

DE APÁTĒ A PSEÚDĒS. OU: DE COMO MÊTIS TORNA-SE UM PROBLEMA À FILOSOFIA MORAL¹

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
(UECE)²

arqgustavocosta@hotmail.com

Resumo: Discutimos neste artigo a questão acerca de como as práticas de engano vêm a se tornar um problema à filosofia moral e de como poderiam ser pensadas para além do crivo dessa condenação. Como procuramos defender, uma resposta a esta pergunta remeteria ao pensamento grego, particularmente ao pensamento platônico nos diálogos: *Hípias menor* e *A república*, tendo como horizonte o problema da *desambiguação* da *Ἀλήθεια* [*Alêtheia*] e a exclusão, pelo pensamento filosófico, das formas de inteligência astuciosa que os gregos atribuíam à deusa Μῆτις [*Mêtis*]. Por outro lado, implicaria também uma distinção de perspectivas inerente ao que chamamos de *engano*, que põe em lados opostos o enganador e o enganado, a partir do reconhecimento ou não do engano. Sob esse viés, defendemos que, para os gregos, o problema não estaria no engano propriamente dito – embora o pensamento platônico aponte para isto – mas no ser enganado, e principalmente, autoenganado.

Palavras-chave: engano; autoengano; *mêtis*; *apátē*.

Em tese³ defendida pela Universidade do Estado do Rio de

¹ Recebido em: 02-06-2015/Aprovado em: 19-09-2015/Publicado on-line: 06-03-2016.

² Gustavo Bezerra do Nascimento Costa é professor Adjunto na Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil.

³ COSTA, Gustavo. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche. 2013. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Janeiro, procuramos apresentar e discutir questões relacionadas às diversas práticas de engano, tendo como objetivo principal propor uma via de interpretação e significação possível ao problema ético-estético, ou ainda *ético-poiético*, da *criação de si* a partir de uma reavaliação da noção de hipocrisia, enquanto *arte do engano*, em uma aproximação com a *hypókrisis* [ὕπόκρισις] grega, a *arte do ator*. Isto implicou problematizar, dentre outras questões, aquela acerca de como as práticas de engano em geral – e a própria hipocrisia como *arte do engano* – vêm a se tornar um problema para a filosofia moral. E, ainda, como poderiam ser pensados para além do crivo dessa condenação. Tal compreensão implicaria, dentre outros aspectos, uma reavaliação daquelas práticas de engano como governadas pela forma de inteligência astuciosa a que os gregos denominavam *mêtis* [μῆτις]. E, ainda, uma retomada do problema, apontado por Détienne em *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, de resignificação e de *desambiguação* da Ἀλήθεια [*Alétheia*], ocorrido com a dessacralização da palavra poética levada a cabo por Simônides. Tais questões, que discutiremos neste artigo, são pensadas sob o viés de uma distinção de perspectivas – inerente ao engano e profícua para esta discussão – entre enganar e ser enganado.

ENGANAR E SER ENGANADO: OS GREGOS E O ENGANO

A literatura poética grega é preñe de obras que têm nas práticas do engano o seu fio condutor – de certo modo, as tragédias narram trapaças do acaso convertidas em *moĩra* [*moira*]. Porém, exceção feita aos tratados sobre a prudência e a amizade do período helenístico e romano, não parecem ser muitos, em filosofia, os escritos dedicados ao tema ético

do engano que chegaram até nós. Ainda assim, em maior ou menor grau e com diversas nuances e perspectivas, as diversas práticas de engano, como a mentira, a simulação, a dissimulação e a ênfase aparecem nessas obras sob o viés da condenação. Daí a tendência a se afirmar que esse seria um *princípio* já na cultura grega e que muito do que viria a ser depois tematizado pela filosofia moral já estava presente, não só nessas obras, mas na Grécia Antiga de um modo geral. É, pelo menos, o que se depreende a partir de *Ética a Nicômaco*: “... a falsidade [ψεῦδος; *pseúdos*; lt. *mendacium*] é em si mesma vil [φαῦλον; lt. *malum*] e culpável [ψεκτόν; lt. *vituperabile*]; e a verdade [ἀληθές; *alēthēs*; lt. *verum*], nobre e digna de louvor. Portanto, o homem veraz [ἀληθευτικὸς; *alētheutikos*; lt. *verax*] é mais um exemplo daqueles que, conservando-se no meio-termo, merecem louvor; e ambas as formas de homem inverídico [ψευδομενοί; *pseudomenoí*; lt. *mentiuntur*] [o jactancioso e o falsamente modesto] são censuráveis, mas particularmente o jactancioso” (ARISTÓTELES, 1973, p. 314)⁴.

Mas teria sido esse, de fato, um *princípio ético grego*? Não era, afinal, enganar e não ser enganado, o que os gregos admiravam em Ulisses⁵ – o πολύμητις [*polymētis*]⁶ –, cujas artimanhas e astúcias no retorno da viagem à Tróia permeiam toda a *Odisséia*⁷?

⁴ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, cap. 7, 1127a. p. 314. Cotejada com a edição greco-latina de 1848 (*Opera Omnia*, vol.2, p. 49).

⁵Cf. NIETZSCHE, F.W. *Aurora* §306, 188: “Ideal grego. – Que admiravam os gregos em Ulisses? Sobretudo a aptidão para a mentira e a represália astuciosa e terrível; o estar à altura das circunstâncias; quando for o caso, parecer mais nobre que os mais nobres; poder ser o *que quisier* [...]: isso tudo é o ideal grego! O mais notável é que aí a oposição entre ser e aparência não é sentida e, portanto, também não é moralmente considerada. Já houve atores tão consumados?”

