia sem implicar a si própria como caso, na medida em que um comportamento hipócrita seria esperado não na tentativa de convencer outros a agir de tal forma, mas apenas enquanto estratégia, nos casos em que condições desfavoráveis aos próprios interesses assim exigissem.

Duas são as posturas, em resumo, apontadas e apresentadas pelos autores, no que diz respeito à hipocrisia: em uma postura tradicional, a hipocrisia é vista como vício e, por isso, passível de condenação – muito embora tenha problemas quanto à explicação dos casos em que pareceria aceitável e até recomendável. Em uma postura menos conservadora, a hipocrisia não necessariamente é vista como moralmente errada – muito embora tais posturas tenham dificuldades em justificar os casos em que ela parece ser

²⁶*Idem.* p. 162-171 e 338. O que parece ser a definição de um “egoísmo psicológico” é visto pelos autores, como “incorreto reducionismo a respeito da natureza humana”, por confundir “uma tese trivial acerca da origem das ações espontâneas e uma tese substantiva acerca do objetivo específico da ação humana, e ainda por incorrer em auto-refutação ao defender a tese que a sustenta – muito embora reconheçam que “o interesse próprio é a mais extensa fonte da ação humana”, ainda que muitas vezes disfarçado pelo auto-engano. Em contraste com essa teoria, as teorias do egoísmo de cunho “ético-universal” (“todos deveriam agir para promover *meus* interesses”) e “ético individual” (“todos deveriam agir para promover os interesses de cada um, desconsiderando os de outros”), aceitariam a possibilidade de se viver de forma altruísta, muito embora considerassem mais apropriado agir de forma egoísta. É importante salientar, no entanto, que partindo do ponto de vista de uma teoria egoísta da moral – de que as ações humanas têm raiz no egoísmo [*self-interest*] – seria possível, segundo os próprios autores, apontar para a hipótese de que, em maior ou menor grau, de forma auto-enganada ou não, somos hipócritas (também caímos em auto-contradição) no momento mesmo em que pretendemos o oposto, ou seja, defender o altruísmo. Na aproximação com o egoísmo, cabe ainda salientar a relação entre “hipocrisia” e o que comumente se considera um “padrão duplo”; por exemplo, quando alguém acredita honestamente que um conjunto de valores deveria ser imposto a um indivíduo ou grupo diferentemente de outros.

²⁷*Idem.* p.168-170.

condenável. Em ambas estaria o problema de não se definir *o que* propriamente caracterizaria a hipocrisia.

Ora, toda essa análise e confrontação com os “grandes quadros teóricos da filosofia moral” acaba por se nos revelar pouco frutífera, na medida em que, ao confundir os planos fenomênico e filosófico, põe em pé de igualdade incongruências práticas com argumentos teóricos. Uma coisa é o fenômeno, outra é o fenômeno sob o ponto de vista, por exemplo, de uma deontologia. Dessa “confusão” resultam problemas que, assim pensamos, acabam por comprometer a própria análise dos autores. Ao checar a “validade prática” de tais teorias, Szabados e Soifer acabam por tomar como medida e critério de avaliação a noção usual de hipocrisia – *aquela mesma que eles querem pôr à prova*. Daí acabarem por girar em círculos: na análise dos quadros teóricos, rebatem aqueles que são contra por não explicar porque há *casos* em que *é* condenável; assim como os que são “a favor” por não explicar porque há *casos* em que *não o é*. Não é à toa que suas conclusões acabem por meramente transplantar para a esfera acadêmica a avaliação moral do senso comum²⁸. E por isso, partirem para a defesa de um “conceito aberto”, que nada mais é que a fragmentação do conceito em uma tipologia que, por mais precisa que seja, não deixa de ser estéril, já que limitada à “apresentação” e “descrição” do fenômeno.

Tais dificuldades, a nosso ver, apresentam um motivo de fundo: a insistência em permanecer restritos a uma análise no âmbito fenomênico, deixando escapar a possibilidade de uma investigação mais propriamente filosófica, com uma *interpretação* acerca do *porque* e de *como* a hipocrisia se torna um problema moral – o que, como pensamos, pode ser conseguido com o pensamento de Nietzsche. Apesar disto, e ainda que por meio de estudo de casos, os autores logram apontar para a idéia de *engano* na base das questões relacionadas à hipocrisia, como aquilo que a caracterizaria. Trataremos deste assunto a seguir.

²⁸ Como parece ser o caso de E. Giannetti, nos capítulos finais de seu *Auto-engano*, como veremos a seguir. Cf. nota 87 abaixo.

Hipocrisia, engano e manuseio

Outro autor que procura fazer uma análise da relação entre hipocrisia e engano é E. Giannetti. Em seu *Auto-engano*, o autor analisa de que maneira o engano, ou a capacidade que se tem de enganar e enganar a si, não só estaria presente na vida de cada um, como se mostraria fundamental para a concepção que temos acerca de nós mesmos e para nosso agir²⁹. Fenômeno que poderia ser observado já no plano biológico³⁰. Dos vírus aos primatas, as estratégias de ilusão – seja de uma presa ou de um predador, ou ainda dos da mesma espécie – mostrar-se-iam, juntamente com a cooperação e o conflito aberto, por exemplo, fundamentais para a sobrevivência dos seres vivos. Duas formas seriam aqui identificadas: o engano por *ocultamento*, que se constituiria como uma forma de “ilusão negativa”, em que o “enganado” é induzido a não perceber a realidade – tal seria o caso da camuflagem, do mimetismo e da dissimulação; e o engano por *desinformação ativa*, em que “a ilusão é positiva”, ou seja, o enganado é induzido a ver o que não é realidade – como nas práticas do blefe, do logro e da manipulação da atenção³¹. Estendendo a análise à esfera humana, Giannetti, aponta para o momento em que entraria em cena um “instrumento” fundamental para a arte do engano: a linguagem. O engano aí se mostraria na forma de um “descompasso”³², com o qual o

²⁹ Exemplo clássico, como o autor mesmo faz referência (GIANNETTI, E. Um mergulho em Dom Casmurro. *Folha de São Paulo*, 27 jan. 2008. Suplemento "Mais!".) é o do personagem Bentinho em *Dom Casmurro*, de Machado de Assis. Segundo Giannetti, “Bentinho compreende que a arte da dissimulação requer não apenas duplicidade, mas duplo talento. Fingir para fora não é o mesmo que fingir para dentro [...]. Ele se acostuma de tal modo a se disfarçar dos outros que acaba se disfarçando de si. Na liga insossa do seu caráter, as fronteiras desvanecem – à falsidade externa do hipócrita social, virtuoso da afabilidade, junta-se a falsidade essencial do hipócrita interior, virtuoso do auto-engano”.

³⁰ GIANNETTI, E. *Auto-engano*. cap 1. p.29 *et seq.* Sobre o fenômeno da dissimulação nos seres vivos, cf. também: DAWKINS, R. *O Gene egoísta*. capítulos 4 (p.89) e 5.

³¹ *Idem*. p.24. Associaríamos essas duas formas à distinção, apontada acima, entre dissimulação honesta e desonesta, realizada por Torquato Accetto.

³² Cf. DAWKINS, R. *Op. cit.* p.73 e 82: A correlação entre consciência e intencionalidade, apontada por Dawkins em seu *O Gene egoísta*, parece nos ajudar a compreender a questão. Entendida sob o prisma do “gene egoísta”, a consciência é aqui imaginada como propriedade de uma intencionalidade (“retroalimentação negativa”) presente com o desenvolvimento evolutivo das “máquinas de sobrevivência” por ele programadas. Nesse sentido, é “a culminação de uma tendência evolutiva dirigida à emancipação das máquinas de sobrevivência [seres vivos], enquanto tomadoras de decisões executivas, de seus derradeiros mestres, os genes”. Como simulação, ou seja, capacidade de previsão, mas também como recordação – diríamos ainda, dissimulação e engano – o cérebro teria o poder de “rebelar-se”, ainda que parcialmente até o presente momento, contra os ditames dos genes. Também na compreensão do caráter incipiente de tais processos dentro do espectro evolutivo, parece possível aproximar-se aqui do pensamento de Nietzsche. No mesmo aforismo em que critica a consciência como fonte de erros pelos quais o organismo pode vir a sucumbir, Nietzsche aponta, por outro lado, para aquela que seria a tarefa da consciência: “incorporar o saber para torná-lo instintivo”. Tarefa inteiramente nova, “vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (FW/GC§11, 62-63). Cf. também SCHRÖDER, Jürgen. *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Sührkamp, 2004. (tradução livre). O autor defende a idéia de *intencionalidade* como “expressão para o fato de que determinados estados mentais são

enganador – que sempre tem a seu favor, a menos que sua arte seja desvelada, a pretensão de veracidade – pode dispor da “informação” como lhe convém. Com esse “instrumento gerador de discrepâncias entre realidade e aparência” desvelar-se-ia um espectro de formas de engano que iria da mentira crassa ao inocente “engano involuntário”³³. Voltaremos ao texto de Giannetti a seguir.

Partindo de uma visão próxima a esta, Szabados e Soifer, embora céticos quanto à possibilidade de uma caracterização precisa e bem delimitada, apontam para a íntima relação entre *engano* e *hipocrisia*. Atentos a essa relação, os autores procuram apresentar as limitações contidas nos que defendem a existência de casos em que a aproximação entre hipocrisia e engano não ocorra, enfatizando idéias tais como: “incoerência”, ou “falha em viver de acordo com os próprios princípios” como a essência da hipocrisia. Rejeitando tais análises, sustentam que estas têm dificuldades em explicar “como se difere a hipocrisia daquilo que parecem ser distintas formas de “inconsistência”, tais como: fraqueza de vontade [*akrasia*], mudança de idéia, ou mero esquecimento”³⁴. Mesmo o argumento de que poderia haver hipócritas que assumem o que são – e daí inferir-se que haveria hipócritas que não enganam – poderia ser facilmente rebatido com o fato de que, muito embora assumam o que são, *enquanto agem* de forma hipócrita, enganam. Nesse sentido, não só hipocrisia e engano estariam em íntima relação, mas a presença do engano seria precisamente aquilo que a diferenciaria dos casos de “fraqueza de vontade” e “mudança de idéia” citados; nesse caso, justificando a culpabilidade moral que lhe é imputada.

Rejeitando, por outro lado, reduzir a idéia a uma concepção demasiado simplificada, os autores entendem que haveria outras formas de engano, além daquelas nas quais “esconder de outros a *discrepância* [*gap*] entre o que se diz e o que se faz” é algo intencional, deliberado, envolvendo duas ou mais pessoas: o auto-engano³⁵, por exemplo. Daí defenderem a possibilidade de uma hipocrisia auto-enganada [*self-*

dirigidos a algo outro”. “Todo estado que tem um conteúdo representacional tem também a propriedade de intencionalidade”.

³³ *Idem*. p.41-42.

³⁴ SZABADOS, B. SOIFER, E. *Op.cit.* p. 242-243. Entre os autores anteriormente citados estão: HURKA, T. *Principles: short essays on ethics*. CRISP, R; COWNTON, C. “Hypocrisy and moral seriousness”. E ainda: SHKLAR, J. *Ordinary vices*.

³⁵ Veremos adiante em que sentido essa “discrepância” ou “incompatibilidade” também é característica dos casos de auto-engano. Daí, como defendemos, a idéia de retomá-lo como característico de um sentido mais amplo de hipocrisia.

deceptive] entre as posições extremas de uma hipocrisia deliberada [*self-conscious*], e inconsciente [*unconscious*] ³⁶. De acordo com o nível de auto-engano³⁷ aí envolvido, poderia ser feita ainda a distinção entre uma hipocrisia cínica [*cynical*] (em que se julga saber *não ser* aquilo que se diz); presunçosa [*complacent*] (em que se gostaria de ser o que se proclama ser); e honesta [*self-righteous*] (em que se acredita naquilo que se diz ser). Compreendido dessa forma, a presença do engano (mesmo do auto-engano), quando associada ao egoísmo [*self-interest*] e à necessidade de uma audiência, caracterizaria – embora sem definir – hipocrisia.

Gostaríamos aqui de nos deter em um aspecto que, como já foi por nós sugerido no início desses prolegômenos, parece-nos importante para esta investigação. Tal aspecto diz respeito à “brecha” ou “disparidade” [*gap*] apontada pelos autores entre palavra e ação – ou seja, entre “o que se diz e o que se faz” – e entre estas e a “intenção” que as motivou. Os autores citam D. Turner³⁸, que vê esse “*gap*” como âmago da hipocrisia, tendo no “modelo das *disparidades de pares*” [*disparity pairs*] (entre palavras e ações, por exemplo) – quando atribuíveis a um mesmo indivíduo – como aquele que melhor captura a estrutura central da hipocrisia, sem pressupô-la como algo moralmente sempre ruim, ou ainda que envolva insinceridade. O argumento dos autores é o de que essa não poderia ser vista como uma característica definidora do que seria propriamente hipocrisia (enquanto engano deliberado e egoísta), dado que também

³⁶ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 257 e 339. Tais distinções pressuporiam ainda uma outra, feita pelos autores, entre “pan-hipocrisia” – que envolveria e definiria um caráter como um todo – e “hipocrisia local” – restrita a segmentos e áreas específicas da vida (*Idem.* p.258). Entendemos, no entanto, que uma explanação acerca dessa relação não só não seria frutífera à pesquisa como tornaria a exposição por demais extensa e cansativa. Cf. também SPIEGEL, J. *Op. cit.* p.30-32. O autor cita a distinção feita por R. Crisp e C. Cowton (“*Hypocrisy and moral seriousness*”) entre hipocrisias: de *pretensão* (ou vaidade), em que se quer mostrar moralmente melhor do que se é; de *acusação*, em que se criticam as faltas de outros mesmo também as praticando; de *inconsistência*, em que se profere a outros uma norma moral sem, no entanto, cumpri-la; e da *presunção*, em que se recusa a refletir sobre os próprios atos morais, contentando-se com o seu *status*.

³⁷ Os autores tratam aqui da possibilidade de enganar-se a si no ato mesmo de enganar a outros, ou seja, da crença no engano que se comete. Discutiremos a idéia de auto-engano e de sua relação com a hipocrisia mais à frente.

³⁸ TURNER, Don. “*Hypocrisy*”. Revista *Metaphilosophy* 21, 1990. *Apud.* SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 271-272. Embora não tenhamos tido acesso ao texto, ao que parece, essa discrepância – na forma de “incompatibilidade” – é também defendida por Keith Stanovich (*How to think straight about psychology*, 2000; *The Robot's Rebellion*, 2005 *The Psychology of the rational thought*, 2008) cientista cognitivo voltado ao estudo da hipocrisia (fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipocrisia>).

poderia ser característica de fenômenos “aparentemente” distintos, tais como: “fraqueza de vontade” ou “mudança de idéia”, por exemplo³⁹.

Aqui, a nosso ver, aparecem algumas limitações. O argumento dos autores poderia assim ser resumido: a hipocrisia pode por vezes não apresentar engano explícito, mas apresenta auto-engano. Ora, o auto-engano é também uma forma de engano. Portanto, todos os casos de hipocrisia envolvem engano. Mas a tomar por isso, também a idéia de engano pelos autores não poderia ser uma característica definidora, dado que, como os próprios insistem em ressaltar, há formas de engano que não envolveriam hipocrisia. Seguindo o argumento dos autores o auto-engano não poderia ser uma característica definidora já que, *mutatis mutandis*, também apresentaria casos que não envolvem hipocrisia⁴⁰. Logo, a idéia de engano também não poderia ser uma característica definidora, embora pareça fundamental. Daí os aspectos que os autores a ela associam: o egoísmo [*self-interest*] e a necessidade de uma audiência, muito embora tais aspectos, por si só, já levantem uma série de outras questões⁴¹.

Tal limitação traria a reboque, a nosso ver, outra decorrente da opção metodológica⁴² assumida; qual seja, a de tentar analisar a hipocrisia enquanto problema moral, sem no entanto, posicionar-se, como diria Nietzsche, em um ponto de vista extra-moral. Apesar da salutar “alternância” na abordagem dos aspectos “positivos” e “negativos” do fenômeno, dispostos propositalmente contra as teorias que defendiam o

³⁹ Cf. tb. SPIEGEL, J. *Op. cit.* p.28. O autor elabora uma espécie de quadro com “inconsistências” presentes na relação entre as instâncias: cognitiva, “lingüística” e comportamental, dentre as quais se encontraria a hipocrisia. Os “conflitos” onde haveria propriamente hipocrisia (ou ainda fraqueza moral) estariam na relação da instância comportamental (conduta) com alguma das outras duas (cognitiva ou “verbal”), ou ainda consigo própria. Nas outras “inconsistências”, ainda que envolvam engano e mentira, não haveria propriamente hipocrisia, mas apenas disparidade cognitiva ou inconsistência verbal. A “discrepância” do quadro está, a nosso ver, em que o autor, por exemplo, toma o “lingüístico” e o “cognitivo” como categorias inteiramente distintas, sem esclarecer como chega a tal distinção. Julgamos que teria sido mais *sensato* substituir “lingüístico” por “verbal”, termo que nos parece mais próximo das intenções do autor.

⁴⁰ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 257.

⁴¹ *Ibidem*. Tomar o egoísmo como característica definidora seria criticável, principalmente quando se aponta para o egoísmo na base das ações supostamente altruístas, como o faz Nietzsche (cf. por exemplo, MA/HH §104, 79-80, em que aproxima o chamado “egoísmo imoral” da legítima defesa; FW/GC §14, 65-67 e GB/BM§2, 10). Quanto ao problema da “consciência”, os próprios autores apontam para isso, ao defenderem a presença de níveis, ou graus, de auto-engano ou mesmo de inconsciência presentes na hipocrisia. Já quanto à necessidade de “audiência”, trataremos no tópico a seguir. Adiantamos apenas que, a nosso ver, não precisaria ser “exterior”, mas poderia referir-se ao hipócrita mesmo.

⁴² Muito embora não assumam esta posição, Szabados e Soifer têm como estratégia metodológica utilizar os “aspectos negativos” da hipocrisia contra as teorias que salientam os “aspectos positivos” – como vimos, no caso das consequencialistas – bem como apelar para esses aspectos contra as teorias que defendem o oposto – como é o caso das deontológicas.

oposto, os autores, no entanto, não lograram *sair* desse embate. Mesmo apontando para uma distinção – entre uma hipocrisia “*stricto sensu*” (caso da hipocrisia deliberada e “egoísta”) e uma “*lato sensu*” (como “falha em viver de acordo com os próprios princípios”, ou “discrepância entre o que se aparenta e o que se é”)⁴³ – permaneceriam, a nosso ver, presos ao âmbito moral, apontando casos em que seria ou não moralmente condenável, sem ir a fundo em investigar as origens dessa avaliação. Daí a insistência na idéia de engano.

Sendo ou não uma característica definidora, ou mesmo em pé de igualdade com o engano, é como uma “disparidade” ou “descompasso” que nos valeremos da idéia de hipocrisia – o que de resto, como veremos, permite uma compreensão que envolva também os casos de auto-engano. Essa característica nos parece importante porque abre espaço para dois outros aspectos que, a nosso ver, parecem relevantes para uma compreensão que escape, ou que não se restrinja, à esfera moral – aspectos esses que nos conduzem a um ponto de vista mais propriamente *instrumental* da hipocrisia. O primeiro deles pode ser depreendido quando compreendemos esse “*gap*” não mais por sua *ausência de coerência* – o que pressuporia já a necessidade de coerência e, em última instância, uma avaliação moral⁴⁴ – mas, (fazendo uso do campo semântico do termo) pela “lacuna” que pressupõe entre “reflexão” e “deliberação”⁴⁵. Sem querer aqui adentrar às motivações psicológicas e implicações lingüísticas envolvidas na constituição desse “refletir” e “deliberar”⁴⁶, gostaríamos de salientar que, sob esse ângulo, a hipocrisia poderia ser caracterizada, primeiramente, pela *ausência de espontaneidade*⁴⁷ que pressupõe. O que havíamos apontado já no início desses prolegômenos e que pretendemos retomar nos capítulos que seguem, já com o pensamento de Nietzsche.

⁴³ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.185-186 e p.193-195. Vale ressaltar que mesmo nos casos acima citados de hipocrisia no sentido estrito, cumpre fazer uma ressalva no que diz respeito aos casos em que se é hipócrita por ser vítima de alguma forma de opressão, casos esses moralmente escusáveis.

⁴⁴ Compreenderemos melhor essa questão quando nos detivermos no pensamento nietzschiano, em particular com *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

⁴⁵ Como veremos à frente (nota 53) na análise etimológica do termo, ligado à hipocrisia pelo radical “*krin*” está o verbo “*krínein*”, que em grego significa “separar, decidir”.

⁴⁶ Sobre a questão da deliberação, em particular a deliberação consigo mesmo, cf. PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. §9, p. 45 *et seq.* Cf. também §6, sobre a diferença proposta entre uma “argumentação persuasiva”, que pressupõe legitimidade apenas para um “auditório particular”; e “argumentação convincente” “válida para todo ser racional” (muito embora reconheçam aqui o tênue matiz que diferencia ambas). Daí a pressuposição de um “auditório universal” como “norma de argumentação objetiva”, que deve valer inclusive para a deliberação consigo mesmo.

⁴⁷ A esse respeito, cf. também: GIANNETTI, E. *Auto-engano*. p. 170-171.

O segundo aspecto, concomitante ao primeiro, vem à tona quando se toma aquela *ausência* de coerência e espontaneidade precisamente como *presença* de reflexão e ponderação⁴⁸, ou seja, como o momento em que uma ação ou uma declaração são arquitetadas, ou que uma “discrepância” se realize, seja ou não com a intenção tácita do engano. Talvez fosse possível, e até mesmo plausível, em uma concepção ainda não perpassada pela conotação moral, pensar o fenômeno não com o foco sobre quem o sofre, mas em quem o pratica – ou seja, *o hipócrita*. Sob esse ponto de vista, a idéia de *engano* que a caracteriza poderia então ser pensada em termos de manipulação ou, como preferimos, *manuseio*. É como manuseio, a nosso ver, que a hipocrisia – enquanto prática da dissimulação e da astúcia – apropria-se de outros fenômenos aparentemente não-hipócritas, tais como a ironia⁴⁹ e a própria sinceridade, por exemplo. De certa forma, entre *engano* e *manuseio* talvez não tenhamos feito mais que uma *mudança de perspectiva*: do *objeto* da ação, o enganado, ao *sujeito* da ação, aquele que manuseia. No entanto, é até bastante sugestivo o fato de que ela raramente seja feita...

⁴⁸ A relação entre hipocrisia e ponderação é tratada por Nietzsche em MA-WS/HH-AS §294, 294-295, muito embora na forma de uma distinção: “A *ponderação e o êxito* – Essa grande característica da ponderação, que é, no fundo, a virtude das virtudes [...] não tem sempre o êxito a seu lado [...] Pois entre as pessoas *práticas* ela é tida por suspeita e confundida com perfídia e astúcia hipócrita. [...] As pessoas práticas não gostam do indivíduo ponderado, ele é, acreditam, um perigo para elas”. Cf. também a nota de P. C. de Souza (NIETZSCHE, F. W. *A Gaia ciência*, nota 53, p.324) em que aponta para a relação entre “mentir” e “pensar”. *Mentiri*, no latim clássico: “mentir”, “imaginar”, “inventar”, “derivando do substantivo *mens* [mente]. Isso como esclarecimento ao aforismo 157 do referido texto (FW/GC §157, 162-163). “*Mentiri*. – Atenção! – ele reflete: logo ele terá pronta uma mentira. Eis um estágio da cultura no qual povos inteiros estiveram. Basta considerar o que romanos queriam dizer com *mentiri*!”. Sobre a relação entre dissimulação e reflexão, cf. também: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. p.107: “Toda dissimulação é obra da reflexão, no entanto, não pode durar por tempo indefinido, sem interrupção”.

⁴⁹ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.*p.289 *et seq.* Muito embora extrapole o âmbito de nossa pesquisa, cabe aqui salientar a análise e distinção feita pelos autores da relação entre hipocrisia e ironia, nos últimos capítulos do livro. Tal distinção, ao que parece, caminha no sentido de que, enquanto o irônico diz algo pretendendo que signifique o oposto do que foi dito, o hipócrita diz algo pretendendo que signifique o oposto do que ele realmente pensa, muito embora significando aquilo mesmo que quis dizer, ou a forma mesma como agiu. De acordo com alguns autores (Cf. a posição de McKinnon em SPIEGEL, J. *op. cit.* p. 42), enquanto o irônico pretende ser pior do que realmente é e pretende ser desmascarado, com o hipócrita dar-se-ia o exato oposto. Muito embora a ironia esteja associada a atos de coragem e desprendimento (p. ex. Sócrates), enquanto a hipocrisia é vista como algo egoísta e, até certo ponto, covarde, Szabados e Soifer (p.310) defendem uma relação complexa e dinâmica entre os dois conceitos, de forma que, em alguns casos, ambas poderiam “co-ocorrer” a ponto de os autores sugerirem uma aproximação entre o caráter irônico de Sócrates e uma dimensão hipócrita de sua postura (p.326). Entendemos, no entanto, que as semelhanças podem ir mais além. Em ambos os casos, a nosso ver, haveria espécies distintas de “manuseio”. Porém, a ironia poderia vir a ser instrumento da hipocrisia e a ela ser reduzida, embora talvez o oposto não venha a acontecer. O hipócrita também pode ser irônico, ao dizer algo pretendendo que signifique o oposto – sabendo já que será não será interpretado dessa maneira – apenas para que, ao final, venha a obter aquilo mesmo que pretendia. Como exemplo, o caso em que se é sincero acerca de algo, sabendo que essa sinceridade não é esperada, apenas para que, ao final, prevaleça a intenção que lhe favorece (o que Koyré, chamaria de “mentira de segunda ordem”, cf. nota 11 acima). Nesse sentido, Para uma comparação direta entre hipocrisia e ironia, os autores citam: E. F. Kittay

Dois são, em suma, os aspectos que até aqui gostaríamos de salientar para a concepção de hipocrisia com que aqui pretendemos trabalhar: a *ausência de espontaneidade* e a idéia de *manuseio* que daí decorre. É certo que, compreendida dessa forma, corre-se o risco de ampliar por demais o conceito de hipocrisia e torná-lo indistinto de outros co-relatos⁵⁰. No entanto, não pretendemos aqui defender o manuseio como condição “suficiente” à hipocrisia, no sentido moral em que é normalmente concebida. Trata-se, antes, de expor as limitações em se restringir o fenômeno a esse âmbito e, a partir dos aspectos acima, extrapolar essa esfera e apontar para novos (velhos) horizontes na relação entre hipocrisia e engano – aproximando o conceito do sentido artístico que possuía em sua origem. Tal (re)-aproximação é o que procuraremos analisar a seguir.

A Dupla origem da hipocrisia ou: hipocrisia e arte

Até então, seguindo os autores citados, temos tomado a característica do engano como fio condutor para uma problematização do conceito moral de hipocrisia, culminando na noção de *manuseio*, a nosso ver, a ela pertinente. Mas como se poderia compreender essa relação nos casos em que o engano não só é sabido, mas mesmo desejado por aquele que é enganado? Chegando a esse ponto, mostra-se importante abordar outro aspecto que nos parece decisivo para o conceito que gostaríamos de defender com o pensamento de Nietzsche: a relação entre hipocrisia e arte.

Embora tenha adquirido conotação moral no decorrer do tempo, a origem do termo “hipocrisia” nos remete ao horizonte artístico: a hipocrisia como a *arte do ator*. Muito embora em sua acepção corrente a hipocrisia venha carregada de implicações morais, a etimologia do termo⁵¹ revela outros significados interessantes. A origem grega – *hypokrisía, hypókrisis* – remeteria à resposta do oráculo, ou à ação de desempenhar um papel, uma peça, uma pantomima⁵². B. Szabados e E. Soifer também remontam o

(“On Hypocrisy”, *Metaphilosophy*, 13, 1982) e C. McKinnon (“Hypocrisy, with a note on integrity”, *American Philosophical quarterly*, 28, 1991).

⁵⁰ Poderia ser argumentado que tal idéia acabaria por submeter fenômenos, como a mera “mudança de opinião”, que a princípio não envolveriam engano, nem mesmo manuseio. A nosso ver, poder-se-ia até eximir a mudança de opinião de supostas “segundas intenções”. No entanto, como identificar uma mudança de opinião “neutra”, livre também de “intenções” – portanto, de manuseio?

⁵¹ Seguindo aqui também o *dicionário eletrônico Houaiss*.

⁵² Associada a essa concepção estaria também a idéia de *mimesis*, palavra grega que significa imitação ou representação.

conceito ao teatro grego, onde *hypokrites* era o ator principal, destacado do coro, cuja fala se dava abaixo [*hypo*] e em separado [*krinein*] deste. Daí o termo *hypokrinesthai* para designar “resposta” ou “atuar em uma peça” e, posteriormente, *hypokrisia* para designar o “ato de falar em um diálogo” ou de “atuar em um palco”⁵³. Muito embora houvesse ilusão, no sentido artístico do termo – o ator, fingindo ser o que não é – não haveria aqui, segundo os autores, a “real intenção” de enganar. Veremos a seguir em que sentido essa posição, a nosso ver, parece não se sustentar.

Ora, uma coisa é a origem do termo; outra coisa é a origem da prática a que ele se refere. Restringindo-se à etimologia do termo e à sua “adaptação” para o campo moral, Szabados e Soifer assumem a impossibilidade de explicação acerca da origem do *fenômeno*⁵⁴. Com uma acepção original unicamente artística – não havia nos gregos uma associação entre a prática e o conceito – o termo viria a ganhar conotação moral negativa⁵⁵ a partir da penetração ocidental das religiões judaica e cristã, em particular com a tradução para o grego do Antigo Testamento, no qual o termo hebraico “*hanef*” (que em inglês foi traduzido como “*godless person*”, no caso, o ateu) foi convertido em *hupokrites*. Ateu, nesse sentido, adquire a conotação de alguém que esconde sua face através da máscara da honestidade. No Novo Testamento, *hupokrites* eram os fariseus – guardiães da fé judaica – que por sua vez duvidavam dos ensinamentos do Cristo e, supostamente com “má-fé”, buscavam contradizê-lo por meio do discurso. Já aparecem aqui os elementos que iriam compor a concepção corrente de hipocrisia: a discrepância entre pensar e agir, dizer coisas nas quais realmente não se acredita, mascarar de maneira egoísta as reais intenções, etc.

A defesa que aqui fazemos é a de que, a par da condenação moral que a prática da hipocrisia sofreu, ela parece ter persistido por um bom tempo, e até ter sido desejável, na esfera pública, em sua conotação artística. Ao que parece, sua acepção originalmente artística não parece estar restrita ao teatro, mas domina também a *ágora* – como “resposta” ou “ato de falar em um diálogo” – ou seja, através da oratória e da retórica.

⁵³ SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.19. Cf. também: VIARIO, Mário E. *Projeto Estação da Luz – sala de etimologia*. São Paulo: Museu da Língua Portuguesa, 2004. p.30. Vale salientar que o radical “*krin*” oriundo de “*krinein*”, vem a significar “separar, decidir”.

⁵⁴ *Idem.* p. 37. Infelizmente, como vimos acima, os autores aqui restringem-se à origem do *conceito* e de sua “adaptação” para o campo moral, assumindo a impossibilidade de explicação, e mesmo de uma interpretação, acerca da origem do *fenômeno* e de como se torna um *problema moral*. O que, como veremos, será feito por Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

⁵⁵ *Idem.* p.20ss.

Já Aristóteles⁵⁶ parece apontar para essa relação, na forma da *ênfase*. Também com Nietzsche (muito embora não adentremos seu pensamento filosófico) essa relação parece ser enfatizada. Em seu *Curso sobre Retórica*⁵⁷, o autor faz um resgate da tradição retórico-argumentativa clássica e humanista com o objetivo de defender, contra a concepção moderna que a vê como mera “teoria dos tropos”, a retórica como *teoria da argumentação e arte [techné] da persuasão pela palavra*. Segundo Nietzsche, os romanos – em particular Cícero e Quintiliano – teriam aprimorado a divisão da retórica em cinco partes ou aspectos: invenção [*ehyresis / inventio*], disposição [*táxis / dispositio*], eloquência [*léxis / elocutio*], memória [*mnêmê / memória*] e atitude [*hypókrisis / actio*]. Desejável na esfera pública, a hipocrisia, a nosso ver, viria a ter sua segunda condenação atrelada à retórica e à oratória, com o advento do discurso “monológico” do racionalismo clássico da modernidade, que tem no “desacordo” um “sinal de erro” e nesse, uma falha de conduta.

R. Sennet em *O Declínio do homem público*⁵⁸, parece também apontar para essa relação. Analisando as mudanças ocorridas entre as esferas pública e privada a partir do século XVIII, o autor defende que, na base das relações sociais vigentes até então, estaria o modelo de um “*theatrum mundi*” como “união da estética com a realidade”, no qual “a sociedade é um teatro e todos os homens são atores”. No cerne dessa concepção estaria uma fronteira bem delineada entre ambas as esferas, com a qual os homens

⁵⁶ *Apud*. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.82. Cf. também a introdução de Quintín Racionero para a tradução espanhola da *Retórica* (pp.7-149).

⁵⁷ NIETZSCHE, F.W. “Curso sobre Retórica” in *Da Retórica*. Compilação de escritos de cunho filológico de seu período de juventude (1872), só postumamente publicado. Nietzsche defende a retórica como *arte (techné) da persuasão pela palavra* e disciplina reguladora da relação entre razão e discurso, em contraposição à concepção moderna e depreciativa de retórica, que, já com Descartes e o advento do discurso monológico do racionalismo clássico, vê o “desacordo como sinal de erro”. Mais que uma teoria dos tropos, ou das figuras do discurso, a retórica seria uma teoria geral do discurso persuasivo – em outras palavras, uma *teoria da argumentação* e uma *arte da persuasão*. O autor faz aqui um resgate da tradição retórico-argumentativa clássica e humanista – desde seus precursores, os oradores e sofistas, até seu crítico maior, segundo o autor, Platão – para defender a retórica como *teoria geral do discurso persuasivo*. Cf. também o prefácio a essa compilação escrito por Tito Cardoso e Cunha (p. 5-23). Tal defesa esteve presente, antes de Nietzsche, já em Schopenhauer (*A Arte de ter razão*, por exemplo) e será retomada no séc. XX por vários autores, destacando-se C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca (*op. cit.*).

⁵⁸ Cf. SENNETT, Richard. *O Declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, principalmente: p. 138 *et seq.* e p.381-384. A idéia do homem público como um ator e da cidade como um teatro, que segundo Sennet conjugar-se-iam na idéia de “representação secular”, teria sido alvo, respectivamente, da apreciação de Diderot – “o primeiro grande teórico da representação”, “enquanto uma arte em si e por si mesma” (p.142) – e da acusação de Rousseau – o primeiro teórico da “cidade secular”, cosmopolita e teatral, que via nela o motivo da “corrupção dos *moeurs*” [costumes](p.147-148). Ao estudo de Sennet poderíamos associar, em contrapartida, aquele realizado por G. Duby e P. Braunstein (“A Emergência do indivíduo” in *História da vida privada*, vol.2, p.503 *et seq.*), em que se apresenta, a partir de um estudo acerca da solidão nos sécs. XI e XII, uma interpretação acerca da emergência do indivíduo e o simultâneo surgimento dos “espaços privados pessoais”.

atribuíam uns aos outros papéis públicos socialmente legíveis, sem que isso colocasse em jogo sua “privacidade”. O *homem público* era então visto como um ator, que invoca “os poderes de uma arte particular” e “apresenta emoções” a partir de um ponto de referência, um código de credibilidade socialmente aceito⁵⁹. Esse modelo entraria em declínio no séc. XIX, após a queda do *Ancien Régime* e a Revolução Industrial. A partir de então, as relações sociais e as ações passariam a ser avaliadas não mais em relação a um código, mas em termos de personalidade. Fundada agora em certa noção de “imanência”, a vida pública deveria ser constituída de sinais da própria personalidade e “representar” (não mais “apresentar”) o que a pessoa era, a sua intimidade e individualidade – tornando-se, assim, incompatível com a idéia de “expressão”, fazendo declinar a idéia de “homem público”. Para o autor, essa “personalização” do domínio público teria gerado, por um lado, mudanças significativas no meio urbano e na própria conformação das cidades. Por outro lado, teria criado uma sociedade “intimista”, que obrigaria as pessoas a mostrar aos outros traços de sua personalidade, ou o que “realmente” são.

Para Sennet, uma das conseqüências dessa “obrigação” seria o surgimento do tipo “narciso”. Como a construção da personalidade dependeria do quanto ela é autêntica em público, os indivíduos acabariam se transformando em narcisos: o outro só seria importante na medida em que reflita a sua própria personalidade. Iríamos até um pouco além: a nosso ver, não apenas como narcisismo, mas de modo geral, a *vaidade* mesma viria a ganhar saliência (como veremos mais à frente com o pensamento de Nietzsche). Seguindo ainda a análise de Sennet, a nosso ver, também se altera aqui a forma como é concebida e avaliada a hipocrisia. Num primeiro aspecto, não sendo mais inerente a um código socialmente aceito, a hipocrisia, assim nos parece, configuraria as estratégias individuais de dissimulação na *exposição* dessa personalidade⁶⁰ – daí a sua má-fama, já

⁵⁹ Nietzsche parece referir-se a esse *homem público* quando fala das “máscaras de caráter das classes” em *O Andarilho e sua sombra*: “As máscaras de caráter morais – Nos tempos em que as máscaras de caráter das classes são vistas como fixadas definitivamente, de modo igual às classes mesmas, os moralistas são tentados a considerar também as máscaras de caráter morais como absolutas e assim caracterizá-las. É assim que Molière vem a ser inteligível como contemporâneo da sociedade de Luís XIV; em nossa sociedade de transições e graus intermediários ele figuraria como um pedante genial” (MA-WS/HH-AS §63, 200).

⁶⁰ Para uma maior compreensão da relação entre hipocrisia e aspectos da esfera pública (política e normas de convivência, por exemplo), cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 185 *et seq.* Embora hipocrisia, privacidade e convenções sociais possam ser aproximadas quando se trata de um “conceito amplo de hipocrisia” – as três, por exemplo, requerem uma audiência e parecem guiar-se de acordo com as expectativas dessa audiência – é possível estabelecer algumas distinções em relação a uma concepção mais estrita de hipocrisia, cujas características envolveriam: intenção deliberada e egoísta de enganar sem

que não seria mais pressuposta. Por outro lado, invertendo-se o ponto de vista do autor, tal processo poderia significar não o declínio do “homem público”, mas a ascensão do “homem privado”, ou se quisermos, do “indivíduo”. O segundo aspecto dessa inversão surgiria daqui: não sendo mais inerente ao processo de criação do “ator social” – o “homem público” – a hipocrisia, a nosso ver, ainda assim configuraria, como *manuseio*, a própria identidade individual⁶¹: como *personalidade*. Ambos os aspectos, como procuraremos defender, parecem estar presentes no pensamento de Nietzsche.

Com o que foi então exposto, alguns pontos devem ser salientados. Em primeiro lugar, na relação entre hipocrisia e arte, a própria idéia de “*arte do ator*”: o hipócrita como o artista – nos palcos como na vida – exprime-se através do *manuseio de máscaras*; e que tem na *configuração de si próprio* como personagem a sua obra de arte. Decorrente dessa relação, ainda, é a idéia de que o hipócrita não é, ou pode não ser, inautêntico: antes, constrói como artista-ator a sua *autenticidade* pela *inventividade* – não mais se opondo a uma idéia de “originalidade”, mas tornando-se, ele próprio, original. Como então construí-la? A nosso ver, enganando o melhor possível. Daí que, discordando da posição defendida pelos autores, a nosso ver, o ator será tanto melhor quanto maior for a sua “real intenção” de enganar. É certo que, como os autores mesmos apontaram, o que torna a hipocrisia algo moralmente condenável (ainda que com ressalvas) não é o fato de as pessoas *serem* enganadas – dado que o ator e o mágico também enganam – mas o fato de *não saberem* estar sendo enganadas⁶². Mas ainda assim persistiria o problema, já que não só nesses casos, mas também nos casos que envolvem auto-engano, como veremos a seguir, as pessoas⁶³ *querem* ser enganadas. O que, a nosso ver, será mais bem compreendido a partir do pensamento de Nietzsche.

que a pessoa enganada se dê conta do engano, além de não se limitar a nenhum campo convencionalmente aceito pela sociedade, como seria o caso da privacidade – muito embora, em vários casos, possa haver uma conjunção dessas esferas.

⁶¹ Cf. GIANNOTTI, J. A. “Moralidade miúda”. *Folha de São Paulo*, 24 fev. 2008. Suplemento “Mais!”, seção “Autores”. Céptico quanto a essa questão, bem como de sua presença nos novos modelos de convívio social, Giannotti defende que: “Vivemos uma experiência moral muito diferente daquelas do passado. Em primeiro lugar, como já insistia Michel Foucault, cada vez mais deixamos de seguir códigos sistematizados no cuidado de nós mesmos para, em vez disso, tratar de agir de acordo com uma estética da existência. [...] Não estou muito convencido dessa moralidade estética, em que cada um trataria antes de tudo de configurar sua subjetividade, pois o abandono de códigos sistemáticos não implica deixar de lado o problema crucial de saber como seguimos normas morais, por conseguinte como negociamos melhor com as regras.”

⁶² O que, de resto, teria sido por eles já percebido, caso tivessem levado adiante o “reparo teórico” que fizeram às teorias utilitaristas. Cf. nota 17 acima.

⁶³ Os casos de auto-engano, como veremos na seção seguinte, em que há o desejo, embora inconsciente, de enganar a si próprio.

Em terceiro lugar, novamente a relação entre hipocrisia e engano. Só que agora surge um paradoxo: o ator engana a quem sabe que está sendo enganado (daí não haver aqui dano moral). Ora, como sugerimos acima, estes *querem* ser enganados. Seguindo essa suposição, o ator seria tanto mais autêntico e convincente quanto melhor enganar, ou seja, quanto melhor convencer do engano e fizer esquecer que está enganando. O que torna o ator “melhor” seria então a capacidade de tornar o seu falso-engano o mais próximo possível de um engano⁶⁴. Para fazer os outros se deixarem levar pelo sentido que cria, no entanto, seria preciso que ele se mostrasse convincente – e o será tanto mais quanto mais espontâneo parecer, ou seja, quanto melhor convencer e enganar, a si próprio⁶⁵ sem, no entanto, deixar-se levar por esse “engano”. O ator, em suma, seria tanto melhor quanto mais próximo estiver de um auto-engano, sem nele se perder. Daí a importância da *autodisciplina*⁶⁶ no controle de suas emoções (pra falar em termos nietzscheanos). Levando o engano a ponto de ultrapassar esse limite, incorporando em si os traços de seu personagem, o ator deixaria de ser ator.

Costumamos pensar da seguinte forma: ou enganamos aos outros, e temos “consciência” disso – hipocrisia – ou enganamos a nós próprios sem saber – auto-engano. Esquecemos aqui que nesses casos os papéis podem se inverter. Também podemos enganar o outro sem ter consciência, bem como podemos nos enganar conscientemente – como atores de nós próprios – assumindo, claro, a ilusão desse engano. Mas como se engana a si próprio? Até agora enfatizamos a hipocrisia como um fenômeno “relacional”⁶⁷, no sentido de que envolve duas ou mais pessoas em sua efetivação. Não estaríamos aqui incorrendo em um novo paradoxo? A relação entre

⁶⁴ Do contrário, permaneceria um cômico, que “imita um sentido que não engana o espectador”. Finge ser sério sem enganar. (COMTE-SPONVILLE, A. *Viver*, p.235-236).

⁶⁵ Estaríamos, a princípio, discordando frontalmente da posição de Diderot (*Paradox*, p.14. *Apud*. SENNET, R. *Op. cit.* p. 142-143), que, segundo Sennet: “Um ator que [...] que não se distancia das emoções que projeta não pode atuar de modo consistente”; e para quem: “Se o ator estivesse pleno [...] de seus sentimentos, como é que poderia representar a mesma coisa duas vezes seguida, com o mesmo espírito [...]?”. No entanto, o que aqui defendemos não é que o ator se deixe levar por completo por sua máscara, mas antes que, levando seu domínio a ponto de torná-lo imperceptível, dois caminhos poderiam ser seguidos: ou mantém a tênue linha que o separa de seu personagem e continua atuando; ou incorpora aos seus sentimentos os de seu personagem, deixando, nesse sentido, de ser ator. Cf. também a esse respeito Horácio (*Arte poética*), quando se refere à consistência de um personagem como uma das “regras básicas da boa ficção narrativa”: “que ele continue até o fim tal como se apresentou no começo e permaneça de acordo consigo mesmo” (*Apud*. GIANNETTI, E. *Op.cit.* p.26).

⁶⁶ Disciplina essa que, a nosso ver, converter-se-ia posteriormente em hábito. A relação entre hipocrisia e hábito será tratada no capítulo três, sendo crucial na definição de um caráter, como procuraremos defender.

hipocrisia e engano parece tornar-se ainda mais complexa e matizada quando este é “auto-aplicado”. É o que procuraremos compreender a seguir, a partir de uma análise da relação entre hipocrisia e auto-engano.

Hipocrisia e auto-engano

Vimos acima que a idéia de tomar engano e auto-engano como definidoras da hipocrisia incorreria em alguns problemas, muito embora venham a ser características importantes, como de fato parecem sê-la. Muito embora seja possível conceber hipócritas auto-enganados, gostaríamos de retomar essa relação procurando conceber como seria possível um auto-engano hipócrita, ou seja, tendo agora o auto-engano em função da hipocrisia? Para isso, no entanto, parece-nos necessário antes delinear um pouco melhor o que poderia ser considerado como *auto-engano*. Nosso problema inicial, nesse sentido, seria: como compreender o engano, quando enganador e enganado – sujeito e objeto – são a mesma pessoa, ou seja, como seria possível caracterizar o auto-engano como engano?

Segundo Szabados e Soifer, muito embora as “concepções bíblica e medieval” pintem o hipócrita como dissimulador e enganador deliberado, a concepção moderna do termo lançaria luz ao aspecto do *auto-engano*⁶⁸. Esse deslocamento conceitual, segundo os autores, poderia ser relativamente explicado pela internalização da autoridade moral externa e a concentração no indivíduo de toda a responsabilidade moral. Isso se deveria em parte ao declínio da visão das motivações humanas pressupostas na tradicional concepção de hipocrisia, em parte à emergência do moderno conceito de “mente”, que abriria espaço para um amplo e muitas vezes inconsciente espectro motivacional, tornando o conceito ainda mais difuso. Daí a defesa de que conceitos tais como: auto-engano “não são homogêneos, mas têm diversas formas as quais carecem de cuidados, discussão e ilustração”⁶⁹.

A principal crítica que se faz à tentativa de se vincular o auto-engano à hipocrisia diz respeito à “consciência do engano” aí envolvida, o que fatalmente a conduziria ao

⁶⁷ Muito embora, a nosso ver, o auto-engano requeira ainda uma “instância avaliadora”, diferentemente dos casos “clássicos” de hipocrisia, que se efetivariam mesmo sem o posterior “desmascaramento” por aquele que foi enganado.

⁶⁸ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p. 29-31. O termo teria sido cunhado pelo bispo inglês Joseph Butler, no início do séc. XVIII. Quanto à relação entre engano e auto-engano, parece ser tomada como pressuposta pelos autores (cf. p. 257).

paradoxo acima apontado. Para Spiegel, o auto-engano caracterizaria uma “psique fraturada por uma recusa em se guiar pela verdade moral em que ela realmente acredita”⁷⁰. O que se distinguiria da ilusão propriamente dita, que envolveria uma crença total, “enquanto que o primeiro seria um tipo de ‘fazer acreditar’ no que ela sabe que não é o caso”.

H. Fingarette faz uma análise de tais paradoxos – normalmente associados a conceitos como “‘consciente’, ‘inconsciente’ e ‘defesa’”⁷¹ – defendendo que se devem, na realidade, a um pseudo-problema. Em seu *Self-deception*, o autor procura mostrar em que sentido as teorias sobre o tema, até então presas a aspectos epistêmico-morais, compartilham certa “cegueira” para as características essenciais do auto-engano, conduzindo fatalmente a paradoxos (“enganar” e “ser enganado”; “culpado” e “inocente”). Salientando os pontos de aproximação e afastamento entre a sua abordagem e a forma como foi tratado por Kierkegaard, Sartre e pela psicanálise freudiana⁷², o autor procura mostrar o auto-engano como um tipo comum e familiar de

⁶⁹ *Idem.* p. 263.

⁷⁰ SPIEGEL, J. *Op. cit.* p. 33. O autor aceita aqui a proposta de R. Demos. (“Lying to oneself” in *Journal of philosophy* 57, 1960).

⁷¹ FINGARETTE, Herbert. *Self-deception*. p. 9. Mais à frente, no mesmo parágrafo, cf. p.99 e p. 162. Dentre os autores citados, Fingarette salienta a posição de Canfield e Gustafson (p.21), que tratam o auto-engano como uma espécie de “auto-comando”, cuja lógica diferiria daquela presente no “comando-de-outros” (hipocrisia no sentido estrito). Daí não haver, para esses autores, paradoxo (epistêmico) entre “enganar” e “ser enganado” – ou seja, de manter em si duas crenças incompatíveis – já que não se trataria da mesma forma de engano. Também ressalta a posição de Penelhum (p.25) que desenvolve um método de análise centrado não propriamente na questão de se o auto-enganado crê ou não em suas posições, mas nas razões (necessárias entre si) que podemos ter para dizer se há ou não auto-engano: 1) crença diante de forte evidência; 2) conhecimento do sujeito acerca da evidência; 3) reconhecimento acerca da importância da evidência. Apontando para problemas tais como a indistinção entre inconsistência na crença (ignorância) e auto-engano propriamente dito (o problema da intenção) (p.15), Fingarette tenta mostrar que “na ansiedade de resolver o suposto paradoxo” e em sustentar que “uma pessoa mantém duas crenças incompatíveis” (p.29), os autores não percebem “que o paradoxo profundo do auto-engano não está nessa curiosa condição, mas no elemento do conhecimento, da ignorância intencional”. Para o autor, a crença em face de uma evidência contrária não seria uma condição necessária ao auto-engano, havendo casos em que este poderia estar radicado na oposição entre uma crença declarada e outra negada, sem relação com a evidência em si (p.29-30); havendo ainda a possibilidade de tais crenças não serem sequer incompatíveis, dado que poderiam ocorrer em tempos distintos.

⁷² *Idem.* p.114-120. Fingarette considera que haveria uma analogia entre as idéias por ele defendidas e a reformulação da teoria do *ego*, supostamente tentada por Freud em seu escrito de maturidade: *The Splitting of the ego in the process of defence*. Tal reformulação, segundo o autor, traria novo potencial para solucionar alguns graves problemas internos à teoria psicanalítica freudiana (p.111), dentre eles: a idéia de consciência como defesa [*defence*] em relação a processos inconscientes que tendem a vir à tona. Muito embora essas dificuldades tenham sido em parte superadas com a teoria do *ego* e seus dois estágios (consciente e pré-consciente, sendo a consciência uma “qualidade” que poderia ou não pertencer a certas funções do *ego*), segundo o autor, isso não veio a significar uma específica e inteligível descrição e avaliação acerca da “inconsciência” dos processos de defesa, ou mais especificamente, de “como” e “por que” o *ego* mantém esses processos no nível inconsciente (p.114). As táticas de auto-encobrimento relacionadas ao auto-engano estariam aqui associadas a fenômenos de “contra-*cathexis*” e “hiper-*cathexis*” do *ego* (p.123) (entendendo-se a *cathexis*, ou *ocupação*, como a concentração de energia da

atividade mental, cuja aura de “paradoxo” adviria das falhas em se atentar propriamente para como a nossa mente normalmente “funciona”.

Fingarette desenvolve uma teoria que muda o foco, no auto-engano, da crença (ou da discrepância de crenças) para o aspecto voluntarista aí envolvido, tendo como critério as idéias de “comprometimento” [*engagement*] e “reconhecimento explícito” [*avowal*]. O auto-engano envolveria uma recusa em assumir ou explicitamente reconhecer, para si e para os outros, algo acerca de si ou de outrem. O auto-enganado seria alguém que está de algum modo comprometido com o mundo, mas nega certos aspectos desse comprometimento – e não vai reconhecê-lo como seu nem mesmo para si: “o auto-engano traz à tona a identidade pessoal que se aceita, mais do que as crenças que se tem”⁷³. Reconhecer [*to avow*], nesse caso, significaria “identificar-se” de algum modo, ou seja, afirmar ou declarar fazer parte de determinada moral ou sistema de crenças, por exemplo. Daí a idéia de “consciência explícita” como dizer algo “claramente e de maneira elaborada, perfeitamente aparente” [*spelling-out*] – ainda que não de forma declarada, mas mesmo como um “ato interno”⁷⁴ assumido, uma escolha ou uma *decisão*: uma “expressão intencional de si”. Reconhecendo-se explicitamente a natureza de seu comprometimento definir-se-ia – como uma expressão intencional de si – um aspecto de sua “identidade pessoal”, com a qual se constituiria um “si”⁷⁵, uma “pessoa” para além do mero “indivíduo”⁷⁶. Se entendemos corretamente o autor, não se

libido em dada representação). Fingarette propõe a analogia entre o “pré-consciente” freudiano e o seu “estar disponível à explicação” [*being available for spelling-out*], bem como entre a sua idéia de “consciência explícita” [*explicit consciousness*] e a idéia de “estar consciente” [*conscious*] em Freud (p.120). Sobre a idéia de auto-engano na teoria freudiana, cf. também SPIEGEL, J. *Op. cit.* p. 49 e p.152, nota 13. Segundo esse autor, a teoria freudiana supõe que, no auto-engano, uma pessoa pode inconscientemente saber algo e, devido às defesas inconscientes do *ego*, crer conscientemente em algo contraditório. Ou seja, o auto-enganado inconscientemente sabe de “x”, mas conscientemente acredita em “não-x”.

⁷³ *Idem.* p.66-67.

⁷⁴ *Idem.* p.71. Um pouco antes, no mesmo parágrafo, cf. p.38-39.

⁷⁵ Como o próprio autor sugere (*idem.* p.114), aqui poderia ser feita a analogia com o estudo de P. Ricoeur (*O Si-mesmo como um outro.* 1991), em que defende a idéia de construção de si a partir daquilo que chama de “identidade narrativa”. Trataremos deste assunto no capítulo dois. Cf. também nota 13 da introdução.

⁷⁶ *Idem.* p.100-109. Aqui Fingarette aproxima sua concepção da relação entre “indivíduo” e “pessoa” da de Kierkegaard, que veria o homem como uma síntese entre liberdade (possibilidade) e necessidade. Síntese essa que, no entanto, ainda não constituiria o homem como um *si*. O *si* seria espírito *obra*, e enquanto tal, fruto de uma *realização*, uma tarefa para o homem em suas escolhas – muito embora ainda incompleta sem a religiosidade e a vinculação a Deus. Enquanto unidade do inteiro reconhecimento (“consciência”) de si próprio, o si fundar-se-ia no eterno que perpassa a mudança – condição, para Kierkegaard, da verdadeira vida ética. Por outro lado, a pessoa que falha em reconhecer (ou “ter consciência” de) seus comprometimentos, permaneceria imersa no imediato e abdicaria da “harmoniosa unidade e síntese” da vida ética – continuando em desespero. Nesse sentido, seja alguém internamente ambíguo com relação a si, seja externamente comprometido apenas com o imediato, o auto-enganado

trata aqui de trazer à “tona”, como “consciência explícita”, todos os aspectos dessa identidade, mas de, com o “reconhecimento” (“consciência explícita”) de um aspecto (o que se está comprometido), configurar uma nova “síntese”.

Negar esse reconhecimento, por outro lado, não envolveria qualquer declaração explícita (caso do hipócrita), mas antes a recusa em explicitá-lo⁷⁷ até para si próprio (caso do auto-enganado). A chave do problema, segundo Fingarette, estaria no “não aceitar” ou não reconhecer um comprometimento [*engagement*]. Haveria, no auto-engano, uma espécie de incompatibilidade⁷⁸ entre interesses já assumidos e novos, ou seja, entre a inclinação a um comprometimento particular e a síntese acabada de comprometimentos que identificam uma pessoa, ou seja, o que ela é⁷⁹ – daí a *inautenticidade* que a acompanha. Mas porque isso ocorre? Segundo Fingarette, “recusar” – como recusa inconsciente – explicitar o próprio comprometimento seria

seria visto como “vítima da particularidade” e da multiplicidade (p.109). Cf. também KIERKEGAARD, S. “Doença mortal é o desespero” in *O desespero humano*. p. 44-70. Kierkegaard aponta aqui para a distinção, sob a ótica da consciência, de duas formas de desespero: um que se ignora e outro consciente de sua existência. Sendo que nesse último poderíamos ainda distinguir entre um “desespero-fraqueza” – “em que não se quer ser si mesmo” (ou ser um “eu”) – e um “desespero-desafio” – “no qual queremos ser nós mesmos”; no qual o desesperado sabe por que não quer sê-lo e “para ser ele mesmo, abusa desesperadamente da eternidade inerente ao eu” (p.64). Para Kierkegaard: “Esse desespero, que conduz à fé, não existiria sem o auxílio da eternidade”, na qual “o eu consegue a coragem de se perder para se encontrar novamente” (p.64). Coragem da qual, vale salientar, Nietzsche compartilha (cf. MA-WS/HH-AS§306, 298). A aproximação fica ainda mais clara quando vemos que nesse “desespero-desafio”, haveria ainda duas possibilidades: a primeira, de um “eu ativo”, em que não se reconhece nenhum poder acima de si e no qual o seu relacionar-se consigo mesmo é “apenas experimental”. Enquanto “eu experimentador”, esse “homem desesperado, então, se perde construindo castelos no ar e bate-se sempre contra moinhos de vento. [...] Em seu desespero, o eu quer esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si mesmo, reclamando as honras do poema. [...] No entanto, o que isso significa para ele continua um enigma. No mesmo instante em que crê terminar o edifício, tudo pode, arbitrariamente, desvanecer-se no nada”. A segunda, de um “eu passivo”, no qual, como Prometeu, o “eu negativo infinito”, preso à sujeição interior de não saber livrar-se das tormentas e dos “espinhos da vida”, aceita-as como seus, findando ele mesmo, quanto mais consciência tiver de seu desespero, em lançar-se em um “delírio demoníaco” (p.66-68).

⁷⁷ *Idem*. p.148. O reconhecimento, para Fingarette, poderia manifestar-se em três níveis: a) assumindo a autoridade para tal; b) integrando o que é assumido à realização da síntese que é o “si-pessoal”; e c) aceitando a responsabilidade pelo comprometimento assumido. Em contrapartida, o auto-engano manifestar-se-ia: a) pela mera incapacidade de explicitar seu comportamento; b) isolando uma atividade de outras que são reconhecidas; c) negando a responsabilidade por sua ação (o caso da “má-fé” sartreana) (p.140). A crítica de Fingarette a Sartre (p.91) consiste em que, para o autor, a “*mauvaise foi* é um problema de crença” – daí a “má-fé” – que consistiria em uma “arte de formar conceitos contraditórios” (Sartre. *Being and nothingness*. p.56. *apud* Fingarette, p.91). Fingarette também salienta no texto (p.147-148) uma distinção que, segundo ele, parece ter sido obscurecida pelos existencialistas. Tal é aquela entre o reconhecimento explícito de um comprometimento – e em seu papel na formação de uma identidade – e a aceitação da responsabilidade por tal comprometimento, que teria no reconhecimento uma condição necessária, mas não suficiente (p.147).

⁷⁸ Lembremo-nos aqui de como essa “incompatibilidade” – na forma de um “*gap*” – foi tratada acima, em sua relação com a hipocrisia deliberada, embora não como uma característica definidora.

⁷⁹ *Idem*. p.68. Os casos de amnésia seriam aqui, segundo o autor, exemplos dramáticos que apontam para o problema do não-reconhecimento na distinção entre “indivíduo” e “pessoa”.

apenas a face mais “saliente” do auto-engano. Negando esse comprometimento, o auto-enganado seria então “forçado em direção a táticas defensivas e protetoras que dessem conta das inconsistências de seu comprometimento no mundo, como é por ele reconhecido”. Algo como um *atuar em um determinado papel*, geralmente “compatível com a integridade pessoal”, que minimizaria a discrepância entre as inclinações contrárias, ao passo que permitiria a gradual “incorporação” da inclinação conflitante a uma nova “unidade pessoal”. Adequado inicialmente ao encobrimento, o papel “torna-se habitual e é então percebido como uma característica do indivíduo” – um “maneirismo” ou um “traço de personalidade” – porém não, para o autor, um “*caráter autenticamente pessoal*”⁸⁰ [grifo nosso]. Nesse sentido, embora Fingarette não pareça apontar para a possibilidade de um auto-engano hipócrita – em seus termos, “explicitamente reconhecido” – já haveria aqui presente, assim nos parece, a idéia de manuseio entendido como *incorporação*, ainda que tácita, a uma nova configuração da identidade pessoal.

Avaliando o papel do auto-engano na relação indivíduo-sociedade mais do que na construção de identidades está a posição de E. Giannetti, novamente em *Auto-engano*. Defendendo a necessidade até certo ponto vital do auto-engano, também ele aponta para as dificuldades do ponto de vista epistemológico⁸¹ no trato com o problema, enfatizando os aspectos psicológicos aí envolvidos. Na base do auto-engano, diz ele, estaria o componente *intra-psíquico* “em que a mente, de boa-fé, consegue de alguma forma manipular e iludir a si própria” – dele também fazendo parte a ilusão sensorial, o devaneio, o sonho e, no ponto extremo, a alucinação⁸². Porém, se desse ângulo ainda não seria possível diferenciar engano e auto-engano, do ponto de vista lógico essa dessemelhança viria à tona. O autor chama a atenção para que: se por um lado o enganar pressupõe, como vimos anteriormente, um “descompasso de informação” – assim como a pretensão de veracidade que o acompanha – no enganar a si próprio estaria envolvida antes a crença sincera em ser aquilo que a realidade não nos mostra. A noção de “auto-engano voluntário e deliberado”, nesse sentido, seria para ele uma contradição lógica.

⁸⁰ *Idem.* p.86-89.

⁸¹ Cf. GIANNETTI, E. *Op.cit.* p.96 e p.104. O autor procura destacar, do ponto de vista epistemológico, a conseqüente falta de isenção do “sujeito” frente a seu “objeto” – por exemplo, com o *princípio da incerteza* na física quântica, que descreve situações em que “a energia e a posição de uma partícula” não possuem “valores definidos até o instante em que [...] sejam observadas ou medidas” (p.96); mas principalmente quando esse objeto é o próprio sujeito – o que nos vedaria, de antemão, qualquer possibilidade de um autoconhecimento, ou um “acesso a si” último e definitivo.

⁸² *Idem.* p.42.

Giannetti defende aqui que a sinceridade por parte do auto-enganado seria fundamental para a caracterização do auto-engano. Haveria aqui uma “resistência interessada, por parte do sujeito, que filtraria não só o conhecimento que os demais poderão ter de seus processos mentais, mas também bloquearia, em alguma medida, o acesso que ele mesmo tem do que se passa em sua mente”⁸³.

Pautando sua análise com base nessa “cisão lógica” – que a nosso ver seria um mero retorno à “epistemológica” – Giannetti faz distinção entre o “hipócrita social” – que engana de forma deliberada e planejada – e o “hipócrita interior” – que se auto-engana. Enquanto o primeiro viria a requerer uma atenção consciente redobrada em sua prática – daí a ausência de espontaneidade que a nosso ver o caracteriza – o segundo, ao contrário, mostrar-se-ia por seu “caráter essencialmente involuntário e espontâneo”⁸⁴. Muito embora pareça apontar para uma clara delimitação entre ambas as esferas – o que de certo modo iria de encontro à nossa proposta inicial – Giannetti parece apontar para três possibilidades de pensar a hipocrisia em função do auto-engano. O autor concebe a *hipocrisia social* – “prática social da dissimulação” – por um lado, como proteção da chamada *hipocrisia interior*, no embate com outras “parcialidades”; por outro, como forma de expansão – via vaidade – desse mesmo auto-engano. Sob essas duas conjecturas, a dissimulação aí presente apareceria como “arte da administração de impressões”⁸⁵. Em ambas, como se vê, a relação seria apenas indireta. A terceira possibilidade, assim nos parece, estaria configurada nas tentativas de se driblar, via deliberação indireta⁸⁶, processos involuntários (provocar o choro, por exemplo). Dado que Giannetti concebe a hipocrisia apenas em suas formas: social (dirigida a outros) e interior (auto-engano inconsciente), esta possibilidade parece não ter sido percebida como tal, ou seja, como hipocrisia propriamente dita. De qualquer forma, estaríamos aqui apenas próximos das situações ditas “reais”. Persistiria, por detrás dessa arte, o

⁸³ *Idem.* p.105-106.

⁸⁴ *Idem.* p.122. Com essa descontinuidade entre ambas as formas de engano, Giannetti parece distanciar-se de uma concepção que, de La Rochefoucauld a Nietzsche, compreende tal passagem – que no fundo é a passagem do hábito ao costume – de forma contínua e gradual. Para La Rochefoucauld: “Estamos tão habituados a nos dissimular aos outros que afinal nos dissimulamos a nós mesmos” (*Reflexões e máximas morais*, §119,50).

⁸⁵ Cf. *Idem.* p. 173-174.

⁸⁶ Cf. *Idem.* p. 128. Duas estratégias são aqui apontadas: o *transporte situacional* – em que, com base em experiências passadas, identifica-se “os contextos e ambientes externos que têm o dom de suscitar a sensação desejada (no caso, o choro) – e o *mergulho introspectivo* – que traz de volta à memória e revive as experiências passadas que suscitaram tal sensação. No entanto, todo o “sucesso” dessas estratégias depende do maior ou menor grau em que o “elemento de premeditação” interfere no processo.

auto-engano e a *ilusão* sincera de ser quem não se *é*. Ilusão que, embora “contradição lógica”, seria necessária à vida, tanto quanto certa dose de “autoconhecimento”⁸⁷.

Em resumo, vimos que em Fingarette duas possibilidades se colocam: por um lado, a capacidade de uma pessoa identificar-se a si mesma, para si mesma, como alguém comprometido de uma maneira específica no mundo; por outro, a capacidade de rejeitar essa identificação e comprometimento, com a posterior suposição de que se poderia mantê-lo, mesmo sem o reconhecimento explícito; ou seja, sem manifestar as evidências de tal reconhecimento⁸⁸. O auto-engano, como atenuação de *discrepâncias*, seria aqui o *meio* gradativo – ainda que tácito e inautêntico – de *incorporação* destas à síntese que é o “si-pessoal”. Não haveria aqui, propriamente, a construção de uma identidade “autêntica”, mas apenas a incorporação de caracteres que a ela se sobreporiam como “traços de personalidade”. Também para Giannetti as tentativas – via deliberação indireta – de o “hipócrita social” driblar processos inconscientes do “hipócrita interior”, no máximo se aproximariam de uma “situação real” – correndo-se ainda o risco de enveredarem pelos caminhos da vaidade ou da mera dissimulação social.

Auto-engano e criação de si

Propusemos, nas seções anteriores, novas formas de abordagem na relação entre hipocrisia e engano. Um exame um pouco mais atento a alguns pontos das teorias acima expostas, assim nos parece, poderia conduzir a uma nova compreensão também na relação entre hipocrisia e auto-engano.

⁸⁷ Nesse parágrafo, cf. *Idem*. p.126, 173 e 174, respectivamente. Após apontar para a impossibilidade mesma de pautar uma vida pelo absoluto autoconhecimento ou absoluto auto-engano, o autor aponta para a necessidade – do ponto de vista de uma convivência ética – de um “equilíbrio” entre ambos, na forma da moderação e da invenção (p.67). Para o autor (mas também para nós, em relação a seu texto) o passo fatal – do ponto de vista lógico, embora comum do ponto de vista psicológico – estaria em se transformar a “intensidade do acreditar” em critério de verdade (p.155). Daí a necessidade de um distanciamento reflexivo que suspenda a nossa “natural parcialidade” e nos faça indagar “quem somos e o que representamos na ordem das coisas” (p.163). Nos capítulos finais, Giannetti parece transferir o foco da discussão – da relação entre uma “hipocrisia social” e uma “hipocrisia interior”, para a relação entre um *eu-agora* (movido pelo auto-engano) e um *eu-depois* (movido pelo autoconhecimento) – para daí vincular essa relação a uma condição que privilegie, no plano interior (via moderação e inventividade), como na esfera social (via submissão a regras éticas universais), o “equilíbrio” com base na “idéia fictícia” de uma “sociedade perfeita” (p.210 *et seq*).

⁸⁸ FINGARETTE, H. *Op.cit.* p.90.

De qualquer forma, de modo a sintetizar o que foi até então visto, a nosso ver, quatro possibilidades se desenhariam com relação ao fenômeno da hipocrisia, tendo como referência a quem é dirigida e o grau de consciência aí envolvido⁸⁹: a hipocrisia a) dirigida a si; b) dirigida a outros; x) velada a si; e y) velada a outros. Dos distintos *arranjos* entre essas posições, diferentes formas de hipocrisia e/ou auto-engano – ou mesmo a sua ausência – podem daí resultar. Em um sentido estrito poderíamos falar de hipocrisia em todos os casos “b”, exceto os que envolvam “x”. Já no sentido amplo, mais propriamente como *manuseio*, envolveria hipocrisia também os casos com “a”. Mas o que dizer daqueles que envolvem “x”? Nesses, aos quais poderíamos remeter as idéias de auto-engano e, em última instância, *inocência*, não haveria, a princípio, a figura do hipócrita. Olhando sob esse ponto de vista, muito embora fosse possível pensar um hipócrita auto-enganado (os casos *bx* e *bxy*), não haveria como se pensar um auto-engano hipócrita (os casos *ax* e *axy*).

O primeiro ponto que gostaríamos de salientar diz respeito precisamente a esse que parece ser um dos pressupostos envolvidos em ambas as concepções acima: a idéia de auto-engano como um processo inconsciente, não-deliberado, e por isso mesmo, não-hipócrita. Um *engano deliberado de si* seria uma “contradição lógica” (Giannetti) ou não seria um auto-engano, mas “reconhecimento” (Fingarette). O que se pode ter como aceito “de bom grado”, desde que não se exclua a possibilidade de um *manuseio deliberado de si* (os casos *a* e *ay* acima). O ator e os processos de deliberação indireta acima citados, assim como os casos de mudança de hábitos por meio de autodisciplina⁹⁰, estão aí para nos mostrar o oposto. É certo que não se trataria aqui de uma forma usual de engano, até porque se sabe que se está sendo enganado, mas continuaria próxima da idéia de *manuseio* acima proposta. Daí a idéia de retomarmos a distinção de perspectivas acima citada – a do sujeito que *manuseia* e a do sujeito que é

⁸⁹ Muito embora não se trate de posições estanques, nem tampouco bem delimitadas. O problema com “enquadramentos” desse tipo, como já havíamos sugerido, estaria no risco de se cair em uma categorização estéril, desprezando as nuances e os matizes que na vida prática aí se superpõem, e ainda mais as diferentes perspectivas e avaliações aí envolvidas. Um aspecto que, por exemplo, viria a tornar o quadro ainda mais complexo seria a ele acrescentarmos as posições relativas ao autor do desvelamento: 1) se parte de si próprio, 2) se parte de outros, ou ainda 3) se não foi desvelado. Assumimos aqui a indelicadeza e inconveniência desse esboço...

⁹⁰ Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Op.cit.* p.114-115. Os autores salientam os casos em que se esforça por agir de forma contrária a suas inclinações. Neles, “até que o processo de auto-educação esteja completo, pessoas que à sua maneira agem de forma contrária a suas reais inclinações enganam outros acerca de suas próprias crenças”, constituindo uma forma de hipocrisia, muito embora moralmente aceitável e até louvável. Ora, a nosso ver, não só o engano de outros, mas também o *manuseio* de si e de

enganado – e propor também a distinção entre *auto-engano* e *manuseio de si*, tendo como critério a afirmação de um sujeito “reconhecidamente *constituído*” através desse manuseio – o hipócrita⁹¹ – ou a sua negação na figura do auto-enganado. Um auto-engano em função da hipocrisia, ou se quisermos, do hipócrita, já não seria mais *auto-engano*, mas *manuseio de si*. Dito de outra forma: se não é possível falar de um auto-engano hipócrita – exceto sob a ótica de um “observador externo”⁹² – o mesmo não se poderia dizer de um “auto-manuseio” hipócrita. Diferentemente da hipocrisia dirigida a outros, talvez aqui já não se trate de uma mera distinção de perspectivas...

Muito embora a característica de deliberação interna presente no pensamento de Giannetti pareça apontar para essa idéia, o autor parece não ter atentado para tal. A nosso ver, ao levar em conta unicamente as formas da hipocrisia “social” (*by*) e “interior” (*ax*), outras formas possíveis, dentre elas o *manuseio de si* parecem ter escapado a uma problematização. Além disso, e talvez por isso mesmo, o autor as toma em uma relação de uma descontinuidade, ou mesmo de “contradição lógica”, cuja “aproximação” seria apenas mera simulação de “situações reais” – e assim chegamos ao nosso segundo ponto. A nosso ver, ao apontar para uma distinção precisa entre ambos – salientando os papéis da “memória” e da “espontaneidade” nessa distinção – o autor não parece ter atentado para que, embora a hipocrisia requeira memória dos atos praticados – e implique em ausência de espontaneidade – talvez ela possa ser inserida em um processo que tenha em seu término a sua incorporação na forma de hábito, sem que isso implique necessariamente em “auto-engano”. Tal parece ser, retomando mais uma vez o exemplo, o trabalho do ator na constituição de um personagem, no qual a idéia de manuseio parece concomitante à de incorporação. Nesse sentido, o papel aí desempenhado pelo esquecimento, queremos crer, seria fundamental para se pensar a hipocrisia como processo ou transição para o que poderíamos chamar de *criação de si*. Temos esse como um dos problemas a ser enfrentados mais à frente, já com o pensamento de Nietzsche.

suas inclinações estariam aqui envolvidos. Tal é a proposta, como veremos nos capítulos seguintes, que gostaríamos de defender com o pensamento de Nietzsche.

⁹¹ Cf. FINGARETTE, H. *Op. cit.* p.21. O autor faz aqui menção ao pensamento de Canfield e Gustafson (“*Self-deception*” in: *Analysis*, vol..23, 1962, p.32-39. *Apud* FINGARETTE, H. *Op. cit.* p.21), que tratam o auto-engano como uma espécie de “auto-comando”, cuja lógica diferiria daquela presente no “comando-de-outros”.

⁹² Veremos mais à frente como essa ótica caracteriza a avaliação de Nietzsche acerca da hipocrisia.

Tal idéia de processo, no entanto, parece presente já em Fingarette como configuração de uma “autêntica unidade pessoal” com base no “reconhecimento” – enquanto “consciência explícita” – de um “comprometimento”. O mesmo acontecendo com a incorporação não-reconhecida – e por isso mesmo “inautêntica” – de “discrepâncias e inclinações contrárias” a uma determinada forma de comprometimento, por meio de processos inconscientes que configuram o auto-engano. No entanto, também aqui algumas questões poderiam ser levantadas – chegando assim ao nosso terceiro ponto. Vimos que a partir do autor poderíamos fazer uma distinção entre “dois” processos – que estivemos a tratar por *configuração e incorporação*⁹³ – tendo como base um critério de *autenticidade* a partir de uma idéia de “reconhecimento”. Ora, trazendo para esse nível a distinção de perspectivas acima proposta, vemos que embora se trate de um mesmo processo com vias opostas, estas não são, no entanto, simétricas. Nesse sentido, uma configuração – via reconhecimento – é autêntica porque com ela se “realiza uma pessoa” como “expressão intencional de si”⁹⁴. Ao contrário, uma incorporação – via auto-engano – seria inautêntica porque não estaria envolvida uma *decisão* ou escolha assumida⁹⁵, permanecendo-se como indivíduo.

Levando adiante essa (o)posição, talvez pudéssemos então propor uma explicação acerca do *estatuto* mesmo desse processo. Aqui poderíamos nos valer do mesmo exemplo dos casos de amnésia⁹⁶ citado pelo autor – segundo ele, paradigmáticos da idéia de auto-engano e da impossibilidade de constituir uma “síntese pessoal”. A esse respeito, poderíamos então perguntar: como alguém que sofre de amnésia poderia constituir uma síntese pessoal “autêntica”? Estaria ele condenado à “inautenticidade”? Uma alternativa – como havíamos visto na relação entre hipocrisia e arte – seria reconhecer o caráter criativo presente na “expressão intencional de si” envolvida no processo de configuração: ou seja, o seu estatuto *artístico*. Tal caráter, de resto, faria jus ao uso do termo “autenticidade”⁹⁷ como aquilo que garante à obra, pela vinculação a um autor, o seu *reconhecimento*. Este, por sua vez, poderia ser aqui compreendido como

⁹³ Entendemos que, embora a ênfase na distinção ajude-nos na compreensão das “vias opostas” acima indicadas, sob a ótica do pensamento nietzscheano, os conceitos de *configuração e incorporação* ganham uma significação e amplitude inteiramente distintas das apontadas aqui por Fingarette. Daí não mais os tratarmos em estreita relação com o reconhecimento e o auto-engano, respectivamente, como temos feito até aqui.

⁹⁴ *Idem.* p.68 e 148.

⁹⁵ O que não implica necessariamente em assumir uma responsabilidade. Cf. nota 77 acima.

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Cf. NIETZSCHE, F.W. GD/CI-I §38, 15: “Você é genuíno? Ou apenas um ator? Um representante? Ou o que é representado? – Enfim, não passa da imitação de um ator...”

afirmação de si – para nos aproximarmos do pensamento de Nietzsche⁹⁸. Compreendido sob esse enfoque, aceitos os pressupostos, parece ficar mais claro em que sentido poderíamos tratar o processo de configuração acima como *criação artística de si*. Mas como chamar a *arte de criar a si*, senão como *hipocrisia – arte do ator*?

Chegando a esse ponto, gostaríamos de propor, ainda que provisoriamente, a compreensão da *hipocrisia* como *manuseio artístico de si*. Tal idéia é a que procuraremos reencontrar no pensamento nietzscheano. Não se trata aqui de pensar a hipocrisia como engano a outros, muito embora isso também venha a acontecer⁹⁹. Trata-se, antes, da hipocrisia consigo mesmo; sob certos aspectos, próxima e afastada do auto-engano, mas certamente revista em seu estatuto. Caso isso seja possível, talvez tenhamos chegado a um denominador comum e à possibilidade de uma reavaliação do conceito.

Já nos parece possível, então – e até conveniente – caminhar com o pensamento de Nietzsche.

⁹⁸ Algo próximo do que Nietzsche (GD/CI-VI §4, 42-43) consideraria como *admitir* um fato: dele tornar-se consciente.

⁹⁹ Como veremos no capítulo seguinte.

1. SOBRE HIPOCRISIA NO SENTIDO EXTRA-MORAL

"A hipocrisia é a homenagem que o vício presta à virtude".
(La Rochefoucauld. *Reflexões e máximas morais*, §218:69).

Nosso objetivo até aqui foi o de, apontando para os limites de uma compreensão meramente descritiva acerca do “fenômeno” hipocrisia, aventar a possibilidade de se pensá-la como um conceito filosófico. A partir da análise de alguns autores contemporâneos, indicamos três esferas nas quais seria possível estabelecer uma relação entre hipocrisia e engano: hipocrisia moral, auto-engano e hipocrisia artística. A partir da relação entre estas esferas, sugerimos que a hipocrisia poderia ser caracterizada pela idéia de manuseio, e de forma mais pontual, como *manuseio artístico de si* – processo esse que não se distinguiria da idéia de auto-engano, exceto por uma inversão de perspectivas. Inversão que, ao mesmo tempo em que caracterizaria o *hipócrita* como *sujeito do manuseio*, marcaria a distinção entre duas formas distintas de construção de uma identidade: a partir da *negação* (auto-engano) ou *afirmação de si* (reconhecimento) – estando associada a esta uma idéia de *autenticidade*. No entanto, restaria ainda por desvendar o que, propriamente, poderia dar embasamento filosófico ao conceito pretendido.

Nesse primeiro capítulo, com o intuito de validar as suposições até então levantadas, faremos uma leitura acerca da hipocrisia *no* pensamento de Nietzsche. Em seis seções, procuraremos primeiramente responder a uma questão que havia ficado em aberto nos prolegômenos, qual seja, a de como a hipocrisia se torna um *problema moral* e o que subsiste por detrás dessa condenação. Na segunda seção, procuraremos fazer um levantamento acerca dos diferentes registros sob os quais a idéia de hipocrisia [*Heuchelei*] – assim como outros termos correlatos, como dissimulação [*Verstellung*] e auto-engano [*Selbst-Betrug*] – aparecem nos textos de Nietzsche, bem como sob que aspectos eles são diferentemente avaliados. As três seções seguintes destinam-se a aprofundar essa análise. Na sexta e última seção, procuraremos investigar o que subjaz a essas diferentes acepções e suas respectivas avaliações, buscando aí a possibilidade de um respaldo filosófico ao conceito de hipocrisia.

A Dupla origem da hipocrisia ou: um problema moral

“Uma coisa é a origem de um termo; outra é a origem de uma prática que a ele se refere”. Vimos anteriormente que as abordagens apresentadas sobre o “fenômeno” hipocrisia, embora ressaltando-lhe o engano como característica principal, esbarram em dois limites, quando se trata de elaborar uma interpretação acerca de sua origem: ou ampliam, via engano, seu espectro e abrangência a todos os seres vivos; ou, remetendo à etimologia do termo, assumem a impossibilidade¹ de uma interpretação acerca da origem da prática. Em ambos os casos, não chegam a explicar de modo satisfatório como o fenômeno passa a ser alvo de uma avaliação moral, ou seja, *como a hipocrisia se torna um problema moral*. De resto, como procuramos mostrar, deixam escapar a possibilidade de chegar a uma dimensão mais propriamente filosófica do termo – em nosso caso, que pergunte por aquilo que subjaz à sua avaliação – ao invés de inventariar fenômenos aproximados e de tentar enquadrá-los em parâmetros moralmente aceitáveis². Em suma, deixam escapar a possibilidade de compreender a hipocrisia como um *conceito*.

No pensamento nietzscheano, a prática da dissimulação tem suas origens no próprio instinto de conservação nos seres vivos³. Associada a estratégias, como por

¹Embora não levem em frente a análise, segundo Szabados e Soifer, é razoável supor que tenha sido necessário “milhares de anos de prática de confissão e exame de consciência para alcançar o estágio onde a veracidade sobre si se torne a tal ponto importante que a hipocrisia se torne um vício”. Cf. SZABADOS, B.; SOIFER, E. *Hypocrisy. Ethical investigations*. p.81.

²Não há como não assumirmos, já de saída, uma aproximação com a concepção nietzscheana de filosofia como *avaliação*, que ele deixa claro não só em seus escritos primeiros como nos de maturidade. Cf. MA/HH, prólogo§6, 12-13: “Você deve aprender a perceber o que há de perspectivas em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. [...] – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas’. [...] – basta, o espírito livre sabe agora a qual “você deve” obedecer e também do que agora é *capaz* o que somente agora lhe é permitido...”

³Embora em seus escritos de juventude não pareça estender o fenômeno a outros seres vivos (cf. UB/CEX-II§1,71: “O animal, de fato, vive de maneira a-histórica [*unhistorisch*]: ele está inteiramente absorvido pelo presente [...]; ele não sabe dissimular [*verstellen*], não oculta nada e se mostra a cada segundo tal como é, por isso é necessariamente sincero.”); em seus escritos posteriores Nietzsche parece reavaliar essa posição, ao reconhecer naqueles algumas características similares, tais como o mimetismo [*mimicry*]. Cf. M/A §26, 29-30: “*Animais e a moral*. – [...] tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundidade do mundo animal, – e apenas nessa profundidade enxergamos a intenção por trás das seguintes precauções: quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adéquam suas cores à cor do ambiente [...], fazem-se de mortos ou assumem as formas e cores de outro animal [...] (aquilo que os pescadores ingleses designam por *mimicry* [mimetismo]). Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito “homem” ou na sociedade [...]: encontra-se facilmente o símile animal.[...] Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no tipo da alimentação e na idéia do que lhe é hostil, será lícito

exemplo, de mimetismo, e como forma de escape aos predadores e caça às presas. É com o animal de rapina homem, no entanto, que a prática atinge seu grau maior de refinamento, como *arte da dissimulação*. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, bem como nos fragmentos da época, o autor esboça uma interpretação acerca das condições fisiológicas e históricas de surgimento do “*instinto (ou impulso) de verdade*” que marca nossa civilização. Nessa análise, Nietzsche esboça uma interpretação acerca da origem da “*arte da dissimulação*” – arte à qual associamos uma determinada concepção de hipocrisia. Logo no início do texto, quando investiga as possibilidades de convivência anteriores ao surgimento do “*instinto de verdade*” no homem, Nietzsche aponta:

Como um meio para a conservação [*Mittel zur Erhaltung*] do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação [*Verstellung*]; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se [...]. No homem, essa *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*] atinge seu cume: aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar [*Lügen und Trügen*], o falar pelas costas, o *representar*, [...] o *mascaramento*, a convenção acobertadora, o fazer drama [*Bühnenspiel*] diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade. (WL/VM§1,28; grifos nossos).

caracterizar todo o fenômeno da moral como animal”. Cf. também este fragmento de 1887(KSA, XII:10[159]): “O incremento da ‘dissimulação’ segundo a ascensão na *hierarquia* dos seres. No mundo inorgânico ela parece faltar, no orgânico começa a *astúcia*; as plantas são já mestras nesta. Os homens superiores, como César, Napoleão (o dito de Stendhal sobre ele), do mesmo modo as raças superiores (italianos), os gregos (Ulisses); a artimanha pertence à essência da elevação do homem... Problema do ator. Meu ideal de Dionísio... A óptica de todas as funções orgânicas, de todos os mais fortes instintos da vida: a força *que quer* o erro em toda vida; o erro como pressuposição do próprio pensar. Antes que seja ‘pensado’, há de ser já ‘inventado’. O *configurar* em casos idênticos, em aparência de igual, é mais original do que o conhecer o igual”. No que diz respeito à tradução dos chamados “fragmentos póstumos”: para o volume VII da KSA - *Kritische Studienausgabe*, tomou-se a tradução de Rubens E. F. Frias para a seleção de fragmentos intitulada *O Livro do filósofo* (São Paulo: Centauro, 2004). Já para os volumes IX a XIII, tomou-se a tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes para a seleção de fragmentos intitulada *Vontade de poder* [*Der Wille zur Macht*] (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008). As citações de fragmentos com tradução própria estão indicadas como “tradução livre”. No que diz respeito à relação que fazemos entre hipocrisia [*Heuchelei*] e arte dissimulação [*Verstellungskunst*], embora não tenhamos na letra nietzscheana tal associação explícita, parece-nos possível intuí-la a partir de alguns aforismos seus acerca do tema, em que hipocrisia e dissimulação são tomadas como sinônimos, como por exemplo, em M/A §248, 170-171: “*Simulação* [*Verstellung*] como *dever*. – Na maioria das vezes, a bondade foi desenvolvida pela demorada simulação que buscava parecer bondade: em todo lugar onde existiu grande poder, viu-se a necessidade de justamente esse tipo de simulação [...]. A mentira é se não a mãe, certamente a ama-de-leite da bondade. [...] O que é simulado por longo tempo torna-se enfim natureza: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia [*Heuchelei*].”

Como *arte da dissimulação*, a hipocrisia é aqui o meio ou instrumento pelo qual, no homem, o intelecto se desenvolve como forma de sobrevivência dos indivíduos – ou mesmo de grupos – mais fracos frente aos mais fortes⁴; como forma de manutenção de limites entre si e os outros. Na vida gregária, porém, esse instrumento acaba por ser tolhido – *no indivíduo* – em nome de um suposto “instinto” de verdade:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade... (WL/VM§1,29).

Antecipando aqui a prática genealógica que irá desenvolver em seus escritos futuros, o autor percorre de forma inversa o caminho que leva da necessidade de conservação do indivíduo à “crença” na *verdade* como valor incondicional, para ressaltar a “tendência moral” aí contida. Para Nietzsche, a linguagem, por meio de simplificações e transposições metafóricas⁵, atua como *criadora* de conceitos de cuja

⁴ Devemos aqui evitar uma associação precipitada entre “fracos” e “escravos”, assim como entre “fortes” e “superiores”. 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[133], 1888: “Também na humanidade os tipos superiores, os mais felizes casos de desenvolvimento, sucumbem mais facilmente sob cambiante favor e desfavor”. 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:15[65]: há um perigo extraordinário quando se acredita que a humanidade como um todo cresça continuamente e se torne mais forte, quando os indivíduos tornam-se frouxos, iguais, medíocres... Humanidade é uma abstração: o alvo da *domesticação*, mesmo no caso mais individual e singular, não pode ser outro senão o homem *mais forte* (— o homem não domesticado é fraco, dissipador, inconstante...)”.

O que nos permite, então, estender o alcance da hipocrisia também como meio de proteção dos mais fortes (mais valiosos) em meio aos mais fracos (e mais numerosos), como veremos a seguir, quando tratarmos da idéia de hipocrisia como “refúgio”. Cf. também: MA/HH §224, 155-156: “As naturezas mais fortes *conservam* o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo. — Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração, uma mutilação ou mesmo um vício, em suma, uma perda física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem”.

⁵ Cf. WL/VM§1, 32: “... um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova”. Cf. também: MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. p. 198-199: a autora enfatiza aqui o abismo que há entre cada uma destas transposições, entre a “sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido” e entre “a palavra e seu referente”. Cf. ainda: LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. p. 70. A posição do autor, com a qual concordamos, é a de que a “falsificação” aí ocorreria em dois níveis: primeiramente dando-nos uma visão simplificada do mundo para que possamos nele intervir – através de

crença – por força de coerção e necessidade de coesão social – produz-se a verdade como “cristalização” de valores e costumes. “A verdade e a mentira são de ordem fisiológica”, dirá Nietzsche em um fragmento de 1872-73 (VII:19[102]). No entanto, essa origem metafórica, por meio da coerção necessária ao estabelecimento de relações de confiança, é esquecida e internalizada como questão de consciência [*Gewissen*]. O que era uma “tendência fisiológica” converte-se em “tendência moral”⁶ à verdade.

Não entraremos aqui nas implicações e na co-relação que essa idéia tem com a própria origem da linguagem em Nietzsche, na forma como tratada também em seu escrito *Da Retórica*⁷ (da mesma época) e posteriormente em *A Gaia ciência*. Interessamos aqui observar que, se “a verdade surge como uma necessidade social” (VII:19[175], 1872-3) de conservação e de assenhramento da “multiplicidade indomada” da natureza, “por uma metástase [...] passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária” (*idem*). Surgido como utilidade social, necessária à conservação da grege como aquilo em torno do qual esta se torna coesa⁸, o *dever da verdade* [*Pflicht der Wahrheit*], ou de *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*], radicaliza-se como *tendência* à verdade [*Wahrheitsstreben*] (VII:19[97], 1872-3), ou ainda *impulso* à verdade [*Trieb zur Wahrheit*]: “as verdades são ilusões” cuja origem está esquecida (WL/VM§1,37). Pondo às claras a intrínseca relação entre *verdade* e *moral*, nesse sentido, o autor aponta para o

conceitos cujo estatuto metafórico (“ficcional”) deve ser esquecido; depois, dando-nos uma visão superestimada de nós mesmos e do valor da existência – em que tais conceitos são tidos como a essência última das coisas. Desses dois níveis, e dos equívocos resultantes, Lopes fará derivar em Nietzsche duas hipóteses – uma epistêmica e uma moral – que, encaradas não como teorias da verdade, mas sim “hipóteses genealógicas”, explicam como a verdade surge como meio de coerção social, para depois converter-se (ou interiorizar-se) como valor de consciência. Em outras palavras, de uma “crença na verdade” a um “instinto de verdade”.

⁶ A idéia de uma “tendência moral” presente no valor da verdade será alvo de uma investigação posterior em *A Gaia Ciência* (FW/GC §344, 235-236), como veremos a seguir.

⁷ Cf. NIETZSCHE, F.W. *Da Retórica*. p. 44-46, estudos filológicos realizado entre 1872 e 1874, à época de sua docência em Basileia, apenas tiveram organização e publicação póstumas. Escrito à mesma época de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, ambos são os textos em que o autor inicia suas reflexões acerca da relação entre linguagem, conhecimento e verdade. Cf. por exemplo: “Não existe de maneira nenhuma a ‘naturalidade’ não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas.” (“Curso sobre a retórica”§3, 44-45). Cf. também: “A linguagem nunca exprime nada em sua integridade, mas exhibe somente uma marca que lhe parece saliente” (“Curso sobre a retórica”§3, 46).

⁸ Cf. este fragmento póstumo de 1885 que, embora posterior, é bastante elucidativo acerca do assunto: KSA, XI:40[43], 1885: “No interior de um rebanho, de toda comunidade, portanto *inter paraes*, a *superestimação* da veracidade tem boa acolhida. Não se deixar enganar — e, *por conseguinte*, como pessoa moral, não enganar a si mesmo! Um compromisso mútuo entre iguais! Em relação ao que é *fora*, o perigo e a precaução exigem que se *esteja vigilante diante do engano*: para tanto, como condição psicológica prévia, também se deve estar *internamente* vigilante. Desconfiança como fonte da veracidade”.

fim da incondicionalidade de ambas. A verdade seria, antes, um valor instituído por convenção, condicionado pela relação que os homens estabelecem entre si⁹.

Ora, se a mentira não é aceita, se a hipocrisia – enquanto “vício” da mentira e da dissimulação – é algo moralmente condenável, não é pela ilusão em si, ou por se opor a uma “verdade incondicional”, *mas pelos prejuízos à coletividade que podem vir a acarretar*. Ser “mentiroso”, nesse sentido, significaria não se submeter ao que o grupo convencionou, ou seja, não se conformar em mentir gregariamente¹⁰ – o que exigiria de si, como vimos anteriormente, invenção e memória – ao passo que ser “verídico”, obedecer ao “acordo”, seria mais cômodo, seguro e vantajoso. O que torna a hipocrisia um *problema moral*, como sugerimos nos prolegômenos, não seria propriamente o “engano” aí envolvido, nem, talvez, que “não se saiba estar sendo enganado”, mas as conseqüências¹¹ que decorrem de certas formas de engano – como nos mostra Nietzsche, enfatizando o aspecto utilitarista aí envolvido:

O mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo [...]. Se faz isto de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de excluí-lo. Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as conseqüências ruins, hostis, de certos gêneros de engano. Num sentido semelhantemente limitado, o homem também quer apenas a verdade. Ele quer as conseqüências agradáveis da verdade. As que conservam a vida... (WL/VM§1,30).

Retomando aqui brevemente a inversão anteriormente feita, vemos que é justamente quando a perspectiva de avaliação muda do indivíduo para a comunidade – ou seja, na instauração da *moralidade dos costumes* [*Sittlichkeit der Sitte*] – que essa

⁹ Cf. MARTON, S. *Op. cit.* p. 199.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Nietzsche chega também a essa conclusão em um fragmento da mesma época, ao se perguntar: “Por que nós não queremos ser enganados? [...] Só a ilusão que lhe é hostil, ele rejeita, não a agradável. [...] Então, onde é possível ser enganado em sua confiança com más conseqüências, ele descarta a ilusão” (KSA, VII:19[253], 1872-3; tradução livre). Cf. também KSA, VII:19[97], 1872-3: “quando a mentira tem valor agradável é permitida: [...] a mentira justifica-se por sua grandeza”. Vale salientar que com a arte “não somos enganados! Pois então a arte cessaria...”, como afirma Nietzsche no mesmo período (VII:29[17], 1873). O viés utilitarista com que trata a questão é também percebido em MA/HH §54,56: “A *mentira*. – Por que, na vida cotidiana, os homens normalmente dizem a verdade? [...] – Não porque um deus tenha proibido a mentira, certamente. Mas, em primeiro lugar porque é mais cômodo; pois a mentira exige invenção, dissimulação e memória. [...] Depois, porque é vantajoso, em circunstâncias simples, falar diretamente ‘quero isto, fiz isto’ e coisas assim; ou seja, porque a via da imposição e da autoridade é mais segura que a da astúcia”. Cf. também nota 16 abaixo.

condenação¹² se realiza. Necessária à coesão e conservação da grege, a tendência à verdade – e posteriormente a *vontade de verdade* – será agora a instância de avaliação das formas de dissimulação e engano, e condenação daquelas prejudiciais ao grupo – canalizando as demais para outras esferas – em particular a da *arte*.

Tal condenação, no entanto, tende a diminuir com o aumento de “poder da comunidade”, em que os “desvios do indivíduo” se tornam menos “subversivos e perigosos para a existência do todo”; como dirá Nietzsche, ao retomar o tema em seus escritos de maturidade (GM-II§10, 61). Ora, ao que parece, nem a condenação nem tampouco a sua diminuição implicariam na supressão da hipocrisia; ao contrário. Como veremos mais à frente, a despeito de sua condenação – ou até movida por esta – a dissimulação permanece como meio de proteção: agora dos mais seletos frente aos mais numerosos. A hipocrisia seria, antes, uma força ativa de fuga à condição gregária – momento em que assume as facetas do *refúgio* e da *vaidade*: “legítima defesa” e “impulso à preponderância”¹³. Sob esse ponto de vista, o arrefecimento apenas traria à tona o caráter inventivo aí envolvido, abrindo espaço para que a dissimulação e o engano venham a se configurar propriamente como *hipocrisia – arte* da dissimulação e do engano, ou ainda, *arte* do ator.

Mas deixemos esse ponto, por enquanto. Gostaríamos, agora, de mudar o foco de nossa investigação e partir para a distinção de alguns registros sob os quais o fenômeno hipocrisia aparece nos textos de Nietzsche. Embora criticando o mesmo em outros autores – muito mais pelas conclusões a que *não* chegaram – queremos crer que com o pensamento nietzscheano essa distinção pode vir a ser mais frutífera.

Distinção de aspectos

À primeira vista, nada mais aparentemente descabido que fazer uma defesa da hipocrisia a partir de um autor que tem no desmascaramento da mendacidade metafísica e moral um de seus baluartes. Não são poucas as passagens em que Nietzsche desvela todas as artimanhas e falsidades presentes nos ideais metafísicos e toda a corrupção da moral cristã. Do fingimento “por profissão” de um pedinte ao fingimento por dignidade

¹² Cf. WS/AS§89, 46-47. Cf. também: M/A§9,17-19 e M/A §18, 24-26.

¹³ Cf.: MA-WS/HH-AS §31, 184: “*Vaidade como posterior rebento do estado não social*. – Dado que os homens, com vistas à sua segurança, puseram-se como *iguais* uns aos outros para a fundação da comunidade, mas tal concepção vai contra a natureza do indivíduo e é algo forçado, no fundo, ocorre que novos rebentos do antigo impulso à preponderância se afirmam, quanto mais a segurança é garantida...”

e impureza de caráter do alemão de sua época; da inocência “desonesto-mendaz” do moderno “homem de bem” ao honesto auto-engano do sacerdote asceta¹⁴: a denúncia e a crítica à hipocrisia enquanto prática da dissimulação parecem dar o tom do pensamento nietzscheano. De uma maneira geral, faltaria ao hipócrita a inocência...

Ó hipócritas [os que buscam o “puro conhecimento”] melindrosos e lascivos! Falta-vos a inocência do desejo; e por isso, agora, caluniais o desejo. (...) Onde há inocência? Onde há vontade de procriação. E aquele que quer criar algo para além de si, esse tem, a meu ver, a vontade mais pura (Z, “Do Imaculado conhecimento”, 154).

... a coragem e o caráter:

Dignidade e temor. – As cerimônias, [...] o olhar solene, o andar vagaroso, a frase retorcida, tudo o que se chama de dignidade: tudo isso é a forma de dissimulação daqueles que no fundo são temerosos – com isso querem inspirar temor (a si ou àquilo que representam). Os destemerosos, isto é, originalmente: os temíveis a todo instante e sem contestação, não necessitam de dignidade e cerimônias, a honestidade, a franqueza em palavras e gestos lhes traz reputação, como indícios de um caráter temível e consciente de si. (M/A §220, 162).

... e a força de espírito:

Objetivos grandes demais. – Quem publicamente se propõe grandes metas e depois percebe, privadamente, que é fraco demais para elas, em geral também não possui força bastante para negar em público aqueles objetivos, e inevitavelmente se torna um hipócrita. (MA/HH §540, 275)¹⁵.

Mas se por um lado as passagens acima não acenam para qualquer possibilidade de defesa, por outro lado, também são freqüentes as passagens em que são particularmente claras as alusões a aspectos “positivos” da hipocrisia. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche acena para a necessidade de uma “dissimulação benévola” (MA/HH §293, 197) no trato com as pessoas, ao mesmo tempo em que “não falar absolutamente de si mesmo” lhe aparece como uma bem nobre hipocrisia (*idem* §504, 269). A acusação de “fraqueza” parece ser posteriormente ponderada e reavaliada,

¹⁴ MA-WS/HH-AS §36, 189; UB/CEX- III § 6,190 e MA-MS/HH-OS §299, 126; GM-III §19, 126-127; GM-III §26, 145; e AC §52, 63, respectivamente.

¹⁵ A esse respeito, cf. também esta passagem de *Assim falava Zaratustra*: “Que o vosso querer não exceda as vossas capacidades; há uma maligna hipocrisia nos que querem o que está além das suas capacidades”. (“Do Homem superior” §8. p. 338).

ao considerar que também a “covardia”¹⁶ compartilha, com a “honra” e o “caráter”, o “ódio à mentira e à dissimulação”, tornando-a “*proibida* por um mandamento divino” (GD/CI-I §33, 14). Sob esse ponto de vista, a “verdadeira hipocrisia” seria mesmo condizente com as fortes crenças, conforme essa passagem de *Crepúsculo dos ídolos*:

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 acrescentada uma segunda fé – em qualquer dos casos, continua-se *honesto*. [...] 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).

Também sob esse enfoque, a dissimulação e a artimanha pertencem mesmo à “*essência* da elevação do homem” (XII:10[159], 1886-7), incrementadas de acordo com a “*ascensão na hierarquia* dos seres”. A própria “*inocência*” que acima lhe faltara, quando comparada com a fé cristã, parece ser recuperada como “*signo de boa-fé numa causa*” (GB/BM§180, 73)¹⁷.