⁶CHANTRAÏNE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. p. 699. Cf. também DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p. 278.

⁷Cf. HOMERO. *Odisséia*. Trad. Donald Schüller. Em particular, o Canto IV, 365ss., no qual Proteu, divindade marinha que tem o dom da metamorfose, é dominado pela astúcia de Ulisses. Para Cont.

A suspeita que aqui nos move é a de que as práticas do engano, entre os gregos, não estariam *necessariamente* atreladas a uma condenação e que – a par das tentativas de se pensar tal condenação sob um princípio ético – quando se trata, para os gregos, de uma avaliação das práticas associadas ao engano, *não é tanto o enganar* que está em jogo, quanto *ser enganado*. Essa conjectura ganha corpo quando se considera, por exemplo, no período greco-romano, os tratados de Opiano⁸ sobre a caça e a pesca, que embora referidos ao engano na natureza, têm motivação e teor éticos, de ensino ao grego dos ardis próprios dos animais como forma de sobrepujá-los. Ou ainda, nessa mesma linha, o tratado de Plutarco sobre *A Inteligência dos animais*⁹, escrito já entre os séculos I e II, em que exalta a habilidade [μεχάνη, *mekhanē*] astuta e polimorfa de animais como o polvo, e o uso de armadilhas como forma de desenvolver nos homens a habilidade [δεινότης, *deinótēs*] e a inteligência prática [σύνησις, *sýnēsis*]. O mesmo Plutarco, aliás, em cujas obras morais há pelo menos duas com o tema do engano, sugestivamente intituladas: *Como tirar proveito de seus inimigos* e *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Na primeira afirma, a partir de uma sentença de Xenofonte:

uma maior compreensão acerca da temática do engano na literatura grega pré-platônica, de Homero ao final do século V, cf. RIBEIRO Jr, Wilson Alves. *Enganos, enganadores e enganados no mito e na tragédia de Eurípedes*. 2011. 508f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, São Paulo. Particularmente, a introdução e o primeiro capítulo: “Precursores do engano euripídiano”. p.9-135.

⁸Cf. OPIANO. *Tratado sobre a caça e Tratado sobre a pesca*. apud DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*. p. 32ss.

⁹Cf. PLUTARCO. *Sur l'intelligence des animaux*. apud DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *op. cit.* p. 38ss. Cf. também: PLUTARCO. *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Também nessa obra moral são frequentes as metáforas relativas ao comportamento e às qualidades dissimulativas de alguns animais, como por exemplo: o polvo e o camaleão. Paula B. Dias, na introdução à tradução portuguesa, dá conta da associação ao comportamento do polvo também em *Acerca do número excessivo de amigos* (96F). Cf. PLUTARCO. *Obras morais*. “Introdução geral” e “Palavras introdutórias” de Paula Barata Dias, p.69 e p. 205, respectivamente.

“Visto que é impossível não ter inimigos, é preciso saber tirar proveito dessa situação” (XENOFONTE *apud* PLUTARCO, 1998, p. 4)¹⁰. Quanto à segunda, um verdadeiro manual de prevenção contra as artimanhas do bajulador e sua “máscara de amizade” (PLUTARCO, 1998, p. 31).

Por si, estes tratados já nos indicariam que uma suposta condenação do engano como um *princípio ético incondicional* grego deveria ser, pelo menos, problematizada. Neles, ao que parece, são muito mais os sortilégios do engano que são postos em evidência. M. Détiénne e J-P. Vernant os associam às diversas formas de inteligência astuta, personificadas pelo grego na deusa *Mêtis* – a esposa de Zeus, dotada do poder da metamorfose e que, como outras divindades primordiais marinhas, tais como Nereu, Proteu, Tétis, “pode revestir-se das aparências mais diversas” (DÉTIENNE; VERNANT, 2008, p.27-8). Suas características poderiam ser antevistas já na *Iliada* (Canto XXIII): a oposição vitoriosa com relação à força; a premeditação vigilante com vistas a capturar o momento oportuno, o *kairós*; a multiplicidade, diversidade e flexibilidade; e a potência da astúcia e do engano. Mas de um modo geral, para os gregos, a *mêtis*: “[é] uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas de uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes,

¹⁰XENOFONTE. *Econômico* I, 15 e *Ciropeia* I, 6, 11, *apud*. PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*, p.4.

móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso” (*Idem*, p. 11).

Ora, pelo menos no que diz respeito à *ironia*, os *Caracteres éticos* de Teofrasto, discípulo de Aristóteles, parecem estar bem distantes de uma valoração positiva acerca das práticas nomeadas pela *mêtis*. No retrato até certo ponto “irônico” que faz dos tipos humanos na Atenas helenística, a partir de seus “maus caracteres”, a *eirōnéia*¹¹ aparece como o primeiro deles e é definida como: “dissimulação para o mal por atos e palavras” [προσποίησις ἐπὶ χεῖρον πράξεων καὶ λόγων] (TEOFRASTO *apud* KIERKEGAARD, 2005, p.281, nota 6). O dissimulado [*eírōnos*] “esconde cuidadosamente tudo o que faz”, “finge não ter percebido as coisas quando lança o olhar” e usa de “conversas duplas e artificiosas, de que é necessário desconfiar como daquilo que existe no mundo de mais pernicioso”. Mas mesmo nessa condenação não parece vigorar, a nosso ver, um princípio ético – não, pelo menos, incondicional. Para Teofrasto: “Tais maneiras de agir não partem de uma alma simples e direta, mas de uma vontade má, e *diante de um homem que deseja prejudicar*;