A diversidade de enfoques e perspectivas sob os quais o fenômeno aparece – ora partindo de uma avaliação negativa, ora com uma conotação positiva –, mesmo por meio de termos correlatos, poderia sugerir que apesar de presente de forma significativa no texto nietzscheano, a idéia de *hipocrisia* não só se furta a uma reavaliação, mas à sua compreensão mesma enquanto conceito. Uma asserção acerca do “*valor da crença em paixões sobre-humanas*” parece, nesse sentido, bastante sugestiva: “A cada vez, muita hipocrisia e mentira veio assim ao mundo: a cada vez também, e a esse preço, uma nova noção *sobre-humana*, enaltecadora do homem. (M/A §27, 31). Discordando daquele ponto de vista, queremos crer que em Nietzsche, como talvez em nenhum outro pensador, essa possibilidade se mostra de forma mais clara¹⁸. Tomando aqui as

¹⁶ Cf. também M/A §418, 218: “*Jogo da verdade*. – Alguns são verdadeiros – não porque detestam simular sentimentos, mas porque dificilmente conseguiram obter fé em sua simulação. Em suma, não confiam em seu talento como ator e preferem a retidão, o ‘jogo da verdade’.”

¹⁷ Cf. também: GB/BM§166, 72.

¹⁸ Cf. FERRAZ, Maria C. F. “Teatro e máscara no pensamento de Nietzsche” in *Nove variações sobre temas nietzschianos*. p. 116-132. Apesar de não tratar diretamente da relação entre hipocrisia e caráter, nem tampouco defender tal possibilidade, Maria Cristina Ferraz aponta, a partir de autores como J. Lichtenstein (*A Cor eloqüente*, 1994. *Apud.* FERRAZ, Maria C. F. *op.cit.* p.132.), B. Cassin (*L’Effet sophistique*, 1995. *Apud.* *idem.* p.131.) e José Gil (*Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*, 2000), para a “*desqualificação ontológica*” (p.121), tornada aparente com o pensamento de Nietzsche, de termos como *poikilos*, *kosmetike* e *mimesis*, assim como *hypokrites*. Nesse, particularmente, é ressaltado o

distinções apresentadas nos prolegômenos, poderíamos apontar pelo menos três registros sob as quais o “fenômeno” hipocrisia, em seu aspecto moral, aparece nos textos de Nietzsche¹⁹. Embora não pretendamos apontar para uma espécie de continuidade entre tais registros, tal distinção nos será útil na busca de um “substrato” propriamente filosófico que os perpassa.

“Legítima defesa”

O primeiro deles seria a *hipocrisia deliberada*, ou hipocrisia em sentido estrito, onde haveria intenção explícita de “enganar”. São várias as passagens em que o autor aponta para uma defesa²⁰ dessa “arte da dissimulação e do engano”: primeiramente, como vimos acima, como forma de sobrevivência dos indivíduos mais fracos ante os mais fortes; depois, no trato social²¹, como “legítima defesa”²² e *proteção* dos mais seletos ante os mais numerosos – algo que aproximaríamos da idéia de “não dizer o que se é” (Accetto), vista anteriormente. “Para homens desse isolamento incompreensível”, dirá Nietzsche em alguns fragmentos de 1885, “faz-se necessário envolver-se hábil e corajosamente no manto da solidão exterior e espacial: isso pertence à sua inteligência”. “Mesmo astúcia e disfarce se fazem hoje necessários para que um tal homem conserve a

“deslocamento de sentido” sofrido pelo termo (p.121). Antes utilizado para designar o ator, nas línguas latinas modernas o hipócrita passara a designar tão-somente aquele que finge e mente.

¹⁹ Nunca é demais salientar que se trata de uma distinção em linhas gerais e, nesse sentido, pouco atenta às nuances sutis em que esses registros parecem misturar-se.

²⁰ Principalmente nos escritos compreendidos entre *Humano demasiado humano* e *Além do bem e do mal* e nos fragmentos dessa época. Vale ressaltar, por outro lado, na *Terceira considerações extemporâneas*, que embora Nietzsche aqui faça críticas ao mascaramento como “disfarce”, deve ser ressaltada a capacidade aí enfatizada, de “plasmar” e configurar uma personalidade. Cf. UB/CEX-III §2,149 e §3,163.

²¹ Cf. a este respeito: MILLER, F. *The Political Virtue of Hypocrisy: a Nietzschean Critique of Rousseauan Sincerity* (with a Rousseauan Rebuttal). A autora procura fazer uma análise da hipocrisia como virtude política, a partir das críticas de Nietzsche à *pietade* e à defesa da *máscara* como proteção a “homens excepcionais”. Como forma de “escape” e “liberdade privada”, tal forma de hipocrisia viria a se contrapor ao ideal de integridade de Rousseau – associado às formas de sinceridade política e social. Duas são as formas de sinceridade apontadas pela autora como alvos da crítica nietzscheana (p.12-15): a “tirania da sinceridade” [*tyranny of sincerity*] como “fidelidade a uma espécie de veracidade que incentiva a confissão pública” e a “sinceridade desonesta”, como um privar “a realidade de seu significado” – e que em nesta pesquisa associamos à idéia de auto-engano. A nosso ver, baseando a parcela de seu estudo dedicada a Nietzsche principalmente em *Genealogia da moral*, particularmente reportando-se à “revolta escrava na moral”, a autora parece ter deixado escapar a amplitude que as idéias de hipocrisia e auto-engano suscitam a partir dos textos nietzscheanos.

²² Cf. MA/HH §104, 79-80: “*Legítima defesa*. – Se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral: causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenir uma desgraça pessoal; mentimos, quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação. [...] Ou seja: no comportamento danoso por aquilo que se chama maldade, o grau da dor produzida é para nós desconhecido, em todo caso; mas na medida em que há um prazer na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao de legítima defesa, ao da mentira por necessidade”.

si mesmo” (XI:38[11], 1885). Da impossibilidade de achar os iguais vem a necessidade de viver “como estranho”; sendo necessária a “máscara” e mesmo “os martírios de todas as sete solidões” (XI:36[17], 1885).

É então como proteção que a hipocrisia se mostra, queremos crer, na forma peculiar de refúgio e solidão²³ que viria a caracterizar o *espírito livre*²⁴ nietzscheano. Espécie de solidão sem isolamento, com a qual o indivíduo “se esconde na generalidade do conceito ‘homem’ ou na sociedade” (M/A§26, 29-30)²⁵. Como também nos mostra essa passagem de *Schopenhauer como educador (Terceira consideração intempestiva)*, que, de resto, prenuncia o próprio espírito livre:

... a filosofia oferece ao homem [...] a caverna da interioridade [...]. Os solitários aí se escondem, mas aí também os espreita o maior perigo. Estes homens, que puseram a salvo sua liberdade no fundo de si próprios, não têm outro remédio senão ter também uma vida exterior, se tornar visíveis, se fazer ver. [...] Eles sabem bem, estes solitários e livres de espírito, que parecerão constantemente, em qualquer circunstância, diferentes daquilo que eles próprios pensam de si; embora só queiram a verdade e a honestidade, se tece em torno deles uma rede de mal-entendidos [...]. Tudo isso faz acumular uma nuvem de melancolia na sua frente: pois estas naturezas odeiam, mais do que a morte, o fato de a aparência ser necessária. E esta tristeza prolongada os torna vulcânicos e ameaçadores. De vez em quando eles se vingam da sua dissimulação forçada, da circunspeção a que são obrigados. (UB/UB/CEx-III § 3,154).

²³ Sobre a solidão e o papel que ocupa no pensamento nietzscheano, cf. MARTON, S. Silêncio, solidão. p. 79-105. Cf. nos textos de Nietzsche, principalmente os prólogos a *Humano, demasiado humano* e *A Gaia ciência*. Cf. também: M/A§177, §109, §177, §485, §491(*et al.*) e EH-I §8, 33: “Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. – Mas tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zaratustra é um ditirambo à solidão, ou, se fui compreendido, à *pureza*...”. Cf. também. NOBRE, R. F. Nietzsche e a estilização de um caráter. p. 196-198, para quem a solidão em Nietzsche seria a condição mesma para o exercício de auto-superação que intenta levar a cabo.

²⁴ *A mudança de opinião e aversão a convicções* que o caracteriza também poderia, em um espectro mais amplo, ser compreendida como uma forma hipocrisia: M/A §573: “*Mudar de pele* – A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos”. Da mesma forma a *seleção* própria do espírito nobre: “Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. [...] Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’”. (FW/GC §381, 284-285). Cf. também este fragmento de 1885: “Para homens desse isolamento incompreensível faz-se necessário envolver-se hábil e corajosamente no manto da solidão exterior e espacial: isso pertence à sua inteligência. Mesmo astúcia e disfarce se fazer hoje necessários para que um tal homem conserve a si mesmo, e se conserve por cima, em meio às perigosas corredoiras da época que o impelem para baixo” (KSA, XI:38[11]). Cf. ainda TÜRCKE, C. Cf. TÜRCKE, C. *O Louco. Nietzsche e a mania de razão*. p. 92. Segundo o autor, é a crença na verdade que caracteriza o *espírito cativo*, ao qual Nietzsche opõe o *espírito livre*.

²⁵ Cf. a este respeito MA-WS/HH-AS §175, 242: “*Mediocridade como máscara*. – A mediocridade é a melhor máscara que o espírito superior pode usar, pois faz a grande maioria, ou seja, os medíocres, não pensar que há um mascaramento -: e, entanto, ele a exhibe justamente por causa deles – para não irritá-los, às vezes por compaixão e bondade”.

Falsidade “*necessária* para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade” (MA/HH, prólogo §1, 8), dirá Nietzsche, no prólogo tardio a *Humano, demasiado humano*. Dessa “dissimulação forçada”, que é também uma forma de fazer-se compreendido (MA-MS/HH-OS §232, 110) experimentara o próprio Nietzsche²⁶, principalmente após o rompimento com Wagner e a doença que freqüentemente o acometera. Não é à toa que é desse período a maior quantidade de aforismos²⁷ em que mostra a sua necessidade do ocultamento. Sua “vingança”, queremos crer, foi expressa em toda a sua beleza poética, como um “ditirambo à solidão” (EH-I §8, 33), na figura de Zaratustra. Este que tem a solidão como sua “pátria”, ante o “abandono” dos “muitos” que o rodeavam: “Trajando um disfarce, eu estava entre eles, pronto para desconhecê-los a fim de poder suportá-los” (Z, “O Regresso”, p.220).

E, em verdade! Também muitas coisas *próprias* do homem constituem pesado fardo! E muito do íntimo do homem é como a ostra, isto é, repugnante e escorregadio e difícil de agarrar –

– de sorte que é necessária a intercessão de um nobre invólucro com nobres adornos. Mas também esta arte cumpre aprender: *ter* um invólucro e bela aparência e prudente cegueira!

E, ainda, sobre muita coisa, no homem, engana o fato que alguns invólucros são pobres e tristes e por demais invólucros. Muita oculta bondade e energia nunca será adivinhada. (Z, “Do espírito de gravidade”§2, p. 231)

²⁶ Cf. HALÉVY, D. *Vida de Frederico Nietzsche*. p.83: “Mais de uma vez [Paul] Lanzky teve que se surpreender com a maneira de ser de Frederico Nietzsche. Aquele solitário de mesa redonda construíra para si mesmo uma atitude fictícia, e quase disfarçada, uma verdadeira arte de viver cortesmente sem revelar o segredo de sua vida. Certo domingo, uma moça perguntou-lhe se estivera no templo. — ‘Não. Hoje não estive’ — respondeu amavelmente. Lanzky admirou esta resposta prudente. Frederico Nietzsche explicou-lhe: ‘Nem todas as verdades são boas para todos. Eu ficaria desolado se tivesse perturbado os pensamentos dessa moça...’”. O comentário é também citado por Mário da Silva, na tradução aqui utilizada de *Assim falava Zaratustra* (“Nota do tradutor”, p.24).

²⁷ Cf. MA-MS/HH-OS §338, 141: “*Última opinião sobre opiniões* – Devemos ou esconder nossas opiniões, ou nos esconder atrás de nossas opiniões. Quem age de outra forma, ou não conhece a marcha do mundo, ou pertence à Ordem da Santa Temeridade”. Ou: MA-MS/HH-OS §232, 110: “*Os profundos* – Indivíduos que pensam profundamente têm a impressão de serem comediantes ao lidar com os outros, pois sempre têm que dissimular uma superfície para serem compreendidos”. Ou ainda: MA-MS/HH-OS §296, 125: “*Os melhores ocultadores* – Aqueles geralmente bem sucedidos têm a profunda astúcia de apresentar suas falhas e fraquezas apenas como forças aparentes: por esse motivo, devem conhecê-las excepcionalmente bem”. Em seus escritos posteriores, Nietzsche parece reafirmar essa posição: GB/BM§100, 65: “Para nós mesmos nos fazemos mais simples do que somos: assim descansamos do nosso próximo”. E também: GB/BM§130, 68: “O que alguém é começa a se revelar quando o seu talento declina – quando ele cessa de mostrar o quanto *pode*. O talento é também um ornamento; um ornamento é também um esconderijo”. E ainda GB/BM§289, 175: Toda filosofia é uma filosofia-de-fachada – eis um juízo-de-eremita: ‘Existe algo de arbitrário no fato de ele se deter *aqui*, de olhar para trás e em volta, de não cavar mais fundo *aqui* e pôr de lado a pá – há também algo de suspeito nisso’. Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”.

Tal “solidão de corpo presente” nada mais é que o subtrair-se à moral e virtudes “dominantes” – “desviar-lhes o olhar”²⁸. Algo como deixar livre o caminho para a construção de suas próprias virtudes. O que aparece de modo ainda mais enfático e irônico nesta passagem de *Humano demasiado humano*:

Aonde pode levar a franqueza. – alguém tinha o mau hábito de se expressar com total franqueza sobre os motivos pelos quais agia que eram tão bons ou ruins como os de todas as pessoas. Primeiro causou estranheza, depois suspeita, foi então afastado e proscrito, até que a justiça se lembrou de um ser tão abjeto, em ocasião em que normalmente não tinha olhos ou os fechava. A falta de discrição quanto ao segredo de todos e o irresponsável pendor de ver o que ninguém quer ver – a si mesmo – levaram-no à prisão e à morte prematura. (MA/HH §65, 61).

Vaidade

O segundo registro associado à idéia de hipocrisia diria respeito à espécie de *hipocrisia auto-enganada* vista anteriormente. Nietzsche parece denominá-la “hipocrisia moral”: “uma espécie de querer *distinguir-se* pela moral, mas pelas virtudes do rebanho [...] que, fora do domínio do rebanho, não são reconhecidas nem dignificadas” (XI:34[43], 1885) – em outras palavras, uma tentativa de distinção por meio de virtudes “falsas”. Se como “arte da dissimulação” a hipocrisia é vista com bons olhos e até por ele praticada, da “hipocrisia moral” já não se pode dizer o mesmo. A seguinte passagem de *O Andarilho e sua sombra* parece exemplar ao apontar para a hipocrisia presente no falso desprezo às “coisas mais próximas”:

Linguagem corrente e realidade. – Há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*. Diz-se, por exemplo, que “se come apenas para viver” – uma execrável *mentira*, como aquela que fala da procriação como o autêntico propósito da volúpia. Pelo contrário, a alta estima das “coisas mais importantes” quase nunca é genuína: os sacerdotes e metafísicos certamente nos habituaram a uma *linguagem* hipocritamente exagerada nessas áreas, mas não nos mudaram o sentimento, que não considera essas coisas

²⁸ Que nos seja aqui permitido reproduzir o trecho de um dos mais belos aforismos de Nietzsche, contido em *A Gaia ciência*, em que a expressão acima ocorre: “*Para o Ano Novo* – [...] Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC §276, 187-188).

mais importantes tão importantes quanto aquelas desprezadas coisas mais próximas. – Uma deplorável consequência dessa dupla hipocrisia, no entanto, é não tomar as coisas mais próximas, como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reorganização contínua, desassombrada e *geral*, mas sim afastar delas nossa seriedade intelectual e artística, pois aplicar-se a elas é tido por degradante... (MA-WS/HH-AS §5, 165).

Tal registro é por ele denunciado também em seus escritos tardios; agora de forma mais direcionada e enfática ao sacerdote e à moral cristã, tal qual aponta esta passagem de *O Anticristo*:

Olho ao redor: não resta uma só palavra do que antes se chamava “verdade”, já não agüentamos, se um sacerdote apenas pronuncia a palavra “verdade”. Hoje *temos* de saber, mesmo com uma exigência ínfima de retidão, que um teólogo, um sacerdote, um papa, não apenas erra, mas *mente* a cada frase que enuncia – que já não é livre para mentir por “inocência”, por “insciência”. Também o sacerdote sabe, como sabe todo indivíduo, que não existe mais “Deus”, “pecador”, “Salvador” – que “livre-arbítrio”, “ordem moral do mundo”, são *mentiras*: a seriedade, a profunda auto-superação do espírito já não *permite* a ninguém *não* saber a respeito disso... (AC§ 38, 44)

O aspecto mais saliente dessa forma de hipocrisia diz respeito ao que Nietzsche vem a conceber por *vaidade*; algo que, reportando-se também aos prolegômenos, poderíamos aproximar da idéia de “dizer o que não se é” (Accetto). Sobre ela gostaríamos de nos deter por um momento, não só pelas diversas passagens²⁹ que Nietzsche dedica ao tema, mas pelo contraponto que parece fazer às idéias de *proteção* e *refúgio* acima vistas. Originalmente a vaidade mostra-se a Nietzsche por sua utilidade não só como mais forte meio de proteção, mas também como forma de “preponderância” *do indivíduo* face a outros, ou mesmo face a uma comunidade. O seguinte trecho de um aforismo de *O Andarilho e sua sombra* parece ser bastante claro a esse respeito:

A vaidade como a grande utilidade. – Originalmente o indivíduo forte trata não só a natureza, mas também a sociedade e os indivíduos mais fracos como terrenos de uso intensivo: ele os explora ao máximo e depois segue adiante. [...] Sua manifestação de poder é também expressão de vingança contra seu estado de dor e de angústia: ele quer ser tido por mais poderoso do que é, e por isso abusa das ocasiões: o acréscimo de medo que ele produz, é o seu acréscimo de poder. Logo ele percebe o que o sustenta ou o derruba: não aquilo que *é*, mas aquilo pelo que *é tido* – eis a origem da *vaidade*. O poderoso busca, com todos os meios, aumentar a *crença* no seu poder. – Os

²⁹ São aproximadamente vinte aforismos dedicados ao tema da vaidade, além de um trecho do discurso “Da Prudência humana” de *Assim falava Zarathustra*.

assujeitados, que o servem e tremem diante dele, também sabem que valem exatamente aquilo pelo que *são tidos* por ele: de modo que trabalham em vista dessa apreciação, e não de sua própria satisfação. Conhecemos a vaidade apenas em suas formas atenuadas [...]: originalmente ela é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação. E a vaidade será tanto maior quanto mais sagaz for o indivíduo: pois o aumento da crença no poder é mais fácil que o aumento do poder, mas apenas para aquele que tem espírito – ou, como deve ser em condições primitivas, que é *astuto e dissimulado*. (MA-WS/HH-AS §181, 244-245).

Embora não aponte para uma defesa³⁰ da vaidade, a prática é vista pelo autor como “uma das coisas mais plenas e ricas de conteúdo” e que, tal qual a dissimulação como “legítima defesa”, nasce da “convicção fundamental” de que “sobre as ondas da sociedade, navegamos bem ou naufragamos muito mais pelo que *somos considerados* do que pelo que *somos*” (MA-WS/HH-AS §60, 198-199). Convicção que, como auto-conservação e subjugação pela astúcia e dissimulação, pelo hábito, converte-se em aumento do poder. Porém, à diferença da hipocrisia como proteção, a vaidade acaba por amparar-se em uma forma peculiar de auto-engano, enquanto *crença naquilo que se supõe e se diz ser*. O vaidoso, para Nietzsche, seria como uma “vitrine” em que se arruma, esconde ou realça *supostas* características a ele atribuídas – e não as que se atribui – a fim de enganar-se a si mesmo (M/A §385, 211). Uma espécie de “falta de orgulho”, decerto; porém, não uma “falta de originalidade” (M/A §365, 205): com certa ênfase na ironia, Nietzsche-Zaratustra descreve o vaidoso como um “bom ator”³¹ que, no entanto, ignora sua própria modéstia. “... no íntimo, seu coração suspira: ‘O que sou eu!’. E se verdadeira virtude é aquela que não sabe de si: bem, o vaidoso não sabe da sua própria modéstia!” (Z, “Da prudência humana”, p. 176).

Ora, o vaidoso “não quer tanto se distinguir quanto se sentir distinto; por isso não desdenha nenhum meio de iludir e lograr a si mesmo” (MA/HH §545, 276). Daí ele induzir os outros “a uma avaliação falsa e muito elevada de si e depois [ater-se] à autoridade dos outros: ou seja, introduz o erro e acredita nele” (MA/HH §89, 68-69). Nesse sentido, “não é a opinião dos outros, mas a sua opinião dos outros que lhe

³⁰ Cf. o discurso Cf. também: MA-MS/HH-OS §38, 32 (“*Aquele que nega sua vaidade*”).

³¹ Cf. também: M/A §279, 18: “*Em que nos tornamos artistas*. – Quem faz de alguém seu ídolo, procura justificar-se ante si mesmo, elevando-se em ideal; nisso torna-se um artista, para ter boa consciência. Se sofre, não sofre por *não saber*, mas por enganar a si mesmo, como se não soubesse – A miséria e delícia interior de uma tal pessoa – isso inclui todos os que amam apaixonadamente – não pode ser esvaziada com baldes comuns”.

interessa” (MA/HH §545, 276)³². O que, de resto, conduziria à necessidade de fama (FW/GC §30, 79), ou ainda à forma “daninha” da *presunção* – na qual se “quer significar mais do que é ou aquilo por que é tido” (MA/HH §373, 216). Dirá Nietzsche: “nas relações humanas não há tolice maior do que granjear a fama de *presunção*³³; é ainda pior do que não ter aprendido a mentir por delicadeza” (*idem*). Em seus escritos de maturidade, o autor reitera sua posição acerca da vaidade – agora, no entanto, iluminada por sua interpretação acerca da dupla origem da moral. O vaidoso, com sua busca por “criar de si uma opinião boa que eles mesmos não têm” para depois nela crer, será avaliado por essa herança escrava, em oposição ao nobre criador de valores. O seguinte aforismo de *Além do bem e do mal*, concomitante àquele em que inaugura o discurso acerca das origens senhorial e escrava na moral, é bastante sugestivo:

Para um homem nobre, a vaidade está entre as coisas de mais difícil compreensão [...] Apenas mediante esforço, com auxílio da história, o homem nobre pode considerar que desde tempos imemoriais, em todas as camadas de algum modo dependentes, o homem comum era somente aquilo pelo qual *era tido* – jamais habituado a estabelecer valores por si mesmo, tampouco se atribuía outro valor que não o atribuído por seus senhores (o autêntico *direito senhorial* é criar valores). Entenda-se como conseqüência de um enorme atavismo o fato de o homem ordinário ainda hoje *esperar* uma opinião sobre si, e depois submeter-se instintivamente a ela [...]. O vaidoso se alegra de cada opinião boa que ouve sobre si (independente de qualquer ponto de vista de utilidade, e também não considerando se é falsa ou verdadeira), assim como sofre de cada opinião ruim [...]. – É o “escravo” no sangue do vaidoso, um vestígio da manha do escravo [...] que procurava *sedutoramente* obter boas opiniões sobre si; é também o escravo que em seguida se prosterna perante essas opiniões, como se jamais as tivesse provocado. – Seja dito mais uma vez: a vaidade é um atavismo. (GB/BM§261, 159-160).

³² Cf. também: FW/GC §52, 91 “*O que os outros sabem de nós*. – Aquilo que sabemos de nós mesmos e que temos na memória não é tão decisivo para a felicidade de nossa vida como se pensa. Um dia cai sobre nós aquilo que *outros* sabem (ou acreditam saber) de nós – e então reconhecemos que isso é mais forte. É mais fácil lidar com sua má reputação”. Ou ainda: MA/HH §546, 276: “*Excepcionalmente vaidoso*. – Quando está fisicamente doente, o homem que normalmente basta a si mesmo é, de modo excepcional, vaidoso e sensível à fama e ao louvor. Na medida em que perde a si mesmo, busca se recuperar a partir de fora, pela opinião alheia”. Sobre a idéia de vaidade, cf também: MA-WS/HH-AS §31, 184 (“*Vaidade como posterior rebento do estado não social*”); MA-MS/HH-OS §240, 112 (“*Desejo de mostrar-se vaidoso*”); M/A §279, 181 (“*Em que nos tornamos artistas*”); M/A §394, 213 (“*Sem vaidade*”); GB/BM§148, 70 e §261, 159-160 (em que ressalta a capacidade das mulheres para tal arte de “obter boas opiniões sobre si” e depois “esquecer que as provocou”). Nos fragmentos póstumos, cf. KSA-VP, XIII:16[89] (fragmento de 1888, em que a vaidade, na forma de *histeria*, é atribuída ao artista moderno).

³³ Cf. também: M/A §291, 184: “*Presunção*. – Presunção é um orgulho representado e fingido; mas é próprio justamente do orgulho o fato de não poder nem querer ser representação e fingimento – nisso a *presunção* é o fingimento da incapacidade de fingir, algo muito difícil e geralmente sem êxito. Mas supondo que ele se traia, o que normalmente sucede, o *presunçoso* terá três aborrecimentos: irritamo-nos com ele porque quis mostrar-se superior a nós – e, finalmente, ainda rimos dele, por ter malogrado nas duas coisas. A *presunção* é algo bem desaconselhável, portanto!”.

Tal falta de “crença em si mesmo” e em sua própria valoração parece ser então, o cerne da crítica nietzscheana à prática da vaidade. Faltaria ao vaidoso a *boa-consciência*³⁴ compreendida – como veremos melhor mais à frente e no último capítulo – enquanto “crença em sua própria virtude” (GB/BM §214, 110).

Inocência e fé

O terceiro registro relacionado ao fenômeno da hipocrisia – e que parece estar presente de modo mais significativo em seus escritos a partir de *Genealogia da moral* – poderia ser apontado a partir desta passagem:

... o que constitui a marca mais característica das almas modernas, dos livros modernos, não é a mentira, mas a arraigada *inocência* de sua mendacidade moralista. [...] A verdadeira mentira, a vera e resoluta ‘honesta mentira’ [...] seria para eles algo [...] demasiado forte; exigiria o que deles não é *lícito* exigir – [...] que soubessem distinguir entre falso e verdadeiro dentro de si mesmos. Somente lhes convém a *mentira desonesta* [*unehrliche Lüge*]; todo aquele que em nossos dias se sente “homem bom” é absolutamente incapaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo *desonesto-mendaz*, radical-mendaz, porém inocente-mendaz, sincero-mendaz, cândido-mendaz, virtuoso mendaz. (GM-III §19, 126-127).

Apesar do tom até certo ponto colérico com que se dirige às “almas modernas”, a crítica nietzscheana aqui se mostra de modo mais sutil: se no registro anterior ela recaía principalmente na *falsa crença* em que se constitui a vaidade, aqui a “honestidade” não é posta em questão: “Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!*” (GM-III §26, 145). No entanto, o caráter “*desonesto-mendaz*” de tal honestidade é aqui identificado. Embora honesta, a crença seria movida por uma “mentira desonesta” com a qual se mente para si próprio, convertendo a mentira em *inocência*. Essa é a forma de mentira que para Nietzsche caracterizaria a *pia fraus*³⁵ ou

³⁴ Trataremos do problema da *boa-consciência* no último capítulo. Embora o tema seja recorrente em seus textos a partir de *Humano, demasiado humano*, a idéia de *boa-consciência* como “crença em sua própria virtude” é de *Além do bem e do mal* (GB/BM §214, 110), onde procura destacá-la no indivíduo, em contraposição à “boa-consciência de rebanho”.

³⁵ Sobre o problema da *pia fraus* no pensamento nietzscheano, cf. FREZZATTI Jr., Wilson A. *A Pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito. p. 263-280. Segundo o autor, a expressão é tomada de empréstimo a Ovídio em *Metamorfose* (IX, 711), significando “um logro realizado com boa intenção”. Ora como *pia fraus*, ora como “mentira sagrada”, a expressão aparece no texto nietzscheano em MA-MS/HH-OS §299, 126; M/A§22 e §27; GB/BM§195; GD/CI-II§5; e AC§36 e §57. Além dos fragmentos: KSA, X:3[1]378,1882; XII:1[18],1885-6; XII:1[40]1885-6; XII:9[50],1887; XII:19[9], 1888; XIII:15[42],1888 e XIII:15[45],1888.

“mentira sagrada”: santificação dos processos pelos quais a moralidade própria a determinada cultura é gestada.

A moral do *cultivo* [*Züchtung*] e a moral da *domesticação* [*Zähmung*] são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem: podemos colocar como princípio máximo que, para *fazer* moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto. Este é o grande, o inquietante problema que persegui mais longamente: a psicologia dos “melhoradores” da humanidade. Um fato pequeno e, no fundo, modesto, o da chamada *pia fraus* [mentira piedosa], permitiu-me o primeiro acesso a este problema: *pia fraus*, a herança de todos os filósofos e sacerdote que “melhoram” a humanidade. Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu *direito* à mentira. [...] Expresso numa fórmula, pode-se dizer: *todos* os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente *imorais*. (GD/CI-VII §5, 52-53)

Seu objetivo seria o de tornar inconsciente tais meios, de modo a que se alcançasse “o perfeito automatismo do instinto – o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida” (AC§ 57, 70-72). Comum às “teorias de todo sacerdócio” (XIII:15[42], 1888) tanto quanto das teorias filosóficas – de Confúcio ao código de Manu³⁶, de Maomé a Platão (AC§ 55, 66-68) – a *pia fraus* corresponderia à crença em uma “verdade em si”, com vistas a:

... evitar mais que tudo [...] o prosseguimento da experimentação, o perdurar de um estado fluído de valores, o examinar, escolher, criticar valores *in infinitum*. Contra isso é erguida uma dupla muralha: primeiro a *revelação*, a afirmativa de que a razão dessas leis *não* é de procedência humana [...]. Depois a *tradição*, a afirmativa de que a lei existe desde tempos imemoriais, de que pô-la em dúvida é algo ímpio, um crime contra os antepassados. A autoridade da lei é fundamentada nessas teses: Deus a *deu*, os antepassados a *viveram* (AC§ 57, 70-72).

Também seus criadores devem compartilhar de tal crença. Se por um lado, como salienta Nietzsche, erra-se “quando se pressupõe um desenvolvimento ingênuo e inconsciente, uma espécie de auto-engano” na criação da *pia fraus* – atuando antes uma “gélida circunspeção” (XIII:15[45], 1888) – por outro lado, este desenvolvimento mesmo deve *tornar-se* inconsciente também para aqueles que o configuram. A “mentira sagrada”, nesse sentido, deve ser compartilhada também com seus “fundadores”.

³⁶ Cf. também KSA, XIII:15[45], 1888: “Para uma crítica do código de Manu. – Todo o livro descansa sobre a mentira sagrada. [...] A causa da mentira sagrada é a vontade de poder [*Wille zur Macht*]... O erguer-se da denominação: para esse fim, a dominação de conceitos que estabelecem, no sacerdócio, um *non plus ultra* de poder – o poder por meio da mentira – em reconhecimento ao fato de que ele não é possuído nem física nem militarmente... a mentira como suplemento do poder, – um novo conceito de ‘verdade’”.

Retomaremos esse aspecto em nosso último capítulo. Interessa-nos aqui, por enquanto, associar os processos que envolvem a *pia fraus* com as diferentes perspectivas do engano tratadas nos prolegômenos – em particular, pelo tema de nossa investigação, com o *auto-engano*. De qualquer modo, do engano de outros ao auto-engano, o fim seria um só: possibilitar a *crença* nas virtudes da grege, ou seja: a *boa-consciência* de rebanho – ou como sugerimos acima, *inocência*. A avaliação, no entanto, não termina aí. Própria dos processos de *domesticação* [*Zähmung*] de um rebanho, a “mentira sagrada”, no pensamento nietzscheano, estaria associada³⁷ tanto a processos de “melhoramento da humanidade” (XIII:15[42], 1888) – fortalecimento e plenificação das configurações de impulsos de uma cultura – como ao seu enfraquecimento e adoecimento. Em outras palavras, tanto ao *cultivo* [*Züchtung*] como à *domesticação* [*Zähmung*]. Nesse sentido, não teria tanta importância a mentira em si, ou *para si*, mas antes “para que *finalidade* se mente”³⁸:

O fato de não haver finalidades “santas” nos cristianismo é a *minha* objeção aos seus meios. Apenas finalidades *ruins*: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e auto-violação do homem pelo conceito de pecado – *portanto*, também seus meios são ruins. (AC§ 56, 68)

³⁷ Para Frezzatti Jr. (*op.cit.*), a questão é encarada por Nietzsche sob uma dupla perspectiva, a partir das condições psicofisiológicas de origem. Nesse sentido, a mentira piedosa tanto é exaltada como “garantia das condições de elevação cultural”, como é rejeitada como “artifício para manter a decadência das configurações de impulsos”. “Embora tanto a potencialização quanto o declínio das forças se utilizem da *pia fraus*”, dirá o autor, “a finalidade faz toda a diferença” (p.264). Frezzatti procura mostrar que em seu viés de potencialização, a *pia fraus* teria como função – através da *educação* [*Erziehung*] como forma de “santificação” de mentiras – “transformar uma condição da cultura elevada em algo automático [...] no comportamento de um povo” (p.270). A esse viés potencializador estaria associada a criação de mitos, “força criadora” pela qual uma cultura ganharia unidade (o que o leva a propor também como mitos os conceitos nietzscheanos de Vontade de Potência [vontade de poder; *Wille zur Macht*] e Eterno Retorno [do mesmo; *Wiederkehr des Gleichen*]. Embora concordemos com o autor quanto à colocação do problema, fazemos ressalvas quanto a tomar como opostos os processos de *domesticação* [*Zähmung*] e *cultivo* [*Züchtung*], estando o primeiro associado a um enfraquecimento vital (p.265). Embora possível e justificável tal distinção, também é possível considerá-los como processos complementares, tendo a domesticação de instintos como condição para o aprimoramento, como o próprio Nietzsche afirma em um fragmento de 1888: “O que desejo com todas as forças tornar claro: a) que não há pior equívoco do que confundir *domesticação* [*Zähmung*] com *enfraquecimento* [*Schwächung*]: o que realmente se fez. [...] A domesticação é, tal como a compreendo, um meio de imensa acumulação de forças da humanidade, de modo que as gerações possam continuar a construir sobre o trabalho de seus antepassados – não apenas exteriormente, mas internamente, brotando organicamente deles naquilo que é *mais vigoroso*. [...] b) [...] Humanidade é uma abstração: o alvo da *domesticação*, mesmo no caso mais individual e singular, não pode ser outro senão o homem *mais forte* (– o homem não domesticado é fraco, dissipador, inconstante...)” (Cf. KSA, XIII:15[65]). Muito embora, é claro, deva-se dar maior relevo e prioridade ao que está publicado com a autorização do autor.

³⁸ Cf. também AC§ 58, 73-74: “De fato, faz diferença a finalidade com que se mente: se conservamos ou destruimos.”

O que diferenciaria as duas manifestações não seria propriamente o estado de *convicção* que daí decorre – e que perpassa a ambas – mas uma espécie de *falsa visão* própria de um estado de adoecimento que gera o “instinto de teólogo” (AC§ 9, 15-16), que é por Nietzsche associado à *fé*:

O *pathos* que daí se desenvolve chama a si mesmo de *fé*. Cerrar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer da visão da incurável falsidade. Dessa defeituosa ótica em relação às coisas a pessoa faz uma moral, uma virtude, uma santidade, vincula a *boa* consciência à *falsa* visão – exige que nenhuma *outra* ótica possa mais ter valor, após tornar sacrossanta a sua própria, usando as palavras “Deus”, “salvação”, “eternidade” (AC§ 9, 15-16).

Se no primeiro registro poderíamos salientar a aproximação de Nietzsche à hipocrisia deliberada – arte da dissimulação e da astúcia – como forma de *proteção* e *refúgio*; se no segundo registro, como hipocrisia auto-enganada, é feita a crítica à “falta de crença em si” própria da *vaidade*; neste terceiro registro é o auto-engano mesmo que é posto em evidência, sob uma dupla perspectiva: primeiramente associado aos processos de *esquecimento*³⁹ pelos quais se atingiria um estado de boa-consciência, ou ainda, inocência, pela *crença* na *pia fraus*; em segundo lugar, na crítica ao estado de *submissão a convicções* próprio da “falsa visão” que caracterizaria a *fé*.

Diferentemente das “grandes paixões”, que de forma soberana tomam “*a convicção como meio*” [grifo nosso] sem a elas submeter-se, na espécie de auto-engano própria da *fé*, ela é uma fruto “da fraqueza”, da necessidade de um “regulador que desde fora amarra e fixa”, de “algum incondicional Sim e Não”: “O crente não é livre para ter alguma consciência quanto à questão do ‘verdadeiro’ e do ‘não verdadeiro’: ser honesto nesse ponto seria a sua imediata ruína” (AC§ 54, 65-66). Embora prenhe de boa-consciência, a *fé* seria guiada por uma “falsa visão” que lhe é inerente e que decorre de

³⁹Embora não seja nosso intuito investigar de modo mais aprofundado o problema da relação entre *esquecimento* e *auto-engano* a partir do pensamento nietzscheano – o que deve ser feito em pesquisas futuras – gostaríamos aqui de apontar para essa possibilidade; muito embora o foco de nossa pesquisa seja o processo oposto, ou seja, de hipocrisia. Voltaremos a acenar para essa relação em nosso último capítulo, em nota de rodapé. Para uma melhor compreensão acerca de relação entre *convicção* e *fé*, cf. SALAQUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno. p. 131-178. Aproximando os dois conceitos, vinculando-as à metáfora do *asno*, o autor concebe as *convicções*, de um modo geral, como “consolidação da perspectiva de um impulso ou complexo de impulsos”, “aceitação impensada do mais óbvio”, consolidada numa “atitude” (p.143). Daí Nietzsche considerar-se um “anti-asno *par excellence*” (EH-III§2,55)(p.138-139). Embora concordando com Salaquarda quando se trata de contrapor o *homem de convicções* ao *espírito livre*, consideramos que as passagens acima sejam suficientes para não tomarmos de forma indistinta *convicção* e *fé*. Mais uma vez, há que se considerar aqui duas perspectivas distintas, de acordo com o ponto de vista a ser tomado – do homem de exceção, em relação ao homem de rebanho, ou do homem de convicções, em relação ao homem de fé. Tais distinções devem ser melhor explicitadas no capítulo três.

sua doença – a de que nenhuma outra ótica tenha valor: “O que faz doente é *bom*; o que vem da plenitude, da abundância, do poder, é *mau*’: eis o modo de sentir do crente” (AC§ 52, 63). “Fé’ significa não *querer* saber o que é verdade”: daí o crente “*não ter escolha senão a mentira*” (AC§ 52, 63). Por isso mesmo a moral que ela prega “não pode jamais admitir o que é e o que quer” (GB/BM§262, 160-161). Daí a *vontade de verdade* e o *auto-engano* que lhe são característicos: se ao vaidoso falta a *boa-consciência*, no homem de fé ela é corrompida pela *falsa visão* de si como *única* verdade, decorrente de uma condição de adoecimento. A crítica, nesse sentido, parece ser dirigida não propriamente à “mentira sagrada”, ou à *boa-consciência* que dela decorre, quando sintoma de plenificação de instintos; mas à “falsa visão”⁴⁰ própria da *fé*: manifestação doentia da *pia fraus* na moral cristã.

Chegamos aqui a um ponto importante de nossa investigação, no sentido de que é com estas *duas diferentes formas de se lidar com as convicções*, que gostaríamos de retomar, com base no pensamento de Nietzsche, a distinção sugerida nos prolegômenos entre *auto-engano* e *manuseio de si*. A nosso ver, enquanto neste as convicções seriam tomadas como *meio* – tal qual o ator, que pela autodisciplina leva ao extremo o manuseio de si, sem com isso submeter-se ao engano – no auto-engano, ao contrário, as convicções seriam tomadas como *fim*; seja quando associada à *boa-consciência* como *crença* nas virtudes *do rebanho*, seja quando a esta é acrescentada a *falsa visão* própria da fé. Retomaremos este fio condutor em nosso último capítulo, quando tratarmos da relação entre *boa-consciência* e caráter. Por ora, gostaríamos de levar adiante as distinções até aqui feitas e investigar, na próxima seção, *o que* subjaz a esses diferentes registros de hipocrisia e suas respectivas avaliações.

(A partir daqui, embora retomemos ocasionalmente passagens de textos anteriores e posteriores, procuraremos concentrar nossa investigação nos textos e fragmentos compreendidos entre *Humano, demasiado humano* e *Além do bem e do mal* – textos em que o autor parece dedicar-se de forma mais aprofundada aos problemas-chave pertinentes à nossa pesquisa).

⁴⁰ Cf. W/CW, 2º Pós-Escrito, 40-41: “Falso para conosco’: o instinto da maioria das pessoas protesta contra isso – elas não querem ser enganadas –: eu mesmo preferiria até esse tipo ao outro (‘falso para consigo’). É este o *meu* gosto”.

Vontade de engano, vontade de aparência

Expusemos acima três registros sob os quais a idéia de hipocrisia aparece no pensamento nietzscheano, bem como a avaliação a eles pertinente. Embora seja uma distinção arbitrária e até certo ponto superficial, sem aparente conexão entre si, podemos perceber nestes três registros as formas da *hipocrisia deliberada*, enquanto “arte da dissimulação honesta”, da *hipocrisia auto-enganada*, em que se *julga* ser aquilo que se diz ser, e do próprio *auto-engano*, em que *crê* realmente naquilo que se diz ser⁴¹ – de acordo com as distinções anteriormente feitas.

Ora, como vimos, esse último caso não se configuraria propriamente como hipocrisia, exceto quando constatada e avaliada sob a *perspectiva* de um “observador externo” – um *espectador*. No caso de Nietzsche – situado “além do bem e do mal” – essa avaliação pressupõe já outra *instância* a partir da qual essa crítica e acusação possam ser feitas. Só assim torna-se compreensível porque, para o autor o problema com a hipocrisia e o auto-engano não é tanto a “mentira” aí envolvida, ou ainda se ela “ocorre na presença de testemunhas ou não”⁴² – mas “para que *finalidade* se mente”. E ainda, porque a mentira mesma é compreendida como um *erro* quanto à valoração da vida pela corrupção da natureza, ou seja, um “*não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída” (EH-IV §4, 111-112): daí a íntima relação, para o autor, entre *mentira* e *fé*. De resto, ficaria também clara a percepção e denúncia da mendacidade presente na ilusão da obediência de uma classe senhorial⁴³ já prenhe de instinto gregário:

Se imaginarmos esse instinto [gregário da obediência] levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má-consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que também eles apenas

⁴¹ O que, de resto, faria a diferença entre o “mentir” e o “fantasiar”. MA-MS/HH-OS §6, 19: “*Contra os fantasiosos*. – O fantasioso nega a verdade para si mesmo; o mentiroso, apenas para os outros.”

⁴² Cf. também AC§ 55, 66-68: “Chamo de mentira *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. – Esse *não* querer ver o que se vê, não querer ver *tal* como se vê, é praticamente a primeira condição de todos os que são *partido* em algum sentido: o homem de partido torna-se mentiroso necessariamente. 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”.

⁴³ Na forma como ela é apresentada em BM§260,155-160 e principalmente em GM-I.

obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. (GB/BM§199, 85)⁴⁴.

Tal instância, no pensamento nietzscheano, é a da própria vida enquanto “expansão” (FW/GC§349, 243-244) e plenificação de instintos⁴⁵ – perspectiva ascendente de forças, cujo *pathos* (ou afeto) revela, em última instância, a *vontade de poder*⁴⁶ [vontade de potência, *Wille zur Macht*]. Mas o que esse *pathos* revela acerca dos diferentes registros acima? Ou ainda: o quê, a partir dessa instância, subsiste a estas diferentes avaliações? A nosso ver, retomando a análise acerca do problema do *impulso* ou *vontade de verdade*, talvez possamos obter algumas respostas. Com isso, queremos crer, podemos chegar a um embasamento, digamos, mais propriamente filosófico para o conceito de hipocrisia.

Vimos mais acima em que sentido o desvelamento moral do chamado “impulso de verdade”, não só não o elimina como ressalta a sua importância para a conservação e

⁴⁴ A mesma denúncia está presente também em *Assim falava Zaratustra* (Z, “Da Virtude amesquinhadora” §2, p. 205): “E esta é a pior hipocrisia que entre eles [os *pequenos*] encontrei: que também os que mandam simulam as virtudes dos que servem. ‘Eu sirvo, tu serves, ele serve’ – assim reza, aqui também, a hipocrisia dos dominantes – e aí, quando o primeiro senhor é *somente* o primeiro servidor!”

⁴⁵ O que nos remeteria também à proposta idéia de *transvaloração* dos valores a partir da crítica aos valores da moral judaico-cristã, conforme, por exemplo, EH-prólogo§2,18; EH-I§1,24-25 e EH-IV§3,111; bem como em AC§2,11; AC§6,12-13 e AC§13,18-19. Sobre este assunto, vale ressaltar a posição de Nietzsche já em *A Gaia ciência* (FW/GC §58, 96): “Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’”. Cf. também SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. p.161. Para Simmel, “a escolha daquilo que também para Nietzsche é o mais valioso na vida real, não está já indicada na estrutura desta realidade, mas só pode sair de um sentimento de valoração independente dela. E só uma crença otimista e entusiasta da vida, tão indemonstrável como o pessimismo de Schopenhauer, pode considerar como o nervo da vida [...] os valores cuja constituição brota de fontes completamente distintas” (p.161; tradução livre). Ora, mas é o próprio Nietzsche quem afirma, como já o vimos, a origem moral de toda valoração e a origem fisiológica de toda moral.

⁴⁶ Sobre a idéia de vida como vontade de poder e instância de avaliação, cf.: BM§13,19; BM§19,23-24 e BM§36,39-40 e BM§259,154-155. Cf. KSA, XI:25[470], 1884: “‘O sentido de verdade’ precisa legitimar-se perante outro fórum, caso a moralidade do ‘tu não deves mentir’ seja repudiada. Legitima-se como meio para a conservação do homem, *como vontade-poder*”. Sobre a idéia de vida como vontade de poder, e de valoração como interpretação, cf. KSA, XII:2[190], 1885-86: “Mas *o que é vida?* Aqui, portanto, necessita-se de uma nova e mais determinada apreensão do conceito ‘vida’. Minha fórmula para isso soa da seguinte maneira: vida é vontade de poder. *O que significa o estimar ele mesmo?* [...] – Resposta: o estimar moralmente é uma *interpretação* [*Auslegung*], um modo de interpretar [*eine Art zu interpretieren*]. A interpretação, ela mesma, é um *sintoma* de um determinado estado fisiológico, tanto quanto de um determinado nível espiritual de juízos dominantes: *Quem interpreta?* — Nossos afetos”. Cf. também KSA, XII:7[54], 1886-7: “O que toda vida mostra há de ser considerado como fórmula reduzida para a tendência de conjunto: por isso uma nova fixação do conceito ‘vida’, como vontade de poder”. Sobre a idéia de vontade de poder como *pathos*, cf. ainda KSA, XIII:14[79], 1888: “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *pathos* - esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar”. Cf. também KSA, XI,36[31], sobre a relação entre *vontade de poder* e força e a idéia de *vontade de poder* como o “insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora, etc.”.

expansão de uma comunidade. Vimos, por outro lado, que muito embora isto venha a significar a condenação *moral* da “arte da astúcia e dissimulação” enquanto instrumento de defesa e preponderância do indivíduo, isto não quer dizer que ela seja, de todo, abolida. Antes, como “negação da indigência”, estará agora destinada a outras esferas. Para Nietzsche, o intelecto – “esse mestre da dissimulação” – estará agora livre para, com a *aparência suprema* [*höchsten Schein*] que lhe subjaz (VII:19[125], 1872-3), descarregar sua mestria na *arte* (WL/VM§2,48-49). Esta, por acolher a aparência enquanto aparência, como *engano* ou *ilusão* [*Täuschung*] *que se reconhece como tal*, não é refutada. Antes “detém a alegria de nos despertar das crenças por meio das superfícies...” (VII:29[17], 1873).

O autor conclui esta sentença com uma afirmação que, de certa forma, poderia nos deixar no mínimo constrangidos de levar adiante uma defesa da hipocrisia: “... Mas não somos enganados! Pois então a arte cessaria...” (*idem*). O que de fato ocorreria, caso não tivéssemos insistido na *inversão de perspectivas* outrora apresentada – de *objeto* do engano a *sujeito* do manuseio. Com essa inversão, queremos crer que a arte – envolvendo aí o artista e o espectador – cessaria, não com o *enganar*, mas com o *ser enganado*; ou seja, com o *não reconhecer* o engano. O que não quer dizer que o reconhecimento implique em *recusa* do engano, ao contrário; é pelo reconhecimento que se torna possível a sua afirmação e conseqüente assenhoração. Já nos prolegômenos havíamos apontado para a tendência a enganar e a ser enganado, próprias do ator e do espectador, respectivamente; bem como para a distinção entre auto-engano e manuseio de si, com base na idéia de *reconhecimento*. A *arte*, nesse sentido, *só aparece a quem a reconhece*⁴⁷; ou seja, a quem *afirma* o engano e, assim, *permite* enganar-se. Sob esse ponto de vista, o “não ser enganado” seria próprio da arte, como também da hipocrisia – arte do ator. Voltando à nossa questão, é precisamente a esfera da arte, no pensamento de Nietzsche, que vem a revelar a “insuperável tendência” do homem a, mesmo sem reconhecê-lo, “deixar-se enganar” (*idem*).

Ora, “a *crença na verdade* é necessária ao homem” (VII:19[175], 1872-73) dirá Nietzsche: “apenas porque o homem se esquece⁴⁸ [de si] enquanto sujeito e, com efeito,

⁴⁷ É talvez com esta idéia em mente que Nietzsche se permite transpor metaforicamente o conceito de *arte* ao mundo e, como veremos no último capítulo, à moralidade.

⁴⁸ Cf. KANGUSSU, I. Palavras sonantes, verdades e mentiras. p.133-140. Através de uma análise de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, a partir do texto de Sarah Kofman (*Nietzsche et la métaphore*, 1983), a autora defende em Nietzsche a criação de uma nova “articulação” (de continuidade)

enquanto sujeito *artisticamente criador* ele vive com certa tranqüilidade, com alguma segurança e consequência” (WL/VM§1, 41). Os dois instintos, ou melhor, as duas tendências – à ilusão e à verdade – caminham juntas: tal parece ser o significado da distinção, no pensamento do jovem Nietzsche, entre o “homem intuitivo” e o “homem racional”⁴⁹ (WL/VM§2,50). No entanto, é precisamente em seu fruto maior, a ciência, que essa “tendência à verdade” – a socrática “*verdade a qualquer custo*” (VII:19[97], 1872-73) – volta-se contra si própria⁵⁰ (NT§15,95) e contra a moralidade que a institui.

Retomando a discussão em *A Gaia ciência* – agora com nova amplitude e à luz da relação entre aparência e profundidade – Nietzsche aponta para a crença sobre a qual repousa a ciência e o espírito científico: a de “que não existe ciência “sem pressupostos”, ou convicções. Radicalização – “metástase” – da vontade de profundidade na forma de *vontade de verdade*, o “espírito científico”, embora admitindo apenas “ficções reguladoras”, deve responder afirmativamente à “questão de a verdade ser ou não necessária” – “a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção” de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (FW/GC §344, 235-236).

No entanto, o que significa essa *vontade de verdade*? Não seria apenas uma “vontade de não se deixar enganar”⁵¹: uma espécie de “cálculo de utilidade” ou

que substitui e nega a oposição entre metáfora e conceito presente na filosofia, segundo a autora, desde a *Poética* de Aristóteles. Em Nietzsche a metáfora viria a ganhar um estatuto privilegiado, apresentando-se como “noção operatória fundamental” de sua teoria do conhecimento (p.133). Produto dessa atividade formadora de metáforas, o conceito, operando a simplificação e “identificação do não-idêntico” atuaria de forma decisiva no esquecimento de sua origem. O *esquecimento*, nesse sentido, estaria na própria gênese da verdade e, em última instância, da metafísica. É através dele que “metáforas intuitivas originais são tomadas pelas próprias coisas, e o homem – não se vendo como sujeito criador, ‘artisticamente criador’, consegue viver com segurança e coerência: essa crença o mantém prisioneiro e constitui sua consciência de si mesmo.” (p.136).

⁴⁹ Cf. também KSA, VII:19[35], 1872-3: Nietzsche aqui diferencia ainda o “conhecimento trágico”, que “restabelece os direitos da arte”, do “conhecimento desesperado”, socrático, que, “conduzido por uma fé cega, quer “o saber a qualquer custo”. Veremos no capítulo seguinte em que sentido ambas as diferenciações poderiam balizar a distinção – tratada em *O Nascimento da tragédia* – entre as consciências apolínea e socrática, o que nos parece importante para compreender o problema da *consciência* no pensamento nietzscheano.

⁵⁰ Cf. GT/NT§15,95: Na ânsia sempre frustrada de “*abarcá-lo, em círculos cada vez mais largos, o mundo inteiro dos fenômenos*”, a ciência passaria a girar ao redor de si própria, fazendo soçobrar o conhecimento otimista. Irrompe-se novamente a resignação trágica que precisa da “*arte como proteção e remédio*”. Cf. também KSA, VII:19[35], 1872-3: “*O instinto de conhecimento, atingindo seus limites, volta-se contra si próprio, para chegar à crítica do saber. O conhecimento a serviço da vida torna-a melhor. É preciso querer até a ilusão – nisto consiste o trágico.*”

⁵¹ Cf. M/A §26, 29-30: “Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais: não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios o erro, ouvimos desconfiados a conversa de nossas próprias paixões, contemo-nos e ficamos à espreita de nós mesmos; tudo isso o animal entende como o homem, também nele o autodomínio nasce

“prolongada esperteza” contra o “funesto” deixar-se enganar, necessários à “coesão interna” de um rebanho (ou mesmo de um indivíduo). Caso em que, de todo modo, teria a ciência que explicar por que apenas a vontade de profundidade, e não a de aparência, seria fundamental à vida. Mas:

E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso. Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. (FW/GC §344, 235-236).

Vontade de verdade significaria, antes, “vontade de não enganar” nem sequer a si próprio, verdade *a todo custo* – e com isso, para Nietzsche, voltamos ao terreno da *moral*. Ora, por que então não se quer enganar, dado que a vida seria “composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, auto-cegamento”; e ainda por cima, afeita aos “mais inescrupulosos”? Tal “desvario” significaria não afirmação da vida, mas antes, um “princípio destruidor, inimigo da vida”:

Assim, a questão: “Por que ciência?”⁵², leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*? ... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*. (*idem*).

do sentido para o real (da prudência). E igualmente observa os efeitos que produz na noção que tem os outros animais, aprende a olhar de volta para si a partir dela, a apreender-se ‘objetivamente’, tem seu grau de autoconhecimento. O animal julga os movimentos de seus rivais e amigos, memoriza as peculiaridades deles, orienta-se por elas: [...] Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no tipo da alimentação e na idéia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal”. Cf. também este fragmento anterior, de 1872-3: “De onde vem, no inteiro universo, o *pathos da verdade*? Ele não aspira à verdade, mas à crença, à confiança em algo” (KSA, VII:19[244], 1872-3). E ainda: “Não há um impulso ao conhecimento e à verdade, mas tão-somente um impulso à crença na verdade. O conhecimento puro é desprovido de impulso” (KSA, VII:29[14], 1873).

⁵² Nietzsche refaz essa pergunta em *Além do bem e do mal*, agora a partir do confronto entre vontade de aparência e vontade de profundidade: “Por que conhecimento, afinal?”. Todos nos perguntarão isso. E nós, premidos desse modo, nós, que já nos fizemos mil vezes a mesma pergunta, jamais encontraremos resposta melhor que... (GB/BM§230, 123-125).

A origem moral da verdade é aqui reafirmada. Levada às últimas conseqüências, no entanto – e é o que Nietzsche intenta fazê-lo⁵³ com a noção de *gaia ciência* – a vontade de verdade revela a crença metafísica que lhe subjaz: “traí o modo superficial e limitado com que até agora o seu espírito se moveu no campo do conhecimento” (FW/GC§88,116-117). *Ciência e fé*: vontade de verdade e falsa visão de si como *única* verdade. Como a moral que a sustenta, e contra a qual se volta⁵⁴, mostra-se como engano que não se reconhece⁵⁵ como tal – *auto-engano*⁵⁶. Motivo pelo qual *esta* ciência – e não propriamente a objetividade científica – mostrar-se-ia duplamente distante da arte: como vontade de verdade, vai de encontro à vontade de ilusão própria da arte; como auto-engano – e quando há engano cessa a arte – “esquece-se”, como vimos acima, de que ela própria é *criadora*⁵⁷, de que ela própria é vontade de ilusão⁵⁸. Embora artística, o *pathos* de sua seriedade mostra “o desejo contrário da aparência” (*idem*). Um

⁵³ Essa parece ser a posição, por exemplo, de G. Vattimo (*El Sujeto y la mascara*), quanto aos livros do chamado “período intermediário” de Nietzsche (1878-1882).

⁵⁴ “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zarathustra”, dirá Nietzsche já em *Ecce homo* (EH-IV §3, 111).

⁵⁵ Cf. também GB/BM§24, 29: “... de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, *involuntariamente ou não* [grifo nosso], ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!”. A relação entre *vontade de crença* e a *vontade de verdade* presente na ciência é destacada também nesse fragmento de 1887, antecipando já o que veremos no próximo capítulo, acerca da implicação dessa relação para o *autoconhecimento*: “*Pensamento fundamental*: a falsidade parece tão profunda, tão universal, a *vontade* é de tal maneira dirigida contra o autoconhecer-se diretamente e o chamar-pelos-nomes, que a *suspeita de que verdade*, de *que vontade de verdade* seja algo inteiramente diverso e também apenas uma *roupagem* tem uma *grande verossimilhança*. (*A necessidade de crer é o maior empecilho à veracidade*)” (KSA, XII:8[1], 1887).

⁵⁶ Cf. TÜRCKE, C. *O Louco*. *Op. cit.* p. 70-78. Analisando o delineamento no pensamento nietzscheano de dois tipos: o homem racional, inartístico, conduzido por conceitos, e o homem intuitivo, irrazoável, conduzido por intuições, Türcke aponta para o “impulso formador de metáforas” e máscaras como ponto comum a ambos. Porém, no primeiro, tal impulso aparece travestido de honestidade, caracterizando o *auto-engano* ou, como o autor o compreende, “disfarce disfarçado”. Diz Türcke: “esta mudança de engano em honestidade poderia ter se tornado tão eficaz [...] se nela não estivesse em ação o mais intrínseco modo de proceder da razão mesma: primeiramente fingir alguma coisa, depois crer nisto, esquecer que é ficção, de modo que o ponto de honestidade no engano apenas revela o ponto de engano em toda honestidade?” (p.76). Para o autor, só com a *paixão de razão* – amor pela razão e sofrimento com ela – chega ao extremo. Só ela merece o título de “honestidade intelectual” (p.78).

⁵⁷ Cf. KSA, XII:9[91], 1887: “A vontade de verdade é um *tornar* firme, um *tornar* verdadeiro durável, é uma supressão daquele caráter *falso*, uma reinterpretação do mesmo no *ente* [no que é, *Seiende*]. Verdade, portanto, não é algo que existisse e que se houvesse de encontrar, de descobrir — mas algo *que se há de criar* e que dá o nome a um *processo*, mais ainda: a vontade de dominação que não tem nenhum fim em si: estabelecer a verdade como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tornar-se consciente de algo que fosse “em si” firme e determinado. Trata-se de uma palavra para a “vontade de poder”. [...] O homem projeta sua pulsão para a verdade, seu “fim”, em um certo sentido, para fora de si, como mundo que é [*seiende*], como mundo metafísico, como “coisa em si”, como mundo já existe [*vorhandene*]. [...] Sua necessidade como criador inventa já o mundo no qual trabalha, pressupõe-no: essa pressuposição, “essa crença” na verdade é o seu esteio”.

⁵⁸ Dirá Nietzsche em um fragmento um pouco posterior: “*Dupla falsificação*, a partir dos sentidos e a partir do espírito, para conservar um mundo do que é [*Seienden*], do que persiste, do que tem o mesmo valor etc. [...] Conhecimento em si no devir é impossível: como é, portanto, possível conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão” (KSA, XII:7[54], 1886-87).

“mau gosto” que anseia por “verdade a todo custo” (FW/GC prólogo §4, 14-15). “Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu” (FW/GC prólogo §4, 14-15). É contra *esta* ciência, e a vontade de verdade “auto-enganada” que lhe dá suporte que Nietzsche retoma e reavalia, de seus escritos de juventude, a necessidade da aparência para a vida – agora como *vontade de aparência* [*Willen zum Schein*].

A consciência da aparência – [...] O que é agora, para mim, aparência? Verdaderamente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho* (FW/GC §54: 92).

Em *Além do bem e do mal*, é o valor⁵⁹ mesmo da verdade, como “oposição essencial” ao falso, que é posto em questão:

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas [...] Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores? (GB/BM§34, 39)

É por isso que: “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida” (GB/BM§2, 10).

A “vontade de aparência” [*Willen zum Schein*] aparece então como “vontade fundamental do espírito”⁶⁰ [*Grundwillen des Geistes*] à incorporação e à ilusão – em

⁵⁹ Cf. GB/BM§1,9: “Nós questionamos o *valor* dessa vontade [de verdade]. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?”

⁶⁰ Cf. também: GB/BM§229, 121-122. Embora não esteja diretamente relacionado ao objeto de nossa investigação e fuja um pouco ao período aqui abordado, vale salientar que para Nietzsche, sob um enfoque perspectivista, o caráter de “aparência” [*Schein*] confunde-se com a própria “realidade” [*Realität*]. “Vontade de aparência”, nesse sentido, seria um outro nome para uma vontade de “ação sobre

última instância, *vontade de poder*⁶¹. Enquanto “força apropriadora”, dirá o autor, o “espírito” se manifesta “num pendor a assimilar o novo antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório”, ajeitando para si “traços e linhas do que lhe é estranho, conduzindo “a multiplicidade à simplicidade”; e, assim, incorporando novas “experiências” em “velhas divisões” – dando a si a sensação de crescimento e de força aumentada. Ao mesmo tempo, manifesta-se nesse “espírito”, conforme a sua “força digestiva”, “a ocasional vontade de o espírito se deixar iludir”: “um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não-saber, [...] um acolhimento e aprovação da insciência”. Por fim, associada a esta, “a problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles”⁶², mostrando a “força criadora, modeladora, mutável” com a qual o “o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras, frui também o sentimento de sua certeza – justamente por suas artes de Proteu ele é bem protegido e escondido!”(GB/BM§230, 123-125). Por isso mesmo:

Tudo o que é profundo ama a *máscara* [...] Não existe apenas insídia por trás da máscara – há muita bondade na astúcia. [...] Esse homem oculto [...] *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos [...]. Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá. – (GB/BM §40, 42-43).

“*Contra* essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície – pois toda superfície é um manto” – atua a vontade de

o mundo”. Cf. a esse respeito: KSA,XIII:14[184], 1888: “Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O ‘mundo aparente’ reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro. Ora, não há nenhuma outra espécie de ação [...]. A *realidade* [*Realität*] consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo... Não resta mais nenhuma sobra de direito para se falar aqui de aparência... A *maneira específica de reagir* é a única maneira do reagir [...]. Mas não há nenhum ‘outro’ ser, nenhum ser ‘verdadeiro’, nenhum ser essencial — com isso seria expresso um mundo sem ação e reação... A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’-”. Daí que, suprimindo-se o “mundo verdadeiro”, suprime-se também o “aparente” (GD/CI-IV§6,32). Voltaremos a nos aproximar deste assunto no capítulo seguinte.

⁶¹ Cf. particularmente: GB/BM§36,39-40.

⁶² Cf. também GB/BM§270, 169: “A altivez e o nojo espiritual de todo homem que sofreu profundamente – [...] essa altivez espiritual silenciosa daquele que sofre, esse orgulho do eleito do conhecimento, do “iniciado”, do quase sacrificado, tem como necessárias todas as formas do disfarce, para proteger-se do contato com mãos importunas e compassivas e, sobretudo, de todo aquele que não lhe é igual na dor. [...] – Do que resulta ser próprio de uma humanidade mais fina possuir reverência “diante da máscara”, e não exercitar psicologia e curiosidade no lugar errado”.

profundidade⁶³ como um “*querer* tomar as coisas de modo profundo, plural, radical”: uma espécie de “crueldade da consciência e do gosto intelectuais” (GB/BM§230, 123-125) contra “a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície”. O “homem do conhecimento”, como “artista e transfigurador” (embora não se *reconheça* como tal), revela aqui a “gota de crueldade” que existe “em todo querer-conhecer”⁶⁴ (GB/BM§229, 121-122). Mas é só com essa crueldade, com a “grande dor” (FW/GC§12,63-64) que provoca a “percepção da inverdade e mendacidade geral”, que a ciência – a *gaia ciência* – proporciona também o “grande prazer” em revelar esta “comédia da existência” (FW/GC§1,51-54). Porque só assim revela também “quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador⁶⁵ [*erhaltender Instinkt*] que os ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos” (GB/BM§59, 57).

A vontade de profundidade é necessária ao homem, mas a ela se contrapõe com *valor* “mais alto” a necessidade de superfície. “*Temos necessidade da mentira* para sobrepujarmos essa realidade, essa ‘verdade’, quer dizer, para *vivermos*... O fato de que a mentira seja necessária para viver” dirá o autor em um fragmento posterior, de 1887-8 “pertence a esse caráter terrível e problemático da existência” (XIII:11[415]). Essa era a sabedoria dos gregos⁶⁶, “superficiais – *por profundidade*”. E é com base nela que Nietzsche propõe a *gaia ciência*: descida ao máximo de profundidade, para daí revelar a necessidade da aparência, da ilusão e do falso para a vida: “encaro os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente. Que

⁶³ Cf. TÜRCKE, C. *Op.cit.* p.103-104. Segundo Türcke, nessa tensão entre aparência e profundidade – “incorporação de novas ‘experiências’” e “subsunção de novas coisas sob velhas séries” – manifesta-se a diversidade de máscaras e astúcia pelas quais o espírito revela sua força criativa (p.103). É essa tensão entre o imperativo do conhecimento e a “vontade fundamental” de ir às aparências e à superfície (p.103-104), que caracterizaria de forma marcante a teoria do conhecimento nietzscheana: “Pois não é o ‘algo imperativo’ que é esta ‘vontade fundamental’, mas o ‘impulso aparentemente contrário’ a ela” (p.104).

⁶⁴ Cf. GB/BM§229:122: “Tomar as coisas de um modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade”. Cf. também FW/GC §158, 163: “*Características incômodas*. – Achar todas as coisas profundas – eis uma característica incômoda: ela induz a pessoa a forçar constantemente os olhos, terminando por achar mais do que havia desejado”.

⁶⁵ Embora menos correta, talvez a tradução mais conveniente para “*erhaltender Instinkt*” fosse “instinto de conservação”.

⁶⁶ “Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*. E não é precisamente a isso que retornaremos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas?” (FW/GC prólogo §4, 14-15).

assim não possamos chegar à profundidade, *descer* o suficiente, é uma superstição dos que temem a água, dos inimigos da água fria” (FW/GC §381, 284-285).

Ao fazer-se *boa* vontade de profundidade, reconhecendo-se a si própria como criadora, a *gaia ciência* reconhece também o valor da superfície: a arte⁶⁷ como “boa vontade de aparência” – força contrária sem a qual a percepção da “grande dor seria intolerável”. *Ciência e arte*: “retidão” e “culto do não-verdadeiro”. Daí a necessidade de *outra arte*⁶⁸, também alegre e “zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*” (FW/GC §107, 132-133). E mais, que nos torne “suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros”, ocultando e reinterpretando, pela força imaginativa e criativa, tudo o que é feio e doloroso – fazendo com que transpareça o “transpareça o *significativo*”. Tarefa na qual a “arte das *obras de arte*, não é mais que um *apêndice*” (MA-MS/HH-OS §174, 82-83).

Nossa derradeira gratidão com a arte. – [...] A *retidão* tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar conseqüência tais: a arte, como a *boa vontade de aparência*. [...] Precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! [...] – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. (FW/GC §107,132-133)⁶⁹.

Vontade de aparência⁷⁰, como vimos, é vontade de engano, mas também vontade de incorporação – força criativa e modeladora com a qual o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras. E a *arte*, que acolhe *também a profundidade* em sua

⁶⁷ Tal qual o “conhecimento trágico” de seus escritos primeiros, que “restaura os direitos da arte” (Cf. nota 49 acima).

⁶⁸ Daí justificar-se, também em *A Gaia ciência* – a reavaliação da arte a partir da *abundância* (arte dionisíaca) ou *empobrecimento* (arte romântica) de vida que aí “se fez criadora” (FW/GC§370,272-274); refletindo, dessa forma, duas formas distintas de pessimismo.

⁶⁹ Cf. também: FW/GC prólogo §4, 14-15. Cf. ainda GM-III §25, 140-141: “A *arte*, [...] na qual precisamente a mentira se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético [...]. Também do ponto de vista fisiológico a ciência pisa no mesmo chão que o ideal ascético: um certo *empobrecimento da vida* é o pressuposto...”

⁷⁰ Para Habermas, com Nietzsche, “a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador”. A razão centrada no sujeito é, pela “ruptura com o princípio da individuação”, confrontada com “o absolutamente outro da razão”. Em Nietzsche, a “potência criadora de sentido” constituiria, “juntamente com uma sensibilidade que se deixa afetar das maneiras mais variadas possíveis, o núcleo estético da *vontade de poder*. Esta é, ao mesmo tempo, uma *vontade de aparência*, de simplificação, de máscara, de superfície; e a arte pode ser considerada como a genuína atividade metafísica do homem, já que a própria vida se baseia na aparência, no engano, na ótica, na necessidade da perspectiva e do erro” (p.137-138). Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. p.121-151.

aparência, é a expressão na qual aquela se mostra de modo mais afirmativo e pleno. “Só como *fenômeno estético* pode a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” – diz Nietzsche em *O Nascimento da tragédia* (GT/NT § 5,47-48). “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” – dirá em *A Gaia ciência* (FW/GC §107,132-133). “A arte e nada como a arte! Ela é grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida” – dirá em um fragmento de 1887-88 (XIII:11[415]).

Diante do que foi exposto, gostaríamos de fazer a seguinte consideração: sugerimos acima que a distinção anteriormente feita entre *auto-engano* e *manuseio de si* poderia ser retomada tendo-se como critério duas diferentes formas de lidar convicções: como meio ou como fim. Se pudermos então – como procuramos mostrar – aproximar as idéias de manuseio e engano anteriormente esboçadas, ao processo de “incorporação” aqui exposto, ou seja, como simplificação e redução do novo ao conhecido; se, por outro lado, considerarmos a disposição do “espírito” a iludir *aos outros e a si próprio*, conforme a “força digestiva”; se levarmos em conta, por último, que estas disposições apenas revelam a força criativa e modeladora com a qual “o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras” – talvez fosse possível trazer para essa discussão a idéia de *hipocrisia* com a qual temos trabalhado, em seu viés artístico. Voltada agora ao próprio “espírito” – como vontade de incorporar-se e iludir-se – a vontade de engano e aparência confundir-se-ia, queremos crer, com a idéia de *criação ou cultivo de si* [*Selbstzucht*]. Contra ela atuaria, de resto, a vontade de conhecimento *de si* – para manter a mesma relação acima, entre aparência e profundidade. Respondendo à pergunta feita no início deste capítulo, queremos crer que é a partir da *vontade de aparência*, enquanto “vontade fundamental do espírito” – de incorporação e ilusão – que poderíamos articular conceitualmente a *hipocrisia – arte do manuseio e do engano* – com o pensamento de Nietzsche. Agora, como *arte da aparência e manuseio de si*.

Dizemos “a partir”, porque nos será necessário, refazendo o caminho de volta “à superfície”, especificar e justificar em que sentido e sob que aspectos tal vontade de aparência poderia estar vinculada, como pretendemos, à constituição de um caráter. Para o que, de antemão, valemo-nos da sugestão do autor: “por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno [estético]” (FW/GC §107,132-133).

2. A HIPOCRISIA, O SUJEITO E A MÁSCARA

“E se eu também fosse parecido com eles, se também tivesse deixado de existir, e se sob a minha máscara não houvesse nada, nada senão o nada!”¹ (Jean Lorrain. “Os Buracos da máscara”).

No capítulo anterior, após buscarmos em Nietzsche uma resposta para o porquê da condenação moral da hipocrisia, procuramos fazer uma distinção de registros sob os quais o fenômeno hipocrisia aparece no pensamento nietzscheano. Embora arbitrária, aquela distinção foi para nós importante no sentido de apontar para o que de propriamente filosófico poderia daí ser depreendido. Esse “o quê”, na forma como expusemos, seria a *vontade de aparência*, enquanto “vontade fundamental do espírito”, de ilusão e incorporação. Ao mesmo tempo, a partir da distinção apontada por Nietzsche entre “fé” e “convicção”, foi ainda possível retomar a distinção anteriormente feita entre *auto-engano* e *manuseio de si*. É então como *arte da aparência e manuseio de si* que pensamos ser possível compreender a hipocrisia a partir do pensamento nietzscheano. Idéia essa que procuraremos problematizar e aprofundar a seguir.

Nesse sentido, poderíamos perguntar: como poderíamos caracterizar este *eu* que constitui a si próprio? Ainda mais quando insistimos, como o fizemos anteriormente, em uma distinção de perspectivas entre auto-engano e manuseio de si, com base em uma suposta idéia de *autenticidade*, construída a partir do *reconhecimento* de si como sujeito de uma ação. Como fazer essa pressuposição, levando-se em conta as críticas de Nietzsche às idéias de “sujeito”, “consciência” e “livre-arbítrio” da modernidade, culminando com a crítica à própria idéia de “eu”? Ou, de modo mais direto, como a hipocrisia pode ser entendida quando seu artífice, o hipócrita, já não pode mais ser compreendido como *alguém* que engana e que, com plena “consciência de si”, “esconde-se atrás de uma máscara”? Neste capítulo procuraremos compreender a hipocrisia a partir destas críticas, o que, de igual modo, requer uma crítica à figura do *hipócrita* como *sujeito* da hipocrisia, “consciente” de sua ação; ou seja, do engano ou manuseio – em particular, *de si próprio*. Nosso problema, assim, está em investigar como é possível, a partir do esfacelamento do *sujeito* em uma pluralidade de sujeitos

¹ LORRAIN, Jean. “Os Buracos da máscara” [*Les trous du masque*]. In: CALVINO, I. (org) *Contos fantásticos do século XIX*. Trad. Rosa F. D’Aguiar. São Paulo: Cia. das Letras, 2004. p. 403.

fictícios – ou máscaras – constituídos ao longo do tempo, bem como com a dissolução da consciência como “consciência-de-si”, sustentar ainda uma idéia de hipocrisia e de hipócrita. Com isto, assim esperamos, podemos apontar para um *quarto* aspecto da hipocrisia à luz do pensamento de Nietzsche – agora voltada à criação de si.

Procuraremos, inicialmente, expor em linhas gerais o teor das críticas nietzscheanas às idéias modernas de “consciência”, “livre-arbítrio” e “sujeito”. Na seção seguinte, procuraremos expor as conseqüências a que estas críticas conduzem no pensamento nietzscheano – em particular às idéias de *interpretação* e *máscara*, que daí resultam. Na terceira seção, procuraremos compreender de que maneira essas idéias influem na concepção nietzscheana de *eu*. Aproximando-nos do foco de nossa investigação procuraremos, já na quarta seção, retomar e aprofundar a relação entre *hipocrisia* e *vontade de aparência*, para aproximá-la da idéia de máscara aqui desenvolvida, em seu papel na constituição desse *eu*. Por último, na quinta seção, procuraremos investigar precisamente as implicações dessa aproximação. Em particular, na idéia de *afirmação de si* e em seu papel na restituição de uma idéia de sujeito. Possibilitando, como pretendemos, uma reavaliação da figura do hipócrita.

Consciência, livre-arbítrio e sujeito

De um modo geral, poderíamos dizer que o cerne da crítica de Nietzsche às idéias de *consciência* [*Bewußtsein*] e *sujeito* [*Subjekt*] da modernidade parece residir no apontar para o *engano* presente na “incondicionalidade” e “universalidade” conferidas a tais idéias pela moral e pela filosofia. “Sujeito” e “consciência” seriam apenas *sintomas* ou *manifestações* “internas” da vontade de verdade presente na ciência e na moral (na forma como procuramos expô-la no capítulo anterior), como aquilo a partir do qual a modernidade procurou a fundamentação daquela mesma ciência e moral: a idéia de um sujeito dotado de *livre-arbítrio* [*freier Wille*] e, em seu cerne, uma consciência dotada de autonomia². Quando levada às últimas conseqüências, a vontade de verdade no conhecimento revela a crença sobre a qual se ergue e a necessidade da “superfície” para a vida. Voltada agora para o interior³, esta radicalização mostra tal “essência” como a

² Autonomia que, baseada em uma idéia de liberdade como respeito à lei moral, é o fundamento para a constituição da moral kantiana e, de um modo geral, para uma concepção deontológica de moral. Cf. a esse respeito, KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. p. 70 *et seq.* Cf. também nota 54 abaixo.

³ Cf. a esse respeito: VATTIMO, G. *El Sujeto y la máscara*. p. 324-326. Segundo Vattimo, a mesma necessidade de pôr ao extremo o pensamento metafísico em busca de uma “re-autorização dos processos

“superfície” (GB/BM§32,36-37) mesma de processos que lhe são inapreensíveis, ao mesmo tempo em que revela a impossibilidade do “autoconhecimento”.

Tal engano decorreria, em última instância, de uma inversão entre *causa* e *efeito*. Assim como em relação ao “mundo exterior”⁴, também no “fenomenalismo do ‘mundo interior’ [...] invertemos a cronologia de causa e efeito”⁵. O fato fundamental da ‘experiência interior’ é o de que a causa é imaginada depois de o efeito suceder-se...” (XIII:15[90], 1888). “Consciência” ou o “espírito” (AC§14,20), nesse sentido, seria um mero *epifenômeno* de “uma certa relação” – leia-se “luta e tirania” – “de impulsos [*Triebe*] entre si”; “resumo” de uma configuração atual de processos internos da qual só temos acesso à superfície:

simbólicos” é direcionada para o âmbito da consciência. Assim é que a consciência, surgida a partir da hegemonia de certos impulsos que se tornam dominantes, ela mesma se desenvolve no sentido da autonomia simbólica daquilo mesmo que a constitui, a linguagem. Para Vattimo, a consciência, nesse sentido, nasce como instrumento de comunicação colocado sob estruturas de domínio, ao mesmo tempo em que é o órgão de interiorização desses domínios. Quanto a este ponto, particularmente, entendemos que o próprio “instrumento de comunicação” já surgiria *como* estrutura de domínio, e não *sob ela* posteriormente disposta. Muito embora, como o próprio autor afirma, seja precisamente a liberação e emancipação destas estruturas que possibilite uma liberação do *sujeito* das exigências de comunicação social; ou seja, a passagem de um “sujeito consciente” a “sujeito interpretante”. (p. 355). Cf. nota 34 abaixo.

⁴ “Aquilo que se torna consciente”, dirá Nietzsche em um fragmento da mesma época, “está sob relações causais que nos são inacessíveis”. Na relação com o “mundo exterior”, de mero “meio de comunicação” a consciência acaba por ser projetada “por trás das coisas” e tomada como um “*sensorium*-geral”, uma “instância superior” a comandá-los (KSA, XIII:11[145], 1888).

⁵ Cf. também ABEL, G. Consciência-Linguagem-Natureza – a filosofia da mente em Nietzsche. p. 199-265. Abel parte da análise de alguns aspectos da investigação atual em filosofia da mente para, a partir de uma exegese do *corpus* nietzscheano, apontar para sua relevância e atualidade dentro desse contexto. O foco central da análise de Abel recai sobre o debate – renovado na atualidade após a “reviravolta lingüística” iniciada por Wittgenstein e a “redescoberta da consciência” pela filosofia analítica – entre um *materialismo / fisicalismo monista* e um *mentalismo dualista*, acerca da relação entre processos físicos e mentais, em particular os processos *consciente*-mentais. Para Abel, haveria aqui um impasse precisamente pela “armação conceitual que implica ou tem como conseqüência essa não-resolução” (p.206). Nesse sentido, só uma modificação na arquitetura mesma da armação conceitual, tornaria possível um encaminhamento do problema de modo a indicar as condições sob as quais ele não poderia mais ocorrer. A relação entre consciência-linguagem-natureza seria, nesse sentido, não só de fundamental importância para a compreensão do pensamento nietzscheano como, por outro lado, seu pensamento a esse respeito – ao acentuar o papel da “*práxis* interpretativa” e das funções simbólicas lingüísticas e não-lingüísticas na constituição da consciência e da autoconsciência – mostra sua relevância no sentido de uma superação daquela dicotomia. No que diz respeito à caracterização desse “*fenomenalismo* da percepção interior”, o autor abre duas perspectivas: em primeiro lugar, a ordem e cronologia de causa e efeito é continuamente invertida, de forma que, por meio da memória das experiências internas passadas, a causa é imaginada – em adequação à causa real – depois de o efeito já ter sucedido. Em segundo lugar, a relação entre consciência e linguagem (conforme exposta acima) conduz também a uma relação entre *fenomenalismo* e *perspectivismo* de forma que as experiências internas – que são únicas e individuais, são, pela linguagem, traduzidas para a consciência como estados internos conhecidos, delimitados e tangíveis ao indivíduo (p. 238-240).

*O que significa conhecer – [...] A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *inteligente* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensante em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros...* (FW/GC §333, 220-221)*

No caso do “sujeito”, uma *hipóstase* que seria fruto da crença em um substrato, “uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos” a nos conferir o “supremo sentimento de realidade” [*Realität*] e de que frente a ela permanecemos “iguais” (XII:10[19], 1887).

O desconhecido mundo do “sujeito”. – O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos. Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber [...] *como se produz a ação humana*. [...] Não é justamente isso a “terrível” verdade: que o que se pode saber de uma ação não basta *jamaiz* para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são *jamaiz* aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são na verdade, “algo diferente” – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos. (M/A §116, 88-89).

Remontando o problema a seus primeiros escritos, já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, como expusemos no capítulo um, Nietzsche aponta para a relação entre a “autoconsciência” e o esquecimento da “transposição artística” – identificação do não-idêntico – operada pela linguagem em sua relação metafórica e antropomórfica com o mundo. Processo pelo qual a linguagem cria “conceitos” como metáforas solidificadas – que conforme a designação tornam-se “verdade” ou “mentira” – e com eles constitui objetos. É pelo esquecimento desse processo, no entanto, pelo esquecimento de si “enquanto sujeito *artisticamente criador*” – e ao mesmo tempo como *objeto* dessa criação – que “ele vive com certa tranqüilidade, com alguma segurança e conseqüência”. Sem ele, veria terminada a crença em sua “autoconsciência” (WL/VM§1, 36-41).

É este caráter metafórico, artístico da consciência, que Nietzsche irá retomar a partir de *Aurora* e principalmente em *A Gaia ciência*, porém com ênfase no auto-engano

pelo qual se constitui. A consciência é agora compreendida como “um comentário mais ou menos fantástico”, sobre o “texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém sentido” (M/A §119, 91-92). Tal “texto” são os processos interiores de luta⁶ e configuração de impulsos, aos quais não só não temos “acesso” como, ainda mais, constituem e condicionam a si a própria consciência. O que, de resto, revelaria a impossibilidade de um desvelamento que pudesse levar ao “conhecimento de si”, ao mesmo tempo em que retira da consciência o seu estatuto de “instância superior”, dotada de autonomia.

Em *A Gaia ciência*, particularmente, a íntima relação entre consciência e linguagem⁷ – assim como a crítica a ambas – aparece aqui de modo mais depurado, tomada em outras bases, a partir do caráter gregário de seu surgimento. Vista por Nietzsche como o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico” (FW/GC§11, 62-63), e nesse sentido ainda inacabada, com as funções ainda não maduras, a consciência é fonte de inúmeros erros que, se por um lado podem levar um organismo a sucumbir, por outro lado – é o caso de sua superestimação – têm a vantagem de impedir o seu rápido desenvolvimento, gerando com isso um perigo maior. O ponto alto dessa análise encontra-se no aforismo 354. Como epifenômeno ou superfície de processos inconscientes, incapaz de “conhecer a si própria”, a consciência – ou o “tomar-consciência-de-si da razão” [*des Sich-bewußt-werdens der Vernunft*] – seria mesmo desnecessária à existência individual, muito embora útil como instrumento, ou mesmo pela necessidade de comunicação e sobrevivência da grege humana, onde tem origem.

⁶ Cf. ainda M/A §129, 96-98, onde fica também clara a inversão de causa e efeito produzida pelo “pensar consciente”: “*A pretensa luta dos motivos*. – Fala-se muito da “luta dos motivos”, mas com isso é designado um conflito que *não* é o dos motivos. [...] no instante em que afinal agimos, [...] intervêm motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes nas suas relações mútuas. É *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a “luta dos motivos”: – algo para nós completamente invisível e inconsciente. [...] A luta mesma se acha oculta de mim, e igualmente a vitória, como vitória; pois eu venho a saber o que *faço* mas não o motivo que propriamente venceu. *Mas talvez estejamos habituados* a não levar em conta todos esses fenômenos inconscientes, e cogitar na preparação de um ato somente na medida em que ela é consciente: assim confundimos a luta dos motivos com a comparação das possíveis conseqüências de atos diversos – uma das confusões mais ricas em conseqüências e nefastas para o desenvolvimento da moral!”

⁷ Sobre a relação entre consciência e linguagem, cf. também MA-WS/HH-AS §11, 169-170: “Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado”. Cf. também LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Segundo Lopes, “o que Nietzsche denuncia é precisamente a sedução que a gramática exerce sobre os filósofos, que os leva a compor uma ontologia com base na estrutura sintática e semântica da linguagem. Essa hipostasiação [...] consiste em transformar formas e relações lingüísticas em entidades metafísicas, o que ocasiona uma permutação entre causa e efeito no domínio prático [...] e um povoamento excessivo do mundo...” (p.80).

Daí que qualquer tentativa em prol do “conhecimento de si” esbarraria naquilo que, no indivíduo, é gregário⁸.

Do ‘gênio da espécie’ – [...] nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ [...] Para que então consciência [Bewußtsein], quando no essencial é supérflua? [...] posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...]. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas. [...] o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. [...] a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária [...] portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ [...] a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (FW/GC§ 354, 247-250).

Poderíamos então dizer que não só para os fenômenos externos, mas mantendo “a fenomenalidade também no mundo *interior*”, tudo o que se torna consciente pressupõe antes uma disposição, simplificação e interpretação dos processos aí envolvidos, dirá Nietzsche em um fragmento posterior. É por meio dessa disposição e simplificação que lhe é possível constituir *ficções*. Primeiramente, a ficção de si como *Cogito*; depois, a de um “sujeito” oposto a um “objeto”. “*Em primeiro lugar, imagina-se um ato que não acontece absolutamente, ‘o pensar’, e, em segundo lugar, imagina-se um sujeito-substrato, pelo qual [...] cada ato desse pensar tem sua origem: isto é, tanto o fazer quanto o que faz são fictícios*” (XIII:11[113],1888). Ficções às quais se supõe o acesso via *conhecimento* – esse mesmo, uma “observação imprecisa” que toma “um grupo de fenômenos” em “fluxo constante” e “o denomina um fato”; pressupondo, pela

⁸ “A ‘experiência interior’ nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o indivíduo entende... isto é, uma tradução de um estado em estados *mais conhecidos* para ele” – dirá Nietzsche em um fragmento de 1888 (XIII:15[90]).

“mitologia filosófica escondida na *linguagem*”, “que *todo ato singular é isolado e indivisível*” (MA-WS/HH-AS §11, 169-170)⁹.

É por meio da fé em um “mundo interior”, nesse sentido, que se torna possível uma interpretação da vida a partir de um distanciamento, de uma diferenciação entre uma subjetividade e uma objetividade supostamente autônomas – e com esse distanciamento, a “crença inadvertida” na doutrina do “livre-arbítrio”: no “elemento de liberdade” a partir do qual um indivíduo julga agir livremente. Crença que surge onde a sensação de vida e força nele é mais plena: exatamente, e por isso mesmo, onde ele se acha mais ligado. O seguinte aforismo de *O Andarilho e sua sombra* é particularmente frutífero, como veremos a seguir, pela forma como concilia, na ação, necessidade e liberdade¹⁰.

Onde se originou a doutrina do livre-arbítrio. – Num indivíduo, a *necessidade* se encontra na forma de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer em escapadas. Mas esses quatro buscam a *liberdade* do seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer. De onde vem isso? Vem claramente do fato de que cada qual se considera mais livre onde sua *sensação de vida* é maior, ou seja, ora na paixão, ora no dever, ora no conhecimento, ora no capricho. Aquilo mediante o qual o indivíduo é forte, em que se sente vivo, ele inadvertidamente crê que

⁹ “*O livre-arbítrio e o isolamento dos fatos.* – Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* cada fato. Na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é conseqüência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a idéia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer [...]. A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente aprender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente” (MA-WS/HH-AS §11, 169-170). Embora fuja às nossas pretensões uma investigação detalhada acerca deste tema no pensamento nietzscheano, vale ressaltar que a crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio é uma constante em seus textos, principalmente após *Humano, demasiado humano*; culminando com a acentuação de seu papel na própria constituição dos valores morais, na primeira dissertação de *Genealogia da moral*. Cf. por exemplo MA/HH §106, 81: “*Junto à cachoeira.* – À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. [...] A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado”.

¹⁰ Vale salientar que uma crítica à idéia de *vontade livre* – como algo independente do *fatum* como “infindável força de resistência” – é feita por Nietzsche já em 1862, em *Fado e história* (in: *Genealogia da moral*. Trad. P. C. de Souza. Cia das Letras, 1998. p.163. Apêndice), considerado como seu primeiro escrito filosófico. Crítica que é retomada, assim como a idéia de *fatum*, em UB/CEX-II§1, 64-65: “desaparece para nós a contraposição estrita entre *fatum* e vontade livre, e os dois conceitos se fundem e se anulam na idéia de individualidade...”. Retornaremos a este aforismo no capítulo seguinte.

deve ser sempre o elemento de sua liberdade. [...] – A doutrina do livre-arbítrio é uma invenção dos estranhos *dominantes*. (MA-WS/HH-AS §9, 168-169).

Tal qual a idéia de “consciência”, a crença no livre-arbítrio remete à “mitologia filosófica escondida na linguagem”, com a qual se crê na existência de “fatos *iguais* e fatos *isolados*” (MA-WS/HH-AS §11, 169-170) – e na posterior *hipostasiação* de uma “vontade livre”, “atuante”¹¹, de onde emana toda virtude. Resultando daí a idéia de que se é responsável¹² por seu próprio “ser” – “ilusão acerca de si mesmo daquele que age” (MA/HH§106,81). “Sem os erros que operam em todo prazer ou desprazer psíquico” – “*igualdade* de certos fatos” e “*liberdade do arbítrio*” – dirá Nietzsche logo a seguir, “jamais teria surgido uma humanidade – cujo sentimento básico é que o homem constitui o único ser livre num mundo de não-liberdade, o perene *taumaturgo*...” (MA-WS/HH-AS §12, 170-171).

Em *Além do bem e do mal* e nos textos que se seguem, Nietzsche retoma a discussão acerca do livre-arbítrio de seus escritos do período de *Humano, demasiado humano*, para reavaliá-lo a partir de uma crítica à idéia de *vontade* livre, atuante e única. “Em todo querer”, dirá Nietzsche, “existe, primeiro, uma pluralidade de sensações”. Em segundo lugar, “em todo ato de vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’”. Em terceiro lugar, “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (GB/BM§19:22-24). Ora, segundo Nietzsche, na medida em que, através do “sintético conceito do ‘eu’”, ignoramos que somos “ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece”, uma série de falsas valorações acerca da “vontade mesma”¹³ vêm a se firmar, de modo que se crê “que o querer *basta* para agir”, “que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa”. Daí atribui-se “o êxito, a execução do querer, à

¹¹Cf. FW/GC §127, 149-150: “*Efeito posterior da antiga religiosidade*. – Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível [*sic*], em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é *ele* que golpeia, e que golpeou porque *quis* fazê-lo”. Algo semelhante dirá Nietzsche também em seus últimos escritos: “O velho termo ‘vontade’ serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: – a vontade não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais. [...] O tornar-se consciente, o ‘espírito’, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente – nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente” (AC§ 14, 19-20).

¹² Cf. também M/A §120, 94: “*Para tranquilizar o cético*. – “Não sei o que *faço*! Não sei o que devo fazer!” – Você está certo, mas não tenha dúvida: você é feito! a cada momento! Em todos os tempos a humanidade confundiu a voz ativa e a voz passiva, é o seu eterno erro gramatical”.

vontade mesma”; e com isso, goza-se do “aumento de sensação de poder que todo êxito acarreta” (*idem*). O que se chama de “livre-arbítrio”, então:

... é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer”. [...] Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] “Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “sub-vontades” ou sub-almas – e nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. [assim foi, assim eu o quis]. *L’effet c’est moi*: [...] em todo *querer* a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que o filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. – (GB/BM§19:23-24).

“Livre-arbítrio”, nesse sentido, é apenas a expressão para a sensação de aumento de força¹⁴, decorrente da afirmação (do *exercer*) do *afeto de comando* – esse mesmo, a resultante de movimentos pulsionais inconscientes, fluxos contínuos que revelam, em última instância, o *pathos da vontade de poder* [vontade de potência, *Wille zur Macht*]. Ora, o “anseio de livre-arbítrio”, no entanto, é o de ser “causa de si mesmo” – *causa sui* – sendo essa, para Nietzsche, a “maior auto-contradição até agora imaginada. Tanto quanto a noção contrária, o “cativo-arbítrio¹⁵, que resulta em um abuso de causa e

¹³ Esquecemos aqui que: “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (GB/BM§158, 71).

¹⁴ Nietzsche parece aqui retomar e desenvolver um pensamento de *O Andarilho e sua sombra*: “Onde se originou a doutrina do livre-arbítrio. – Num indivíduo, a *necessidade* se encontra na forma de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer em escapadas. Mas esses quatro buscam a *liberdade* do seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer. De onde vem isso? Vem claramente do fato de que cada qual se considera mais livre onde sua *sensação de vida* é maior, ou seja, ora na paixão, ora no dever, ora no conhecimento, ora no capricho. Aquilo mediante o qual indivíduo é forte, em que se sente vivo, ele inadvertidamente crê que deve ser sempre o elemento de sua liberdade. [...] – A doutrina do livre-arbítrio é uma invenção dos estranhos *dominantes*” (MA-WS/HH-AS §09, 168-169).

¹⁵ Com a noção de “cativo-arbítrio” [*unfreien Willen*], Nietzsche parece retomar a crítica iniciada também em *O Andarilho em sua sombra*, acerca do resignacionismo – aqui compreendido como *fatalismo turco* [*Türckenfatalismus*]. Cf. MA-WS/HH-AS §61, 199: “*Fatalismo turco*. – O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado. [...] As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado”. Vale ressaltar a distinção entre este fatalismo *turco* e o que Nietzsche chama de

efeito”. Ambos são fruto de uma coisificação dos conceitos de “causa” e “efeito”, esses mesmos, meras “ficções convencionais” que, como tais, devem ser usadas “para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação”. “Ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*” (GB/BM§21, 25-26).

É nesse agir que *criamos*, embora sem reconhecer, um “sujeito” dotado de “consciência” e “livre-arbítrio”. Como *aquela* que age e que é *livre* para agir de forma responsável, o “sujeito” constrói a sua *identidade* a partir deste duplo engano: de ser e de ser livre. Ora, se cai por terra a idéia de “consciência” como entidade autônoma, cognoscente e constitutiva; se, por outro lado, a idéia de “livre-arbítrio” é uma “crença inadvertida” em uma sensação de prazer, desfaz-se também o “sujeito” a partir daí constituído, em seu estatuto de entidade produtora de ações, a conferir unidade, transparência e liberdade necessárias ao agir moral. Se tais ficções nos revelam, por um lado, a necessidade de conservação e estabilidade, ante tudo o que é instável, fluido e “perecível” em nós – vontade de tornar o devir, *ser* (XII:7[54], 1886-7) – revela também, por outro lado, o auto-engano presente no *não-reconhecimento de si* como ficção, ou seja, na vontade de verdade, fixidez e incondicionalidade que as perpassa. Ainda é possível, então, o *sujeito*?

Interpretação e a máscara

Para Nietzsche, como vimos, não se poderia falar de, “consciência”, “livre-arbítrio” e “sujeito”, senão como convenção gramatical¹⁶ para estados fluidos, inconstantes, que só pela *crença* em “fatos isolados” e pela “igualação do não-igual” podem ser compreendidos como únicos e idênticos a si próprios – ou seja, a partir de uma ilusão. Exposta a ficção sobre a qual se constituem, tais conceitos são questionados

fatalismo russo [*russischen Fatalismus*], alvo de sua análise em *Ecce homo*: espécie de “vontade de hibernação” e “diminuição do metabolismo” como remédio e proteção do “instinto de defesa e ofensa” no homem – para que não esmoreça nele o “verdadeiro instinto de cura”. Tipo de ressentimento profícuo, “sem revolta”, quando com a reação “nos consumiríamos muito rapidamente” (EH-I§6, 30-31).

¹⁶ Cf. KSA, XII:2[193], 1885-6: “Nosso mau costume de tomar como essência um símbolo da memória, uma fórmula abreviada, e, finalmente, tomá-lo como *causa* [...]. estabelecer uma perspectiva no ver, por sua vez, como *causa do próprio ver*: esse foi o passe de mágica na invenção do ‘sujeito’, do ‘eu’”. A este respeito, cf. também : BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a liberdade*, p.47-53. O autor salienta aqui que Nietzsche parte de uma “análise lingüística” no desmascaramento do sujeito pretensamente autônomo, “livre e responsável para agir” da modernidade; para, por meio da análise genealógica, chegar ao complexo de forças que o instaura. Barrenechea enfatiza aqui que termos como “alma”, “espírito”, “sujeito”, “eu”, “consciência”, e “razão” aparecem geralmente entre aspas no texto nietzscheano, “frisando o seu caráter ficcional”, o artifício presente nessa invenção e a “superstição” aí envolvida.

em sua incondicionalidade, unidade e imutabilidade, e são re-apropriados – leia-se: transvalorados – tendo como instância de avaliação a própria vida enquanto plenificação de instintos, ou seja, a partir de uma perspectiva ascendente da *vontade de poder*.

Na base desse projeto, assim nos parece, está a defesa de uma distinção não mais de *natureza*¹⁷, mas de *grau*¹⁸, entre fisiologia e moralidade, ou mais concretamente, entre instintos e hábitos. Com Nietzsche, já não faz mais sentido falar de oposições, e sim de *hierarquias* que resultam da imposição de impulsos dominantes em um determinado momento. No entanto, não se trata aqui de mero fisicalismo¹⁹, da redução

¹⁷ Cf. MA-WS/HH-AS §67,201: “*Hábito das oposições*. – A imprecisa observação geral enxerga em toda natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de graus. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há idéia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições”. Cf. também MA/HH§107,82, sobre a diferenciação não mais de espécie, mas de grau, entre as boas e más ações: “boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas...”. Cf. ainda sobre “oposições e hierarquias”: KSA, XII:9[107],1887. A nosso ver, apontando para uma diferenciação de *grau* entre fisiologia e “espírito”, Nietzsche pode refutar a crença na imutabilidade do caráter e tomá-lo como algo, em maior ou menor grau, maleável, moldável (cf. nesse sentido M/A §560, 279). Daí a importância que Nietzsche confere, principalmente a partir de seus escritos “intermediários”, a uma *dietética* (envolvendo: alimentação, clima, amizades, etc.), cujo instrumento principal de seletividade (e defesa) seria o *gosto* e que teria na filosofia o papel que antes cabia à moralidade, de “arte da transfiguração” e “transposição de estados fisiológicos para a forma e distância espirituais” (cf. FW/GC prólogo§3,13-14). Trataremos do assunto no capítulo seguinte. Sobre a superação da dualidade entre fisiologia e moralidade, cf. também FREZZATTI Jr., Wilson. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da Ciência*. p. 115-135.

¹⁸ Embora fuja às pretensões de nossa pesquisa, vale confrontar o problema: “distinção não mais de *natureza*, mas de *grau*” em Nietzsche, com a proposta de Bergson, de acordo com Gilles Deleuze em *Bergsonismo*. No que diz respeito a esta distinção, Deleuze parece apontar para o inverso (distinção de *natureza* para o que se supõe ser diferença de *grau*) como *leitmotiv* no pensamento de Bergson: o “engano comum à ciência e à metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de mais e de menos, e de ver apenas diferenças de intensidade ali onde, mais profundamente, há diferenças de natureza” (p.13), constituindo, nesse sentido, falsos problemas (inexistentes ou mistos mal colocados e analisados). Tendência intelectual à ilusão, contra a qual só se pode reagir com outra, crítica, suscitada apenas pela *intuição*, que “reencontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau e comunica à inteligência (que só propicia mistos) os critérios que permitem distinguir os verdadeiros problemas dos falsos”, fazendo-a voltar-se contra si mesma (p.13-14). Muito embora o objetivo de Bergson, pelo que se pode depreender em *Bergsonismo*, seja trazer à tona essas diferenças de natureza, para daí em cada natureza, chegar às diferenças de grau (p.17), não há, ao que parece, incompatibilidade com a crítica nietzscheana, que aponta para o problema contrário, ou seja, enxergar-se diferenças de *espécie* onde há apenas diferenças de *grau*: tratam-se aqui, ao que parece, de planos distintos. No “plano” das coisas (dos mistos), Nietzsche e Bergson concordariam, não há diferenças de natureza, mas apenas de grau. As diferenças de natureza não estão nas coisas enquanto “mistos”: “entre duas coisas, dois produtos, só há e só pode haver diferença de grau, de proporção. O que difere por natureza nunca é uma coisa, mas uma tendência. A diferença de natureza não está entre dois produtos, entre duas coisas, mas em uma única e mesma coisa [...] entre duas tendências que aí se encontram” (p.131) (duração e matéria, por exemplo). Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*.