¹¹Traduzida para o latim como *ironia* ou como *cavillatio*. Cf. TEOFRASTO. “Les Caractères” in La BRUYÈRE. *Les caractères*, p.16-56. A edição traduzida do grego por La Bruyère em 1688, toma a *eironéia* como “*dissimulatiōn*”. Quando não indicadas, as citações acima foram retiradas desta versão (p.17-8), com tradução própria, cotejada com a edição em grego: *Theophrasti. Characteres*, Dresden, 1763. p.273, Ed. J. C. Findeis, com prolegômenos de Isaac Casaubon e index de J. F. Fischerns, ambos em latim. Cotejada também com a edição greco-latina: *Theophrástoi. Êthikoi Kharaktêres*. Ed. Friderici Arnst, 1690. 65 pp. Biblioteca Estadual da Baviera - *Bibliotheca Regia Monacensis*. E ainda com a edição: *Theophrastus characters*, H. Diels (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1909. A edição de 1690 traduz o termo *eirōnéia* como “*cavillatio*” ou “*cavillatione*” (index e p.3-4). O index da edição de 1763 apresenta como sinônimos: “*ironia*”, a “*cavillatio*” (em pdf, p. 273; prolegômenos, p. 17-24; em pdf, p.400-7). A acepção da *eirōnéia* em Teofrasto é também citada por Chantraîne (p.326). Embora não tenhamos tido acesso ao texto, parece existir a seguinte tradução brasileira dos *Caracteres*: TEOFRASTO. *Os caracteres* [Ἠθικοὶ χαρακτῆρες]. Trad. H. Sarian; D. Malhadas. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1978. Uma tradução portuguesa, também esgotada, foi publicada em 2000 pela Ed. Relógio D’Água.

é de se temer menos o veneno das víboras” (TEOFRASTO. In: La BRUYÈRE, 2006, p.17, grifo nosso). Ou seja, ao que parece, é o prejuízo em ser enganado que se está levando em conta, e não propriamente o engano *em si*.

São particularmente relevantes, nesse ínterim, os comentários de Isaac Casaubon – tradutor para o latim da obra de Teofrasto em 1592 – ao primeiro capítulo dos *Characteres*. Casaubon aponta para a homonímia que subjaz aos vocábulos εἴρων [eíron] e εἰρωνεία [eíronéia], termo cuja polissemia extrapolaria o sentido conferido à latina *dissimullatione*. Segundo ele, é importante distinguir entre a *eíronéia* socrática – a mesma *eíronéia* da qual trata Aristóteles¹² para os diálogos e costumes – e aquela que vemos na obra de Teofrasto. Segundo Casaubon, diferentemente de Aristóteles, haveria na condenação de Teofrasto um fim específico, a saber, o não cumprimento de acordos: “Eis [...] o que ele compreende por εἴρωνα [eírona], aquele que combinou algo e diz não ter lembrado, isto é, não mantém os acordos” (CASAUBON. In: TEOFRASTO, p.18ss, 1763)¹³. Ou seja, trata-se aqui de uma questão de verdade e falsidade nos negócios e contratos da qual, como ressalta o helenista, o estagirita não se ocupa – pelo menos não na *Ética a Nicô-*

¹²ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IV, cap. 3, 1124b. p. 309. Nessa passagem, o termo é traduzido para o latim como “ironia”. Já no capítulo 7 do mesmo Livro IV, em 1127a, a tradução de *eíron* foi “dissimulator”, enquanto que no Livro II, cap. 7, 1108a. p. 275, a tradução de *eíronéia* foi “dissimulatio”. Cotejada com a edição greco-latina de 1848 (*Opera Omnia*, vol.2, pp.21, 46 e 49).

¹³Cf. CASAUBON, I. Comentários ao capítulo I dos *Characteres* de Teofrasto in: TEOFRASTO. *Theophrasti. Characteres*, Dresden, 1763. Edição com introdução de Isaac Casaubon e index de J. F. Fischerns, ambos em latim. Casaubon dá conta dos vários termos utilizados no latim com o sentido da *eíronéia* – de certa forma, denotando a amplitude que o conceito possuía entre os gregos: *fallācīa* (Salústio), *cavillationem* (Tito Lívio), *vernilitatem* (Sêneca), e, claro, *ironiam*. Segundo ele, ainda, a limitação semântica da *dissimullatione* com relação à *eíronéia* teria sido percebida já por Quintiliano. Nossos agradecimentos ao tradutor Liebert Muniz, pela tradução para o português dos referidos comentários de Isaac Casaubon.

maco.

Com efeito, a par da condenação de Aristóteles quanto à falsidade e à mentira, a *eirōnéia* é vista, ora como um ato de covardia e, por isso, motivo de repreensão ética – no que se aproximaria da adulação e bajulação, enquanto atos servis – ora como algo recomendado, quando se trata de lidar com os “vulgares”. Ademais, como vimos, o homem veraz, merecedor de louvor, é para Aristóteles aquele que fica a meio-termo entre o jactancioso e o falsamente modesto, isto é, aquele que sabe *quando* expressar uma verdade. Trata-se já aqui, a nosso ver, da necessidade de se demarcar, pelo princípio de conveniência, a linha tênue que separa o *tagarrelar* do *silenciar* e que norteia as distintas avaliações que a dissimulação – e com ela, a simulação – adquire no âmbito da filosofia moral: seja ela positiva, como em Agostinho, Accetto e, não sem surpresa, Kant; seja negativa, com Rousseau. Simula-se o que não se tem ou não se faz, dissimula-se o que se tem ou se faz. Na modernidade, como sabemos, Kierkegaard fará desse “*silêncio da ironia*” – que impedia que a subjetividade no grego “fosse tomada em vão” (KIERKEGAARD, 2005, p.165) – o mote para alçar a *eirōnéia* a um patamar conceitual: como *infinita e absoluta negatividade*. Mas o que dizer das demais práticas do engano? Procuremos compreendê-las à luz de alguns diálogos platônicos em que o tema aparece de forma mais nítida.