¹⁹ Não nos cabe aqui adentrar nas questões epistemológicas que envolvem o problema da consciência em Nietzsche. Para tanto cf. MARTON, S. Nietzsche: consciência e inconsciente. In: *Extravagâncias*. p. 167-182. Nesse artigo, Marton dedica-se a investigar em que sentido o pensamento de Nietzsche acerca das relações entre pensamento, linguagem e consciência insere-se em uma *épistémé* que – partindo de uma analítica da finitude que surge no séc. XIX em decorrência do criticismo kantiano – vincula o conhecimento à fisiologia e à história. Segundo a autora, diferentemente de Kant, em Nietzsche, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento não se coloca a partir de uma investigação

de processos “espirituais” a processos “físicos”²⁰. Estes mesmos são o resultado de processos interpretativos que já não têm mais a consciência como sede, mas estão disseminados pelo organismo. De modo que, para Nietzsche, o corpo mesmo, e cada célula, são já fonte e resultado de uma interpretação – uma configuração ativa que tem *vontade de poder* como *pathos*. “A interpretação, ela mesma, é um *sintoma* de um determinado estado fisiológico, tanto quanto de um determinado nível espiritual de juízos dominantes” (XII:2[190], 1885-86). “Na verdade”, dirá Nietzsche, “*interpretação é um meio próprio de assenhorear-se de algo*”. “O processo [Prozess] orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar” (XII:2[148], 1885-6)²¹. “Cada pulsão [Trieb] é

acerca das faculdades do espírito, mas são remetidas ao contexto histórico e fisiológico de origem. É a fisiologia, nesse sentido, que “fornece o paradigma do ato de conhecer”. O que, em última instância, retira da consciência o *status* de *noumenon*, ou ainda, substância pensante capaz de deliberação livre (p.168). A posição de Nietzsche, no entanto, ultrapassa os limites do naturalismo quando a questão é também reinserida em um contexto histórico (p.169). Se por um lado, diz a autora, “a fisiologia esclarece como o conhecimento é possível e como se dá”, a história “elucida como ele foi visto e apreciado ao longo do tempo” (cf. nota 21 abaixo). Em outras palavras: “a constituição biológica do homem dá o sentido do conhecimento, porque o explica; a atividade avaliadora do homem dá sentido ao conhecimento, porque lhe atribui valor”, ou seja, através da história, imprime-lhe novas formas e diferentes valores (p.170).

²⁰ Cf. ABEL, G. Consciência-Linguagem-Natureza – a filosofia da mente em Nietzsche. p. 199-265. Também para Abel, como vimos (cf. nota 5 acima) a compreensão dos impulsos como processos interpretativos interditará uma compreensão meramente “fiscalista” da epistemologia nietzscheana. Abel sugere aqui o “princípio do *continuum*” e o “modelo do processo” para compreensão da relação entre consciência, linguagem e natureza no pensamento de Nietzsche. Segundo Abel, o mundo, para Nietzsche, constitui-se como um espectro de continuidade que vai do inorgânico, passando pelo orgânico, até as atividades cognitivas e aos projetos e consecução das ações. No modelo do *continuum*, a *consciência* desponta como um fenômeno gradual que surge a partir de “diferenciações filogenéticas e ontogenéticas no âmbito do orgânico” (p.209), e cujos elementos já se encontram presentes em animais; enquanto o *tornar-se consciente* e a *autoconsciência* somente no homem são encontrados. Para o autor, a idéia de um *sujeito da consciência*, que a represente e organize seus conteúdos, parece implicada no momento mesmo em que a consciência, enquanto *consciência-de-algo*, designada por meio da intencionalidade, se manifesta. Ocorre que também o “*eu*”, o sujeito da consciência, *só se manifesta* em virtude do surgimento da consciência. A idéia de um “sujeito ‘eu’” como condição do predicado “penso” seria, para Nietzsche, uma “*falsificação dos fatos*” (GB/BM §17) (p.216-217). Mas o que seria então o “*eu*” da consciência ou o “Si mesmo” [*Selbst*] do corpo humano? Dois aspectos devem ser aqui observados. Por um lado, com o modelo do *continuum*, abre-se a possibilidade de que esse “*eu*” “influencie num certo sentido os processos orgânicos” (p. 208), ou seja, que determinados pensamentos possam ser “incorporados” organicamente. Por outro lado, o sujeito da consciência – ou o que Abel chama de “*eu consciente e ‘indexical’*”, surge como uma delimitação *dentro* da “corrente contínua de acontecimentos”, e não mais como uma coisa individual que precede a consciência de algo. O *Eu* aparece assim como a ponta de um processo da qual, por isso mesmo, prescinde o todo restante.

²¹ Algo semelhante Nietzsche irá dizer pouco tempo depois, em *Genealogia da moral*, como crítica ao evolucionismo de Spencer: “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, todo *subjugar e assenhorear-se* é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta [...]. Mas com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘*adaptação*’”. (GM-II §12, 66-67). Cf. também ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*.

uma espécie de ambição despótica, cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões” – dirá ele em um fragmento um pouco posterior (XII:7[60], 1886-7). A própria criação de ficções, culminando na noção de “eu”, como veremos, é já reflexo de que determinada manifestação da vontade de poder aí se desenvolveu e, ainda que de modo ilusório²², tomou as rédeas de tais pulsões.

Mas não se estaria ainda a pressupor um autor para tais processos? Replica Nietzsche: “Por que não poderia o mundo que nos concerne – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção?” (GB/BM§34, 39)²³. Daí não fazer sentido, para Nietzsche, perguntar “*quem interpreta*”²⁴, mas sim se o interpretar²⁵ mesmo

Paris: Gallimard, 1958, Tomo II, p.525-532. *Apud.* MARTON, *Op. cit.* p.178. O autor e a autora salientam aqui a aproximação de Nietzsche com os biólogos de sua época: Wilhelm Roux – de quem Nietzsche tomaria a idéia de concorrência vital entre órgãos, células, etc. dentro de um mesmo organismo; e Rolph – com a noção de que essa concorrência, ao invés de prejudicar, promove a vida. Com essas perspectivas, concebe a idéia de organismo como “aglomerado de ínfimos seres vivos”, ou “almas”, dotados de “consciências elementares” cuja articulação entre si constitui a consciência do organismo (p.178).

²² Cf. MARTON, S. *Op. cit.* p.173-174. “Ao ser humano não seria facultado exercer ou não a vontade; ela não apresentaria caráter intencional algum. Ao contrário do que se poderia supor, o sujeito não é o executor da ação, mas sim o seu ‘efeito’” (p.173). Nesse sentido, segundo Marton – citando Nietzsche (GB/BM§19) – o “eu” na perspectiva nietzscheana “nada mais é do que uma ‘síntese conceitual’” que permite, não só na sociedade, mas dentro do próprio organismo, “escamotear relações de força”. Como sujeito que realiza um ato, o indivíduo se constitui enquanto “eu fixo e estável”, perdendo de vista a multiplicidade de forças que, de modo fortuito, interagem no corpo humano (p.174).

²³ Cf. também este fragmento um pouco anterior: “‘Sujeito’, ‘objeto’, ‘predicado’ – essas separações foram feitas e agora recobrem, como esquemas, todos os fatos que aparecem. A falsa observação fundamental é a de que creio que sou *eu* quem faz algo, quem sofre algo, quem ‘tem’ algo, quem ‘tem’ uma propriedade” (KSA, XI:36[26], 1885).

²⁴ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p.78-79, 124-125. Para Müller-Lauter, enfatiza aqui o mal-entendido de se pressupor um sujeito, “do qual o interpretar pudesse ser predicado”, e ainda mais, de se tomar a vontade de poder como tal sujeito da interpretação. “‘É ficção’ ‘colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação’” (p.124-5). O intérprete, dirá o autor um pouco antes, “nada mais é que uma multiplicidade com ‘fronteiras inseguras’”. “‘A’ coisa significa um para o intérprete, embora a ele, na efetividade, somente uma multiplicidade se contraponha”. Como ele mesmo salienta, nas palavras de Nietzsche: “Nós somos ‘uma multiplicidade *que se imaginou uma unidade*’” (p.79). Formadora de um domínio pelo qual o *eu* compreende a si mesmo como *um*, a consciência – o intelecto – atuaria aqui como “meio pelo qual ‘eu’ me engano a ‘mim’ mesmo”. Ou seja, como uma simplificação e, portanto, uma “falsificação” pela qual “são tornados possíveis os aparentemente simples atos de vontade” (p.79). Ora, mas é precisamente da *necessidade* de tais ficções e, sobretudo, do *reconhecimento* desse caráter fictício, que estamos aqui a tratar.

²⁵ Sobre a idéia de “sujeito como *eu-interpretação*” posto pela consciência, cf. ABEL, G. *Op. cit.* p.220 e 237. Cf. tb. ABEL, G. Verdade e interpretação. p. 179-198. Abel considera que a partir de Nietzsche, pode-se pensar a tentativa de “compreender a verdade não mais como aquilo que pré-existe independentemente da sua interpretação. Ao contrário, a verdade poderia ser vista como o nome para a produção nos processos interpretativos” (p.184). Trata-se, nesse sentido, não de uma destruição, mas de uma re-concepção do sentido da ‘verdade’ em que “não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação” (p.185). Cf. KSA XII:7[60], 1886-7: “Contra o

tem existência” – “mas não como um ‘ser’: como um processo, um devir; como uma forma da vontade de poder²⁶, como um afeto” (XII:2[151], 1885-6). Se se busca uma resposta, então, novas metáforas são criadas: “Nossos afetos” interpretam (XII:2 [190]). Ou ainda: “Nossas necessidades são quem interpreta [*auslegen*] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras” (XII:7[60]). Em última instância: “a vontade de poder *interpreta*” (XII:2[148]). E se “vida é vontade de poder” (XII:2 [190]), então, *viver é interpretar*.

Reencontramos aqui a “vontade de aparência”, “vontade fundamental do espírito” (GB/BM§230,122-123), agora como vontade *perspectiva*²⁷ de “ação sobre o mundo” – cujo *interpretar* manifesta-se como “vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade”. O que, a nosso ver, não implica em “empobrecimento”, mas antes, refinamento, aprimoramento: uma “vontade restritiva”, uma “força digestiva”, que busca continuamente *incorporar* pela simplificação e invenção, e assim “*imprimir* no devir o caráter de ser – essa é a *mais elevada vontade de poder*” (XII:7[54], 1886-7).

Mas se já não se pode falar de um sujeito como *causa* de si mesmo, se ele é apenas um objeto, uma *ficção* (XII:9[108], 1887), por que falar ainda de um “sujeito”? Se

positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*].”

²⁶ Sobre a crítica às idéias de “verdade e “sujeito” nos fragmentos da KSA, cf. também: XII:9[60],[91], 1887; e XIII:14[103],[153], 1888.

²⁷ Embora extrapole os limites de nossa investigação, sobre a idéia de *perspectivismo* que daí decorre, cf. KSA, XIII:14[186], 1888: “O *perspectivismo* é só uma forma complexa de especificidade. – Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (– sua vontade de poder): e repelir tudo que obstrua à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: – *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder*. E o processo segue adiante...”. Sobre a relação entre *aparência* [*Schein*] e *realidade* [*Realität*] que daí decorre, cf. KSA, XIII:14[184], 1888: “O *perspectivo*, portanto, confere o caráter de ‘aparência’! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o *perspectivo*! Com isso ter-se-ia descontado a *relatividade*... Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O ‘mundo aparente’ reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro. Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o ‘mundo’ é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A *realidade* consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo... Não resta mais nenhuma sobra de direito para se falar aqui de aparência... A *maneira específica de reagir* é a única maneira do reagir: não sabemos quantas e quais maneiras há ao todo. Mas não há nenhum ‘outro’ ser, nenhum ser ‘verdadeiro’, nenhum ser essencial — com isso seria expresso um mundo sem ação e reação... A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’-”. O que também será dito, de forma sintética, também em GD/CI-IV§6,32: suprimindo-se o “mundo verdadeiro”, suprime-se também o “aparente”. E ainda: GD/CI-III §6, 29: “Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente” [...] é apenas uma sugestão de *décadence* – um sintoma da vida *que declina*... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, esforço... O artista trágico *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisíaco*...”.

não faz sentido perguntar “*quem interpreta*”, é porque o “intérprete”, o “sujeito” em questão, é ele mesmo o resultado de uma interpretação – de uma *criação*: “uma simplificação para designar como tal a *força* que estabelece, inventa, pensa, em contraposição a todo estabelecer, inventar e mesmo pensar, tomados isoladamente [...]. O ‘sujeito’ é algo criado dessa maneira, uma ‘coisa’, como todas as outras” (XII:2[151], 1885-6). Como *aquele* que age e que é *livre* para agir de forma responsável, o “sujeito” constrói a sua *identidade* – como continuidade e permanência ao longo do tempo – a partir de um *duplo auto-engano*, como vimos: “consciência” e “livre-arbítrio”. “O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação?” – pergunta Nietzsche em um fragmento de 1888 (XIII:14[151]). Ora, o problema está precisamente aí, na necessidade de uma resposta para a pergunta: “*quem age?*”, ou seja, na pressuposição da existência de um responsável pela ação – o *sujeito* da ação moral. Reveladas tais ficções, já não faz sentido compreendê-lo como único, imutável, nem mesmo como *sujeito*.

Para Nietzsche, talvez fosse então “permitido supor uma multiplicidade de sujeitos”, uma “*aristocracia* de ‘células’, nas quais repousa o domínio”: “o *sujeito* como *multiplicidade*” (XI: 40[42], 1885) de sujeitos fictícios. Daí a alusão à *máscara*²⁸ –

²⁸ Cf. VATTIMO, G. *El Sujeto y La máscara*. Vattimo faz aqui uma análise do problema da decadência no pensamento nietzscheano – entendida não mais em relação ao classicismo grego, como queria a modernidade, mas que também o envolve – tendo como fio condutor uma reavaliação da relação entre ser e aparência (dissolução do ser na aparência) que desemboca em um repensar da noção de máscara – que no pensamento nietzscheano, já não pode ser compreendida como disfarce, mas antes, como configuração. Tomando de empréstimo o conceito de máscara de Ernst Bertram (*Nietzsche. Essai de mythologie*, p. 219-242), Vattimo considera que o pensamento nietzscheano pode ser compreendido como o desenrolar de um processo de *desmascaramento* daquilo que chama de “máscara má”, fruto da aparência apolínea e da vontade de verdade socrática (nesse sentido, um “*desmascaramento* do *desmascaramento*”, p.255. O que para o autor ocorreria em três momentos: do conhecimento, da moral e da metafísica); e, por outro lado, de *desvelamento* da chamada “máscara boa”, como liberação do dionisíaco frente à fixação apolíneo-socrática (p.70-71) e recuperação da “autonomia do simbólico”, exemplificada na condição do artista (p. 241, 255, *et al.*) e na arte como aspiração do símbolo (do dionisíaco) à sua liberdade (p. 460) – realização autêntica dessa liberdade. Enquanto impulso criador de ficções e metáforas, o apolíneo é antes uma “configuração interna que o dionisíaco coloca e tende a superar. A máscara má, segundo Vattimo, nasce dentro da máscara boa (p.71, tradução livre), movida pelos impulsos dionisíacos. A nosso ver, ao enfatizar a continuidade ou mesmo a indistinção entre ambas as formas de consciência (p. 324-326), apolínea [*apollynisches Bewußtsein*] e socrática [*socratisch Bewußtsein*], Vattimo acaba por obliterar importantes distinções aí presentes. Em *O Nascimento da tragédia* parece ficar claro o problema da *radicalização* da *consciência apolínea* [*apollynisches Bewußtsein*] na forma da *consciência socrática* [*socratisch Bewußtsein*] com a necessidade de verdade a todo custo (GT/NT§1;§2;§12;§13;§14). A verdadeira oposição, nesse sentido, dar-se-ia entre a “consciência de si” socrática e o “despedaçamento de si” dionisíaco; este sabiamente domado, no grego, pela consciência apolínea, manifesta na arte (e não parece haver arte sem o impulso configurador apolíneo). Cf. por exemplo GT/NT§12,79: “... não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo”.

embora também ela uma constituição ilusória de um processo interpretativo contínuo e disseminado; uma metáfora. Máscara sob a qual, no entanto, não se encontra um sujeito²⁹; tanto quanto não se encontra uma verdade por detrás de aparências (FW/GC §54, 92). De “entidade produtora de ações”, “sujeito” passa a ser compreendido como resultado de fixação mais ou menos duradoura de *máscaras*. Voltada agora ao próprio “espírito” a “vontade de aparência” – pela qual “frui a astúcia e diversidade de suas máscaras” – mostra-se como *vontade de máscara* – fruindo também “o sentimento de sua certeza” (GB/BM§230, 123-125).

Desfeita, no entanto, a idéia de sujeito como essência por detrás da máscara, caracterizando-o como uma *multiplicidade indefinida de máscaras*³⁰ mais ou menos duráveis, como se poderia pensar a criação para si de uma *identidade*?

O Eu

Procuramos até aqui, expor em linhas gerais as críticas no pensamento de Nietzsche às idéias de “consciência”, “livre-arbítrio” e “sujeito”³¹, bem como as

²⁹ Vale ressaltar que na maioria das passagens em que Nietzsche trata do problema da máscara, o sentido aproxima-se daquilo que havíamos tratado no capítulo anterior como o aspecto da hipocrisia deliberada, como forma de “legítima defesa”. Cf. por exemplo: FW/GC §77, 105-106 e GB/BM §40, 42-43. Numa das poucas passagens em que aponta para a máscara como uma reavaliação da idéia de sujeito, Nietzsche afirma, referindo-se à arte: “Nada de indivíduos, mas sim máscaras mais ou menos ideais; nada de realidade, mas sim uma generalidade alegórica” (Cf. MA/HH§221, 151). Cf. também GIACÓIA Jr., Oswaldo. *5 Aulas sobre Nietzsche*. Aula 4: “... todo fundamento a que você chega é necessariamente uma máscara; então, você retira uma máscara, encontra um fundamento, um rosto, por detrás da máscara, mas aquele rosto que se descobre é uma outra máscara, e assim por diante...”. Giacóia ressalta aqui a “experiência da máscara como máscara”, com a qual não se tem mais a ilusão de chegar a um rosto. O que nos leva a “outra forma de relação com a máscara, que não é a forma da má consciência, a forma do peso, a forma ressentida e negativa. Você tem a possibilidade de um relacionamento leve, de superfície, com a própria máscara”. Tem-se então, de um lado, “a denúncia grave da máscara como máscara, e de todas as formas de negar o caráter superficial de toda máscara [...] como formas de ilusão e auto-ilusão, formas de mistificação; e por outro, esse trato mais leve com a máscara, [...] essa dança sobre a superfície, que não tem ilusão, que não vai chegar em fundo nenhum”.

³⁰ Cf. a este respeito: FERRAZ, M. C. F. Nietzsche, filosofia e paródia. In: *Nove variações sobre temas nietzscheanos*. p.103-115. A autora aponta aqui para uma reabilitação da idéia de máscara no pensamento nietzscheano, a partir de uma abordagem acerca da figura do *Mischmensch*: o “homem-mistura”, ou o “mestiço” europeu, cujo “espírito histórico” o caracterizaria como “parodistas da história universal e bufões do Senhor”, residindo aqui, talvez, a sua originalidade (GB/BM§223, 114-115). A autora ressalta aqui o caráter inventivo de uma troca incessante de máscaras, aí presentes os papéis da memória e do esquecimento para a configuração de novas máscaras a partir de outras.

³¹ Sobre a afirmação em Nietzsche do processo de construção do sujeito, cf. MOSÉ, V. Nietzsche e a genealogia do sujeito. p. 188-200. Segundo a autora, o processo de produção da subjetividade apresenta-se, na genealogia nietzscheana, marcado por “três noções distintas, porém complementares e intrinsecamente conectadas: *vontade, consciência e sujeito de conhecimentos*”; os três “dados interiores” que fundamentam a idéia de causa (p. 192-193). Para Mosé, no entanto, a crítica nietzscheana do sujeito, a sua desmistificação, no entanto, não conduzem à idéia de sua destruição. Ao contrário, desemboca na “afirmação do sujeito como proliferação de sentidos e possibilidades”. Assumindo seu caráter fictício, Nietzsche o torna plástico, maleável, múltiplo, “o que significa assumir a si mesmo como devir e

conseqüências a que elas nos conduzem. Revelando a *falsificação* presente na construção de tais “ficções” – em última instância decorrente de uma inversão entre causa e efeito – e a espécie de auto-engano que daí decorre, o autor aponta para a dissolução do caráter fundacionista sob o qual estes conceitos se sustentaram na modernidade, e sua sujeição a configurações instáveis de impulsos aos quais nos é vedado o conhecimento. Da sensação de “acréscimo de poder” que resulta da *afirmação* de impulsos dominantes em uma determinada configuração, Nietzsche fará derivar a idéia de “livre-arbítrio”. No que diz respeito à “consciência”, mero “resumo” de tal configuração, dilui-se na forma de *processos interpretativos*, agora disseminados por todo o organismo, como o manifestar de tais impulsos. Já quanto ao “sujeito”, revela-se uma *criação* a partir de uma *multiplicidade* mais ou menos duradoura de *máscaras*, sob as quais atuam tais processos. Desse modo, *interpretação* aqui já não pressupõe mais um “sujeito” ou “intérprete” como autor, mas é, ela própria, o atuar: como *vontade de incorporação* – no qual se compreende a vida como manifestação da vontade de poder; e como *vontade de aparência* – pela qual se constitui a multiplicidade de *máscaras* nas quais se cria, finalmente, o *sujeito*: e com ele a idéia de um *eu*. Essa, a interpretação que fazemos.

Diante de tais críticas, fica difícil não sermos de acordo com a maioria dos comentadores, quando tomam o pensamento de Nietzsche como ponto de inflexão, na medida em que põe em xeque as pretensões do *Eu*, de uma plena autonomia e “consciência de si”. Ao por às claras o auto-engano presente neste “tomar consciência de si da razão”, a crítica nietzscheana aponta para a *ilusão* na base de sua constituição. “Por mais que essa ficção agora possa ser costumeira e indispensável” – dirá ele em um fragmento de 1885 – “*isso, somente, não prova nada contra o seu caráter fictício: uma crença pode ser condição da vida e, apesar disso, ser falsa*”. (XI:38[3],1885). No entanto, alguns autores³² tendem a inferir, da denúncia do caráter ilusório de tais ficções

multiplicidade, como configuração provisória. Afirmar o sujeito como multiplicidade é afirmar o homem como vontade de potência.” (p.199).

³² Como por exemplo RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um outro*. p.24 et seq. Procurando situar sua posição para além do confronto com o que chama de “dupla herança” nas filosofias do sujeito: a concepção cartesiana – de superestimação do *Cogito* como verdade primeira; e a concepção nietzscheana – de sua subestimação como “ilusão excepcional”, Ricoeur considera que Nietzsche apenas teria levado mais adiante – até a própria consciência – a dúvida fundamental cartesiana. Porém, não escapando de ser alvo de sua própria crítica pela suposta pretensão de veracidade implícita em seu pensamento, caindo assim no “paradoxo do mentiroso” (p.24). Sem querer entrar no mérito dessa crítica – a nosso ver, infrutífera e de pouco alcance quando confrontada com o pensamento nietzscheano acerca da idéia de *interpretação* – gostaríamos de salientar que em sua análise, Ricoeur parece inferir, da crítica ao *Cogito*

– culminando com a invenção de uma “consciência de si” – a negação do *valor* mesmo de tal constituição e daquilo que por ela é criado: a cisão entre “sujeito” e “objeto” e, no que diz respeito à nossa investigação, uma idéia de *eu*. Em outras palavras, inferem, do reconhecimento da ilusão e do engano aí presente, a negação de seu *valor* para a vida.

Ora, “entre as condições para a vida poderia estar o erro”³³ (FW/GC §121, 145) – diz Nietzsche em *A Gaia ciência*. Por isso mesmo “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele. [...] A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie...” (GB/BM§4,11), dirá Nietzsche, agora em *Além do bem e do mal*:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis [...] – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. *Reconhecer* [grifo nosso] a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal. (GB/BM§4, 11)

Embora venha a se tratar de uma crítica radical aos fundamentos sob os quais se erige a moral e a ciência na modernidade – chegando mesmo à sua dissolução enquanto *entes* – o reconhecimento da ilusão sob a qual se constituem tais ficções, em particular a *ficção* do sujeito, não parece significar para Nietzsche a negação do *valor* que têm, enquanto aparência e metáfora, para a vida.

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando assim a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas [...]. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. (GB/BM§12, 18-19).

no pensamento nietzscheano, a sua dissolução *em nada*. Ora, se parece correto afirmar a dissolução do *Cogito* pelo pensamento de Nietzsche, em nenhum momento este abandona, como temos visto, a possibilidade de *criação* de um sujeito, agora por meio da arte.

³³ Cf. também este fragmento, um pouco posterior, de 1887-8: “A óptica de todas as funções orgânicas, de todos os mais fortes instintos da vida: a força *que quer* o erro em toda vida; o erro como pressuposição do próprio pensar. Antes que seja ‘pensado’, há de ser já ‘inventado’” (XII:10[159], 1887-8).

Tal como quando apresentamos a crítica de Nietzsche à “vontade de verdade” presente na ciência, trata-se mais uma vez de chegar à profundidade – desta vez no “interior” – para resgatar o valor da simplificação, da superfície, da aparência, em suma, do *falso* para a invenção e configuração de si. O problema de Nietzsche, nesse sentido, não seria propriamente com a constituição ou não da *ficção* “sujeito”³⁴. Antes, sua crítica parece dirigir-se à necessidade de torná-lo algo imutável, incondicional e originário – uma *hipóstase* à qual se deixa submeter. A questão, a nosso ver, mais uma vez parece girar em torno do reconhecimento ou auto-engano acerca do caráter ilusório na constituição de tais ficções – denunciando, por outro lado, perspectivas distintas da vontade de poder que aí atua: ascendente ou declinante. Tal como a distinção anteriormente feita entre *convicção* e *fé*, trata-se, aqui também, de *submeter* ou *ser submetido* a crenças incondicionais “algum incondicional Sim e Não” (AC§ 54, 65-66); de tomá-las como meio ou como fim (AC§ 52, 63).

O mesmo ocorre com a idéia que sintetiza tais ficções: o *Eu* – também ele, fruto de um fetichismo da linguagem³⁵. Fetichismo que nasce do “hábito gramatical” de se

³⁴ Cf. VATTIMO, Gianni. *Op. cit.* p. 453-454 (nota 12) e 489. Segundo Vattimo, há em Nietzsche uma recuperação da noção de pessoa como “centro de interpretação”. Para o autor, Klossowsky não teria levado em consideração que essa criação simbólica supõe uma certa recuperação da noção de pessoa e haveria tomado o *eterno retorno do mesmo* [*Wiederkehr des Gleichen*] e o *além do homem* [*Übermensch*] como negação não só do sujeito da tradição metafísica, mas também de qualquer “centro” de interpretação. Segundo Vattimo, chamar a tudo de máscara significa que esta cumpriu sua função de desmascarar a “máscara mala”, ficção enraizada como realidade, ou seja, significa acentuar sua não-seriedade, livre-mobilidade e falta absoluta de responsabilidade, assumindo a existência e o caráter do “jogo divino” (p. 489). “Máscara é antes de tudo o mesmo ‘sujeito’ que, ainda depois da revelação de seus vínculos com a lógica do domínio, encontra-se no centro de todo este mundo de símbolos liberados e do processo de interpretação infinita” (p. 489, tradução livre). Cf. nota 3 acima. Cf. também: KSA, XII:7[60], 1886-7.

³⁵ Embora fuja à delimitação de nossa pesquisa, cabe salientar que em seus escritos tardios, Nietzsche retoma a crítica à *linguagem* para pôr às claras as falsificações aí operadas, na forma de um fetichismo que vê em toda parte “agentes e causas” e põe, como vimos já anteriormente, a idéia de uma “vontade atuante”: “A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazeremos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu – substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que vontade é uma *faculdade*... hoje sabemos que é apenas uma palavra... [...] Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! – Também os opositores das eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito de ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu átomo... A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI-III §5, 27-28).

pressupor a existência do sujeito “eu” como condição e causa³⁶ do predicado “penso”, como se houvesse um “agente” por detrás de uma “atividade” (GB/BM§17, 21-22).

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* de realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas um suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se concluiu segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de terra”, e talvez um dia nos habituaremos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, voltando-se, o velho e respeitável Eu) (GB/BM§17, 21-22).

Mas volta então a pergunta: como e por que falar de um *eu* quando já não pode falar mais de um *sujeito*, ou de um *eu*-“sujeito”, senão como ficção cristalizada? Ou ainda, quando esse “eu” é apenas uma “síntese conceitual” e “*não faz um com a administração unitária de nosso ser*” (XII:1[87], 1885-6)? Se o sujeito em questão não é propriamente *sujeito*, mas “objeto” – ou nem mesmo isto – não se poderia falar propriamente de um *eu*, agente de uma determinada ação, mas muito mais de um *si*³⁷ [*Selbst*], cuja identidade não pode ser senão algo a ser criado, *constituído*, pela

³⁶ Dirá Nietzsche poucos anos depois, em *Crepúsculo dos ídolos*: “*Erro de uma falsa causalidade*. – [...] A vontade não move mais nada; portanto, também não se explica mais nada - ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. O que chamam de “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa. E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer! [...] O homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* – A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa...” (GD/CI-VI §3, 41-42).

³⁷ Cf. RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um outro*. Procurando situar-se, como vimos, para além de Descartes e Nietzsche, Ricoeur tem com esse texto três intenções, conforme ele mesmo expõe, em analogia com o próprio título: em primeiro lugar defender, a partir da oposição entre o indicativo “eu” e o reflexivo “onipessoal” “si” (aproximado do “se”), o primado da posição reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como ela é expressa na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”. Em segundo lugar, expor a equivocidade do termo “mesmo” e seu correlato “idêntico”, conforme esteja relacionado a *idem* – que implicaria uma fixação no tempo e uma imutabilidade, ou a *ipse* – que não se opõe ao mutável ou à temporalidade. Com essa exposição, o autor procura distinguir duas significações para *identidade*: “mesmidade” e “ipseidade”, explicitando a diferença entre uma “identidade pessoal” – instantânea, permanente no tempo, e uma “identidade narrativa” – associada à temporalidade do reflexivo “si”. Em terceiro lugar, a partir da identidade-*ipse*, explicitar a idéia de uma dialética da *alteridade* e da

“grande razão” que é o *corpo*. “Multiplicidade com um único sentido”, o si “não diz eu, mas faz o eu” (Z, “Dos Desprezadores do corpo”, 59-61), sendo também ele, o si, uma ficção. Criação de si, nesse sentido, é antes criação *do* si.

Toda essa discussão acerca do problema das “ficções” constitutivas do *eu* tem para nós o propósito de apontar para a possibilidade de uma reavaliação e mesmo de uma “inserção” da idéia de hipocrisia nessa constituição e, como pretendemos, na *criação de si*. O que, com base no texto nietzscheano, indicaria um *quarto* aspecto, além dos três já apresentados (legítima defesa, vaidade e fé). Muito embora, como já salientamos, tal distinção seja arbitrária e meramente explicativa. Tal aspecto seria o da criação de si, conforme sugerimos nos prolegômenos. É sobre essa possibilidade que tentaremos agora discorrer.

Hipocrisia e manuseio de máscaras

Embora constituído a partir desse “hábito gramatical”, fruto de uma ilusão, e ainda por cima incapaz de atingir pelo conhecimento os processos³⁸ mesmos que o constituem, é com o *eu* – com as opiniões erradas³⁹ que temos acerca de nós mesmos – que podemos tecer nosso “caráter e destino”. É o que nos revela também na seguinte passagem de *Aurora*:

ipseidade, em cuja reciprocidade se dá a constituição da identidade: agora compreendida como “*identidade dinâmica*” (p.13). É curioso notar que, ao elaborar este intrincado aparato conceitual, operando pela análise lingüística uma aproximação entre o “sujeito da enunciação” – “quem fala?” – e o “sujeito da ação” – “quem age?”, Ricoeur parece não ter se dado conta de que a defesa de um *si-mesmo* já estava presente, como vimos acima – e talvez de modo ainda mais frutífero e radical, já que perpassada pelo fazer artístico – em Nietzsche. Conforme este fragmento do verão-outono de 1882 (3[1]) citado em nota por W. Müller-Lauter, o filósofo dirá: “Eu e *mim* são sempre duas pessoas diferentes”. “Também meu ‘*mim*’ é ‘fingido e inventado’”. (Apud MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p. 79, nota 58). Também em GB/BM§17,21-22, como crítica ao *Cogito*, Nietzsche faz a pergunta: “quem pensa?”

³⁸ Sobre o inconsciente, em tese, nada poderia ser dito. Cf. MARTON, S. *Op. cit.* p.181: É precisamente por não poder ser expresso em palavras que o inconsciente escapa à linguagem, mesmo que seja para caracterizá-lo enquanto conceito. “O que se poderia chamar de inconsciente remete, de imediato, ao indizível” (p.181).

³⁹ Cf. também: M/A§108:78-79. E ainda: FW/GC §335, 222-225: “*Viva a física!* – [...] Quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso”, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais, – que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda ação futura. [...] Que nossas opiniões acerca do “bom”, “nobre”, “grande” jamais podem ser *demonstradas* por nossas ações, porque toda ação é incognoscível, – que sem dúvida as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável. Portanto, *limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valorações e a *criar novas tábuas de valores* – mas acerca do “valor moral de nossos atos” vamos deixar de remoer pensamentos!”

*O assim chamado 'Eu'. – A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos – [...] os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, *são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e de nosso destino* [grifo nosso]. [...] Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras – e, portanto, elogio e censura – *nenhum de nós o é*; por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos *mal* [...] Mas *nossa opinião sobre nós mesmos*, que encontramos por trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então *na feitura de nosso caráter e destino*. – [grifo nosso] (M/A§115, 87-88).*

É a partir da reavaliação do estatuto de tais ficções, assim nos parece, que Nietzsche procura ressaltar a necessidade da vontade de superfície, aparência e engano nelas presente, para a constituição de um *eu*. É só como ilusão⁴⁰ que se constitui o eu – o que não abole a necessidade dessa ilusão para a vida, ao contrário: “*O erro acerca da vida é necessário à vida*” (MA/HH-I§33, 39-40).

Vimos acima de que modo Nietzsche reavalia o estatuto do “eu” e de seus “elementos constitutivos”, expondo-lhes a origem em processos que nos escapam ao conhecimento, revelando o erro e engano a que se resumem. Ao operar essa reavaliação, o que o autor faz, na realidade, é deslocar a perspectiva antes centrada no sujeito e *descentrar*⁴¹, por uma inversão na relação entre causa e efeito, os processos envolvidos

⁴⁰ Aqui age, afinal de contas, apenas o devir a se reinventar, “negar a si mesmo, superar a si mesmo: nenhum sujeito, mas sim um criador fazer e estabelecer, ‘causas e efeitos’ nenhuns”. Mas para o qual a arte, como “vontade de superação do devir, como “eternizar”, mas míope, sempre segundo a perspectiva”, repete “em pequena escala, a tendência do todo” (XII:7[54], 1886-7). Cf. também JARA, J. Vida, filosofia y arte – un triángulo sin fin. p. 145-158. Em particular, p.148.

⁴¹ Cf. TÜRCCKE, C. *O Louco. Nietzsche e a mania de razão*. p. 38 *et al.* Türcke defende que o grande intento de Nietzsche – segundo ele exemplificado no aforismo 125 de *A Gaia ciência* (“O Homem louco”) – foi o de denunciar o “escândalo ptolomaico”: o engano que envolve as interpretações antropocêntricas de mundo – de Galileu e mesmo Copérnico, a Descartes e Kant – apontando para a reminiscência de Deus que jaz na pretensão de *verdade* sob a qual se fundam. Operando através do *louco* uma espécie de *descentramento* a revelar o cerne de tal engano, Nietzsche procurara a partir daí, segundo ele, sem sucesso – pelas “trincheiras” do *super-homem* [ultra-homem; *Übermensch*], do *eterno retorno do mesmo* [*Wiederkehr des Gleichen*] e da *vontade de poder* [vontade de potência; *Wille zur Macht*] – reconduzir ao homem a sua conquista: a compreensão de si como senhor do mundo. No fundo, “trincheiras provisórias para que ele *não* se torne o louco por ele retratado no aforismo” (p.55-56). Türcke tem nesse texto o mérito de interpretar, ou mesmo decifrar, de forma sucinta e cativante, a íntima relação, em Nietzsche, entre vida e obra, ou melhor dizendo, entre corpo, espírito e escrita. No entanto, acaba por interpretar a “doença” como a prova para um suposto fracasso filosófico de Nietzsche. Ora, longe de ser sintoma ou reflexo de um fracasso, a loucura poderia muito bem ser sintoma de que, aí sim, a sua filosofia se efetivou. A nosso ver, pressuposta à idéia do autor, muito embora ele não assumia, está uma avaliação negativa da idéia de loucura; avaliação da qual ele deduz o fracasso da tentativa nietzscheana em superar o “impasse da razão”. Uma coisa que intriga após a leitura do texto é que, muito embora tenha na loucura o fio condutor de sua interpretação, Türcke parece não levar em consideração os aforismos de Nietzsche

nessa constituição – recolocando⁴² o “sujeito” ao *final* do processo, agora como ficção que confere a um determinado arranjo de impulsos uma determinada identidade, ou seja, a idéia de um *eu*. Ficção essa que já é a manifestação de uma determinada forma de assenhoreamento de determinados impulsos em relação a outros. Chegando a esse termo, a avaliação de tais *ficções constituintes* passa a ser feita não mais em termos da dicotomia: realidade *versus* aparência, mas em que medida tais aparências promovem ou denigrem a vida, ou seja, em que medida são um sintoma de plenificação ou adoecimento de instintos. Reencontramos aqui, na constituição de tais ficções – que agora se mostram como máscaras – a *vontade de aparência e engano*: reconhecida ou auto-enganada, é essa “vontade fundamental do espírito” que atua no *jogo de máscaras para a constituição de uma identidade de si*.

A partir daí, qualquer tentativa de pôr o autoconhecimento⁴³ como meio para uma configuração consciente de si esbarraria de saída na pressuposição e auto-engano acerca de uma suposta “consciência” autônoma e incondicionada. Qualquer pressuposição de um conhecimento de si, nesse sentido, seria já mera *opinião* e *erro* acerca de si. É só com eles, então, com os erros acerca de nós mesmos, que tecemos “nosso caráter e destino”. Poderíamos supor que essa condição legaria então ao *acaso* e ao *auto-engano* a feitura daquilo que somos, vetando-nos a possibilidade de “tomarmos as rédeas” de nós próprios. “De fato, aqui e ali alguém toca conosco – o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue esta nossa tola mão” (FW/GC §277, 188-189). Não se poderia deixar de lado – como dirá o autor alguns anos depois – o quanto são importantes os “*desacertos*” e o “*mal entender-se*” acerca da vida, como forma de

em que ela parece ser a conseqüência “esteticamente necessária” de um imoralista, ou mais, do *escritor de novas tábuas*. Cf. a esse respeito: M/A §14, 21-22 e FW/GC §76, 104-105.

⁴² Cf. KSA, XIII:11[96], 1888: “Que se ponha o *agente* [Täter] de novo no interior do fazer [Tun], depois de tê-lo extraído dele, conceitualmente, e de se ter, com isso, esvaziado o fazer; que se retomem o fazer-algo, a “meta”, a “intenção”, o “fim” novamente no fazer, depois de tê-los artificialmente extraído dele e de se ter, com isso, esvaziado o fazer. [...] Que todos os ‘fins’, ‘metas’, ‘sentidos’ são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: a vontade de poder. Ter fins, metas, intenções, *querer* em geral, tal é como querer-tornar-se-mais-fortalecido, querer crescer, e *para tal* também querer os *meios*”.

⁴³ Cf. GIACÓIA Jr., Oswaldo. *5 Aulas sobre Nietzsche*. Aula 1: “Conhecer-se a si mesmo significa retraduzir-se inteiramente na perspectiva do rebanho, do comum, por conseguinte, do não próprio, do não pessoal, do não singular. Ou seja, significa, simplesmente, o esquecimento do individual”. Para Giacóia, várias aporias estão aí implicadas. “Como tomar consciência do individual, daquilo que é não gregário, daquilo que é não comunitário? O que é que significa entrar em relação com o si mesmo? Esse é, talvez, um dos maiores problemas para Nietzsche. É isto que vai afastá-lo sempre de toda e qualquer tentativa de universalização, seja a nível das vivências, seja, inclusive, a nível das suas próprias posturas teóricas. O universalizável está sempre posto sob a perspectiva do rebanho”.

sensatez e prudência. (EH-II §9, 48-50). No entanto, não se trata para Nietzsche de ser um acaso – “*a beleza não é acaso*” (GD/CI-IX §47, 96-97). Trata-se antes de ser uma *necessidade* (EH-II §8, 46-47), ou, em outras palavras, de “*tornar-se o que se é*”⁴⁴. Não é à toa que são tão caros a Nietzsche o *cuidado de si* [*Selbstigkeit*], a *autodisciplina* [*Selbstdisziplin*] e o *cultivo de si* [*Selbstzucht*] – conceitos aos quais gostaríamos de associar a idéia de *manuseio* anteriormente desenvolvida. Daí também a importância conferida ao *gosto*⁴⁵ como forma de seletividade e autodefesa – “arte de separar sem incompatibilizar; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos – esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto” (EH-II §9, 48-50). Retornaremos a este assunto mais à frente.

Ora, se não nos é possível chegar à constituição de si pelo autoconhecimento, mas antes, por “opiniões erradas”; se com a “consciência” e o “sujeito” não chegamos à profundidade do conhecimento de si; abre-se, no entanto, com o reconhecimento e afirmação da “ilusão acerca de si mesmo”, a possibilidade do *manuseio artístico de máscaras* a partir do falso e do aparente – em outras palavras, da *invenção* ou *criação de si*.

⁴⁴ Cf. BARRENECHEA, M. A. *Ecce homo* e a arte de chegar a ser o que se é. p.146-147. O autor aponta aqui para a dimensão *fisiológica, higiênica e dietética*, inerente ao processo de auto-realização. Segundo ele: “a avaliação nietzscheana, entendida como dietética ou fisiologia, não prescreve, mas descreve as possíveis relações de forças que determinam os diversos estados de saúde. Assim, todo ‘imperativo’ é *hipotético e singular*, adequado às necessidades e peculiaridades de cada organismo”.

⁴⁵ Cf. HANZA, K. In: Distinguições em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche. p. 65-85. A autora defende a idéia de que a “faculdade de julgar” no pensamento nietzscheano – diferentemente da tradição kantiana, que a coloca como uma faculdade mediadora entre intuição e conceito, a partir da qual pode ser determinado o conceito de gosto (aqui eminentemente estético) – está em Nietzsche vinculada à tradição oratória e a uma filiação desta concepção à ética. (ou a uma relação entre ética e estética). Para Nietzsche “só há uma faculdade de julgar, a que escolhe” (p.75). Apoiando-se na tradição renascentista, em particular em Gracián, a autora defende que tal faculdade está aqui vinculada a uma “arte da prudência”, para a qual é central o conceito de gosto e na qual contribuem “o engenho e o juízo” (p.72). “O gosto tem assim um significado mais moral que estético: é a instância que submete o impulso genial do engenho à moderação do juízo” (p.72). Segundo a autora, “a proximidade entre filosofia e arte, a ênfase numa única atividade primordial da faculdade de julgar: escolher e combinar possibilidades oferecidas pela imaginação, e, por último, o atendimento às formas específicas, históricas, individuais dos juízos [...], constituem as características mais importantes da maneira pela qual Nietzsche focaliza o problema do gosto em sua obra intermediária” (p.75-76). Cf. também HANZA, K. Ni contadores, ni prestamistas, ni sujetos de crédito. p. 129-144. Também aqui a autora retoma a categoria de *gosto* para explicar o que significa, em Nietzsche, dar à própria vida a unidade exemplar de um estilo. Hanza toma aqui a investigação de R. Reuber (*Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*. Munique: Fink, 1986), que defende que Nietzsche persegue um ideal de dar forma e domínio de si mesmo orientado para uma totalidade, tal como Goethe (p.48). Por outro lado, tal unidade implica em uma “química (entrelaçamento) dos conceitos e sensações” (MA/HH) e de sua integração e emprego, pelo indivíduo, na conformação da vida. Tal atitude exige virtudes semelhantes às de um artista: “um sentido para captar firmemente as diferenças, prazer na experimentação da configuração e na decisão com respeito às possibilidades de agir” (p.142, tradução livre).

Viver e inventar. – Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser [...] Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros marcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado. [...] A vida de vigília não tem essa *liberdade* de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada – mas devo acrescentar que [...] não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta? [...] que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém sentido? [...] – O que são então nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar? – (M/A §119, 91-92).

É então como *manuseio artístico* – em contraposição a uma troca “cega”, auto-enganada, de máscaras – que reencontramos a *hipocrisia* na forma como temos procurado defendê-la. Fazemos aqui uma espécie de “reedição” da distinção sugerida nos prolegômenos e no capítulo um, entre *auto-engano* e *hipocrisia*. Ambas seriam formas pelas quais se apresenta o assenhoreamento de impulsos pelos quais somos constituídos, ainda que como ficções. À diferença do auto-engano, no entanto, pela hipocrisia é a ilusão mesma dessa constituição que é afirmada, deixando entrever o caráter artístico aí envolvido.

Embora não seja nosso intuito enveredar ainda mais pelo problema da “consciência” em Nietzsche, gostaríamos de sugerir que as críticas e os caminhos por ele indicados poderiam apontar para uma reaproximação da distinção feita no período de *O Nascimento da tragédia*, entre a *consciência apolínea* [*apollynisches Bewußtsein*], “esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’, juntamente com a sua beleza” (GT/NT §1,30); e a *consciência socrática* [*socratisch Bewußtsein*] tendência apolínea que se “crisalidou” no esquematismo lógico (GT/NT §14,89), com a qual “o instinto que se converte em crítico, [e] a consciência em criador – Uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*” (GT/NT §13,86). É pela *vontade de aparência* que cremos ser possível reavaliar a idéia de “consciência” em Nietzsche, como “*consciência da aparência*” (FW/GC §54, 92). Também em um fragmento posterior Nietzsche aponta

para essa aproximação, ao conceber a *imaginação* do artista como fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir”, e que atua transfigurando pulsões de má-consciência em “demônios aos quais se dá combate” (XII:8[4], 1887). Não se trata aqui, obviamente, de defender⁴⁶ um retorno às hipóstases que caracterizaram o “*Eu*” da modernidade; antes o que se pretende é sugerir que talvez a crítica nietzscheana não se dirija propriamente aos processos conscientes como função vital, mas à sua “coisificação” como “substrato pensante”. “É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos” (EH-II §9, 48-49), dirá Nietzsche em *Ecce homo*. Tais considerações nos parecem necessárias pelas alusões e pela associação feita, nos prolegômenos, entre o fenômeno da hipocrisia⁴⁷ e os processos conscientes. É como “consciência da aparência”, nesse

⁴⁶ Embora Nietzsche seja claro ao questionar a necessidade da consciência, quando “no *essencial* [‘pensar, sentir, querer, recordar’] ela é supérflua” (FW/GC§354), e ainda que também “a suposição de *um sujeito* não seja talvez necessária – do mesmo modo que seria permitido pressupor uma multiplicidade de sujeitos” (KSA, XI: 40[42], 1885) – queremos crer que o autor esteja a se referir à fixação de tais conceitos como *hipóstases*. No caso específico da consciência [*Gewissen*] caberia ressaltar que no referido aforismo, a crítica nietzscheana não se dirige propriamente ao “pensar racional” – “O pensar racional [*das vernünftige Denke*] é um interpretar segundo um esquema que não podemos recusar” (KSA, XII:5[22], 1886-7) – mas, como ele parece deixar claro, ao “tomar-consciência-de-si da razão” [*des Sichbewußt-werdens der Vernunft*]. Em todo caso, não se trata, queremos crer, de criticar a intencionalidade presente nos processos ditos conscientes, mas a consciência-de-si de tais processos (cf. também nota 32 do capítulo “zero”). Em *A Gaia ciência* mesmo, o autor aponta para o papel, ainda incipiente, que desempenha a consciência na incorporação de um saber para torná-lo instintivo: “A *consciência*. – A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. [...] A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (FW/GC §11, 62-63). Tarefa que, em Nietzsche, diria respeito ao modo mesmo pelo qual se constitui um *caráter*, como veremos no capítulo seguinte. Também em um fragmento posterior Nietzsche aponta para o papel, ainda que auto-enganado, da consciência no “*incremento da vida*”: “Toda a vida consciente [...]: isso trabalha a serviço de quê? No aperfeiçoamento maior possível dos meios (de nutrição, de incremento) das funções animais fundamentais: antes de tudo, no *incremento da vida*. [...] Mas, então, olhe-se como [a totalidade da vida consciente] conjura-se formalmente para *inverter* essa tarefa principal: como se [ela] fosse a meta... A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade deturpadora da consciência...” (KSA, XIII:11[83], 1887-8).

⁴⁷ Vimos no capítulo inicial em que sentido aspectos tais como: *ponderação, ausência de espontaneidade* e mesmo a relação etimológica entre “pensar” e “mentir”, sugerem tal aproximação. Cf. nota 48 do capítulo “zero”. Cf. a seguinte passagem em GIACÓIA Jr, O. *Nietzsche como psicólogo*. p. 90: “Justamente em razão do extremo desenvolvimento de sua consciência, o homem culto do século XIX é um ente abstrato [...]. Exatamente por isso, ele é incapaz de agir de modo espontâneo, já que está condenado, por seus escrúpulos de consciência, a desdobrar a série infinita dos motivos e causas condicionantes de todo agir”. Cf. também BARRENECHEA, M. A. Nietzsche: a memória, o esquecimento. p.39-40. Ao tratar da “*impressão da memória*” no processo de domesticação do homem, o autor considera que a memória instaura uma “reatividade” que determina a “impossibilidade de agir espontaneamente sem deliberação”. Daí a necessidade de um “*órgão* diverso que permita surgir forças plásticas e espontâneas” – esse, o papel do esquecimento. Cf. ainda KSA, XIII:14[128], 1888: “Crítica: todo agir perfeito é justamente inconsciente e não mais querido, a consciência exprime um estado pessoal imperfeito e freqüentemente doentio. A *perfeição pessoal como condicionada pela vontade*, como *intencionalidade* [*Bewusstheit*], como razão acompanhada da dialética, é uma caricatura, uma espécie de

sentido, que pensamos justificar-se aqui tal aproximação. Veremos no capítulo seguinte de que maneira, na tarefa de “incorporar o saber e torná-lo instintivo” atribuída por Nietzsche à consciência (FW/GC §11, 62-63) tal associação também poderia ser feita. Sendo ou não pertinente tal aproximação, gostaríamos de citar aqui trecho de um fragmento em que esta se mostra de forma um pouco mais clara: “porque todo fazer é um superar, um tornar-se senhor, e proporciona *um aumento no sentimento de poder?* [...] – por fim, não é somente o sentimento de poder, mas o prazer no criar e no *criado*: pois toda atividade nos vem à consciência como consciência de uma ‘obra’” (KSA, XII:7[2], 1886-7).

Poder-se-ia então argumentar: se os processos conscientes aproximam-se ou mesmo confundem-se com aquilo que defendemos como hipocrisia, então, *porque não “consciência”*⁴⁸? A nosso ver, embora tal aproximação seja concebível, três aspectos vêm a fazer diferença: em primeiro lugar, a ênfase na idéia de *processo* que temos com a noção de hipocrisia; com a qual evitamos cair, como no caso da “consciência”, em uma espécie de hipostasiação do conceito. Em segundo lugar, como já salientamos, a ênfase no caráter inventivo e artístico aí presente, que a nosso ver transpõe os limites do

contradição consigo mesmo... O grau de consciência torna mesmo *impossível* a perfeição... Forma do *jogo de cena*”.

⁴⁸ Cf. GIACÓIA Jr., Oswaldo. *5 Aulas sobre Nietzsche*. Aulas 1 e 2. Para Giacóia, uma complexificação e aperfeiçoamento da consciência e da linguagem seria capaz de gerar uma espécie de transformação dessa “indigência” em “riqueza excessiva” e dissipadora. Nesse sentido, no ponto extremo de seu desenvolvimento e sofisticação, seria possível uma crítica radical da linguagem e da consciência. Ao longo ou ao termo desse processo (que também é histórico), com o uso poético, artístico, da linguagem e da consciência, é possível a ela tomar-a-si-mesma como objeto e fazer a crítica da sua própria origem, tornar-se autoconsciente. No caso da linguagem, segundo Giacóia, é o momento em que ela, suficientemente rarefeita, sublimada, perde a sua função instrumental meramente representativa e passa a ser uma tentativa de expressão daquilo que é absolutamente singular e inefável. No caso da consciência (ou dos processos conscientes), diríamos nós, é o momento em que se aproxima daquilo que compreendemos por da *hipocrisia*. Em todo caso, “a consciência é simplesmente uma ferramenta e, como tal, pode e deve ser melhorada, mas ela não é uma finalidade em si mesma, mas está a serviço do si mesmo”. “A idéia [...] é a de que a consciência é o governante, de que a consciência é a função psíquica mais elevada, mas precisamente uma função. Repito: a superioridade da consciência e das funções diretoras da consciência não significa uma autarquia em relação às outras funções psíquicas e corporais, mas significa um elemento a mais nesse sistema, de tal forma que essa posição diretora proeminente da consciência é inteiramente dependente da hierarquia das forças, da hierarquia das funções e da divisão do trabalho”.

Cf. também MARTON, S. *Op. cit.* p. 169-170. Tomando como referência o fragmento KSA, XI:26 [236] de 1884, Marton defende que, vedado o caminho do autoconhecimento e o acesso lingüístico ao inconsciente, aqui abre-se a possibilidade de que novas formas de conhecimento venham a surgir com o advento de formas superiores que ampliem os horizontes humanos, da sobrevivência à vida. Já para Abel (ABEL, G. *Consciência-linguagem-natureza*. *Op. cit.* p. 244), apesar de não poder representar ou sequer distanciar-se da rede não-consciente de seus condicionamentos, a consciência tem, no entanto, a “possibilidade de abrir-se, retroagindo a si mesma, em contraposição ao complexo de suas condições”. Essa mudança de *status*, segundo o autor, pode ser vista como a passagem de uma consciência

pensamento racional, incluindo o “tomar-consciência-de-si-da-razão”. Por último, apesar de também aqui permanecermos na superfície de processos inconscientes, à diferença da “consciência”, a hipocrisia *procura* o engano e a aparência – nesse sentido, *afirma-os*. Nesse sentido, se já não se pode falar de “consciência”, mas antes de processos conscientes, cuja instrumentalidade em Nietzsche é levada ao extremo de sua capacidade artística, tal é o momento em que, a nosso ver, justificar-se-ia falar de tais processos como *hipocrisia*.

O hipócrita

Retomemos o foco de nossa investigação. São configurações de impulsos que, em última instância, constituem um indivíduo. As ficções que a partir daí são criadas, culminando na idéia de *eu*, são já o reflexo de que determinada forma de assenhoração – como manifestação da vontade de poder – aí se desenvolveu e tomou as rédeas de tais instintos. No entanto, duas são as possibilidades que a partir daí podem ser deslindadas. Fizemos anteriormente distinção entre duas formas de manifestação da vontade de aparência, no que diz respeito à constituição de si, a partir do auto-engano ou reconhecimento acerca da ilusão que essa constituição envolve. Em última instância, essa distinção remeteria à compreensão de si como senhor ou escravo de tais ficções – em outras palavras, à necessidade ou não de um “incondicional Sim e Não” (AC§ 54, 65-66). Distanciando-se da constituição auto-enganada de si, apontamos para a possibilidade de uma criação *afirmativa* de si, a partir do manuseio artístico de máscaras – processo ao qual aproximamos, então, o conceito de *hipocrisia*.

Mas em que implica essa *afirmação*? Ou antes, o que significa aqui *afirmar*? Vimos acima em que sentido – tomando o próprio Nietzsche como *exemplo*⁴⁹ – não se

autoteleológica e *autocausal* para um *eu*-consciência que, sem perder a autoconsciência, é o próprio *si-mesmo* do corpo humano – a “grande razão”, situada no corpo humano.

⁴⁹ A idéia de *exemplaridade* pode ser tomada quando se aponta para o caráter mesmo da obra nietzscheana. Cf. a esse respeito: NEHAMAS. A. *Nietzsche – La Vida como literatura*. p. 21 e 25. Partindo da íntima relação entre vida e obra no pensamento nietzscheano, Nehamas tem como argumento central o paralelo presente no texto nietzscheano entre esteticismo e perspectivismo (p.25). O autor aponta para a caracterização, no texto de Nietzsche, das pessoas como personagens de um texto literário – constituídos como “simples conjuntos de rasgos ou efeitos que não pertencem a sujeitos independentes” (p.21). O texto literário e seus componentes seriam, para Nehamas, o meio pelo qual Nietzsche exemplifica a si como “uma via pela qual o indivíduo pode chegar a modelar-se a si mesmo”. Seu esteticismo seria assim um modelo *para* o mundo – consecução da máxima de Píndaro, de “tornar-se o que se é”; tanto quanto o perspectivismo é seu modelo *de* mundo. Para o autor, o afã de Nietzsche em “criar uma obra de arte a partir de si mesmo, um personagem literário” – e assim mostrar-se como exemplo – é ao mesmo tempo a sua tentativa de “oferecer uma idéia positiva sem cair na tradição dogmática” (p.25; tradução livre). Cf. também: p.205-238.

trata de afirmar o acaso, mas antes, de afirmar-se como uma *necessidade*. O que implica, a nosso ver, em *fazer-se* necessidade, fazer-se “um com a administração unitária” de seu ser (XII:1[87], 1885-6) – e assim em “tomar as rédeas” do próprio destino. Daí a importância, como vimos, da autodisciplina e do cultivo ou *criação de si*⁵⁰. Afirmar-se, nesse sentido, é *querer* a si como *necessidade* e como *ilusão* que se é – essa, a nosso ver, a fórmula do *amor fati*⁵¹ nietzscheano.

O que é querer? – Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: “*eu quero* que o sol se ponha”; e daquele que não pode parar uma roda e diz: “*Eu quero* que ela rode” [...] No entanto,, [...] agimos de maneira diferente [...] quando usamos a expressão “*eu quero*”? (M/A§124, 95)

Restitui-se aqui, então, uma idéia de *liberdade*⁵². Não mais como “vontade livre”, mas como vontade de “tornar-se senhor de si mesmo”⁵³, senhor também de suas próprias

⁵⁰ Cf. JARA, J. *Op. cit.* p. 145-158. Elegendo o tema *vontade criadora* em Nietzsche, Jara nos mostra que, em seu pensamento, a força vital manifesta-se como uma pluralidade de forças (instintos, afetos, emoções, mas também palavras, conceitos e idéias... e ainda, espírito) que têm seu lugar de reunião no querer, na vontade presente em todas as forças e ativada através delas. “E a maneira decisiva que a vontade as põe em jogo e as faz efetivas é mediante aqueles atos essenciais seus, expressos em um ter que ‘escolher e levar a cabo o escolhido’ (KSA, X:10,24[5]), ou seja, em *criar* o que sem sua mediação não chegaria a existir: uma ‘obra’” (p.147; tradução livre).

⁵¹ Cf. TÜRCKE, C. *Op.cit.* p. 173. “‘aparência’ significa aqui a realidade *mais uma vez*, só que em uma seleção, reforço, correção” (GD/CI-III§6). “Por ‘mais uma vez’ [...] pode-se entender duas coisas: transfiguração da realidade aqui e agora, e querer que ela venha ‘mais uma vez’, que retorne. Este duplo ‘mais uma vez’ é o famoso ‘amor fati’ de Nietzsche: não apenas acolher o destino como ele é, mas, através de um Sim incondicional a cada um de seus momentos, abençoá-lo, exaltá-lo, apropriá-lo, tomá-lo nas próprias mãos”.

⁵² Cf. GD/CI-IX §38, 88: “*Meu conceito de liberdade*. – Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Estar disposto a sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo. Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é *guerreiro*. – Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em cima*. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limitar do perigo da servidão”. Remetemos novamente ao texto de M. A. Barrenechea, *Nietzsche e a liberdade*. Para o autor, é no supremo ato da decisão – que nos remete à afirmação do *eterno retorno*: “assim foi, assim eu o quis” (Z, “Da Redenção”, p.172-173) – que se alcança a suprema liberdade: afirmação do experimento de uma eternização do instante e, mais ainda, construção de si a partir dessa afirmação. Cf também: “O querer liberto: é esta a verdadeira doutrina da vontade e liberdade” (Z, “Nas Ilhas bem-aventuradas”, p.116).

⁵³ Cf. a esse respeito HANZA, K. Ni contadores, ni prestamistas, ni sujetos de crédito. p. 129-144. Segundo Hanza, alguns autores (R. Reuber, *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*. Munique: Fink, 1986; A. Nehamas, *op. cit.*), propõem que o núcleo do pensamento ético de Nietzsche consiste na busca da autonomia dos indivíduos, de acordo com a singularidade e contingência de cada um. Se a intenção ética de Nietzsche baseia-se no “tornar-se o que se é”, seria contraditório postular fórmulas que permitissem ao indivíduo constituir-se enquanto tal. Segundo a autora, aqui o projeto nietzscheano distingue-se radicalmente do projeto socrático, ou de sua concepção de ética (p.133-134). A excelência, ou exemplaridade seria, para Nietzsche, “perseguir uma ‘medida artística’ e uma ‘aparência de

virtudes” (MA/HH, prólogo§6, 12-13); ou como “vontade de responsabilidade por si próprio” (GD/CI-IX §38, 88) – para tomarmos duas passagens que compartilham da mesma resposta ao “enigma da grande liberação” (MA/HH, prólogo§6, 12-13). O que nos remete novamente ao “multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” – ou seja, à afirmação do “afeto de comando”: “*L’effet c’est moi*”. “Em todo *querer* a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base [...] de uma estrutura social de muitas ‘almas’” (GB/BM§19). Liberdade, nesse sentido, implica em afirmar, *querer*, a necessidade⁵⁴; e com essa afirmação, assenhorear-se de suas convicções, tomando-as como *meio*, não como *fim* (AC§ 54, 65-66) – o oposto de uma crença. Essa, a liberdade que é a dos artistas, aproveitadores do acaso, que o tomam para si e o transfiguram no necessário⁵⁵.

Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e “livre-arbítrio” se tornam unidos neles (GB/BM§213, 108).

Liberdade com a qual – pela constituição ilusória de si como agente, *ator* – restitui-se, por último, uma idéia de *sujeito*. Vimos no início deste capítulo que é a partir de uma relação artística, metafórica, que *o sujeito criador*, pela linguagem, *constitui-se* como esfera oposta ao objeto. Vimos também que, por necessidade de segurança, e em última instância por sobrevivência, que esse *sujeito da criação artística* esquece a sua origem artística e cria a “consciência de si”.

liberdade””. Em suma, há em Nietzsche uma eticidade em cujo cerne está uma compreensão de homem que escapa ao anonimato, ao igual, e o conduz à individualidade. A singularidade é aqui compreendida como obra de arte, que deve ser modelada tal qual na relação entre escultor e escultura (p.141).

⁵⁴ Não podemos deixar de salientar aqui a diferença em relação à moral kantiana, em que a liberdade é também fruto da afirmação de uma necessidade, porém a do dever moral. “Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? [...] Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma só e a mesma coisa.” Cf. KANT, I. *Op. cit.* p.79-80. Sobre as críticas de Nietzsche ao imperativo categórico kantiano, cf. por exemplo: FW/GC §335, 222-225 (“Viva a física!”). Cf. também nota 2 acima.

⁵⁵ Embora não seja nosso intuito enveredar pelo tema do eterno retorno nietzscheano, salientamos aqui a aproximação entre a “suprema liberdade” advinda da afirmação: “*assim foi, assim eu o quis*”, com o “multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” – próprio da idéia nietzscheana de “livre-arbítrio” (GB/BM§213, 108). Em ambos, a nosso ver, trata-se de “juntar as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos” – ou seja, que levaram ao ato (“assim foi”) – “à sua sensação de prazer como aquele que ordena” (“assim eu o quis”) (*idem*). Trazendo a discussão para o foco de nossa pesquisa, queremos crer que é nesse ato de afirmação que aquilo que se sabe auto-enganado é posteriormente re-incorporado, reconhecido. Tal, a nosso ver, é o trabalho do *artista*, que pelo reconhecimento transforma acasos em necessidade e arte.

Afirmção que nos leva então, por último, à restituição de um *sujeito* – agora como ator⁵⁶, “intérprete” de máscaras, ou como preferimos, *hipócrita*; assim como um *eu* – agora como *personagem*. A nosso ver, não se trata aqui de uma mera relação entre “autor” e “obra”⁵⁷, no sentido de que o autor aqui faz *um* com sua obra; afirma-se como “verdadeiro e incessante autor da vida”, e não um mero “contemplativo” (FW/GC §301, 203-204). A esse respeito, é sugestivo o seguinte aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*:

“*Queira um Eu*” – As naturezas ativas e bem-sucedidas não agem segundo a máxima “conhece-te a ti mesmo”, mas como se imaginassem a ordem: “queira um Eu, e você *se tornará um Eu*”. – O destino lhes parece sempre ter deixado a elas a escolha; enquanto as inativas e contemplativas refletem sobre como *escolheram* naquela *única vez*, ao vir ao mundo. (MA-MS/HH-OS §366, 148).

Trata-se, antes, da relação entre “ator” e “personagem”, em cuja arte mesclam-se sem se confundir – daí a alusão à hipocrisia como *arte do ator*. Porém, o personagem é aqui *personagem-ator*, que ilusoriamente manuseia e interpreta máscaras e não se constitui senão enquanto máscara. Mas que ao se reconhecer e afirmar-se como personagem – que toma para si a ilusão de ser *ator* – reconhece-se também como ator – que só o é enquanto atua, enquanto personagem. Nesse sentido, não se afirma apenas como máscara, mas como *máscara de ator*. Daí porque, a nosso ver, a relação entre hipocrisia e hipócrita aqui se inverte: é a hipocrisia que constitui o hipócrita, que a afirma, e não o contrário.

Sabemos o que esse *afirmar-se* como necessidade significa, para Nietzsche. Embora conscientes do amplo espectro que o problema da criação de si abrange no

⁵⁶ Cf. FERRAZ, M. C. F. Teatro e máscara no pensamento de Nietzsche. In: *Op. cit.* p.117-132. A autora toma aqui a obra de José Gil (*Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.) para fazer um paralelo entre o “exercício de heteronímia” – “poder de outrar-se” – em Fernando Pessoa e o “tornar-se criança” em Nietzsche. Em ambos, segundo a autora, “trata-se da “possibilidade de reencontrar, de reconquistar o território de experimentação de si, próprio à infância [...] de readquirir ‘o poder de outrar-se’ ou, como Bernardo Soares, de ‘brincar’, representar papéis”. Não se trata de um regresso à infância descrito pela psicanálise, mas antes, da “possibilidade aberta para a invenção de devires” (p.127-129). Vale citar aqui, trecho do poema “Não sei quantas almas tenho” de Alberto Caetano – para Gil, o “primeiro mestre na arte da heteronímia”: “Não sei quantas almas tenho. // Cada momento mudei. // Continuamente me estranho. // Nunca me vi nem acabei”. Cf. também GIL, José. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. p.48.

⁵⁷ Cf. NEHAMAS. A. *Op. cit.* p. 24. Para Nehamas, o *eu* de Nietzsche não seria uma entidade constante, estável, mas um “conjunto de episódios relacionados coerentemente”, sendo que o *eu* admirável, para Nietzsche, seria aquele que se constitui, controla e harmoniza em si o liame de tendências contrárias e conflitantes. Sendo a coerência, nesse sentido, fruto de uma “debilidade” ou “unidimensionalidade” (tradução livre). Nehamas considera que residiria aqui a diferença entre uma “pessoa” e um “indivíduo”

pensamento nietzscheano – culminando com a máxima de “tornar-se o que se é”⁵⁸ – foge ao nosso intuito investigar todas as implicações que essa noção traz à tona, embora tenhamos apontado aqui para algumas. Concluimos o capítulo anterior sugerindo a possibilidade de uma criação artística de si e da própria vida como uma obra de arte. Gostaríamos então de retomar aquela idéia e propor que talvez esta seja a forma pela qual Nietzsche concebe a criação de um *caráter* – como apontam esse e outros aforismos acima. A nosso ver, a partir do *manuseio artístico de máscaras* – ou seja, como *hipocrisia*. Interessa-nos, nesse sentido, compreender *como* esse manuseio artístico *de si* conduz à criação de um caráter. Desse modo, poderemos apontar para o papel da hipocrisia nessa formação, o que será alvo de nosso próximo capítulo.

De antemão, temos já a compreensão de como a noção de *hipocrisia como manuseio artístico de máscaras* pode ser apreendida à luz do pensamento nietzscheano, e de como essa noção aí estaria associada com a idéia de autenticidade – em contraposição à idéia de auto-engano enquanto troca inartística, não-reconhecida e por isso inautêntica. Porém, algumas interrogações surgem daqui, e esperamos dirimi-las a seguir. A primeira delas já foi salientada por nós ao final dos prolegômenos, a saber: como é possível conciliar a *ausência de espontaneidade*⁵⁹ que caracteriza a hipocrisia – como sugerimos através dos autores estudados – com a *autenticidade* e mesmo a *espontaneidade* que marcaria, como supomos, um caráter. Podemos argumentar que essa é precisamente a “distância artística”⁶⁰ [*künstlerische Ferne*] com a qual Nietzsche propõe “pairar acima das coisas”. Por isso mesmo, enquanto manuseio artístico de máscaras, a hipocrisia é aqui o *meio* para criação de si, que não vem a se

(tomando como referência o fragmento KSA, XII:10[82] de 1887, preferimos considerar o oposto, ou seja, a passagem de “indivíduo” [*Einzelnen*] a “pessoa” [*Person*]).

⁵⁸ Cf. FW/GC §335, 222-225: “Sim, meus amigos, é tempo de se enjoar com toda a tagarelice moral de uns sobre os outros! [...] Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”

⁵⁹ Cf. também nota 47 acima.

⁶⁰ Sobre o tema da “distância artística” cf. CHAVES, E. O Trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’*a Gaia Ciência*, de Nietzsche. Revista *Kriterion*. p. 273-282. Segundo o autor, o elemento estético da “distância”, que enfatiza o seu aspecto criador, permanece no conceito fundamental de “*pathos* da distância”, presente na terceira fase do pensamento de Nietzsche. A “paixão pela distância”, que *Zarathustra* opõe ao “amor ao próximo” cristão, não responde a nenhum desejo nostálgico de integração, unidade ou transcendência, a nenhum afastamento radical do mundo, mas a uma consideração sobre si mesmo e sobre o mundo, que implica na permanente criação e recriação de valores. Em um mundo sem sentido, abandonado à sua própria sorte após a “morte de Deus”, o “*pathos* da distância” diz respeito à transformação permanente da vida em obra de arte e com isso faz da ética uma “estética da existência” (p.281-282). Vale salientar que já em *A Filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche aponta para o distanciamento pelo qual “artista se coloca meditativamente acima de sua obra e nela está quando trabalha” (PhG/FTG§7,50).

confundir com o *fim* mesmo desse processo, a própria *identidade de si*, associada aqui à formação de um caráter, muito embora essa distinção não possa ser feita senão de forma arbitrária. No entanto, como se dá essa passagem? E retomando a pergunta feita acima: como é mesmo possível constituir uma *identidade* a partir de uma *multiplicidade* de máscaras e, a partir daquela, construir uma *autenticidade*?

Em suma, procuramos aqui compreender de que maneira seria ainda possível falar de um *eu*, ou mesmo de um *sujeito* que, reconhecendo a si como ficção, ou seja, como constituído por meio de impulsos aos quais é subordinado, possibilitaria a si afirmar-se como *criador*, a partir do que tomaria para si, ainda que de modo ilusório – porém não mais enganado – as rédeas de si próprio. A seguir, retomando a discussão iniciada no capítulo um, acerca do problema da *boa-consciência* em Nietzsche, procuraremos compreender como é possível a tal *sujeito criador*, chegar à sua obra, ou seja, à criação de um caráter – com o que viria à tona a hipocrisia presente nessa constituição.

3. HIPOCRISIA, AUTENTICIDADE E CARÁTER

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

Vimos no capítulo um, de que maneira, à luz do pensamento de Nietzsche, poderia ser pensada a hipocrisia a partir da idéia de *vontade de aparência*, enquanto “vontade fundamental do espírito”, de ilusão e incorporação. Já no capítulo dois, procuramos compreender em que sentido as críticas nietzscheanas às idéias de “consciência”, “sujeito”, “livre-arbítrio” constitutivas do *eu*, longe de apontar para a sua dissolução como *ficções*, indicam não só a necessidade de tal constituição, como também a possibilidade de imprimir-se a esta um estatuto artístico: a criação de si por meio do manuseio de máscaras – ao que associamos a idéia de *hipocrisia* anteriormente vista. Se até aqui chegamos à restituição, ou mesmo à *constituição* de um sujeito que, reconhecendo-se ficção, afirma-se como *sujeito criador*, procuraremos, no capítulo que segue, compreender de que maneira é possível a esta ficção constituir para si um caráter. Para isso, retomaremos o fio condutor de nosso primeiro capítulo, no que diz respeito à relação entre indivíduo e moralidade – relação essa pensada sob o enfoque da *boa-consciência* – de modo a mostrar como se conceberia a constituição de um caráter a partir dessa relação. Esse, o conteúdo da primeira seção. A partir daí, nas duas seções seguintes, trataremos mais propriamente da questão do caráter no pensamento nietzscheano. Inicialmente em sua relação com uma determinada concepção de educação; depois, na conotação artística que caracterizaria propriamente a criação de si no pensamento nietzscheano. Ambas tendo como fim a criação para si de uma *segunda natureza*. Na quarta seção, apontando para a aproximação entre essa concepção e a idéia de hipocrisia que defendemos, procuraremos compreender quais as implicações que daí surgem. Particularmente, no que diz respeito a algumas questões que ficaram sem resposta ao final do capítulo anterior, relativas ao problema de se compreender como é possível, com a *ausência de espontaneidade* que caracterizaria a hipocrisia, chegar a uma condição de *espontaneidade* que supostamente qualificaria um caráter enquanto obra de arte “consumada”. Por último, na quinta seção, retomaremos a discussão acerca da defesa de uma *autenticidade* na criação de si, tendo como “critério” a distinção entre hipocrisia e auto-engano – porém, agora na esfera da constituição de um caráter.

Boa-consciência e caráter

Embora não seja nosso intuito desenvolver de modo mais aprofundado o problema da *consciência moral* [*Gewissen*] e da formação do homem de rebanho em Nietzsche – o que por si só já seria suficiente para uma investigação de porte ainda maior – gostaríamos de tecer alguns comentários acerca do tema da *boa-consciência*, de modo a propor uma interpretação acerca do processo de formação do *caráter* no pensamento nietzscheano, particularmente associado com a uma noção de *espontaneidade*.

Expusemos, no primeiro capítulo, o papel que a dissimulação desempenha como proteção dos indivíduos – ou mesmo grupos – mais fracos (ou mais seletos) frente aos mais fortes (ou mais numerosos). Vimos também que qualquer tentativa de “desobediência” não poderia ser vista senão com maus olhos por uma grege que, pautada pela vontade de verdade como forma de coesão interna, trata de coagir os “dissidentes”¹ como ameaça à sua sobrevivência. Vimos, por outro lado, que as críticas de Nietzsche não se dirigem a essa forma de hipocrisia deliberada, nem tampouco dirigem-se ao auto-engano que caracteriza a boa-consciência movida pela *pia fraus*, mas à sua manifestação doentia na forma da “falsa visão” que caracteriza a *fé*. Ambas seriam, ainda que de modos distintos, movidas por aquilo que o autor interpreta como *vontade de aparência*. Mas o que Nietzsche chama aqui, propriamente, de “boa-consciência”?

Em *Aurora* e outros escritos do mesmo período², Nietzsche retoma a interpretação de seus escritos de juventude acerca do problema da formação da *moralidade dos*

¹ Cf. M/A §18, 24-26: “A moral do sofrimento voluntário. – [...] Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de “moralidade do costume”, que precederam a “história universal” como a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto o bem-estar era perigoso, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! – Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor!”. A questão é retomada por ele em: GM-III §9, 103-104. Vale salientar que em Foucault (*História da loucura*), mas já em Nietzsche, a *loucura* tem aqui sua significação, assim como, queremos crer, os processos de dissimulação acima vistos. Sobre a relação entre loucura e moralidade, cf. M/A§14, 21-23 (“*Significado da loucura na história da humanidade*”) e FW/GC §76, 104-105 (“*O perigo maior*”), por exemplo.

² O tema é também tratado em outros textos do mesmo período (por exemplo: MA/HH §94; MA-MS/HH-OS §88 e MA-WS/HH-AS §39 a §45). No entanto, queremos crer que, de seus chamados “escritos intermediários” (1876 a 1882), é em *Aurora* que o tema aparece de modo mais aprofundado. Para tanto,

costumes [Sittlichkeit der Sitte]. Nela, por força de coerção e motivo de coesão, impõe-se uma determinada *obediência a costumes* que será depois internalizada na forma do “sentimento do costume”³, ou seja, de uma *consciência moral* (M/A§9,17-19) – processo que corresponderia à própria *domesticação* [Zähmung] do animal de rapina homem, na forma do “homem social” ou ainda, “homem-rebanho”⁴ [Heerdenmensch]. “A moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (FW/GC§116,142): domesticar um indivíduo, nesse sentido, significaria frear e coibir os seus instintos de modo a – com a interiorização de costumes na forma de “verdades” – inculcar-lhe o sentimento de pertença a uma coletividade e a crença nas virtudes do rebanho: domesticação seria aqui sinônimo de *educação* [Erziehung] para o rebanho (X:24[19],1883-4). Embora fuja aos nossos propósitos uma investigação mais aprofundada acerca do tema, gostaríamos apenas de enfatizar que tal processo – no qual têm papel a *memória* dos costumes e o *esquecimento*⁵ da dor sofrida – corresponderia em Nietzsche ao de formação e passagem de uma *má-consciência*⁶ [schlechtes Gewissen] – enquanto descrença em seus próprios

remetemos à leitura das seguintes passagens (M/A§9;§14;§18;§19). Tema que será posteriormente retomado em *Genealogia da moral* (GM-II§§10, 61; GM-III §9, 103-104), principalmente.

³ Cf. também M/A §19, 26: “Moralidade e estupidez. – O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido”.

⁴ O termo é de um fragmento de 1887 (KSA, XII:10[167]).

⁵ Em *Genealogia da moral*, Nietzsche retoma a discussão de *Aurora*, aprofundando-a e apontando para a importância que a noção de responsabilidade – por meio da criação de uma *memória* e a partir da relação entre culpa e dívida – aí desempenha. Cf. GM-II§2,50: “O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante, como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência* [Gewissen]”. Cf. também GM-II§3, 50-52: “Já se percebe que o conceito de ‘consciência’, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também dizer *Sim a si* mesmo – isto é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto *tardio*: [...] ‘Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra”. Retomamos o problema da relação entre memória e esquecimento no pensamento de Nietzsche na nota 57 abaixo, enfatizando aí a aproximação que tal relação tem com a questão estética. Embora fuja aos nossos propósitos o desenvolvimento desse tema – o que deve ser retomado em pesquisas futuras – salientamos aqui o paralelo que pode ser feito entre os processos aqui envolvidos e a relação que desenvolvemos entre hipocrisia e auto-engano.

⁶ Para uma compreensão acerca da formação da boa-consciência no pensamento nietzscheano, bem com a sua relação com a formação da moralidade cf. dentre outros MA-WS/HH-AS§52; M/A§9;§18;§19;§26; e §38. Mais adiante, em *Genealogia da moral*, cf. GB/BM§219; GM-II§2 e GM-III §9. Para uma melhor compreensão da idéia de “má-consciência”, bem como de sua interpretação como “culpa”, cf. GM-III§16 a 20, principalmente.

instintos e virtudes – a uma *boa-consciência*⁷ [*gutes Gewissen*] – enquanto *crença nas virtudes do rebanho*.

O bom e a boa consciência. – Vocês acham que todas as coisas boas sempre tiveram uma boa consciência? – [...] A boa consciência tem como estágio preliminar a má consciência – não como oposto: pois tudo que é bom foi uma vez novo, portanto inusitado, contrário ao costume, *imoral*, e roeu como um verme o coração do feliz inventor. (MA-MS/HH-OS §90, 46).

É, portanto, à custa da má-consciência *no indivíduo* que a boa-consciência *de rebanho* vêm à luz: “o indivíduo deve sacrificar-se⁸ – assim reza a moralidade do costume”. Embora uma falsificação, a “moral é um erro útil, [...] uma mentira considerada necessária”, dirá Nietzsche em um fragmento posterior, de 1888 (XIII:15[64]). É por meio desse trabalho artístico⁹ – embora não-reconhecido, sem artista – que a moralidade, enquanto boa-consciência de rebanho, *restitui* ao homem a crença no *valor* da vida: “Nos instantes em que o homem foi enganado, em que ludibriou a si mesmo, em que acreditou na vida: oh, como esta cresceu nele!” (XIII:11[415], 1887-8). “O *tornar-se consciente* [*das Bewußtwerden*] é um sinal de que a moralidade propriamente dita, isto é, a certeza de instinto do agir, foi para o diabo...” (XIII:14[142], 1888). Daí distanciarmos, com Nietzsche, os processos conscientes, ou a chamada “consciência” [*Bewußtsein*], e a consciência moral [*Gewissen*]; ao mesmo tempo em que aproximamos desta, que aqui se identifica com a *boa-consciência*, aquilo que consideramos anteriormente como *espontaneidade*.

⁷ Cf. nota 34 do capítulo um. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche retoma a idéia de *boa-consciência*, agora no indivíduo, como “crença em sua própria virtude”, em contraposição à “boa-consciência de rebanho” (GB/BM §214, 110).

⁸ Cf. também KSA, X:24[19], 1883-84: “Moral da *veracidade* no rebanho. ‘Deves ser reconhecível e expressar o teu interior por meio de sinais claros e constantes, — do contrário, tu te tornas perigoso: e se tu és mau, pior para o rebanho é a capacidade de dissimular-te. Desprezamos os dissimulados e não reconhecíveis. — *Por conseguinte*, deves tu mesmo julgar-se reconhecível, não deves ser *oculto* para ti mesmo, *não* deves acreditar em tuas *mudanças*’. Portanto: a exigência de veracidade pressupõe o ser *reconhecível e constante* da pessoa. De fato, é coisa da educação conduzir o membro do rebanho a uma *determinada crença* sobre a essência [*Wesen*] do homem: *primeiro* ela *produz essa crença* e então exige, em consequência disso, ‘Veracidade’”.

⁹ Apesar de esta concepção parecer contrariar o que havíamos dito no primeiro capítulo, o próprio Nietzsche parece esclarecê-la. Cf. GB/BM§291, 176: “O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir sua alma como algo *simples*; e toda a moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de ‘arte’ incluiria bem mais do que normalmente se crê”. De todo modo, embora sem artista, há aqui um *espectador* a reconhecê-la; no caso, o próprio autor.

Em todo tornar consciente exprime-se um mal-estar do organismo: algo novo deve ser tentado, não se está suficientemente pronto para tal, há esforço, tensão, superexcitação - tudo isso é justamente tornar consciente... O gênio assenta-se no instinto; a bondade, do mesmo modo. Só se age perfeitamente enquanto se age por instinto. Também considerado moralmente, todo pensamento que transcorre conscientemente é mera tentativa, na maioria das vezes o contraponto [*Widerspiel*] da moral. [...] Tal é passível de ser provado: todo pensamento que transcorre conscientemente apresentará também um grau de moralidade muito mais baixo do que pensamento conduzido pelos *instintos*. (XIII:15[25], 1888).

Ora, de fato, como já havia dito alguns anos antes, “nos casos em que algo é feito com ‘porque’ e ‘por que’, o ser humano age *sem* consciência moral; *mas nem por isso contra ela*” (MA-WS/HH-AS §52, 195; grifo nosso). Aqui reaparece, a nosso ver, o papel da “consciência” [*Bewußtsein*], ou dos processos conscientes, no sentido de “*incorporar o saber e torná-lo instintivo*”; “uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a *erros!*” (FW/GC §11, 62-63). Tal processo, de incorporação e configuração presente na invenção de uma boa consciência, corresponderia ao processo mesmo pelo qual Nietzsche concebe a formação de um *caráter*. Como parece mostrar desde *Humano, demasiado humano*, tal internalização se dá pela consolidação de hábitos e costumes – e a constituição de um *ethos*¹⁰:

¹⁰ Cf. GIACÓIA Jr, O. Moralidade e memória: dramas do destino da alma. p.203 e 213. Giacóia associa aqui a “constituição da memória a um esquema permanente de usos e costumes” no pensamento de Nietzsche. Segundo o autor (citando H.C. Lima Vaz. *Escritos de filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.p.14), Nietzsche vincular-se-ia a uma concepção tradicional que entende *ethos* (com *epsilon* inicial) como hábito: o comportamento resultante de um constante repetir-se dos mesmos hábitos (daqui a oposição entre *physei* e *éthei*, natural e habitual). *Ethos* que se contrapõe, pela constância, a desejo (*órexis*) e que, já como “possessão estável”, designado pelo termo *hexis*, exprime a *autárquia* de seu agente, o domínio sobre si mesmo, ou seja, o seu *caráter*, aqui estreitamente vinculado à consciência moral [*Gewissen*] como responsabilidade. Tal vinculação pode ser percebida já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no que diz respeito ao processo de formação da linguagem e da “consciência de si”: “Quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas gerações de homens, até que, por fim, aparece junto à humanidade inteira sempre na seqüência da mesma ocasião, então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária e como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal; assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade” (WL/VM§1,43). Cf. também FW/GC §317, 212: “*Olhando para trás*. – Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos*, não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos”. Cf. ainda a nota do tradutor a este aforismo (nota 77, p. 327): P. C. de Souza aponta aqui para a distinção entre *pathos*, enquanto sentimento transitório e passivo, e *ethos* que, por ser algo duradouro e ativo, diria respeito propriamente ao caráter. Para uma associação entre *ethos* e máscara, cf.: SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*. p. 178-179, onde o autor faz uma associação etimológica entre *ethos* e “máscara”: “Máscara é morada. Também é morada o rosto que a máscara reveste [...] A cadeia de máscaras não termina”.

A estreiteza de opiniões, transformada em instinto pelo hábito, leva ao que chamamos de força de caráter. Quando alguém age por poucos, mas sempre pelos mesmos motivos, seus atos adquirem grande energia; se esses atos harmonizarem com os princípios dos espíritos cativos, eles serão reconhecidos e também produzirão, naquele que os perfaz, o sentimento da boa consciência. Poucos motivos, ação enérgica e boa consciência constituem o que se chama força de caráter. Ao indivíduo de caráter forte falta o conhecimento das muitas possibilidades e direções da ação; seu intelecto é estreito, cativo, pois em certo caso talvez lhe mostre apenas duas possibilidades; entre essas duas ele tem que escolher necessariamente [...] O indivíduo é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*. [...] O que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente; pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ele depois se tornará útil a seu Estado ou classe. (MA/HH§228,159).

Como já havíamos indicado no capítulo um¹¹, é então pelo auto-engano, pela crença nas virtudes do rebanho – embora *negação de si* enquanto indivíduo – que se atinge a confiança¹² e a conseqüente espontaneidade necessária à constituição de um caráter. É então por meio da formação da *boa-consciência* que Nietzsche aponta para a constituição de um caráter, embora aqui uma boa-consciência e um caráter de rebanho próprios do indivíduo que “cresce em si por meio de sua moralidade”¹³. Desse tipo de caráter é a necessidade de permanecer confiável em meio ao rebanho, culminando com a crença em si como algo imutável:

A sólida reputação. – uma reputação sólida costuma ser extremamente útil; e onde quer que a sociedade continue a ser dominada pelo instinto de rebanho, é ainda muito conveniente, para cada indivíduo, fazer com que seu caráter e sua ocupação sejam tidos imutáveis – mesmo que no fundo não o sejam. “nele se pode confiar, ele continua o mesmo”: – e, todas as situações perigosas da sociedade, este é o louvor de maior significado. [...] Uma tal avaliação que em toda parte floresce e floresceu juntamente com a moralidade dos costumes, educa o

¹¹ Cf. MA/HH§52,55; e §55,57.

¹² Cf. M/A §301, 187: “‘De caráter’. – ‘O que eu disse, faço’ – esta forma de pensar é vista como sendo de caráter. Quantas ações são realizadas não por terem sido escolhidas como as mais razoáveis, mas porque, ao nos ocorrerem, de alguma maneira nos excitaram a ambição e a vaidade, de modo que persistimos nelas e as executamos cegamente! Assim elas aumentam em nós mesmos a fé em nosso caráter e nossa boa consciência, isto é, a nossa *força* em geral; enquanto a escolha do mais razoável possível entretém o ceticismo em relação a nós e, nisso, um sentimento de fraqueza dentro de nós”.

¹³ Cf. WS/AS§89, 46-47: “*Os costumes e suas vítimas.* – A origem dos costumes deve ser relacionada com duas idéias: ‘a comunidade vale mais do que o indivíduo’ e ‘deve-se preferir a vantagem duradoura à vantagem passageira’. [...] o costume deve ser conservado, é necessário que o sacrifício seja suportado [...] uma vez que a moralidade não passa de opinião que se tem do conjunto dos costumes sob a égide dos quais se vive e se foi criado – criado não enquanto indivíduo, mas como membro de uma totalidade, algarismo de uma maioria. – é assim que acontece que sem cessar um indivíduo cresce em si por meio de sua moralidade”.

“caráter” e *difama* toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si (FW/GC §296, 200-201).

Imutabilidade de caráter, dirá Nietzsche, significa apenas que “durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos” (MA/HH§41). Daí a crítica nietzscheana às doutrinas que tomam os indivíduos como “*fatos inteiramente consumados*” (M/A §560, 279). Contra tais doutrinas, como veremos a seguir, Nietzsche nos apresenta a possibilidade de *criação* para si de um caráter; agora como algo a ser em maior ou menor grau forjado: seja pela educação – em seus primeiros escritos – seja, posteriormente, pela criação artística.

Educação e caráter

Estivemos até aqui a discorrer sobre o caráter de rebanho: uma tentativa de distinção de si, porém, por meio das virtudes da grege. O que de certa forma talvez não chegue a se tratar propriamente de um caráter, no sentido da constituição como *pessoa* – ou se quisermos, como *singularidade*¹⁴ – já que aqui o indivíduo não se identifica senão como pertencente a uma grege. Ora, já em seus primeiros escritos Nietzsche aponta para a possibilidade e mesmo necessidade¹⁵ de *formação* [*Bildung*] do caráter dos homens *de exceção*¹⁶; ou seja, daqueles que estariam a imprimir em um povo uma “unidade de

¹⁴ Nietzsche compreende a *singularidade* a partir de uma compreensão de si como fusão entre *fatum* e vontade livre – ressaltando, a nosso ver, o caráter fictício e abstrato dessa constituição. Cf. UB/CEX-II§1, 64-65: “A vontade livre, por sua vez, não é tampouco senão uma abstração e significa a capacidade de agir conscientemente, enquanto que como *fatum* entendemos o princípio que nos dirige para agir inconscientemente, sem que deixe de estar em jogo sempre uma ‘direção da vontade’[...] Desaparece para nós a contraposição estrita entre *fatum* e vontade livre, e os dois conceitos se fundem e se anulam na idéia de individualidade. [...] Na vontade livre está cifrado para o indivíduo o princípio da singularidade, da separação em relação ao todo, da não-restrição absoluta; o *fatum*, no entanto, coloca o homem em conexão novamente com a evolução geral e o obriga, na medida em que este deseja dominá-lo, a colocar em movimento livre as forças reativas...”. Cf. também a nota 10 do capítulo anterior.

¹⁵ A tomar pelo aforismo MA/HH §224, 155-156: “*Enobrecimento pela degeneração* – [...] O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter, é o embotamento intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra. [...] As naturezas mais fortes *conservam* o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo. – Algo semelhante acontece no indivíduo...”. Cf. também nota 25 abaixo, sobre a questão da hierarquia no pensamento nietzscheano.

¹⁶ Percebe-se, na *Segunda* como na *Terceira consideração extemporânea*, a permanência de certa idéia de “formação” [*Bildung*] e cultivo [*Zucht*] do “homem de exceção”. O que nesses dois escritos está ligada a intenções político-culturais, mas que envolvem também a dimensão ética, no sentido da criação de uma *segunda natureza*. Criação que, como veremos mais à frente, está relacionada a uma idéia de *autenticidade* (cf. UB/CEX-III § 2, 149). Vimos na nota 53 do capítulo anterior a importância que a “força plástica” e o “exemplo” têm para a construção de uma “ética da excelência”. A esse respeito, cf. também LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. p. 130-133: para o autor, a idéia de uma “ética da excelência” e do “homem de exceção” está presente ao longo de toda a obra de Nietzsche. Seu objetivo, nesse sentido, seria a “configuração de um tipo ou forma de vida que tenha um alcance exemplar”. Para o

estilo artística”, e nesse sentido, formar uma cultura (UB/CEx-II §4,102-103). Possibilidade, nesse sentido, que se desenvolve atrelada ao intento de “um *mais elevado* conceito de cultura” e de uma crítica ao “sentido histórico” de sua época (EH-CEx §1, 67).

Tal formação não pode se dar senão como “luta entre uma disciplina nova e rigorosa e os valores legados e inculcados por uma educação tradicional”, cujos valores são já o fruto de “desregramentos” e “paixões” das gerações anteriores, agora incorporados como *natureza*. Ora, dirá Nietzsche, se por um lado “não é possível excluir-se completamente desta cadeia”, por outro, por meio de tal “conflito”, é possível implantarmos “em nós um novo hábito, um novo instinto, uma *segunda natureza* [*zweite Natur*] que farão morrer a nossa *primeira natureza* [*erste Natur*]” – esta mesma, “uma tentativa de indicar para si *a posteriori* o passado do qual se queria ter saído, por oposição àquele do qual realmente se saiu”. Tentativa sempre perigosa, segundo Nietzsche: primeiro, “porque é extremamente difícil fixar um limite para esta negação do passado”; e segundo “por que as segundas naturezas são geralmente mais fracas do que as primeiras”. No entanto, “alguns chegam a vencer esta batalha, e existe mesmo para os combatentes [...] um admirável consolo: eles sabem que esta primeira natureza há pouco foi uma segunda natureza, e que *toda segunda natureza, quando triunfa, se transforma por sua vez numa primeira natureza* [grifo nosso]” (UB/CEx-II §3,97-98).

Gostaríamos de salientar aqui três aspectos que nos parecem importantes para o desenvolvimento de nossa investigação: primeiro, a compreensão da idéia de “natureza” como uma consolidação, como já havíamos apontado, de hábitos e instintos. *Segunda natureza*¹⁷, nesse sentido, é o resultado da conformação de hábitos em superposição, ou

autor, a personalidade de tal “homem de exceção” seria entendida em termos de “‘máscaras’, ou traços que permitem configurar um personagem no sentido literário ou teatral”. Tal personagem é composto “segundo determinações ‘éticas’, ou seja, expressão de caracteres e virtudes, histórica e coletivamente especificáveis e individualizáveis”. Funcionaria, portanto, “como uma espécie de esquema que confere inteligibilidade a forças e relações de força no interior de uma determinada cultura, que atuaram historicamente de forma dispersa. O tipo, esquema ou personalidade é composto a partir de traços deliberadamente exagerados, que são contextualizados no interior de uma narrativa, de maneira a que ele passe por determinadas peripécias e surja contraposto a outras forças que atuaram no momento” (p.133).

¹⁷ Sobre os sentidos que o conceito de segunda natureza assume no pensamento nietzscheano, Cf. SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. p. 46-7; 118-9; 173-4; 246-7; 280. Para Safranski, que toma este como um conceito de importância central no pensamento nietzscheano, enquanto a *primeira natureza* como “aquilo que fizeram conosco, o que nos foi imposto e o que encontramos em nós mesmos e ao redor de nós, origem, destino, meio, caráter”; ao passo que a *segunda natureza* seria “o que fazemos com isso tudo” (p.46). O autor salienta ainda a associação entre as formas de coerção próprias da moralidade e as formas de modelagem que formam um caráter (p.173-4) – ambas compreendidas como criação de uma segunda natureza. Cf. também notas 19 e 29 abaixo.

mesmo substituição, a costumes já consolidados – a *primeira natureza*. O segundo aspecto diria respeito precisamente à compreensão dessa relação como um *processo*, no qual *primeira natureza* é apenas o resultado do “triunfo” de uma *segunda natureza* – enfatizando assim a transitoriedade dessa constituição. Aspectos esses que nos possibilitam apontar para uma relação na qual o *caráter* seria resultado, em maior ou menor grau transitório, da incorporação de *segundas naturezas*. Voltaremos a esse ponto mais à frente.

O terceiro aspecto que gostaríamos de enfatizar diz respeito ao papel que desempenha a *educação*¹⁸ [*Erziehung*] nesse processo – melhor dizendo, do sentido de que Nietzsche lhe atribui; aspecto esse sobre o qual nos deteremos um pouco mais. Compreendida como *formação* [*Bildung*], a educação, no pensamento nietzscheano, tem como propósito o desvelamento de nossa própria essência tendo em vista a constituição de um *caráter de exceção*.

¹⁸ Cf. nesse sentido: GIACÓIA Jr, O. Sobre tornar-se quem se é. p.201-218. Giacóia procura aqui traçar um paralelo entre as concepções de caráter de Schopenhauer e Nietzsche, apontando para a relação entre o *caráter adquirido* schopenhaueriano – formação como meio de aproximação ao caráter empírico (caráter da espécie), manifestação do caráter inteligível enquanto “tendência da Vontade” – e, por outro lado, a idéia nietzscheana de *segunda natureza*. O fio-condutor da análise é o papel que desempenharia, principalmente em Nietzsche, a *educação* como formação de um caráter. O autor ressalta inicialmente a tarefa a que Nietzsche se propõe em *Schopenhauer como educador (Terceira consideração extemporânea)*, de *descobrir* a própria identidade, ou seja, de encontrar-se a si mesmo. Para tal fim concorreriam dois aspectos: a *busca de si* – pela qual seria necessário percorrer não o “caminho da interioridade” proposto por Sócrates (p.202), mas o da exterioridade, ou seja, “para cima – para série de nossos encontros, nossas afecções e experiências – sobretudo muito acima daquilo que ingenuamente tomamos como sendo nossa identidade, nosso ‘Eu’” (p.203). Em segundo lugar, a *educação*. Tarefa em que seria exemplar o papel de Schopenhauer e cujo intuito seria o de revelar (desvelar e limpar) nosso próprio caminho a trilhar (p.208). Giacóia defende a presença, nos primeiros escritos de Nietzsche, a presença de um *fatum* imutável que nos diz “isso sou eu”; uma espécie de “*caráter fundamental*” (p.204) cuja atividade pedagógica para a formação de si mesmo nos desvelaria o caminho. Concepção essa que, já em seus escritos da chamada “fase intermediária”, acabaria por ganhar uma feição notadamente artística; o que irá refletir na transformação dos conceitos de *segunda natureza*, *criação de si* e da idéia de “*tornar-se o que se é*”, muito embora permaneçam presentes as idéias de “*autodisciplina* e *autoformação*”, agora sob o viés da arte. Tomando como referência o aforismo 290 de *A Gaia ciência*, o autor considera que a partir desse período, a concepção de caráter em Nietzsche deve ser concebida em função de um “transfigurar a própria fatalidade na unidade de um estilo em que se harmonizam primeira e segunda naturezas” (p.213). Tal condição elevada consistiria em “*assumir consciente e voluntariamente*, tanto quanto possível, a legislação do próprio caráter”. Enquanto responsável pela legislação (do valor e do sentido) do “projeto humano na história” (p.214), o filósofo, principalmente, deve ter primeiramente aprendido a conhecer a sua própria legislação, ou seja, deve antes “tornar-se o que se é”. É pelo entendimento da filosofia como “*legislação da razão humana*” que o autor intenta aproximar os pensamentos de Kant e Nietzsche, ainda que reconheça a “impossibilidade de conciliar uma legislação filosófica de si próprio – uma estilística moral de si – com uma legislação universal da razão pura prática, inteiramente formal e categórica” (p.218). Sobre a idéia de *caráter adquirido* em Schopenhauer, cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. §55. p. 391 *et seq.* Sobre a questão da educação no pensamento nietzscheano, em particular, destacando o caráter inventivo e artístico do “tornar-se o que se é” em Nietzsche, cf. também: LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. p.66-76.

Mas como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer? Trata-se de algo obscuro e velado. [...] Pois tua essência verdadeira não está oculta no fundo de ti, mas colocada infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que tomas comumente como sendo teu eu. (UB/CEX-III § 1, 141).

Nessa busca da própria essência importância fundamental tem o *educador* [*Erzieher*]; não como aquele que pelo “conhece-te a ti mesmo” ensina o caminho para a descoberta de uma essência universal; mas como aquele cujo *exemplo* inspira¹⁹, ao mesmo tempo em que, nesse inspirar, liberta das “ervas daninhas” que escondem “o sentido original e a substância fundamental” da própria essência²⁰ (UB/CEX-III § 1, 141-142).

É pela *exemplaridade*, então, que Nietzsche compreende a figura do educador. Em seu próprio caso: Wagner, e principalmente Schopenhauer; “tipos extemporâneos *par excellence*”, como ele dirá em *Ecce homo*, reportando-se a esse período (EH-CEX §1, 67). Muito embora já aqui Nietzsche aponte também para a importância do *cultivo de si* [*Selbstzucht*] (EH-CEX §1, 67) nessa formação – conceitos que trataremos mais à frente. Não é à toa que, nessa posterior reavaliação, o autor venha a considerar que tais exemplos apenas falavam de si próprio:

Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. “Wagner em Bayreuth” é uma visão do meu futuro; mas em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. [...] É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. Por um tempo eu *tive* de ser também erudito (EH-CEX §3, 70-71).

A partir de *Humano, demasiado humano*, a idéia de formação de um caráter passa a ser compreendida não apenas como uma *busca* da própria essência *a partir de exemplos*, mas, submetida a um novo *enfoque e direcionamento*, é submetida a um

¹⁹ Vale salientar que a idéia de uma *segunda natureza* como *imitação* está presente já em um fragmento de 1872-3: “A *imitação* é o meio para toda civilização, é por este meio que o instinto se forma pouco a pouco. *Toda comparação (pensamento original) é uma imitação*. É assim que se formam as espécies, [...] copiam o exemplo maior e mais forte. A aprendizagem de uma *segunda natureza* por imitação. É na procriação que a reprodução é mais notável e depois na educação de uma segunda natureza” (KSA, VII:19[226]). Cf. também nota 17 acima e 29 abaixo.