Em *Hípias menor*, diálogo de juventude de Platão, o problema da mentira – ocultar uma coisa na mente e dizer outra coisa – é colocado como pano de fundo ao cenário da discussão entre Sócrates e o sofista Hípias sobre se os homens mais inteligentes seriam, também, as melhores almas. É uma questão de excelência, portanto, o que está aqui em jogo: uma tentativa de caracterização da melhor alma a par-

tir da relação entre conhecer e agir. Cenário no qual se insere, indiretamente, uma discussão de ordem semântica em torno da mentira. Tomando o caráter dos personagens homéricos Ulisses e Aquiles como fio condutor, Sócrates procura refutar a pretensão de Hípias, levando-o a reconhecer que, tanto quanto o veraz, o mentiroso também conhece a verdade¹⁴. Porém, diferentemente daquele, ao mentir, não o faz por ignorância, e sim com inteligência e astúcia. Conduz então o diálogo ao seguinte impasse: Ulisses, o falso [δολερόν] e mentiroso [ψευδόμενον]¹⁵, que ao mentir age intencionalmente e com astúcia¹⁶, seria também o mais inteligente e capaz de agir de modo verdadeiro. Melhor alma que Aquiles, o veraz, que, embora conhecedor da verdade, ao mentir, fá-lo-ia por fraqueza de espírito. Assim, para os diversos campos, aquele que comete erros voluntariamente e faz coisas más e injustas, seria também o melhor homem, já que o mais inteligente e melhor conhecedor da ideia de justiça. Pelo que se chegaria ao *absurdo* de defender que a melhor alma seria aquela que conhece bem e age mal, ou seja, o mentiroso¹⁷.

Ainda que sub-repticiamente, *Hípias menor* parece antecipar um problema que será tematizado por Agostinho e, bem depois, Rousseau: a questão da intencionalidade como ponto de distinção entre o engano ardiloso, a mentira, e o engano fortuito, o lapso – mentir requer intenção, engano fortuito é *ignorância*. Para o momento, no entanto, interessa-nos o problema da condenação moral – enquanto

¹⁴Cf. PLATÃO. *Hípias menor*, 366a-c.

¹⁵Cf. *Idem*, 369c.

¹⁶Cf. Versos 357-363 do Canto IX da *Iliada*. Dentre as várias alcunhas de Ulisses, temos: o πολύμητις [*polymētis*] ou ποικιλομήτης [*poikilomētēs*], ou ainda πολύτροπός πολύπροπός τε καὶ ψευδής [*polýtropós te kai pseudēs*], como neste diálogo platônico (365b).

¹⁷Cf. PLATÃO. *Hípias menor*, particularmente: 365b, 371c e 373c ss.

princípio de validade universal – da mentira. Para tanto, é necessário apontarmos para dois dos pressupostos com base nos quais a aporia do diálogo é construída: o primeiro deles diz respeito à astuta confusão do Sócrates platônico quanto às distintas acepções do qualificativo “melhor”: nas habilidades em geral e na ética; o segundo, mais importante para nós, está relacionado ao intelectualismo ético socrático-platônico segundo o qual, quem *conhece* o bem, a Verdade, *não pode* agir mal. Em *Hípias menor* a mentira está atrelada à determinação de um critério de excelência que, se tomado a favor do mentiroso, sacramenta a aporia: é impossível ser mentiroso e agir bem. Mas isso pressupõe que a mentira e o engano de um modo geral estejam necessariamente atrelados a um *agir mal*: o mentiroso pode até ser o mais inteligente, mas *não pode ser* aquele que age bem. Haveria então, já neste diálogo de juventude de Platão, uma condenação, ainda que por absurdo, das práticas de engano – antecipando o que estaria por vir em *A República*. Embora concordando com a assertiva, entendemos que ela precisaria ser problematizada, sobretudo pelas nuances que o problema do engano e sua condenação adquirem nesse diálogo de maturidade.

Em *A República*, Platão retoma, também na figura de Sócrates, o debate em torno das práticas do engano e da mentira¹⁸. Se em *Hípias menor* havia uma condenação tácita da mentira, qualificando por absurdo uma melhor alma, na *Politeia*, ao contrário – Livros II, III e X, mais precisamente

¹⁸Para uma maior compreensão acerca das práticas do engano em *A República*, e particularmente, no paralelo entre a chamada “nobre mentira” e o “discurso verossímil” [εἰκὸς λόγος] presente no *Timeo* – que apontaria para a necessidade das ficções que assumem o caráter de “discurso verdadeiro” – cf. CASNATI, María Gabriela. Ψεῦδος en palabras en *República* y relato εἰκός en *Timeo*. In: *Nova Tellus*, vol. 29, n° 2, p. 47/85.