²⁰ Nietzsche conclui esta seção dizendo: “Certamente existem outros meios de se encontrar a si mesmo, [...] mas não conheço coisa melhor do que lembrar de nossos mestres e educadores. É por isso que vou lembrar hoje o nome do único professor, o único mestre de quem eu posso me orgulhar, *Arthur Schopenhauer*, para só me lembrar de outros mais tarde” (UB/CEX-III § 1, 142).

“plano artístico”²¹ (FW/GC§290, 195-196). É curioso e digno de nota, continuando o paralelo com a vida de Nietzsche, que tal mudança coincida com um de seus períodos mais atribulados e difíceis, no qual às crises de saúde que freqüentemente o acometiam somam-se o afastamento precoce da cátedra na Basileia e, principalmente, o isolamento sofrido após o rompimento com Wagner e a filosofia de Schopenhauer. Distanciando-se dos exemplos “reais” – exceção feita, talvez, a seu mestre Jacob Buckhardt (GD/CI-VIII§5,57-58 e X§4,104-106) – Nietzsche volta-se aos “espíritos livres” de todas as épocas (MA/HH, prólogo§1, 7-8). A própria idéia de educação, a partir de então, será compreendida: ou como “um experimento realizado em alguém desconhecido, incognoscível, ou uma nivelção por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos hábitos e costumes vigentes” – em outras palavras, educação para o rebanho, e também para a juventude. Após esse período, “quando há muito tempo estamos educados, segundo a opinião do mundo” começa então a tarefa de “*descobrimos a nós mesmos*”. Momento no qual o exemplo tem importância, não como educador, mas como um “auto-educado que tem experiência”. Daí que: “Como pensador, só se deveria falar de educação por si próprio” (MA-WS/HH-AS §267, 279). A partir daqui, a compreensão da constituição de um caráter de exceção no pensamento nietzscheano pode então ser compreendida sob dois enfoques: em sua posição díspar²² em relação ao caráter que se forma no seio da moralidade – o caráter de rebanho acima visto; e, por outro lado, como resultado de um projeto de *criação artística de si*. Não mais a partir de exemplos – ou pelo menos não com tanta ênfase no papel do educador²³ – mas a partir de si próprio, da atenção e reinterpretação dos próprios impulsos e de sua própria vida. Em outras palavras, tomando “*a vida como meio de conhecimento*” (FW/GC §324, 215).

Um pequeno parêntese: devemos aqui ressaltar que a criação de um caráter de exceção não se coadunaria, como se poderia pensar com relação a Nietzsche, com a

²¹ Em *Ecce homo*, como vimos acima, Nietzsche aponta para a conotação artística presente já no modo como concebia a formação de um caráter em seus primeiros escritos, ao associar a tal formação as idéias de *cultivo* (criação) *de si*, *defesa de si* e *amor de si* próprias de seus escritos posteriores. Cf. EH-CEx §3, 70-71. O que de todo já se deixa entrever com o estatuto que a idéia de cultura por ele defendida apresenta, enquanto “unidade de estilo artística” nas manifestações de um povo (UB/CEX-II §4,102-103).

²² Em seus últimos escritos, particularmente a partir de *Além do bem e do mal*, em que o problema do *valor* adquire primeiro plano no pensamento nietzscheano, a idéia de criação de si como exceção passa a estar atrelada à constituição de um *pathos da distância*, em oposição ao que considera como *instinto de rebanho*: “... o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *pathos da distância* é característico de toda época forte” (GD/CI-IX §37, 87). Cf também: GM-I§2, 18-20.

defesa de uma moral individualista²⁴, ao contrário. O pensamento nietzscheano é, como ele mesmo várias vezes salienta, dirigido à hierarquia²⁵, e nesse sentido, a várias morais – como nos mostra, por exemplo, esse fragmento de 1886-7: “Minha filosofia está dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista. O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, — mas não deve ultrapassá-lo; os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os ‘animais de rapina’ etc.” (XII:7[6]).

Criação de si e caráter

Retomando o foco de nossa investigação, vimos acima que, para além da constituição de um caráter gregário por meio das “virtudes de rebanho”, o pensamento nietzscheano aponta para a possibilidade de constituição de um *caráter de exceção*; caráter esse que, em seus primeiros escritos toma a forma daquilo que chamamos de uma *busca da própria essência a partir de exemplos*. A partir de seus chamados

²³ Cf. também M/A §108, 78-79: “*Algumas teses*. – Ao indivíduo, *enquanto* busca sua felicidade, não se deve dar prescrições sobre o caminho para a felicidade: pois a felicidade individual brota de leis próprias, desconhecidas de todos, e preceitos externos podem apenas inibi-la, impedi-la”.

²⁴ Cf. KSA, XII:5[108], 1886-7: “*Erro fundamental*: colocar os fins no rebanho e não nos indivíduos isolados! O rebanho é meio, nada mais! Mas agora se busca compreender o *rebanho como indivíduo* e atribuir-lhe uma posição mais elevada que a do indivíduo isolado, – tal é o mais profundo mal-entendido! Do mesmo modo, tenta-se caracterizar aquilo que distingue o rebanho como tal, a simpatia, como lado *mais valioso* da nossa natureza”. Cf. também KSA, XII:10[82], 1887: “O individualismo é uma espécie modesta e ainda inconsciente da “vontade de poder”; aqui parece já ser suficiente ao indivíduo conseguir livrar-se do poder superior da sociedade [...]. Ele não se coloca em oposição como pessoa [*Person*], mas apenas como indivíduo [*Einzelnen*]; defende todos os indivíduos contra a coletividade. Quer dizer: põe-se instintivamente em pé de igualdade com todo indivíduo; o que combate não combate para si como pessoa, mas antes para si como indivíduo, contra a coletividade. [...] Apesar de tudo isso: o individualismo é o grau mais modesto da vontade de poder”.

²⁵ Poderíamos mesmo apontar, no pensamento de Nietzsche, para uma espécie de correspondência ou analogia entre os processos de assenhoreamento, hierarquização e incorporação que ocorrem no organismo e processos similares que ocorrem no âmbito de uma coletividade; processos esses que propiciam o desenvolvimento ou decadência de um indivíduo, casta, povo ou cultura. O indivíduo não é aqui considerado senão em relação ao todo, seja esse todo a humanidade, seja ele mesmo – em última instância a vida. Paralelo que se justificaria porque vida, humanidade, cultura, etc. são, para Nietzsche, perpassados pelo *quantum* de força comum da *vontade de poder*. É nesse sentido que consideramos que o problema de Nietzsche é com a grande humanidade, os grandes homens e o grande tempo, enfim, com tudo o que é *grande e superior*, e não com indivíduos, sociedades e o dia-a-dia. *No* indivíduo, nesse sentido, há que se pensar uma humanidade (CI-IX§33, 81-82; KSA, XI:26[231], 1885). Cf. também: GM-II§10,61;§11,65. Sobre a analogia entre macro e microcosmos, cf. também: FREZZATTI Jr., Wilson. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. p. 115-135. A defesa do autor é de que há em Nietzsche uma forte analogia entre os processos culturais e biológicos, tendo como ponto em comum os “impulsos ou forças: igualmente ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si por mais potência” (p.120). Tal analogia, segundo o autor, teria suas raízes na chamada “lei da filogenia” proposta pelo biólogo Ernst Haeckel, com a tese de que “a ontologia repete a filogenia”, ou seja, “em seu desenvolvimento individual, um ser vivo repete o desenvolvimento evolutivo de sua própria espécie” (HAECKEL, E.H. *Les merveilles de la vie – Etudes de philosophie biologique*. Paris: Schleicher frères, [190?]. p.299-312. *Apud* FREZZATTI Jr., Wilson.*op.cit.* p.121). Lei que, em Nietzsche (BM§264) é transportada para o campo cultural.

“escritos intermediários”, enfatizando-lhe o viés artístico²⁶ – caráter como criação *artística* de si – Nietzsche confere a tal constituição um novo propósito ou *enfoque*: “tornar-se o que se é”: “Nós [...] *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos [*sich-selber-Schaffenden*]! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo” (FW/GC §335, 222-225).

Foge ao nosso propósito, como já havíamos salientado, um maior aprofundamento acerca das implicações e de toda a amplitude que a máxima de Píndaro²⁷ tem no pensamento nietzscheano. Cabe-nos aqui apenas salientar a íntima relação e influência que esta tem no que diz respeito à criação para si de um caráter, e para onde tal criação aponta: como queremos crer, para a idéia de *hipocrisia* que estivemos a desenvolver nos capítulos anteriores. Tal possibilidade, a nosso ver, estaria relacionada com a tarefa de trazer de volta a boa-consciência *no indivíduo*: “*Restituir ao homem mau a boa-consciência*. – foi esse o meu esforço involuntário?” (XII:7[6], 1886-7).

Se, como vimos anteriormente, aumentando-se o poder de uma comunidade os “desvios do indivíduo” tendem a ficar menos “perigosos” e mais tolerados (GM-II§10, 61), nas épocas em que o “sentimento da moralidade” refina-se a ponto de volatilizar-se

²⁶ Cf. a esse respeito DIAS, R. Nietzsche e Foucault – a vida como obra de arte. p. 41-55. A autora retoma aqui o aforismo 174 de *Opiniões e sentenças diversas* (“A arte das obras de arte é apenas um ‘apêndice’ da arte de viver”. MA-MS/HH-OS§174,82-83) para apontar o segundo volume de *Humano, demasiado humano* como porta-voz de um deslocamento do centro de gravidade da filosofia de Nietzsche sobre a arte – a passagem da reflexão sobre as obras de arte para uma reflexão sobre a vida mesma considerada como arte. É desse modo, segundo a autora, que Nietzsche diminui ainda mais a separação entre arte e vida, considerando “sua junção determinante para a construção de belas possibilidades de vida” (p.44). Salientando a máxima de Píndaro como basilar desse período, a autora considera que: “a expressão ‘tornar-se aquilo que se é’ não tem nada a ver com a possibilidade de se chegar a um eu fixo, perdido no fundo do ser humano. Já em *Schopenhauer como educador* (UB/CEX-III§1), Nietzsche descarta essa possibilidade. Nesse livro, vê a tarefa de descer ao fundo de si mesmo como uma tarefa inútil e mesmo arriscada.

²⁷ A referência à máxima de Píndaro, ao que parece, acontece pela primeira vez em *Humano, demasiado humano*: “*Dons*. – Numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem da natureza a possibilidade de alcançar vários talentos. Cada qual possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se *torne* aquilo que *é*, ou seja, o descarregue em obras e ações” (MA/HH §263, 181). Muito embora a alusão ao sentido aí presente apareça já na *Segunda consideração extemporânea*: “...na medida em que tu existes, tu mesmo, como indivíduo, deves perguntar isto, e se ninguém pode dizê-lo a ti, trate de justificar, por assim dizer a posteriori, o sentido da tua existência, dando-te a ti mesmo um fim, um objetivo, uma elevada e nobre razão de ser. Deves morrer por este ideal – eu não conheço melhor fim na vida do que morrer por algo que seja grande e impossível, *animae magnae prodigus* [“pródigo de sua alma”, segundo nota do tradutor]” (UB/CEX-II §9,159). E ainda, antes disso – embora sem a mesma conotação – em um fragmento de 1873: “Que o homem tenha se tornado isso que ele é, e não outra coisa, eis algo que se deve a ele mesmo: que tenha submergido na ilusão (sonho) e se tornado dependente da superfície (olho), eis o que constitui a sua essência” (KSA, VII:19[244] 1872-3).

e enfraquecer-se, no “homem livre” – que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição” – re-adquire boa-consciência toda aquela “espécie de originalidade”²⁸ que, “sob o domínio da moralidade de costume”, havia adquirido má-consciência (M/A§9,17-19). Aqui então, dirá Nietzsche alguns anos depois, “a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha moral; o ‘indivíduo’ está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de auto-preservação, auto-elevação, auto-redenção” (GB/BM§262, 160-161). Também aqui terá o indivíduo que se desfazer da *segunda natureza* que lhe foi imposta pela educação via moralidade, e assim convertida em *primeira natureza*; também aqui ele terá de se desfazer dessa “pele” e trazer à tona, já madura, a sua *primeira natureza*, agora na forma de uma *segunda* (M/A §455, 234)²⁹. “Uma contranatureza *provoca* formalmente uma segunda”, dirá ele posteriormente (EH-HH §3, 75).

Ora, tal como o desenvolvimento da moralidade no indivíduo, também aqui estaria associada uma crença – não mais nas “virtudes” do rebanho, mas em si mesmo³⁰ e em suas próprias virtudes (GB/BM §214, 110). O que confere à criação de si também um novo *direcionamento*: tais virtudes devem não mais ser *buscadas acima* de si (UB/CEX-III §1, 141), mas *criadas a partir* de si mesmo, nos próprios impulsos e pendores, ou seja – como salientamos anteriormente – nas opiniões acerca de si que encontramos por “trilhas erradas” (M/A§115, 87-88). “Portanto, *limitemo-nos a* depurar nossas opiniões e valorações” (FW/GC §335, 222-225), transfigurando-as em *virtudes*:

Nós, europeus de amanhã, nós, primogênitos do século XX – com toda a nossa perigosa curiosidade, nossa multiplicidade e arte do travestimento [...] –, teremos presumivelmente, *se* tivermos virtudes, apenas aquelas que aprenderem a se harmonizar com os nossos mais

²⁸ A seguinte passagem é de *Assim falava Zaratustra*: “Criadores foram, primeiro, os povos, e só mais tarde, os indivíduos; na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação. [...] Mais antigo é o prazer pelo rebanho do que o prazer pelo eu; e, enquanto a boa consciência se chama rebanho, somente a má consciência diz: ‘Eu’” (“Dos Mil e um fitos”. p. 86).

²⁹ M/A§455, 234: “A *primeira natureza* – Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza* e a temos quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua *primeira natureza* tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou”. Cabe enfatizar, como ele irá fazê-lo alguns anos depois, que não se trata de um retorno à natureza, “pois nunca houve uma humanidade natural”, mas um chegar à natureza, uma naturalização “depois de uma longa luta” (KSA, XII:10[53], 1887). Conforme o autor, contra Rousseau, irá salientar também em GD/CI-IX§48, 97-98: “Também eu falo de um ‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade...”. Cf. também notas 17 e 19 acima.

³⁰ MA-WS/HH-AS §319, 302: “*Crer em si mesmo* – Em nossa época, desconfia-se de todo aquele que acredita em si mesmo; outrora, isso bastava para fazer acreditar em si. A receita para *agora* ser acreditado é: “Não poupe a si mesmo! Se quiser colocar sua opinião numa luz digna de crédito, incendeie primeiramente sua própria casa!””.

íntimos e autênticos pendores, com as nossas mais ardentes necessidades: muito bem, busquemo-las então em nossos labirintos! – onde, como se sabe, tanta coisa se extravie, tanta coisa é perdida para sempre. E o que pode haver mais belo que *buscar* suas próprias virtudes? Isto já não seria quase: *crer* em sua própria virtude? Mas esse “crer em sua virtude” – não é afinal o mesmo que outrora se chamava “boa consciência”, aquela venerável, longa trança conceitual que nossas avós prendiam atrás na cabeça, e muitas vezes também no entendimento? (GB/BM §214, 110)

A partir de então, como salienta também em *Ecce homo*, “possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida” (EH-II§9,48-50). O que, como já o vimos, não implica em uma entrega ao acaso, mas antes em uma afirmação de si como necessidade. Poderíamos dizer que se trata aqui do mesmo trabalho de *domesticação* [*Zähmung*] de instintos a gerar a boa consciência do sentimento de *pertença a uma comunidade* – no caráter de rebanho; ou de *pertença a si próprio* – o caráter de exceção: ambas tendo como fruto a plenificação de instintos. Domesticação que, no entanto, pode ter o inverso como conseqüência: o adoecimento e enfraquecimento dos impulsos – seja de um rebanho, seja de um indivíduo³¹.

Ora, a Nietzsche importa a plenificação de instintos; seja ela no rebanho, seja ela, principalmente, nos homens de exceção. Plenificação que se traduz na “força de caráter” e que não se obteria com um mero “seguir os próprios sentimentos”³²:

“*Seguir seus sentimentos?*” – Tem pouco valor o fato de que se coloque a vida em risco, cedendo a um sentimento generoso e sob o impulso de um instante... isso nunca produz distinção... todos são igualmente capazes disso – e na decisão por isso o criminoso, o bandido, o *corso* certamente nos superam, aos homens honestos [...]. O grau superior é: também superar em si esse ímpeto e *não* cometer a ação heróica por impulso, – mas antes friamente, de modo *raisonnable*, sem o transbordamento impetuoso de sentimentos prazerosos [...]. A *transigência cega* para com um afeto, seja ele um afeto generoso e compassivo ou hostil, é a causa do *maior dos males* [...]. A grandeza de caráter não consiste no fato de que não se possua esse afeto – pelo contrário, tem-se-os no grau mais assustador: mas no fato de que se os conduz pelas rédeas... e mesmo sem prazer nessa sujeição, mas antes por... (XIII:11[353], 1887-8).

³¹ Cf. nota 25 acima, sobre a analogia entre os processos que conduzem à criação de si e à criação de um rebanho.

³² Cf. UB/CEX-III §3,174; §6,87 e §7,206. Onde parece clara a oposição de Nietzsche à pura entrega ao devir – “jogo de marionetes onde o homem esquece de si mesmo”. Cf. também M/A §108, 78-79: “Não é verdade que o *objetivo inconsciente*, no desenvolvimento de todo ser consciente (bicho, homem, humanidade, etc.), seja sua “felicidade suprema”: trata-se antes de alcançar, em todos os estágios do desenvolvimento, uma felicidade particular e incomparável, nem superior nem inferior, mas simplesmente peculiar”.

Há decadência onde há fraqueza e desagregação; há ascensão onde há força e coordenação sob um impulso de comando (XIII:14[219], 1888). Daí a importância que no pensamento nietzscheano tem a *autodisciplina* [*Selbstdisziplin*], ou o *autodomínio* [*Selbst-Beherrschung*], enquanto coordenação de impulsos como meio para se chegar à grandeza de caráter – processo que Nietzsche compreende como *cultivo de si* [*Selbstzucht*]³³. É certo que coordenação também implica, em contraposição ao mero *laissez aller*³⁴, na *coerção* ou mesmo tirania dos instintos. Porém, foi graças a essa “tirania de leis arbitrárias”, dirá Nietzsche, que se desenvolveu “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra [...] tanto nas artes como nos costumes. [...] O essencial [...] ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa direção*” (GB/BM§188,76-78)³⁵. “Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve ‘*deixar-se ir*’” (GD/CI-IX §47, 96-97). É preciso, então, dominar “o caos que se é” (XIII:14[61], 1888).

Deve-se ressaltar, no entanto: “uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos não é quase nada [...]: deve-se primeiro convencer o *corpo*. [...] o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso” (GD/CI-IX §47, 96-97). Daí a importância atribuída por Nietzsche, já desde o período de *Humano demasiado humano*, às “coisas próximas”³⁶, aqui entendidas como a atenção ao que nos é útil e

³³ Cf. EH-II§9,48-50. Em particular a nota do tradutor a esse aforismo (nota 26, p.124).

³⁴ Como salienta Nehamas, “Nietzsche não é (como se tem pensado amiúde) um inimigo dos fins e dos propósitos claros, únicos e distintos” (NEHAMAS, A. *La Vida como literatura*. p. 69). O que não aceita, como havíamos salientado no capítulo um, “é a direção particular escolhida pelo cristianismo”, seu dogmatismo e pretensão a uma verdade única.

³⁵ Curiosamente, neste aforismo, Nietzsche não dirige aquilo que chama de “imperativo categórico da natureza” ao indivíduo “(que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho “homem”, a o homem (GB/BM§188,76-78). Trata-se, para o autor, de um trabalho de gerações (cf. GD/CI-IX §47, 96-97). O que, de certa forma, coaduna com o fato de o pensamento nietzscheano não ser dirigido a uma moral individualista, mas à hierarquia. Vale salientar, no entanto, o que o autor afirma alguns anos antes: “...‘*paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas*. Com esse lema para indivíduos ele [homem enobrecido] se recorda de uma antiga, grande e comovedora frase que dizia respeito a *todos* e que permaneceu acima da humanidade inteira, como lema e emblema graças ao qual deve sucumbir todo aquele que com ele adorna prematuramente sua bandeira – graças ao qual sucumbiu o cristianismo. Ainda não chegou, parece, *ainda não chegou o tempo* em que a *todos* os homens possa suceder como aos pastores que viram se iluminar o céu sobre eles e ouviram aquela frase: “Paz na Terra e boa vontade aos homens uns com os outros”. – Ainda é o *tempo dos indivíduos*” (MA-WS/HH-AS §350, 310).

³⁶ Cf. também: FW/GC §308, 208, que, de resto, aponta-nos igualmente para a distinção do caráter de exceção que Nietzsche pretende para si, em relação à boa-consciência de rebanho: “A *história de cada dia*. – O que apresenta a história de cada dia para você? Olhe para seus hábitos, nos quais ela consiste: são eles o resultado de inúmeras pequenas covardias e preguiças ou de sua valentia e razão criadora? Embora sejam tão diferentes os dois casos, é possível que homens lhe tribuem os mesmos elogios e que você também lhes seja igualmente útil de uma forma ou de outra. Mas louvor, utilidade e respeitabilidade podem bastar para quem quer apenas ter boa consciência – não para você, escrutador das entranhas, que tem *ciência no tocante à consciência!*”

prejudicial “na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir” (MA-WS/HH-AS§6, 166)³⁷. Atenção que em seus últimos escritos irá tomar a forma de uma “*grande dietética*” (EH-II§8,46-48)³⁸, envolvendo alimentação, clima, amizades, etc.; e cujo instrumento principal de seletividade e defesa seria o *gosto*. Superadas as *paixões*³⁹, pode-se então “*plantar no solo das paixões submetidas à semente das boas obras espirituais*” (MA-WS/HH-AS §53, 196). Caberia agora à filosofia a tarefa que antes cabia à moralidade, de “arte da transfiguração” e “transposição de estados fisiológicos para a forma e distância espirituais” (FW/GC, prólogo §3,13-14).

Ora, mesmo em *Aurora*, em que chega a enumerar métodos pelos quais se poderia “combater a veemência de um impulso” – “evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento

³⁷ Mais uma vez aqui o paralelo com a vida de Nietzsche, principalmente quanto à sua saúde, ajuda-nos a compreender o valor por ele atribuído às “coisas mais próximas”. Em *Ecce homo*, ao se reportar aos períodos mais críticos de sua doença, Nietzsche afirma: “Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna ‘falta de si’. [...] A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muitas mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!...” (EH-HH §4, 75). Comparemos essa afirmação com outra, do período de doença: “... *quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas* – eis o que torna a Terra um ‘campo do infortúnio’ para tantos. Não se diga que aí, como em tudo, a causa é a *desrazão* humana – há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é *mal* direcionada e *artificialmente afastada* dessas coisas pequenas e mais próximas” (Cf. MA-WS/HH-AS §6, 166). Ou ainda com esta, já na convalescença: “Eu sei mais sobre a vida, porque freqüentemente estive a ponto de perdê-la; e justamente por isso *obtenho* mais da vida do que todos vocês” (FW/GC §303, 205-206). Sobre o assunto, cf. também MA-WS/HH-AS §05, 165; §350, 310 e FW/GC §318, 212-213; §382, 286-287.

³⁸ Cf. também EH-II§1 a §7. Dirá ele também, no prólogo tardio (1886) a *Humano, demasiado humano II*: “Seguii-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando” (MA-MS/HH-OS prólogo §5, 12).

³⁹ Cf. MA-WS/HH-AS §53, 196: “*Superação das paixões [Leidenschaften]* – O indivíduo que superou suas paixões entrou na posse do terreno mais fértil: como o colono que dominou as florestas e pântanos. A urgente tarefa seguinte é, então, *plantar no solo das paixões submetidas a semente das boas obras espirituais*. A superação mesma é apenas um *meio*, não um fim; se não for vista dessa forma, rapidamente crescerá toda espécie de erva daninha e coisa ruim no rico solo desocupado, e em pouco tempo haverá nele mais profusão e confusão do que antes”. Algo semelhante encontra-se em um fragmento um pouco posterior: “*Superação dos afetos [Affekte]*? – Não, caso ela deva significar o enfraquecimento e o aniquilamento dos mesmos. *Mas antes se servir deles*: para tanto pode ser preciso tiranizá-lo durante muito tempo (não só como indivíduo, mas como comunidade, raça etc.). Finalmente concede-se a eles novamente uma liberdade confiante: eles nos amam como bons servidores e vão de bom grado para onde quer ir o nosso melhor” (XII:1[122], 1885). Cf. nota 59 abaixo, sobre a relação e as diferenças entre fé e paixão, no trato com as convicções.

doloroso [...], o deslocamento de energias e o enfraquecimento e esgotamento geral” – mesmo aqui parece claro a Nietzsche o caráter fictício em que consiste tal intento de “domínio de si”. “*Querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder”, dirá ele, “nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método”. Aqui o intelecto é apenas o “instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade” (M/A §109, 79-81).

Mas se aquilo que acreditamos ser fruto do autodomínio é apenas resultado da “*impetuosidade*” de um impulso ante o outro, se com isso expõe-se a ficção dessa pretensão, o que então nos resta a fazer?

O que somos livres para fazer – Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *crêem* em si mesmas como em *fatoss inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter? (M/A §560, 279).

A alusão acima à figura do jardineiro parece-nos sugestiva, primeiramente pela ênfase na preponderância dos impulsos ante o que pode o “autodomínio”⁴⁰; indicando o caráter fictício em que consiste o “tomar as rédeas de si”. Em segundo lugar, como forma de mostrar que, para Nietzsche o liberar-se⁴¹ das rédeas fictícias da moral não

⁴⁰ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma: “A aprendizagem nos transforma; faz como toda alimentação, que não apenas ‘conserva’ –: como bem sabe o fisiólogo. Mas no fundo de todos nós, ‘lá embaixo’, existe algo que não aprende, um grânito de *fatum* [destino] espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas. Em todo problema cardinal fala um imutável ‘sou eu’; sobre o homem e a mulher, por exemplo, um pensador não pode aprender diversamente, mas somente aprender até o fim – descobrir inteiramente o que nele está ‘firmado’ a esse respeito. Logo deparamos com certas soluções de problemas, que justamente a nós nos inspiram uma forte fé; de ora em diante são chamadas talvez de ‘convicções’. Mais tarde – enxergamos nelas apenas pistas para o autoconhecimento, indicadores para o problema que nós *somos* – ou, mais exatamente, para a grande estupidez que somos, para nosso *fatum* espiritual, *o que não aprende* ‘lá embaixo’” (GB/BM§231, 125). Em *O Anticristo* temos: “Cada convicção tem sua história, suas formas preliminares, suas tentativas e erros: ela *torna-se* convicção após *não* ser uma por muito tempo, após *mal* ser uma por mais tempo ainda” (AC§ 55, 66-68).

⁴¹ Cf. VATTIMO, G. *El Sujeto y la máscara*. Para quem a obra de Nietzsche, de um modo geral, poderia ser compreendida sob essa luz: liberação e emancipação das cadeias do pensamento racional e

implica em uma entrega ao acaso, nem tampouco na crença em si como “fato inteiramente consumado”, mas tem como propósito *criar* para si novas rédeas, por meio da *atenção* aos próprios impulsos. Reconhecido o primado destes, assim como a ficção inerente a qualquer tentativa de “autodomínio”, trata-se de fazer destas pulsões a “matéria-prima” para uma re-interpretação e re-significação com a qual se chega à primazia da criação de si. O que implica em, por meio da *experimentação de si*, fazer-se *intérprete de suas vivências*⁴² (FW/GC §319, 213-214):

Avante. – Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. [...] Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura em geral (MA/HH §292, 195-196).

Mas qual é o estatuto dessa criação?

Vimos no capítulo anterior em que sentido o intento nietzscheano de plenificação de instintos – que acima associamos à “força de caráter” – implicaria na afirmação de si como necessidade e, ao mesmo tempo, ficção; reconhecimento que é próprio ao fazer artístico. Afirmar-se, dizíamos, é *querer* a si como *necessidade* e como *ilusão* que se é – o que implica em reconhecer como *necessários*⁴³ até os desacertos e infortúnios. Ora, se é inevitável dispor também de nossas fraquezas, se é preciso “reconhecê-las como leis acima de nós” – dirá Nietzsche – é então necessária a “força artística” para torná-las “o pano de fundo em que ressaltam” as próprias virtudes (M/A §218, 161); em outras

reconfiguração a partir da arte; ou seja, a passagem de uma “máscara má”, apolínea, a uma “máscara boa”, dionisíaca. (p.33 *et. al.*).

⁴² Cf. FW/GC §319, 213-214: “*Como intérpretes de nossas vivências.* – Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: – eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência [*Gewissensache*] para o conhecimento. [...] Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossa vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”.

⁴³ Vale retomar aqui trecho de um aforismo de *Além do bem e do mal* já citado no capítulo anterior: “Os artistas [...] sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de ‘arbitrário’, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade [...] – [...] só então necessidade e ‘livre-arbítrio’ se tornam unidos neles” (GB/BM§213, 108). Com o que retomamos também a aproximação que fizemos entre a liberdade do artista e a afirmação motriz do pensamento do eterno retorno: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção! [...] Todo o ‘Foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu quis!’ – Até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo’” (Z, “Da Redenção”, p. 172-173).

palavras, para fazer com que tenham sentido e valor os desacertos e infortúnios⁴⁴ da vida. Nesse sentido, se há ainda exemplos a copiar, esses devem ser buscados nos artistas, transfiguradores de acasos em necessidade – e de infortúnios em beleza sublime⁴⁵. Para além daqueles, porém, artista e obra de arte, arte e vida são aqui uma só:

O que devemos aprender com os artistas. – De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? – e eu acho que em si elas nunca o são! [...] Tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábio do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas. (FW/GC §299, 202)

Em suma, todo o processo de liberação das rédeas da moralidade do rebanho, não significaria para Nietzsche uma entrega de si ao acaso, mas antes, o ponto de partida para a compreensão da constituição de um caráter a partir da *criação* para *si* de uma *segunda natureza*. Primeiramente, com ênfase na exemplaridade; depois, a partir de si próprio, com a atenção aos próprios impulsos, e re-interpretação de si pelo viés afirmativo da arte. A partir de então, a constituição de si como *exceção* passa a ser compreendida como *criação artística de si* com vistas a “tornar-se o que se é”.

Hipocrisia e caráter

Propusemos no decorrer do texto que, como *manuseio artístico de máscaras*, a hipocrisia poderia ser associada, a partir do pensamento nietzscheano, com a criação para si de um caráter. Nossa tarefa seria, então, compreender *de que maneira e quais as implicações* dessa co-relação, chegando, assim, ao objetivo principal nossa investigação. As pistas parecem já estar dadas, se coadunarmos os processos que envolvem a *criação de si* – desde a “grande dietética” até a atenção e re-interpretação artística de impulsos – àquilo que estivemos a conceber desde os prolegômenos como

⁴⁴ Cf. MA/HH §108, 85: “A *dupla luta contra o infortúnio*. – Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos [...], em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica)”.

⁴⁵ Processo que, já em seus últimos escritos, ao retomar o tema da “psicologia do artista”: “Nietzsche irá associar ao próprio trabalho artístico de *idealizar*, o qual tem como “precondição fisiológica” a *embriaguez*: “idealizar não consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam” (GD/CI-IX §8, 67-68).

manuseio de si; o que se distinguiria do *auto-engano* não só pelas perspectivas opostas aí envolvidas – do enganador e do enganado – como pela idéia de *reconhecimento* que envolve aquilo que propomos por *manuseio*. Reconhecimento que, traduzido para o pensamento nietzscheano, estaria relacionado a uma idéia de *afirmação de si* – como necessidade e ficção. Sob esse enfoque, não nos parece difícil compreender de que maneira a concepção que sugerimos de hipocrisia vem a coadunar com a criação de si nietzscheana. A hipocrisia, então, estaria implicada nos processos mesmos que constituem a criação artística de si na formação de um caráter.

Ora, colocada simplesmente dessa forma, tal co-relação daria margem a algumas considerações, sugeridas já ao final do capítulo anterior. No cerne de tais considerações estaria a íntima relação, discutida acima, entre a idéia nietzscheana de *boa-consciência* e aquilo que o autor concebe como “força de caráter”. Não é à toa, então, termos iniciado este capítulo com esse enfoque. De fato, como conceber a hipocrisia atrelada à boa-consciência – enquanto *crença* em suas próprias virtudes – quando se tem como sua característica a *ausência de espontaneidade*? Nietzsche, a esse respeito, parece bastante claro ao apontar para o valor da espontaneidade própria à boa-consciência em detrimento das ações “ponderadas” – e, nesse sentido, não-espontâneas – para a plenificação de instintos. Como vimos anteriormente, “nenhum poder se impõe, se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH§55,57); “o perfeito automatismo do instinto [é] o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida” (AC§57, 70-72) – para citarmos passagens que, embora distantes no tempo, parecem compartilhar da mesma idéia.

Como, então, compreender a relação entre hipocrisia e boa-consciência? Ou ainda, ponderação e “força de caráter”?

Parece-nos necessário rever, primeiramente, o que estivemos propriamente a considerar por *auto-engano*. Nos prolegômenos, este foi compreendido como um *não-reconhecimento* dos processos mesmos pelos quais um determinado “engajamento” seria incorporado à constituição de um indivíduo como pessoa. Tal concepção reaparece nos capítulos um e dois, já com base no pensamento nietzscheano, como *não-reconhecimento de si* como ficção, e da *negação de si* como necessidade – culminando com a hipostasiação das ficções constitutivas do *eu*: “sujeito”, “consciência” e “livre-arbítrio”. Porém, na primeira parte de nosso capítulo um, apontamos uma nova

compreensão de auto-engano que, envolvendo também uma idéia de não-reconhecimento, estaria associada à criação da *boa-consciência* enquanto *crença* nas virtudes *do rebanho*, e ainda à *submissão a convicções* que caracterizaria a fé. Em ambas, regeria a *vontade de engano e aparência* – vontade fundamental do espírito, de ilusão e incorporação – porém, de forma não reconhecida.

É preciso, por outro lado, que não percamos de vista a compreensão da formação de um caráter como um *processo*, que é o que aqui nos importa. Como vimos anteriormente, é por meio da consolidação de hábitos e constituição de um *ethos* que Nietzsche concebe a formação de um caráter pela moralidade, ou seja, um caráter de rebanho. Processo esse que, com a passagem de uma má-consciência no *indivíduo* a uma boa-consciência de *rebanho*, seria o meio para se chegar à boa-consciência, ou ainda *inocência*, própria de caracteres fortes e instintos plenos – muito embora, quando associada à necessidade de um “regulador que desde fora amarra e fixa”, de “algum incondicional Sim e Não”, venha a ser sinônimo de fraqueza (AC§ 54, 65-66). Em todo caso, a “obra consumada” ao final desse processo seria o *caráter de rebanho*.

Ora, também a *criação de si* deve ser compreendida sob esse viés. Aqui, ao que parece, é a *hipocrisia* que, enquanto manuseio de si – envolvendo o autodomínio e o cultivo de si – estaria associada ao processo de constituição de um *ethos* a partir de hábitos, que aqui já se *reconhece* como *máscaras*. “O que é simulado por longo tempo” – dirá o autor – “torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia”⁴⁶ (M/A §248, 170-171). Toda mudança, nesse sentido, parece requerer uma etapa de fingimento, de hipocrisia, que vai se constituindo como hábitos, ou máscaras, e destas a um caráter como “obra de arte consumada”. À diferença da criação auto-enganada, no entanto, pressupõe-se aqui um *reconhecimento de si* como sujeito e objeto, também fictícios, do processo de criação – em última instância, como *vontade de aparência*; daí o estatuto artístico que Nietzsche lhe confere.

⁴⁶ Cf. também M/A §104, 75-76: “*Nossas valorações* – Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza. Valoração própria quer dizer: medir uma coisa conforme o grau de prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais – algo bastante raro! [...] em geral somos, por toda a vida, os bufões dos juízos infantis a que nos habituamos...”

A tal reconhecimento, que envolveria, como vimos, uma idéia de *manuseio*, poderíamos associar aquilo que Nietzsche considera como *assenhoramento de si* – também esse, associado ao anteriormente exposto *cultivo de si*. Desde os seus primeiros escritos, mas principalmente nos chamados “escritos intermediários”, o autor insiste na necessidade de se tomar as rédeas de si próprio, “tornar-se senhor de suas virtudes”. Do prólogo tardio a *Humano demasiado humano*, temos este que talvez seja uma das passagens mais representativas de seu pensamento:

Por esse tempo pode finalmente ocorrer, à luz repentina de uma saúde ainda impetuosa, ainda mutável, que ao espírito cada vez mais livre comece a se desvelar o enigma dessa grande liberação, que até então aguardara, escuro, problemático, quase intangível, no interior de sua memória. [...] “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivas em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. [...] – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. “Você deve” – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual “você deve” obedecer e também do que agora é *capaz* o que somente agora lhe é *permitido*... (MA/HH, prólogo§6, 12-13).

Embora, a nosso ver, envolva a hipocrisia em tal processo – manifesta no *assenhoramento das próprias virtudes* – a grandeza da “obra consumada”, ou seja, a força do caráter constituído, implicaria em um estado de *crença nas próprias virtudes*; um resgate da boa-consciência e inocência no indivíduo – que aqui associamos ao auto-engano – e cuja “obra consumada” seria, como vimos, o *caráter de exceção*.

Aludindo ao *ator*⁴⁷ como figura representativa dessa passagem – o que, de resto, avaliza o argumento de nossa investigação – Nietzsche o toma como aquele que, representando sempre o mesmo papel, deixaria enfim de sê-lo:

⁴⁷ Cf. a esse respeito DIAS, R. *op. cit.* p. 41-55. A autora analisa aqui as “duas saídas artísticas” apontadas por Nietzsche em *A Gaia ciência* para fazer frente ao sofrimento “de se estar diante de uma vida sem sentido e sem a ação consoladora de Deus”. Partindo, talvez, do pressuposto de que a concepção tardia de arte em Nietzsche abandona o conceito de *apolíneo*, a autora faz aqui distinção (segundo ela, por sugestão de J. Young) entre uma “saída apolínea” – como arte de se poder ver a si mesmo à distância ou “a arte de se pôr em cena frente a si mesmo” – e a “saída dionisíaca” – como a arte de “tornar-se o que se é”, fórmula máxima da afirmação total da existência; embora as duas saídas utilizem técnicas artísticas. Enquanto “a saída apolínea imita a técnica artística do teatro” – particularmente “a da distância, a da

Como o parecer vira ser. – Mesmo na dor mais profunda o ator não pode deixar de pensar na impressão produzida por sua pessoa e por todo o efeito cênico. [...] O hipócrita que representa sempre o mesmo papel deixa enfim de ser hipócrita. [...] Se alguém quer *parecer* algo, por muito tempo e obstinadamente, afinal lhe será difícil *ser* outra coisa. A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com a hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito. Aquele que sempre usa a máscara do rosto amável terá enfim poder sobre os ânimos benévolos, sem os quais não pode ser obtida a expressão de amabilidade – e estes por fim adquirem poder sobre ele, ele é benévolo. (MA/HH §51,55).

É pelo contínuo atuar sempre da mesma maneira, usando sempre a mesma máscara, que o ator toma o poder sobre seus ânimos. Porém, por fim, estes acabam por tomar o poder sobre ele⁴⁸. Momento em que – convertendo a hipocrisia em auto-engano – deixa de ser ator e adquire o que aqui poderíamos associar a uma *segunda natureza*, ou ainda, uma *segunda inocência*⁴⁹.

distância artística” – a “saída dionisíaca” “faz pensar nas técnicas da literatura na construção de um personagem. Segundo a autora, como observara Julien Young, em seu livro *Nietzsche's philosophy of art*, essa saída superior à apolínea, não seria concebida para convalescentes, mas para aqueles que, diante da vida e em qualquer um de seus aspectos, podem afirmá-la inteiramente” (p.46-47). Daí que para a autora, ousar ser um si mesmo implicaria antes de tudo em uma tarefa: “dar estilo ao próprio caráter, acomodando os vários aspectos de sua própria natureza, inclusive as fraquezas, colocando-as em uma totalidade aprazível de acordo com um plano artístico. [...] Nessa tarefa de ser mestre e escultor de si mesmo, as técnicas do artista e principalmente as do poeta e do romancista podem ser de grande valia, já que elas mostram como é possível escrever para nós um novo papel, um outro personagem com novo caráter”. (p.48-49). Ora, mesmo em seus últimos escritos o “dionisíaco” e o “apolíneo” estão presentes como impulsos configuradores no fazer artístico (XIII:14[14], 1888, por exemplo). Nietzsche, nesse aspecto, não parece abandonar a idéia de ter no *distanciamento* – no impulso configurador apolíneo – aquilo que caracterizaria a arte; tampouco no que diz respeito à “técnica literária”. Assim, se é preciso buscar o exemplo em alguma arte, esse deveria ser tomado, a nosso ver, na “técnica artística do teatro”, em que artista e obra são um só, como o próprio autor afirma (FW/GC§78,106) – muito embora a “técnica literária” possa vir a ser o “croqui” de tal obra. Cf. também YOUNG, J. *Nietzsche's philosophy of art*. Para Young, o pensamento de Nietzsche acerca da arte só pode ser compreendido em um contexto mais amplo de sua filosofia. Apontando para quatro fases distintas no pensamento do filósofo acerca do tema, o autor defende que elas acabam por descrever uma espécie de círculo, no sentido de que, enquanto uma idéia de arte como afirmação do mundo estaria presente nas fases centrais, no início e ao final de seu pensamento, viria a predominar – a despeito da relutância de Nietzsche – a influência do pessimismo de Schopenhauer em relação à avaliação da existência humana (p.148-149). Um dos motivos que o levam a esta afirmação, a nosso ver, despropositada – até no que diz respeito à “primeira fase” – é a compreensão de *Ecce homo* não como um “exercício de *amor fati*” (p.151), mas como uma construção fictícia que nada teria a ver com a realidade da vida de Nietzsche (p.152), e que, por isso mesmo, poderia ser compreendida como um “retorno” – embora não assumido e até rejeitado – à sabedoria de Sileno e ao pessimismo de Schopenhauer.

⁴⁸ Cf. também: MA-MS/HH-OS §32, 28-29. Referindo ao escritor este mesmo processo, Nietzsche afirma: “o enganador se torna sincero e acredita na sua veracidade”.

⁴⁹ A idéia de uma segunda inocência foi retirada do prólogo tardio a *A Gaia Ciência*; à qual associamos a criação de uma *segunda natureza*. Cf. FW/GC prólogo §4, 14-15, sobre a “segunda, e mais perigosa, inocência na alegria” que surge na convalescença, após a “grande dor”, da qual o autor faz brotar a idéia de um “segundo gosto” como refinamento. Cf. tb. NW, epílogo§1, 111-112, em que o parágrafo é reeditado. Cf. também GM-II§18, sobre a relação entre *segunda inocência* e *ateísmo*.

Tomando então o ator como imagem, Nietzsche vê tal processo de *incorporação*⁵⁰ presente no modo de constituição do caráter de artistas e, em particular, “condutores de rebanho”. No que diz respeito aos primeiros, dirá o autor, alguns anos depois, no tardio livro V de *A Gaia ciência*:

O problema do ator. – O problema do ator me perturbou durante muitíssimo tempo; eu não estava certo (e ocasionalmente ainda não estou) de que somente a partir dele poderemos lidar com o perigoso conceito de “artista” – que até o momento foi tratado com imperdoável bonomia. A falsidade com boa consciência [*die Falschheit mit gutem Gewissen*]; o prazer na dissimulação irrompendo como poder, jogando para o lado, submergindo, às vezes extinguindo o chamado caráter; o íntimo anseio de papel e máscara, de *aparência*; um excesso de capacidades de adaptação de todo tipo, que já não se satisfazem no serviço da estreita utilidade imediata: tudo talvez não seja *apenas* o ator... Um tal instinto [que no animais se chama *mimicry*] terá se desenvolvido [...] até que essa faculdade, armazenada de geração em geração, torna-se enfim dominadora, insensata, indômita, aprende a comandar, enquanto instinto [...] e produz o “artista”... (FW/GC §361, 262-264).

Para Nietzsche – conforme um fragmento dessa época – se a *interiorização*⁵¹ dos costumes traz ao indivíduo com má-consciência a boa-consciência de rebanho, no artista, a *imaginação* – fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir” – atua transfigurando estas pulsões em “demônios aos quais se dá combate” (XII:8[4], 1887). Paralelo a essa *interiorização*, no entanto, atua no artista a “faculdade” do ator, o “prazer na dissimulação” que por vezes chega a *extinguir*⁵² “o chamado caráter”; e que aqui acaba por dominar e, já como instinto e comando, produz o artista. Nietzsche atribui ao caráter que daí surge a “falsidade com boa-consciência” [*die Falschheit mit gutem Gewissen*] – estado de inocência e engano acerca de si próprio, “marca da

⁵⁰ Caberia aqui retomar o paralelo anteriormente proposto, entre a idéia de uma “consciência” e a hipocrisia: também a esta cabe a tarefa “ainda inteiramente nova” de “incorporar o saber e torná-lo instintivo”. Porém, diferentemente do enfoque sob o ponto de vista de uma “consciência”, pela qual apenas incorporamos “erros” (FW/GC §11, 62-63), com esta já não poderíamos falar propriamente de erros, mas de uma incorporação que, embora também remetendo a processos que envolvem simplificação, manuseio e experimentação, seria, no entanto, guiada pelo fazer artístico. Nesse sentido, não incorporaríamos erros, mas ficções, *aparências*.

⁵¹ KSA XII:8[4], 1887: “A *interiorização* do homem. Surge a interiorização quando pulsões poderosas que, com a instituição da paz e da sociedade, já não podem ser descarregadas para o exterior buscam compensar-se para dentro, em união com a imaginação. A necessidade de inimizade, crueldade, vingança e violência dá meia-volta, “retrocede”; no querer conhecer há um cobiçar e conquistar; no artista entra em cena a força reprimida da dissimulação e do mentir; as pulsões são transfiguradas em demônios aos quais se dá combate etc.”

⁵² E não deixa de ser uma “extinção” abandonar uma primeira natureza.

honestidade no embuste” (MA/HH §52,55), pelo qual se readquire a crença em suas próprias virtudes.

Também o “condutor de rebanhos” – em particular o sacerdote – é visto por Nietzsche como um ator⁵³. Em outro fragmento do mesmo período, no qual tematiza o problema da falsidade, o filósofo considera que a “‘boa consciência’ na falsidade” [*das “gute Gewissen” in der Falschheit*], ou ainda a “falsidade inconsciente”, é necessária tanto ao “instinto soberano”, quanto ao que “aspira ao domínio, mas que se encontra sob um jugo”; isso porque: “É um sinal de instintos *destroçados* quando o homem vê *separadas* a pulsão e a sua ‘expressão’ (‘a máscara’) – um sinal de auto-contradição e bem pouco triunfante”. Em ambos os casos, nesse sentido, “*domina uma perfeita ingenuidade*: a falsidade *não* adentra a consciência”. Ora, no caso oposto da “*extrema clarividência*”, dirá Nietzsche, “precisa-se, para vencer, de um *gênio* de ator e de um imenso cultivo do autodomínio”. “Por isso um sacerdote é o hipócrita *consciente* mais habilidoso”⁵⁴ (XII:8[1], 1887); por meio de seu gênio, e do auto-engano acerca de sua criação, readquire para si a boa-consciência; como se pode depreender deste outro fragmento da mesma época:

Os sacerdotes são atores de uma qualquer sobre-humanidade, à qual eles devem conferir evidência, quer se trate de idéias, de deuses ou de salvadores: eles encontram nisso a sua profissão, para isso eles têm o seu instinto; a fim de o tornarem tão crível quanto possível, precisam ir tão longe quanto possível na similitude; sua inteligência de ator deve adquirir junto deles a boa consciência, só com a ajuda desta última ela pode ser persuadida de verdade. (XII:7[5], 1886-7).

Se ao homem de rebanho⁵⁵ e à plenificação de seus instintos importaria, como vimos acima, a crença na *pia fraus* e o auto-engano acerca do processo de sua

⁵³ Cf. TÜRCKE, C. *O Louco. Nietzsche e a mania de razão*. p. 117-121. Para o autor, os diversos “tipos” analisados por Nietzsche – Sócrates, o sacerdote, os socialistas – enquanto mestres do auto-engano, seriam também, do ponto de vista estético, atores-artistas que falsificam a sua imagem, aí encontrando prazer na vida. Atores de primeira grandeza com sua “‘vontade de inversão da verdade’”, de “‘inverdade a todo custo’”.

Cf. FW/GC §236, 179: “*Para mover a multidão*. – Quem quer mover a multidão não tem de ser o ator que interpreta a si mesmo? Não tem de primeiro traduzir-se no que é nítido-grotesco e *apresentar* sua pessoa e sua causa nesta brutalização e simplificação?”. Alguns anos depois irá perguntar-se: “Como? Um grande homem? Consigo ver apenas o ator de seu próprio ideal” (GB/BM§97, 65).

⁵⁴ “... em seguida vêm os príncipes, os quais cultivam uma espécie de jogo de cena já por sua ascendência e posição. Em terceiro lugar vêm os homens de sociedade e os diplomatas. Em quarto, as mulheres.” (XII:8[1], 1887).

⁵⁵ Do ponto de vista da formação do *homem de rebanho*, como já havíamos exposto, não se poderia falar propriamente de *criação de si*, no sentido de que não se trataria da passagem de um estado de hipocrisia ao auto-engano, mas da passagem – ela mesma auto-enganada – de uma má a uma boa-consciência. Processo de *domesticação* que envolveria o *esquecimento* da dor sofrida e a *memória* dos costumes

constituição enquanto rebanho, “erra-se quando se pressupõe aqui um desenvolvimento ingênuo e inconsciente, uma espécie de auto-engano” da parte de seus “condutores”. A formação do *caráter de exceção* que é o “condutor de rebanhos” envolve aqui, não só a domesticação de si próprio, mas também a “gélida circunspecção”, pela qual a *pia fraus* é arquitetada – como Nietzsche irá afirmar em seus últimos escritos (XIII:15[45], 1888). Motivo pelo qual associamos a tal processo uma idéia de *manuseio*. No entanto, embora o *processo* de constituição de um caráter envolva todo o trabalho de cultivo e autodomínio próprios da criação de si, a necessidade de tornar crível a si e aos outros a sua própria crença implicaria na submissão às próprias convicções criadas e, por fim, no auto-engano acerca de si como “obra acabada”. Como já havia salientado bem antes, em *Humano, demasiado humano*, “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH§55,57). “É preciso que haja o engano de si mesmo” – ou a “crença em si mesmo” – para “embusteiros” e “fundadores de religiões [...] produzirem um grande efeito”. Estes, porém, “distinguem-se desses grandes embusteiros por não saírem desse estado de auto-ilusão”; “pois os homens crêem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte crença” (MA/HH §52,55). O manuseio de si, nesse sentido, converte-se em engano de si; *a criação de si converte-se em crença*⁵⁶. Tal como o artista, o “condutor de rebanhos” é uma espécie de ator auto-enganado que, indo tão longe quanto possível na similitude, acaba por incorporar um personagem deixando enfim de ser ator.