- embora a mentira assuma o centro das atenções, não é propriamente uma condenação da mentira usual, da “mentira nos discursos” [ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος] (PLATÃO, 2004, p.71)¹⁹, o que está em jogo. Em seu diálogo de maturidade, a prática do engano e da mentira chega mesmo a ser vista como útil e benéfica em alguns casos, como em questões de política, no interesse da *pólis*, ou nos casos em que se mente a um inimigo; ou ainda, como um remédio [φάρμακον; *phármakon*] para quando nos deparamos com algum mal²⁰. O próprio Platão, na figura de Sócrates, vale-se deste artifício [μηχανή, *mēkhanē*] para fazer acreditar - persuadir [πεῖσαι, *peíthō*] - na “nobre mentira” [γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους] da diferenciação das almas (*Idem*, p.110)²¹.

Trata-se, claro, de uma concessão circunstancial, resguardando-se o valor absoluto da ἀλήθεια [*aléthēia*] - embora de todo modo inviabilize a ideia de um princípio condenatório de validade universal. Mas se esse consentimento é feito, é porque a mentira a ser realmente combatida, a “verdadeira mentira” [ἀληθῶς ψεῦδος], “igualmente execrada pelos deuses e pelos homens” e que se “suporta menos” é: “... *ser enganado* na alma sobre a natureza das coisas [ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί], continuar a sê-lo e ignorá-lo, aceitar e manter o erro; e é principalmente nesse caso que a mentira é detestada. [...] [Pode-se pois] denominar verdadeira mentira [ἀληθῶς ψεῦδος] o que acabo de mencionar: a ignorância em que, na sua alma [ψυχῇ ἄγνοια], se encontra a pessoa enganada [ἐψευσμένου]...”²² (*Idem*, p.71, grifo nosso).

¹⁹PLATÃO. *A República*. Livro II, 382c, p.71.

²⁰*Idem*. Livro II, 382c, p.72.

²¹*Idem*. Livro III, 414b-c ss, p.110ss.

²²*Idem*. Livro II, 382b, p.71.

Ao que parece, também em *A República* o problema não seria propriamente *enganar* – voltamos à nossa suspeita inicial acerca do ἔθος [éthos] grego – mas *ser enganado*²³. E pior ainda, aceitar e permanecer no engano. Frente a essa mentira *vil*, a “mentira nos discursos” [ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος] “nada mais é que uma imitação [μίμημά] do estado da alma, uma imagem [εἶδωλον] que se produz mais tarde, e não uma mentira absolutamente pura [ἄκρατον ψεῦδος]” (*Ibidem*)²⁴. É preciso combater, portanto, não a mentira do dia a dia, o engano aos outros, mero reflexo de uma alma ignorante, mas o estado mesmo em que se encontra a pessoa enganada, pelo qual aceita e deseja permanecer na ignorância – que compreenderíamos como característica daquilo que vimos antes como *autoengano*²⁵. Claro, não seria aqui o caso de se inverter a imagem platônica da mentira como reflexo de um estado de ignorância e, com base nos processos linguísticos operantes na constituição da própria noção de “estado da alma”, defender também o oposto: a criação de um estado ignorante como imagem de um discurso, ou mesmo, uma mentira discursiva. É, aliás, o que Platão tenta fazer com a *nobre mentira*²⁶ e o que, afinal, estaria subjacente

²³Essa defesa poderia talvez ser confrontada com a noção presente no *Górgias*, de que cometer a injustiça é o maior mal (469b) e de que cometê-la é pior que sofrê-la (479a). De todo modo, essa posição talvez apenas reforce a tese de que é com Platão que a ideia de condenação de um *engano em si* começa a ser forjada.

²⁴PLATÃO. *A República*. Livro II, 382b-c, p.71.

²⁵Cf. RIBEIRO Jr, Wilson A. *Enganos, enganadores e enganados no mito e na tragédia de Eurípedes*. p.12, nota 11. Ribeiro Jr. dá conta da presença da noção atualmente conhecida como “autoengano” na literatura grega anterior aos oradores áticos: “ele pode ser encontrado, por exemplo, na *Iliada* (10.376-455, p.52) no *Édipo rei*, em *As Traquiniacas* e na *Antígona* de Sófocles (ver Conacher, 1997 e Shelton, 1984) em Platão (*Crátilo*, 428d), em Xenofonte (*Mem.* 4.2.26) e também em diversas tragédias de Eurípedes (ver Hartigan, 1991).

²⁶Essa forma de engano, em *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, Nietzsche viria a caracterizá-la como *pia fraus* ou “mentira sagrada”: santificação dos processos pelos quais a moralidade própria a determinada cultura é gestada – sabiamente avalizada pelo próprio Platão. Cf. NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*, cap. VII §5, p. 52-3. E: NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo* § 55, p.66-8.

aos processos educativos de um modo geral. Mas talvez seja o caso de se perguntar pelos pressupostos implícitos no combate a essa tal “mentira verdadeira” [ἀληθῶς ψεῦδος], a *ignorância* – naquilo que remetem a um combate maior: ao *engano em si*.

PEDAGOGIA, ONTOLOGIA, MORAL

É por certo de cunho *pedagógico* o intento de Platão de condenação ética das práticas de engano, ou melhor: do *ser enganado*. Como vimos, a princípio, não é propriamente o *mentir* que seria condenável em *A República*, mas aceitar e permanecer na *ignorância* acerca do engano. Porém, tão ou mais pernicioso e condenável que a ignorância seria *educar* por meio dela. Com efeito, o problema da *παιδεία* [*paideía*] e sua relação com o engano e a ignorância está presente no pensamento platônico já nos diálogos de juventude, particularmente, no *Protágoras* – em que as diferenças entre os modelos sofístico e socrático de virtude e ensino são postos em cena – e no próprio *Hípias menor* – em que a questão da excelência ética e da exemplaridade é posta à prova por meio do absurdo. Mesmo nas *Leis*, provavelmente seu último diálogo, tem-se a condenação à caça com redes e armadilhas, que por ensinar a enganar e educar pelo engano, desenvolveria “as qualidades de astúcia e de duplicidade que são os antípodas das virtudes que a *pólis* deveria exigir de seus cidadãos” (DETIENNE; VERNANT, p. 38). Em *A República*, porém, essa condenação ganha contornos distintos. Trata-se, aqui, de combater os meios e a forma pela qual a ignorância contamina e corrompe a *paideía*. O alvo são os mesmos cuja condenação vem se ensaiando desde a juventude: o *sofista* e o *artista mimético*. Com relação a este

último, no entanto, a condenação ganha agora contornos nítidos. O poeta e o artista mimético: (i) *ensinam a enganar*: supostamente como os deuses; (ii) *com uma mentira*: os deuses não têm *razão* para mentir²⁷; e (iii) *por meio de uma ilusão em segundo grau*: a poesia e a pintura.

Deixemos de lado a inferência platônica de que, se os deuses não têm *razão* para mentir, eles (logo eles!) de fato não mentem. Ainda assim, restaria saber em que medida a pretensão pedagógica que justifica uma “nobre mentira” como a que Sócrates advoga não seria, ela própria, condenável. A resposta estaria em que, para Platão, os artistas educam por meio do maior dos enganos, aquele que imita o que por si já é imitação da realidade, já é um modelo – educam²⁸, portanto, por meio de um *simulacro*. Aqui a pedagogia platônica encontra sua contrapartida *ontológica*: se a arte imitativa e a poesia disseminam um estado de ignorância, é porque a mutabilidade, efemeridade e inconstância próprias da μίμησις [*mímēsis*], permanecem na superfície da aparência e ocultam a Verdade. Não é ao acaso que, diferentemente de *Hípias menor*, não é tanto o caráter de Ulisses ou Aquiles que é posto em questão, quanto o de seu narrador: “Todos os poetas, a começar por Homero, são simples imitadores das aparências [ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων] da virtude e dos assuntos de que tratam, mas que não atingem a verdade [ἀληθείας] [...] [e] julgam as coisas pelas aparências” (PLATÃO, 2004, p.328)²⁹ – daí o seu caráter

²⁷PLATÃO. *A República*. Livro II, 382d - 383c, p.72-3.

²⁸Para termos uma ideia do alcance pedagógico da crítica platônica, é importante ter em mente, citando Werner Jaeger, que “é sobre esses dois conceitos procedentes da Grécia primitiva, o de paradigma e o de mimesis, modelo e imitação, que toda a paidéia grega se assenta. E *A República* de Platão representa uma nova etapa dentro dela”. Cf. JAEGER, Werner. *Paideia - a formação do homem grego*, p.837.

²⁹PLATÃO. *A República*. Livro X, 600c-de, p.328.

corruptor. É a partir dessa posição que se torna possível apreender e condenar aquilo que o artista tem em comum com o sofista: por não visarem à ἀλήθεια [alētheia] e restringirem-se à δόξα [dóxa], ambos permanecem no ἀπάτη [apátē], na ilusão e no engano, e educam por meio dele. Δοξομιμητής [doxomimētēs], aliás, é o termo utilizado para designar o imitador de aparências ou “aquele que não imita senão a aparência” (CHANTRAÏNE, 1999, p. 703-4).

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

É, portanto, à constituição platônica da oposição: Verdade x Engano – e à valoração a ela subjacente – que devemos remeter quando perguntamos sobre como o engano vem a se tornar um problema moral. Procuraremos nos deter nos aspectos relativos a esta constituição.

ALĒTHĒS, DÓLOS E PSEÛDÉS: O ENGANO SUBVERTIDO

O grego, de um modo geral, possui diversos termos para expressar as práticas do engano. Poderíamos citar: δόλος³⁰ [dólos], no sentido do engano intencional, ou ainda, na *Ilíada*, como elemento estratégico da guerra; πειθῶ [peithṓ], como persuasão; αἰμύλος³¹ [aimúlos] como o engano lisonjeiro, mais propriamente usado com relação a coisas e animais. Todos eles, segundo Marcel Détienne, têm ἀπάτη [apátē] – a “falácia”, a “ilusão”, o “engano” propriamente dito – como “fenômeno essencial” (DÉTIENNE, 1988, p. 88-9). Mas haveria ainda diversos outros termos próximos ou imagens associadas: μηχανή [mekhané], τεχνή [tekhné], ποικίλος [poikílos, cintilância] e σκολιός [skoliós], este significando: “curvo”, “tortuoso”, remetendo ainda à imagem do podão de Μῆτις, a deusa da inteligência astuciosa.

Nos diálogos platônicos de que tratamos acima, um desses termos ganha proeminência: é ψεῦδος ou ψεῦδής³² [pseûdos; pseûdēs], cuja diversidade semântica, segundo Détienne, ultrapassa a da “mentira” na forma como a conhecemos, envolvendo tanto “a palavra que procura enganar” como “a palavra ‘sem realização’, desprovida de eficácia, não cumprida” (*Ibidem*, nota 6). Ainda que essa polissemia seja comum ao grego, com Platão ela ganha tons mais nítidos e desdobramentos mais interessantes. Isso, por dois motivos: em primeiro lugar porque, como vimos, diferentemente do contexto de *Hípias menor*, se *pseûdos* é tão condenável em *A República*, não é tanto pela aproximação

³⁰CHANTRAÎNE, P. Dictionnaire etymologique de la langue grecque, p. 292.

³¹Idem, p. 35.