É pela crença em suas próprias virtudes, então, que artista e “condutores de rebanho” – e de um modo geral, “homens de convicção” e “gênios organizadores” – chegam à consumação de si como obra de arte e constituem-se como caracteres fortes. “Só se age perfeitamente enquanto se age por instinto” (XIII:15[25], 1888). Embora o “tomar-se senhor de suas virtudes e convicções” pressuponha a hipocrisia como manuseio artístico de si, o caráter que daí surge requer para sua força a *crença* nestas

impostos, e por meio da qual se consolida uma condição de moralidade e plenificação das virtudes gregárias; embora salientando o aspecto doentio que esse auto-engano adquire na moral cristã.

⁵⁶ No caso do sacerdote judaico-cristão, a crença não seria mais, propriamente, em si mesmo, já que o “condutor” aqui, também ele, tem de tornar-se rebanho. Citamos aqui uma passagem do discurso: “Da Virtude amesquinhadora” de *Assim falava Zaratustra* (Z, “Da Virtude amesquinhadora” §2, p. 205): “E esta é a pior hipocrisia que entre eles [os *pequenos*] encontrei: que também os que mandam simulam as virtudes dos que servem. ‘Eu sirvo, tu serves, ele serve’ – assim reza, aqui também, a hipocrisia dos dominantes – e aí, quando o primeiro senhor é *somente* o primeiro servidor!”. De todo modo, é por tornar-se tão crível quanto possível que lhe é possível aplicar no rebanho o remédio da culpa contra a dor da má-consciência (GM-III§20, 128-131). E a terceira dissertação de *Genealogia da moral*, nesse sentido, apresenta-nos os meios de ascese e domesticação de si pelos quais o caráter do sacerdote é moldado.

mesmas virtudes e convicções. A criação de si, nesse sentido, envolveria mestria em manusear, mas também em enganar a si⁵⁷. Poderíamos então assumir que, embora atuante na formação ou criação de um caráter, precisaria a hipocrisia deixar de existir para que venha à tona a força de caráter, dando lugar, como vimos acima, a uma *segunda natureza*, ou uma *segunda inocência*.

Gostaríamos, no entanto, de apresentar o problema agora sob outra ótica, e ao mesmo tempo propor uma espécie de abstração. São várias as passagens em que Nietzsche aponta para as implicações de, pela crença nas próprias virtudes e convicções, passar-se de um estado de assenhramento a um estado de submissão às próprias convicções. *Sob a ótica do espírito livre*⁵⁸, as crenças em geral não seriam sinal de força, mas antes, fraqueza:

⁵⁷ Como já havíamos salientado em notas acima e no capítulo um, entendemos que seria possível associar os processos que envolvem o “não-reconhecimento” e auto-engano à compreensão nietzscheana acerca do *esquecimento* e de seu papel na passagem de uma má-consciência no *indivíduo* a uma boa-consciência de *rebanho*. Embora não sendo possível aqui enveredar por esse campo – o que deve ser retomado em pesquisas futuras – vale salientar a co-relação que poderia ser feita com o jogo entre memória e esquecimento para a criação de uma moralidade. É preciso, então, defender na criação de si também a incorporação de processos auto-enganados, em que o esquecimento atua como força ativa – como um *filtro da consciência*. Vimos no capítulo um que “apenas porque o homem se esquece [de si] enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador* ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e conseqüência” (WL/VM§1, 41). Porém, não podemos desprezar o fato de que, na *Segunda consideração extemporânea*, se por um lado Nietzsche insiste em que o esquecimento está na base de qualquer ação, por outro lado a sua necessidade parece se dar em proporção inversa à *força plástica* pela qual um indivíduo, povo ou cultura [*Kultur*] assimila “as coisas passadas ou estranhas” e “desenvolve-se “de maneira original e independente” (UB/CEX-II §1,72-73). O esquecimento, nesse sentido, seria tanto menos necessário quanto maior for a força configuradora a transfigurar acasos em necessidade. Sobre o problema do esquecimento em Nietzsche, cf. BARRENECHEA, M. A. Nietzsche: a memória, o esquecimento. In: *Assim Falou Nietzsche V*. p.39-45. Para o autor, o esquecimento, como “guardião” da saúde psíquica, permitiria “*digerir* determinadas experiências, eliminando outras”. Fazendo nossas as palavras – e a citação a Nietzsche – do autor (p.45), queremos crer que, apesar de ver no surgimento da memória e da consciência como algo sinistro e terrível, Nietzsche parece reconhecer que “essa oculta violentação [*sic*] de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, [...] em se impor a fogo e ferro uma vontade, [...] essa má-consciência ativa também fez afinal [...] vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria ‘belo’, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não tivesse dito a si mesma ‘eu sou feia’?” (GM, II §18, 75-76). Para uma compreensão da idéia de “esquecimento ativo” como fenômeno estético – a “estética do esquecimento” – cf. também LINS, D. Ameríndios: arte como resistência. Elogio do esquecimento ativo. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche Deleuze – arte e resistência*. p. 32-60.

⁵⁸ Cf. MA/HH §225, 157: “*O espírito livre, um conceito relativo* – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...]. Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à verdade por moralidade – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé”. A crítica à necessidade de convicções firmes e crenças em “verdades absolutas” (MA/HH §630, 300-301), parece ser o ponto de partida do *espírito livre*, para quem a mudança de opiniões é antes de tudo uma “exigência de limpeza”

Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo [...]. Ser livre de todo tipo de convicções faz parte da força, *poder* olhar livremente... A grande paixão, o fundamento e o poder de seu ser, ainda mais esclarecida, mais despótica do que ele mesmo, toma todo o seu intelecto a seu serviço; ela tira toda hesitação; dá-lhe coragem até para usar meios profanos; em algumas circunstâncias, *permite-lhe* convicções. A convicção como *meio*: muita coisa se alcança apenas por meio de uma convicção. A grande paixão necessita, utiliza convicções, não se submete a elas – sabe-se soberana. – Inversamente: a necessidade de fé, de algum incondicional Sim e Não [...] é uma necessidade da fraqueza. O homem de fé, o “crente” de todo tipo, é necessariamente um homem dependente – que não pode colocar *a si* como finalidade, que não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si. [...] O crente não é livre para ter alguma consciência quanto à questão do “verdadeiro” e do “não verdadeiro”: ser honesto *nesse* ponto seria a sua imediata ruína (AC§ 54, 65-66).

Ora, se para o caráter de um *espírito cativo* (MA/HH§228,159) – de um “homem de convicções” (AC§ 54, 65-66) – é necessária a submissão a estas como um *fim* em si, ao espírito livre importaria a permanência em um estado de “*extrema clarividência*” – algo próprio das “grandes paixões”⁵⁹ – no qual as convicções são apenas *meios* para si próprio. É a “inércia do espírito”, dirá Nietzsche, que faz enrijecer as convicções, de modo que a elas acaba-se por se submeter: “quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança” (MA/HH §637, 305). A nosso ver, não se trataria aqui de sair de um processo de criação a um estado de “obra consumada”⁶⁰, precisamente porque a “contínua mudança” *lhe* é

(MA/HH §637, 305; MA-WS/HH-AS §346, 309). Sobre a necessidade de crenças como uma condição de fraqueza, vale fazer aqui o contraponto com concepção do autor acerca da “força de caráter”, principalmente no período de *Humano, demasiado humano*, tal qual citamos acima: “A estreiteza de opiniões, transformada em instinto pelo hábito, leva ao que chamamos de força de caráter. [...] Ao indivíduo de caráter forte falta o conhecimento das muitas possibilidades e direções da ação; seu intelecto é estreito, cativo...” (MA/HH§228,159).

⁵⁹ Vale salientar que em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche toma as paixões como fonte de opiniões que, pela “inércia do espírito”, acabam por se tornar convicções: “É das paixões [*Leidenschaften*] que brotam as opiniões [*Meinungen*]; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*. Mas quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança” (MA/HH §637, 305). Como vimos em nosso capítulo um, em *O Anticristo* e outros escritos desse período tardio, Nietzsche acaba por fazer distinção entre a “grande paixão” [*die große Leidenschaft*], que tomam as convicções [*Überzeugungen*] como meio, e a *fé* [*Glauben*], que as tomariam como fim: “A grande paixão necessita, utiliza convicções, não se submete a elas – sabe-se soberana” (AC§54, 65-66).

⁶⁰ Nietzsche, a esse respeito, conceberia talvez o *suicídio* como o “acabamento final” de si como obra. Para o autor, “a maneira como uma pessoa pensa na morte, durante sua vida mais plena, no apogeu de seu vigor, é testemunha eloqüente daquilo que denominamos seu caráter (MA-MS/HH-OS§88, 44-45). E ainda, que uma “sábia organização e disposição natural da morte” está em “parar a máquina, quando a obra que dela se exigia foi completada”, ao invés de “deixá-la funcionando até que pare por si mesma” (MA-WS/HH-AS§185, 247-248). “Com a perspectiva certa da morte, uma deliciosa, odorosa gota de leviandade poderia ser mesclada a cada vida...” (MA-WS/HH-AS§322, 303-304).

característica – poder-se-ia falar, no limite, de um *contínuo manusear*⁶¹, pelo qual se mostra sempre senhor de suas virtudes, sem a elas submeter-se. Tal manuseio, visto sob uma perspectiva, digamos, *fisiológica*, seria o reflexo, ou a forma “visível”, de um processo contínuo de luta, incorporação e reconfiguração de impulsos; processo cujo *pathos*, vimos anteriormente, Nietzsche concebe como *vontade de poder*, e frente ao qual tudo o que nos resta é a possibilidade de uma interpretação ficcional⁶², seja pelo auto-engano, seja por meio da arte. No caso desta, enquanto transfiguração de acasos em necessidades e re-interpretação afirmativa de si como ficção, seria a arte o meio pelo qual se alcançaria um estado de plenificação de instintos.

Daí sugerirmos que, chegando a esse estado *limite* de contínuo manuseio, a hipocrisia estaria associada não apenas ao processo de constituição de um caráter, mas ao próprio caráter – muito embora, *sob determinada ótica*, como veremos a seguir, um caráter fraco⁶³. Aqui o ator permaneceria ator, cuja característica, como sugerimos nos

⁶¹ Cf. GB/BM§223, 114-115: “O mestiço europeu – [...] precisa absolutamente de um traje de fantasia: ele tem necessidade da história como um depósito e fantasias. Sem dúvida percebe que nenhuma delas lhe cai muito bem – está sempre mudando-as. [...] Mas o “espírito”, em especial o “espírito histórico”, divisa também uma vantagem nesse desespero: repetidamente, um novo pedaço do passado e do exterior é experimentado, vestido, retirado, guardado, sobretudo *estudado* – somos a primeira época estudiosa *in puncto* [em matéria de] “fantasias” [...], preparada, como nenhuma época anterior, para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo. Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!”. Cf. a esse respeito: FERRAZ, M. C. F. Nietzsche, filosofia e paródia. In: *Nove variações sobre temas nietzschianos*. p.103-115. Como salientamos em nota no capítulo anterior, a autora ressalta aqui a originalidade adquirida nessa inventiva e incessante troca de máscaras do “homem-mistura” europeu. Configuração na qual teriam papel fundamental a memória e o esquecimento. Cf. também MA-WS/HH-AS, §306, 298: “*Perder a si mesmo* – Uma vez tendo se encontrado, é preciso saber *perder-se* de vez em quando – e depois novamente se encontrar: contanto que se seja um pensador: Pois para este é prejudicial estar sempre ligado a uma só pessoa”. Com o que nos aproximamos novamente da arte da heteronímia que José Gil atribui a Pessoa-Alberto Caetano – “primeiro mestre” nessa arte (p.48); e da criança de Pessoa-Bernardo Soares, que “brinca de ser múltiplas personagens” para “procurar a consistência que não possui” (Cf. GIL, José. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. p.94).

⁶² Cf. JASPERS, K. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. p. 206-207. Para Jaspers, “a impossibilidade de ver-se a si mesmo, junto com os impulsos a autovalorar-se – e que poderiam proporcionar um saber – faz-nos viver constantemente dentro de um engano de nós mesmos”. Tal engano, segundo Jaspers, ocultaria a realidade de muitos modos: desde o esquema lingüístico sob o qual nos vemos à busca inconsciente de princípios adequados a nosso temperamento. Do êxito dessa interpretação intelectualística derivaria o engano, com o qual a “imagem de nosso passado nos soe agradável”. A consequência do engano acerca de si, segundo o autor, está em que o “eu para o qual vivemos conscientemente, não é em absoluto, nosso eu real”. “Ainda que o homem não se veja a si mesmo e ainda que esteja aprisionado pelo auto-engano quando se trata de conhecer-se a si mesmo, pode, a despeito disso [...] configurar-se a si mesmo. Tal auto-configuração parece constituir a suprema possibilidade do homem. [...] O primeiro passo está no autodomínio, cumprido diariamente” (p.206-207; tradução livre).

⁶³ Em um aforismo de *A Gaia ciência*, o autor aponta para as consequências de se ter, em sociedades democráticas, indivíduos que crêem em si como estando “à altura de qualquer papel”; e de que maneira a moralidade sai enfraquecida, quando o excesso de “atores” acaba por impedir o florescimento dos “gênios

prolegômenos, seria a destreza em aproximar-se ao máximo de um personagem, mantendo o controle de todos os atos que o caracterizam; incorporando-os sem, no entanto, confundir-se com ele. Daí a importância que, nesse caso principalmente, desempenharia a autodisciplina, no sentido de manter o *distanciamento* – ilusório⁶⁴, porém necessário – em relação a seu “personagem”. Distância essa que Nietzsche vê exemplificada em pintores⁶⁵, mas principalmente no “‘pôr em cena’ para si mesmo” dos atores:

Pelo que deveríamos ser gratos. – apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinam a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma (FW/GC §78,106).

Retomando o que havíamos sugerido ao final do capítulo anterior, queremos crer que é no exercício dessa *distância artística* que o ator aprimoraria o assenhoreamento de si, desenvolvendo aí o seu caráter – um *caráter de ator*, nesse sentido – reconhecendo

organizadores” de uma sociedade: “para isso ele tem, antes de tudo, que ser firme, ser ‘pedra’... E, sobretudo, não ser – ator!”. Por isso mesmo, para Nietzsche, “*nós todos já não somos material para uma sociedade*: eis uma verdade cuja hora chegou!”. “Os gregos, após assumirem esta *crença no papel* – uma crença de artistas, se quiserem – [...] que não deve ser imitada em todo aspecto: *eles se tornaram realmente atores*; e como tais encantaram, conquistaram, o mundo inteiro [...]. Mas o que receio, o que agora já é palpável, [...] é que nós homens modernos, já nos achamos no mesmo caminho; e sempre que o homem começa a descobrir em que medida ele desempenha um papel e em que medida *pode* ser ator, ele *torna-se* ator... Com isso emerge uma nova fauna e flora humana, que em tempos mais firmes e limitados não pode crescer [...], surgem com isso as épocas mais interessantes e mais loucas da história, em que os ‘atores’, *toda espécie* de atores, são os verdadeiros senhores. Justamente por isso [...] começam a faltar os gênios organizadores[...]. Está se extinguindo justamente a crença básica pela qual alguém pode de tal forma calcular, prometer, antecipar o futuro em planos e sacrificá-lo a seus planos, a crença de que o homem só tem valor e sentido enquanto *é uma pedra num grande edifício*: para isso ele tem, antes de tudo, que ser *firme*, ser ‘pedra’... E, sobretudo, não ser – ator!” (FW/GC §356, 251-253).

⁶⁴ Cf. MA/HH §160, 122-123: “*Pessoas criadas*. – Quando se diz que o dramaturgo (e o artista em geral) cria realmente caracteres, trata-se de um belo engano e exagero, cuja existência e propagação é um dos triunfos não intencionais e como que supérfluos da arte. Na verdade, compreendemos pouco de um homem real e vivo, e generalizamos muito superficialmente, ao lhe atribuir este ou aquele caráter [...]. Há muita prestidigitação nesses caracteres criados pelos artistas. [...] Um homem real é algo necessário de ponta a ponta (mesmo nas chamadas contradições), mas nem sempre reconhecemos tal necessidade. [...] A arte procede da natural ignorância do homem sobre o seu interior (corpo e caráter): ela não existe para físicos ou filósofos.”

⁶⁵ Cf. MA/HH §279, 189-190: “*Aliviando a vida*. – Um dos principais meios de aliviar a vida é idealizar todos os seus eventos; mas é preciso obtermos [*sic*] da pintura uma noção clara do que é idealizar. O pintor solicita que o espectador não olhe de maneira demasiado aguda e precisa, ele o obriga a recuar uma certa distância para olhar [...]. Portanto, quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância.”

aqui, no exercício da dissimulação, a sua *inocência*⁶⁶. Ainda que como mera abstração, sugerimos que é por essa *distância* que o espírito se constituiria como *livre*.

Autenticidade e hipocrisia

Estivemos aqui a delinear o problema do caráter no pensamento nietzscheano, apontando para o plano artístico em que se insere, enquanto criação de uma *singularidade*. Na última seção, procurando expor de modo mais detalhado a criação de si nietzscheana, defendemos que, como *manuseio artístico*, a hipocrisia poderia ser compreendida em tal *processo*, embora venha a dar lugar, para a “força de caráter” (MA/HH§228,159), a uma *segunda inocência*. Ainda que talvez fosse possível, na “situação-limite” de um caráter de ator – ou caráter *hipócrito* – entrever a hipocrisia na própria “obra consumada”, como uma permanente *insubmissão* a convicções. Tal exposição, de resto, foi-nos importante no sentido de uma compreensão da relação entre hipocrisia e auto-engano nessa constituição.

Como curso final de nossa investigação, à guisa de conclusão, gostaríamos de retomar o problema já abordado nos prolegômenos e capítulos anteriores, da *autenticidade* na constituição de um caráter. Como compreendê-la a partir do que foi acima exposto?

Desde os prolegômenos, temos procurado defender a possibilidade de se diferir entre uma *criação de si* autêntica ou inautêntica com base em uma idéia de *reconhecimento*, nas diversas facetas aqui apresentadas; ou seja, em uma distinção entre hipocrisia e auto-engano. É-se autêntico quando se cria a si como obra de arte, dizíamos; o que implicaria em, reconhecendo e afirmando a ficção que se é, tomar-se como “sujeito” e “objeto” de tal criação. Tomada então enquanto *processo*, poderíamos diferenciar uma criação auto-enganada – por conseguinte, inautêntica – de uma criação autêntica de si, radicada na hipocrisia.

Como “obra consumada”, no entanto, já não teríamos mais como partir de tal relação, no sentido de que a “força de caráter” implicaria em uma espécie de “não reconhecimento de si” no estado de inocência, cuja aproximação ao auto-engano foi

⁶⁶ Cf. GD/CI-IX§42, 99: “Onde é necessária a presença da crença. – Nada é mais raro entre moralistas e santos do que a retidão; talvez eles digam o contrário, talvez eles *acreditem* no contrário. Se em verdade uma crença é mais útil, mais eficaz, mais convincente do que a dissimulação *consciente*, então a dissimulação se transforma de imediato e por instinto em inocência...”

anteriormente salientada. A permanência em um estado de hipocrisia estaria, antes, associada a um caráter fraco – muito embora sob a ótica de um *espírito livre*, como vimos na “experiência” acima, um contínuo manuseio seja condição de força, e não fraqueza. De todo modo, sob esse viés, a autenticidade de um caráter nos remeteria, com o pensamento nietzscheano, não mais a uma distinção entre hipocrisia e auto-engano, mas a uma idéia de *estilo*⁶⁷: “A grandeza de um artista não se mede pelos 'belos sentimentos' que suscita [...], mas antes pelo grau em que ele se aproxima e é capaz do grande estilo” – dirá o autor já em seus últimos escritos. “Esse estilo tem em comum com a grande paixão o fato de que desdenha agradar; o fato de que se esquece de persuadir; de que ordena; de que *quer...* tornar-se senhor do caos que se é; forçar seu caos a tornar-se forma” (XIII: 14[61], 1888).

Em *A Gaia ciência*, naquele que talvez seja um dos mais belos de seus aforismos – e com o qual sintetizamos nossa investigação – Nietzsche deixa clara a importância de se conferir um estilo e autenticidade⁶⁸ a um caráter.

Uma coisa é necessária – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. [...] Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto! – Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de

⁶⁷ Cf. MELÉNDEZ, G. Homem e estilo em Nietzsche. p. 39-64. O autor defende a tese de que “é possível nos aproximarmos dos conteúdos centrais de seu pensamento partindo do que em princípio não parecesse ser mais que a tematização de um assunto puramente formal: o assunto do ‘estilo’” (p.59). Meléndez entende que entende que a idéia de uma multiplicidade de máscaras em Nietzsche deve ser entendida do ponto de vista da construção de uma unidade a partir da diferença, ou seja, aquilo que irá chamar de “unidade dinâmica” (p.49 e 57) em contraposição a uma “unidade dada”, metafísica. Unidade para a qual contribuem dois aspectos: “plasticidade artística na transformação e incorporação do passado e estranho”. “O que interessa a Nietzsche é o que se faz e se cria a partir de tal pluralidade indômita” que é o acaso (nr. p.54). Cf. também, sobre a idéia de estilo em Nietzsche, ROCHA, S. P. V. Tornar-se quem se é: a vida como exercício de estilo. p. 292-303. Para a autora, também a idéia de *identidade* em Nietzsche deve ser repensada em termos de *estilo*. Este se oporia, no plano estético, à noção de *efeito* (“supérfluo à obra de arte”), bem como, no plano ético, à noção de *sujeito*; o que, segundo a autora, conduziria a dois deslocamentos: o primeiro é o abandono da idéia de *formação*, que deve ser compreendida como *transformação*; o segundo é a passagem da idéia de *originalidade* (a seu ver uma noção reativa) em prol da noção de *singularidade* – em Nietzsche, norteadas pela idéia de “tornar-se o que se é” (p.300-301). Cf. ainda: NOBRE, R. F. Nietzsche e a estilização de um caráter. p. 181-202.

⁶⁸ Cf. nota 16 acima.

sua própria lei; a paixão de seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal [...] – Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser vulgares: – eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos – podem vir a ser espíritos de primeira ordem – visam sempre a configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* – [...] e fazem bem ao fazê-lo, pois somente assim fazem bem a si próprios! Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios (FW/GC§290, 195-196).

Seja como fruto de uma severa submissão e coação de instintos – de *crença nas próprias virtudes* – geradora de uma boa-consciência e de um caráter forte; seja como resultado de uma permanente insubmissão, própria dos caracteres fracos – balizando de certa forma a “abstração acima feita” – importa a Nietzsche conferir estilo ao próprio caráter – o que quer dizer, moldá-lo, ou ainda criá-lo. Tal como uma *cultura* a um povo (UB/CEX-II §4,102-103), trata-se de, pela *criação de si*, conferir a um indivíduo uma unidade de estilo *artística*⁶⁹ – aqui compreendida como um *caráter autêntico*. Dirá Nietzsche, em um fragmento posterior: “Ponto de vista para *meus* valores: [...] se se é *autêntico* ou somente *ator*, se se é autêntico como ator ou somente um ator imitado, se se é “representante” ou o representado mesmo – se se é pessoa ou um *rendez-vous* de pessoas...” (XII:10[145], 1887). Quase que repetindo o discurso de Zaratustra acerca dos “seres pequenos”: “Mas há muita impostura nos seres pequenos. Há alguns deles que querem; mas a maioria é apenas meio do querer de outrem. Alguns são autênticos, mas a maioria é de maus atores. Há, entre eles, atores sem saber e atores sem querer – os homens autênticos são cada vez mais raros, especialmente os atores autênticos” (Z, “Da Virtude amesquinhadora” §2, 205).

Se havíamos antes compreendido o processo de criação de si como constituição de um *ethos* a partir de hábitos, ou ainda, máscaras, aquele passa a ser concebido, na criação de si, como uma *unidade de estilo*. Um caráter autêntico seria, assim, o resultado de um processo fictício, porém artístico, em maior ou menor grau efêmero, porém não menos importante, da imposição de um *gosto* – de um *estilo* – a uma multiplicidade de máscaras, e da constituição de uma segunda, ou de *múltiplas*

naturezas. Processo para o qual concorrem: uma “grande dietética”, a autodisciplina, o cultivo de si – em suma, o manuseio artístico de si que aqui propusemos chamar-se por *hipocrisia*.

Longe de ser fonte de inautenticidade, a hipocrisia seria, antes, *condição* para um caráter autêntico. Em sua criação, temos noções prévias e efêmeras, que variam conforme o acaso e o melhor aproveitamento do “material”. Aqui e acolá, desmanchamos, esquecemos, reaproveitamos, encaixamos, lapidamos; até que ao seu final, olhamos para trás⁷⁰ e temos daquilo que ali está uma idéia de obra, ainda que sempre inacabada daquilo mesmo que já queríamos desde o início. Essa, a tarefa que é nossa própria existência e que, enquanto tal, carrega em si a humanidade. “Nós [...] *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos [*die Sich-selber-Schaffenden*]!” (FW/GC §335, 222-225). Mas não estamos aqui já a *tornar-se o que se é?*

⁶⁹ Compreendemos aqui que *ethos* e *unidade de estilo*, sob a criação de si, confundem-se.

⁷⁰ UB/CEX-II §9,159: “... na medida em que tu existes, tu mesmo, como indivíduo, deves perguntar isto, e se ninguém pode dizê-lo a ti, trate de justificar, por assim dizer *a posteriori*, o sentido da tua existência, dando-te a ti mesmo um fim, um objetivo, uma elevada e nobre razão de ser.”

CONCLUSÃO

“Pretendente, tu, da *verdade*?
Não! Somente um poeta!” – escarneciam,
“Um astuto animal, rastejante, rapace,
Que precisa mentir
E que mente e que o sabe e que o quer,
À procura de presa,
Disfarçado de mil cores,
Máscara de si mesmo
E presa de si mesmo –
E *isso* – é o pretendente da verdade?
Não! Só louco! Só poeta!
Proferindo discursos coloridos,
Dando gritos multicores
Através da sua máscara de louco,
Subindo falsas pontes de palavras
E fulgentes arco-íris,
Vagueando e pairando sem rumo
Entre uma falsa terra e um falso céu –
Só louco! Só poeta!”

(Zaratustra. “O Canto da melancolia” §3)

Procuraremos aqui refazer de modo sucinto o caminho trilhado nesta investigação.

Como salientamos na introdução a esta dissertação, nosso propósito seria o de procurar compreender, com base no pensamento nietzscheano – em particular, com as noções de *aparência*, *máscara* e *segunda natureza* – de que maneira a *hipocrisia* poderia ser pensada como base para a constituição de um *caráter*. Com esse intuito, elencamos alguns objetivos preliminares que, como supúnhamos, conduziriam ao fim pretendido.

O primeiro deles foi definir propriamente o que estaríamos a compreender por hipocrisia, e porque as concepções de autores contemporâneos não dariam conta da amplitude conceitual a que se poderia chegar com o termo. Nos prolegômenos procuramos tratar desta questão, ou seja, da necessidade de uma conceituação prévia de “hipocrisia”, muito embora assumindo as dificuldades e possíveis arbitrariedades aí envolvidas. Para esse fim concorreram uma análise etimológica e uma prévia distinção conceitual – entre hipocrisia, dissimulação, e auto-engano, principalmente – para o que nos apoiamos em autores contemporâneos que, em maior ou menor grau, tratam do

tema – em particular B. Szabados e E. Soifer (*Hypocrisy*, 2004), H. Fingarette (*Self-deception*, 2000) e E. Giannetti (*Auto-engano*, 2003). Procuramos primeiramente apontar para as limitações, nestes autores, de uma compreensão meramente fenomênica da hipocrisia, que procura apenas estudar casos e tipologias de aplicação; compreensão essa que, a nosso ver, acaba por impedi-los de sair de uma espécie “círculo”, em que tomam como pressuposto aquilo mesmo que querem pôr em questão: a idéia de que a hipocrisia é algo moralmente condenável, sem se perguntar *como* isto veio a ser. De todo modo, tais análises nos levaram à idéia de *engano* no cerne das noções usuais de hipocrisia. A partir daí, sugerindo uma distinção de perspectivas entre o *sujeito* e o *objeto* do engano, apontamos para a possibilidade de diferenciação entre *engano* e *manuseio* e, com ela, uma retomada da concepção artística do termo – a hipocrisia como *arte do ator*. Por último, com base em uma idéia de *reconhecimento*, procuramos defender tal distinção também no âmbito da constituição de uma *identidade* – aqui como *auto-engano* e *manuseio de si* – para com ela sugerir um critério de *autenticidade* em tal constituição. Autêntica seria, então, a criação daquele que se reconhece como criador.

Nosso segundo objetivo foi o de compreender a hipocrisia à luz do pensamento nietzscheano para, com base nele, aventar a possibilidade de conferir-lhe um “embasamento” filosófico, para além de uma análise meramente fenomênica. Nesse ínterim, no primeiro capítulo, após retomarmos a questão suscitada nos prolegômenos, de como a hipocrisia vem a se tornar um problema moral, investigamos o sentido em que a hipocrisia [*Heuchelei*] e outros termos correlatos aparecem nos textos nietzscheanos. Com base na distinção anteriormente proposta, entre auto-engano e hipocrisia – ainda em um plano, digamos, fenomenológico – fizemos uma espécie de “tipologia” nos quais os aspectos relacionados a ambos pudessem ser diferenciados. Pudemos aí chegar a três registros associados às noções de hipocrisia, nos textos de Nietzsche: como “*legítima defesa*”, como *vaidade*, e por último, agora mais propriamente como auto-engano, nas formas da *inocência* e da *fé*. Com isso, partimos para uma tentativa de compreensão daquilo que de propriamente filosófico poderia subjazer a tais aspectos, inserindo assim o problema, de maneira mais apropriada, no pensamento nietzscheano. Intento que esperamos ter atingido com a noção de *vontade de aparência*, enquanto “vontade fundamental do espírito” de ilusão e engano, subsistindo também, ainda que de forma auto-enganada, na vontade de verdade.

Nosso terceiro objetivo foi o de investigar de que maneira a idéia de uma criação de si, assim como a própria noção de hipocrisia – enquanto ato “consciente”, perpetrado por um *hipócrita* – poderia ainda ter relevância e validade após as críticas de Nietzsche às idéias de *consciência e sujeito* da modernidade. Tal foi o intento do capítulo dois, no qual procuramos investigar as noções de *máscara* e *interpretação* a partir das críticas de Nietzsche às idéias de “sujeito” e “consciência” da modernidade. Críticas com as quais, como vimos, dissolvem-se como ilusão e engano não só a própria idéia de *realidade* como composição de fatos, mas também a idéia de um *sujeito* que os constitua. Nosso problema esteve em compreender, a partir do esfacelamento do “sujeito” em uma pluralidade de máscaras mais ou menos efêmeras, e com a compreensão da “consciência” como epifenômeno de impulsos aos quais nos é vedado o conhecimento, de que maneira seria ainda possível sustentar a *validade* da *constituição* de um *eu*, enquanto *sujeito fictício*. Como procuramos mostrar, a denúncia da ilusão e engano de tal constituição não só não seria argumento para a sua rejeição, como, ao contrário, a ilusão aí presente mostrar-se-ia antes como *necessária* à vida. A distinção acima feita entre hipocrisia e auto-engano foi aqui retomada no sentido de se delinear uma dupla possibilidade, a partir do *engano* ou *reconhecimento* acerca de tal ficção. Compreendido enquanto afirmação de si como ficção, é com esse reconhecimento que se restitui o “sujeito” como *sujeito criador* – agora com o estatuto fictício, porém afirmativo, da arte. A idéia foi, então, partir das conseqüências acima citadas e investigar de que forma o conceito de hipocrisia, longe de ser aí refutado, poderia daí sair revigorado. Particularmente na conotação artística do termo – no *manuseio de máscaras* próprio do ator – como restituidora, ou melhor, *constituidora* do sujeito fictício da criação: o *hipócrita*. Aquele que, reconhecendo a si como ficção, *manuseia as máscaras que o constituem*. Com base, então, na crítica do filósofo às idéias de *consciência e sujeito* da modernidade, bem como nas noções de *interpretação* e *máscara* que daí resultam, propusemos conceber a *hipocrisia como manuseio de máscaras e constituição do hipócrita como ficção criadora de si*.

Por último, com base em uma investigação acerca do problema do *caráter* e da *criação de si* em Nietzsche, procuramos mostrar em que sentido a hipocrisia, na forma como concebida anteriormente, poderia ser aí compreendida. Este foi o tema que procuramos desenvolver em nosso terceiro e último capítulo. Se antes havíamos centrado o foco na constituição de um sujeito que, reconhecendo-se ficção, afirma-se

como *sujeito criador*, neste a ênfase recai na também fictícia *obra* por ele criada. Vimos que para além da criação de um caráter por meio da moralidade – próprio do “homem de rebanho”, Nietzsche nos apresenta a possibilidade de “restituir a boa-consciência no indivíduo” por meio da criação de si. Aqui associamos a hipocrisia aos processos de constituição de uma *segunda natureza* a partir da incorporação de hábitos – que aqui compreendemos como máscaras. Tais processos, como vimos, envolvem a *autodisciplina* e o *cultivo de si* em seus diversos aspectos – ao que associamos o *manuseio de si* – e resultam na criação de um caráter. Salientando o estatuto artístico que o autor confere a esta criação exemplificada no artista e no “condutor de rebanhos”, procuramos enfatizar a imagem do *ator* que é aí tomada como representativa de tal processo – como aquele que interpreta um personagem, e que, ao incorporá-lo em si, deixaria de existir. Daí defendermos que embora a hipocrisia – o manuseio artístico de máscaras – esteja presente no *processo* de tal constituição, a “obra consumada” – o caráter – requereria, para sua força, da boa-consciência enquanto crença em suas próprias virtudes a gerar em si uma segunda natureza, ou *segunda inocência*; estado ao qual associamos o auto-engano. Ainda que arbitrária, a distinção entre o *processo* de criação e o caráter como “obra consumada” nos apresenta uma nova compreensão da relação entre hipocrisia e auto-engano, tanto quanto da idéia de *autenticidade* aqui defendida.

Como vimos ao final deste último capítulo, a constituição do *espírito livre* nos apontaria ainda para uma possibilidade, mesmo que como mero experimento, de conceber uma espécie de *caráter de ator*, do qual seriam próprios um “contínuo manusear” e um estado de permanente *insubmissão* a convicções que, no entanto, reconheceria aí a sua virtude. Visto sob a ótica do espírito livre, tal condição não seria de fraqueza, mas antes de força de um caráter. Como procuramos defender, tais seriam os modos pelos quais se alcançaria, ainda que de modos distintos, aquilo que Nietzsche considera como fundamental e necessário: dar *unidade de estilo* a um caráter, ou seja, criá-lo artisticamente, conferindo assim a sua *autenticidade* – pensamento que o autor materializa em um aforismo de *A Gaia ciência* (§290, ver p. 154 acima) e que tomamos como exemplar para esta investigação.

Concebível ou não como “obra constituída”, parece justificar-se a defesa que fizemos da hipocrisia no processo de constituição de um caráter, que é o que aqui nos interessa. Com o que, então, pretendemos ter chegado à consecução de nosso objetivo:

propor a hipocrisia como *arte de manusear máscaras com vistas à formação de um caráter a partir da criação de segundas naturezas*. À luz do pensamento de Nietzsche, portanto, a hipocrisia poderia ser concebida como *vontade de aparência que cria e manuseia máscaras e com elas confere autenticidade e singularidade a um caráter*.

É certo que, ao abrir mão de centrar o foco no tema do caráter no pensamento nietzscheano, passando também por temas como: *vontade de aparência, máscara e interpretação*, acabamos por margear temas centrais do pensamento do autor. No decorrer do texto, por exemplo, parece ter ficado clara a aproximação com temas propriamente nietzscheanos, tais como: *boa e má-consciência, memória e esquecimento, verdade e vontade de poder* – temas esses que por si sós já colocam uma vastidão à nossa frente. Daí evitarmos o aprofundamento. Nesse sentido, acabamos, talvez, por levantar mais problemas que apontar soluções para os problemas já propostos; risco que talvez seja inevitável quando se trata de mesclar as idéias de um autor com outra, aparentemente estranha.

Da mesma forma, ao apontar para a relação entre hipocrisia e caráter, apenas tocamos no ponto crucial da criação de si nietzscheana, toda ela girando em torno da máxima de “tornar-se o que se é”. Chegar até esse ponto era o nosso intuito, como já havíamos salientado na introdução. Um aprofundamento em direção àquela temática, ou seja, a uma maior compreensão acerca de uma *estética da existência* em Nietzsche, como esperamos, será realizado em um futuro próximo. Para o momento, já nos foi suficiente defender o papel da hipocrisia em tal processo – em particular, em conferir estilo a um caráter.

No entanto, não nos parece de bom tom concluir esta investigação sem, minimamente, fazer referência ao texto no qual o autor toma a si próprio como exemplo de criação de si: “Parece-me indispensável dizer *quem sou*. [...] *Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” – afirma o filósofo em *Ecce homo* (EH, prólogo§1,17). Testemunho artístico de si próprio, resultado da necessidade, não só de fazer-se compreendido, mas de *fazer-se*, a autobiografia de Nietzsche não interessa tanto pela sinceridade da narrativa quanto pela dimensão estética, artística, que revela. *Ecce homo*, nesse sentido, poderia ser compreendido como o momento explicativo, e mesmo propositivo, de um projeto cujo fim, como procuramos defender, é eminentemente prático – “*tornar-se o que se é*”. É pela narrativa do processo de *cultivo*

de si – enquanto transfiguração artística do já vivido e do que se vive – que tomamos conhecimento da dimensão prática na qual o autor, reconhecendo a si como ficção, esculpe a si próprio e converte a configuração instável de impulsos a que denominamos *corpo* – aí se incluindo o *espírito* – em *criação*.

Poderia aqui ser inferida, do caráter efêmero e ilusório de tal tarefa, a sua inexpressividade e mesmo a sua impossibilidade. De fato, não são poucas as vicissitudes que nos tragam de volta ao seio “postigo” da moralidade; a tal ponto, talvez, que já não nos seria possível discernir o que aí é, ou não, criação. A própria mediação lingüística, como vimos, já se encarregaria em manter firmes as rédeas do arrebanhamento moral. Embora não nos caiba aqui avaliar a questão do ponto de vista de seu alcance e efetividade – a singularidade e excepcionalidade de sua efetivação, de todo modo, não nos autorizaria – o mesmo não se pode dizer de seu mérito. Subvertendo a si como *corpo* – por meio de uma *dietética* – e como *texto* – por meio de uma *estilística* – Nietzsche seria o aval mesmo da importância de tal criação – ainda que, nele, subitamente interrompida pelo colapso.

Tomando o ator como metáfora do processo a que denominamos *manuseio de si*, por outro lado, o autor nos abre a possibilidade de trazer novamente à tona uma dimensão da hipocrisia até então esquecida, que remonta às suas origens: a hipocrisia como manuseio artístico de máscaras ou, no sentido etimológico, como *arte do ator*. Também aqui poderia nos ser argüida a necessidade mesma de tal re-significação, dada a própria carga depreciativa que o termo adquiriu no âmbito da moral judaico-cristã. Ora, mas tomar essa depreciação como argumento seria assumir, de pronto, a inserção em tal quadro avaliativo. Nada se prova, aqui, contra o conceito, mas sim contra quem dele se apropria. Nessa armadilha caem aqueles que, submetendo e restringindo o conceito à descrição de determinados fenômenos já arrolados no próprio conceito, perdem de vista a origem e os motivos mesmos de tal associação. Mais que isso, deixam escapar a possibilidade de uma preciosa *re-apropriação* do conceito, a partir de suas origens.

Estamos aqui distantes da acepção usual de hipocrisia centrada na idéia do engano a outrem e, principalmente, na perspectiva de quem é enganado. Parafraseando o autor, em seus primeiros escritos: quando a hipocrisia, como arte da dissimulação, já não se mostra submetida ao “serviço escravo” imposto ao intelecto, pela necessidade de

sobrevivência do indivíduo (WL/VM§2,48-49), está agora livre para ser empregada na arte – mostra-se como sintoma de um assenhoramento, e não de escravidão. Voltada para aquele que a pratica, ela é meio e expressão de uma expansão de si, na forma da criação artística de um caráter. Compreendida como manuseio e criação de si, é por meio da hipocrisia que se torna o que se é.

Ademais, retomando a pergunta que fizemos na introdução: que outro nome dar à *arte de criar a si*?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche

COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.); *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

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

_____. *O Anticristo - Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 14ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O Caso Wagner - Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças / O Andarilho e sua sombra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Da Retórica*. Trad. Tito C. e Cunha. Lisboa: Vega, 1995.

_____. “Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para vida”. In: *Escritos sobre história*. Trad. e sel. Noéli Correia de M. Sobrinho. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. In: *O Livro do filósofo*. Trad. Rubens E. F. Farias. 6ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

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

_____. “Schopenhauer como educador”. In: *Escritos sobre educação*. Trad. e sel. Noéli Correia de M. Sobrinho. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

Coletâneas de fragmentos atribuídos a Nietzsche

COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.); *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

LEBRUN, Gerard (sel. e org). *Nietzsche - Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Fragmentos do espólio - 1882-1884*. Trad e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2004.

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

_____. *Escritos sobre educação*. Trad. e sel. Noéli Correia de M. Sobrinho. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Escritos sobre história*. Trad. e sel. Noéli Correia de M. Sobrinho. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O Livro do filósofo*. Trad. Rubens E. F. Farias. 6ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

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

_____. *Vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Obras de Comentadores e Intérpretes

ARALDI, Clademir L. *Nilismo, criação, aniquilamento*. São Paulo: Ed.Unijuí, 2004.

ANDRADE, Daniel P. *Nietzsche: a experiência de si como transgressão*. São Paulo: Anna Blumme, 2007.

BARRENECHEA, Miguel A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

BERTRAM, Ernst. *Nietzsche. Essai de Mythologie*. Trad. fr. Robert Pitrou. Paris: Le Félin, 2007.

COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

DAMIÃO, Carla M. *Sobre o declínio da sinceridade*. São Paulo: Loyola, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *A Ilha deserta*. Trad. Luiz Orlandi et. al. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. A. M. Magalhães. 2ª ed. Porto: Rés, 2001.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988. 2ª. ed.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.

HAAR, Michel. *Par de-là nihilisme – nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: PUF, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz S. Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALÉVY, Daniel. *Vida de Frederico Nietzsche*. Tradutor: Jerônimo Monteiro. São Paulo: Assunção, 1947. Disponível em: <http://www.consciencia.org>.

HOLLINGDALE, R. J; *Nietzsche - The Man and his Philosophy*. 2ª ed. Nova York: Cambridge University, 1999.

JASPERS, K. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Trad. esp. Emilio Estiu. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Trad. Semíramis G. da Veiga. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

LINS, Daniel. *Juízo e verdade em Deleuze*. Trad. Fabien P. Lins. São Paulo: Anna Blume, 2004.

LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Nietzsche e a transvaloração dos valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. 2ª. ed. São Paulo: Anna Blume, 1997.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche – La Vida como literatura*. Trad. esp. Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.

RIDLEY, Aaron. *Routledge philosophy guidebook to Nietzsche on art*. Londres, Nova York: Routledge Philosophy Guidebook, 2002.

SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lia L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. esp. José R. Pérez-Bances. Madrid: Francisco Beltrán, 1963.

TÜRCKE, Cristoph. *O Louco*. Trad. Antônio Celiomar P. de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da diferença*. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *El Sujeto y la mascara*. Trad. esp. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 2003.

VÁSQUEZ, Arturo R. *El Arte como poder de lo falso - Una Interpretación del Arte en Nietzsche*. Medellín: 2007. Tese de doutorado não publicada.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's philosophy of art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Artigos em livros, periódicos ou coletâneas

ABEL, Günter. Consciência-Linguagem-Natureza – A filosofia da mente em Nietzsche. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p. 199-265.

_____. Verdade e interpretação. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p. 179-198.

BARRENECHEA, Miguel A. de. *Ecce homo: arte de chegar a ser o que se é*. In: PIMENTA NETO, Olímpio J; BARRENECHEA, M. A. de (orgs.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. p. 141-151

_____. de. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 27-48.

CAVALCANTI, Anna H. Arte como experiência: a tragédia segundo a interpretação de Nietzsche. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 49-64.

CHAVES, Ernani. O Trágico, o cômico e a 'distância artística': arte e conhecimento n'a *Gaia Ciência*, de Nietzsche. *Kriterion*, n. 112, 2005. p. 273-282.

DIAS, Rosa. Nietzsche e Foucault – a vida como obra de arte. In: KANGUSSO, Imaculada; PIMENTA, Olímpio; SÜSSEKIND, Pedro, FREITAS; FREITAS, Romero. (Orgs). *O Cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. v.1, p. 41-55. Também disponível em: <http://www.scribd.com/doc/3506375/Dias-Rosa-Nietzsche-e-FoucaultA-vida-como-obra-de-arte-artigo>.

FOUCAULT, Michel. Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. vol. IV. p. 730-735.

Tradução de Wanderson F. Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/biblio.html>.

_____. As Técnicas de si. In: *Dits it Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, p. 783-813, por Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/biblio.html>.

_____. *Theatrum Philosophicum*. In: MONGE, Francisco (org.). *Michel Foucault y Gilles Deleuze*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1995. Disponível em: Letra-e: <http://www.bilboquet.es/documentos/Foucault,%20Michel%20-%20Theatrum%20Philosophicum.pdf>.

FREZZATTI Jr., Wilson A. A *Pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito. In: PASCHOAL, A.E; _____. 120 anos de *Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 263-280.

_____. A Superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. In: *Tempo da Ciência*, v.11, n. 22, 2004. p.115-135.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. Cinco aulas sobre Nietzsche. In: Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/curniti1.htm>. Atualizado em novembro de 2006.

_____. Moralidade e memória: dramas do destino da alma. In: PASCHOAL, A.E; FREZZATTI Jr, W. A. 120 anos de *Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 187-241.

_____. Sobre tornar-se quem se é. In: SALLES, João Carlos (org). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p.201-218.

GIANNOTTI, J. A. Moralidade miúda. *Folha de São Paulo*, 24 fev. 2008. Suplemento "Mais!", seção "Autores". Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2402200816.htm>.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. Trad. O. Porchat. São Paulo: Difel, 1963. p.139-147.

GUEROULT, Martial. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. *Trans/Form/Ação*, v.29, n. 1, 2007. p.235-246.

HANZA, Kathia. Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche. In: MARTON, Scarlet (org.) *Nietzsche abaixo do Equador*. Trad. Luis M. Rusmando. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. p. 65-85.

_____. Ni contadores, ni prestamistas, ni sujetos de crédito. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 129-144.

JARA, José. Vida, filosofía y arte, un triángulo sin fin. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 145-158.

KANGUSSU, Imaculada. Palavras sonantes, verdades e mentiras. In: BARRENECHEA, M. A. de; PIMENTA NETO, Olímpio J (orgs.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. p.133-140.

LINS, Daniel. Ameríndios: arte como resistência. Elogio do esquecimento ativo. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche Deleuze – arte e resistência. Simpósio internacional de filosofia 2004*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 32-60.

_____. Como dizer o indizível. In: LINS, D. (org). *Cultura e subjetividade. Saberes nômades*. 4ª. ed. Campinas: Papyrus, 2005. p.69-111.

MARTON, Scarlet. Silêncio, solidão. In: *Cadernos Nietzsche* n. 9, 2000. p. 79-105.

MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche. In: MARTON, Scarlet (org.) *Nietzsche abaixo do Equador*. Trad. Sandro K Fornazari. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. p. 39-64.

MILLER, Fiona. The Political Virtue of Hypocrisy: a Nietzschean Critique of Rousseauan Sincerity (with a Rousseauan Rebuttal). Disponível em: http://www.allacademic.com/meta/p64947_index.html. Atualizado em fevereiro de 2009.

MOSÉ, Viviane. Nietzsche e a genealogia do sujeito. In: BARRENECHEA, M. A. de; PIMENTA NETO, Olímpio J (orgs.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. p. 188-200.

NOBRE, Renarde Freire. Nietzsche e a estilização de um caráter. *Trans/Form/Ação*, v.29, n. 2, 2006. p.181-202.

PERALTA, Sergio R. Instante y mascara – Vattimo, intérprete de Nietzsche. *A Parte Rei*, n. 54, 2007.

ROCHA, Silvia Pimenta V. Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.) *Nietzsche e os gregos - Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 267-278.

_____. Tornar-se quem se é: a vida como exercício de estilo. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche Deleuze – arte e resistência. Simpósio internacional de filosofia 2004*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 292-303.

SALAGUARDA, Jörg. Zarathustra e o asno. Uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte de *Assim falava Zarathustra* de Nietzsche. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p. 131-178.

Bibliografia Temática

ACETTO, Torquato – *Da Dissimulação Honesta*. Trad. Edmir Missio. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada. Da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Vol.2.

ARISTÓTELES. “Poética; Tópicos; Refutações sofísticas” in *Aristóteles*. Trad. e sel. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*.

_____. *Retórica*. Trad. esp. Quintín Racionero. Madri: Gredos, 1999.

BIRCHAL, Telma de S. *O Eu nos escritos de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BURKE, Peter. *As Fortunas d'O Cortesão*. Trad. Álvaro Hattnher. São Paulo: UNESP, 1997.

La BRUYÈRE. *Caracteres*. Trad. Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2006.

CIORAN, Emile M. *Breviário de decomposição*. Trad. José Thomaz Brumm. Rio de Janeiro, 1991.

_____. *Silogismos da amargura*. Trad. José T. Brumm. Rio de Janeiro, 1991.

COMTE-SPONVILLE, André. *Viver*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DAWKINS, Richard. *O Gene egoísta*. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

FINGARETTE, Herbert. *Self-Deception*. Berkeley: University of California, 2000.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas*. Edição *standard* brasileira em CD-ROM. Trad. diversos. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método*. Trad. Maria E. G. Pereira. São Paulo: Vozes, 1996. Vol.2.

GIANNETTI, Eduardo. *Auto-engano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GIL, José. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

GRACIÁN, Baltazar. *El discreto*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

_____. *El héroe*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

_____. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

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

JAEGER, Werner. *Paideia – a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KIERKEGAARD, Sören. *O Desespero humano*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

KOJÉVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Reflexões sobre a mentira*. Trad. Vera Pinto. Lisboa: Frenesei, 1996.

LEOPARDI, Giacomo. *Poesia e prosa*. Org. Marco Lucchesi. Trad. Affonso F. de Souza... et al. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. e Sel. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

MOLIÈRE. *Tartufo ou o impostor*. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Trad. e Sel. Lívio Xavier. 5ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.

NATOLI, Salvatore. *Filosofia e formação do caráter*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2008.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria E. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1991.

La ROCHEFOUCAULD. *Reflexões e máximas morais*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: Cultrix, 1962.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. São Paulo: L&PM, 2000.

SENNETT, Richard. *O Declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. Lygia A. Watanabe — São Paulo; Companhia das Letras, 1988.

SPIEGEL, James. *Hypocrisy – moral fraud and other vices*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

SZABADOS, Béla; SOIFER, Eldon. *Hypocrisy – ethical investigations*. Toronto: Broadview, 2004.

UNAMUNO, Miguel de. *Del Sentimiento trágico de la vida*. 6ª ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1977.

VELOSO, Cláudio W. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.