³²CHANTRAÎNE, P. Dictionnaire etymologique de la langue grecque. p.1287-8. Ψεῦδος deriva do verbo ψεύδομαι [pseûdomai, na voz média], sendo mentiroso o ψεύστης. A passagem 414c do livro III de *A República* tem ψεῦσμα na acepção de “fábula” ou “ficção”.

com *dólos*, com o engano nitidamente proposital, quanto por aquilo que dele se afasta; ao tempo em que se aproxima da μίμησις [*mímēsis*], da contrafação, e principalmente da ἄγνοια [*áгноia*], da ignorância. Se, de fato, o que há de mais condenável no engano é ser enganado e permanecer no estado de ignorância, então, curiosamente, o problema não parece estar tanto na intenção de enganar, quanto em não possuí-la, especialmente no que diz respeito a si próprio – ainda mais, quando se deixa seduzir pela ilusão da mimese. Em segundo lugar, porque nesses diálogos, *pseûdos* e suas variações – incluindo ψεῦσμα [*pseûsma*], a ficção – parecem agrupar em torno de si as diversas práticas relativas ao engano, tendo como opositora comum a ἀλήθεια [*alētheia*], a Verdade.

Gostaríamos de nos deter sobre esse ponto, que nos parece importante no sentido de compreendermos qual o teor da condenação operada por Platão em torno das práticas do engano, a partir da qual se tornaria possível forjar uma condenação do *engano em si*. Tal estratégia aponta para um processo de *subversão* no qual a relação de oposição, que para o grego arcaico estabelecia-se entre ψεῦδής [*pseûdēs*] e ἀψεῦδής [*apseûdēs*] (*Ibidem*, nota 6), é substituída no pensamento platônico por outra: entre ψεῦδής e ἀληθής [*alēthēs*]. A compreensão desse processo, no entanto, extrapola os limites do pensamento platônico e nos remete ao momento, ainda pré-racional (*Idem*, p.14), de constituição da própria *alētheia*.

Em *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Dé-tienne retrança o processo de resignificação da ἀλήθεια [*alētheia*], ocorrido com a dessacralização da palavra poética levada a cabo por Simônides, desde a sua inscrição no estatuto mítico-religioso da Grécia arcaica até o contexto do

logos laicizado e autônomo da *pólis* democrática.

Ainda que, por determinados aspectos próprios, *Alétheia* seja, no seio do pensamento racional, um dos termos que marca mais claramente uma certa linha de continuidade entre a religião e a filosofia, ela é também, no seio do mesmo pensamento, o signo mais específico da ruptura fundamental que separa o pensamento racional do pensamento religioso (*Idem*, p.73-4).

Segundo Détienne, no período arcaico distinguem-se três domínios ou funções sociais, onde a palavra desempenhava um papel importante antes de se tornar uma “realidade aut noma, antes de ser elaborada pela filosofia e pela sofística, [como] uma problemática da linguagem” (*Idem*, p.32): a poesia, a m ntica [adivinhação] e a justiça. Veiculada nessas três esferas pela palavra sagrada, a *Al theia* do período arcaico se caracterizava fundamentalmente pelo recurso a *Mnemos ne*,   memória, e pela *ambiguidade*: pelo jogo do verídico e do enganoso com *L the*.

Em toda uma série de planos de pensamento religioso, *Al theia* mant m com outras potências relações necessárias que determinam a natureza de suas significações. A mais fundamental destas relações é a solidariedade que une *Al theia* a *L the* em um casal de contrários antitéticos e complementares. Todos estes planos de pensamento são marcados pela ambiguidade, pelo jogo do verídico e do enganoso. A “verdade” se colore de engano, o verdadeiro não nega jamais o falso (*Idem*, p.73-4).

Por outro lado, diz Détienne, no contexto da palavra dessacralizada³³ e da memória secularizada, a *ambiguidade*...

³³Cf. DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade na Grécia arcaica, p. 56-8. A arte poética, de certa forma, já é compreendida como um * π τη* [ap t ] desde Sim nides, poeta do período arcaico, seguindo o processo de dessacralização que já ocorria nas artes plásticas (p.57-8). Em tal contexto, as próprias relações tradicionais, sagradas, do artista com sua obra alteram-se no sentido da laicização – o que se denota pela assinatura das obras de pintura e escultura a partir desse período. De * ἰδωλον*, de “signo religioso”, a obra de arte passa a ser um “signo figurado, que procura evocar ao espírito do homem uma realidade exterior” – ou seja, um * κ ων*, uma imagem (p.56-7). Cont.

[...] é o ponto de partida de uma reflexão sobre a linguagem como instrumento que o pensamento racional desenvolverá em duas direções diferentes: por um lado, o problema da potência da palavra sobre a realidade, questão essencial para toda a primeira reflexão filosófica; por outro lado, o problema da potência da palavra sobre o outro, perspectiva fundamental para o pensamento retórico e sofisticado (*Idem*, p.44).

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

É a contradição, ao contrário, que organiza o plano de pensamento das seitas filosófico-religiosas; no mundo dicotômico dos magos, o “verídico” exclui o enganoso. Com Parmênides, *Alétheia* se confunde até mesmo com a exigência imperiosa da não-contradição. É, portanto, na *Alétheia* que se mede melhor a distância entre dois sistemas de pensamento, dos quais um obedece a uma lógica da ambiguidade, e o outro, a uma lógica da contradição (*Idem*, p.73-4).

Movida pela lógica da contradição, a *alétheia* filosófica que se delineia a partir de Parmênides opera um processo de partilha pelo qual exclui de si a ambiguidade e põe em lados opostos e hierarquicamente distintos: επιστήμη [*epistémē*] e δόξα [*dóxa*]. A primeira, identificando a *alétheia* ao ser, passa aos auspícios da filosofia; a segunda, saber do inexato, da contingência, da ambiguidade, identificada na esfera política à *prática do engano* – *peithō* e *apátē* – fica a cargo da sofística e da política. De ambígua, portanto, a

Simônides, nesse sentido, teria sido a “primeira testemunha da doutrina da mimesis” (p.122, nota 18).

verdade passa a ser *una*, legando a possibilidade, a multiplicidade e a própria ambiguidade à esfera da *dóxa*.

O domínio do político e do sofista constitui, portanto, um plano de pensamento que se situa no polo oposto àquele que o filósofo reivindica como sendo seu desde Parmênides: o plano da contingência, a esfera do *kairós*, este *kairós* que não pertence à ordem da *epistémē*, mas à ordem da *dóxa*. É o mundo da ambiguidade (*Idem*, p.61-2).

Interessa-nos, para este ponto, a compreensão de que a busca pelos pressupostos contidos na estratégia de desqualificação ontológico-moral levada a cabo por Platão, remete-nos aos processos de *subversão* – pelo forjar de uma oposição regida pela contradição – das práticas do engano ocorridas com a inauguração do pensamento filosófico. É também M. Détiénne – agora com J-P. Vernant em *Métis: as astúcias da inteligência* – quem destaca o cuidado de Platão ao detalhar e unificar, com vistas à condenação em nome da *Alétheia*, os componentes da inteligência astuciosa que os gregos conheciam como *métis*:

Ele deve denunciar longamente a miséria, a impotência e, sobretudo, os prejuízos dos procedimentos oblíquos, dos encaminhamentos desviados e das artimanhas da aproximação. É em nome de uma só e mesma Verdade, afirmada pela Filosofia, que as diversas modalidades da inteligência prática se encontram reunidas em uma condenação única e decisiva. Pois o Filósofo que decide soberanamente a partilha é também responsável pela objetivação efêmera que, por assim dizer, unifica as formas dispersas da *métis* e reúne-as numa mesma figura cujos contornos surgem do contraste abrupto com o Saber imutável, reivindicado por uma metafísica do Ser e por uma lógica da Identidade (DETIENNE; VERNANT, p. 286-7).

Essa compreensão é importante porque traz à tona outra curiosa contradição que leva a efeito, pela história, uma *queda da verdade no tempo*: aquela entre as pretensões de universalidade, estabilidade e unicidade da *alétheia* platôni-

ca e seu surgimento histórico a partir da palavra sagrada plena de ambiguidade e instabilidade.

Mas para além desta “inconveniência”, é preciso atentar para a visão retrospectiva³⁴ na constituição de sentido, com a qual confundimos origem e finalidade – aqui referida à condenação moral da mentira. Na medida em que percebemos em Platão a condenação da mentira *enquanto tal*, julgamos como se já fosse verdadeiro antes o que para nós é verdadeiro hoje. Platão, nesse sentido, apenas teria trazido à tona o que *sempre* foi verdadeiro: que a mentira *em si* e o engano *em si* são condenáveis. Como se a *mentira em si*, por oposição ao verdadeiro e ao veraz, não tivesse sido ali mesmo construída, mas apenas confirmada. Como se o processo de constituição dessa verdade, de Platão até os dias de hoje, não se tivesse dado pelo *esquecimento* dos processos pelos quais veio a ser. Deleuze atribui ao próprio Platão essa forma de *impessoalização* (DELEUZE, 1974, p.259) que aqui compreenderíamos como *autoengano*.

* *

Procuramos até aqui compreender como as práticas associadas ao engano vieram a se tornar um problema moral, ou ainda, alvo de uma condenação pela filosofia moral. Situamos na filosofia platônica uma possível procedência dessa condenação. Nela, se por um lado temos uma confirmação do percurso que conduz do *ser enganado* ao *engano em si*, por outro lado, a exclusão ético-pedagógica de artes

³⁴ Trata-se do mesmo processo de *inferência regressiva* [Rückschluss] de que Nietzsche já havia suspeiado com relação aos nossos preconceitos morais e ao *esquecimento* dos processos que os originaram – e que aqui apenas aplicamos ao caso das práticas do engano, de modo que não estamos a dizer qualquer novidade. Quanto a isto, cf. por exemplo: NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano*, §10, p.21; *A gaia ciência*, §370, p. 273; *Genealogia da moral*, II §12, p.65-6.

como a sofística, a poesia e a mimética teria origem em uma desqualificação de cunho ontológico-moral, com base na oposição e prevalência da Verdade *filosófica* em relação às práticas de engano. E recairia em bloco sobre todos os saberes que, de uma forma ou de outra, valem-se daquilo que Détienne e Vernant atribuem   inteligência estocástica, probabilística, astuciosa – ou seja, da *m tis*:

Se, no discurso erudito, mantido pelos que se proclamavam seus herdeiros, o silêncio continuou a fazer-se, por tanto tempo, em torno da inteligência astuciosa, seria por duas razões: de início, sem d vida, porque, na perspectiva cristã, o fosso separando os homens das bestas podia aprofundar-se ainda mais e a razão humana aparecer mais nitidamente ainda que para os antigos separada das aptidões animais; mas não   também e sobretudo o sinal de que a Verdade platônica, que relega   sombra todo um plano de inteligência com suas maneiras próprias de compreender, nunca realmente deixou de frequentar o pensamento metafísico do Ocidente? (DETIENNE; VERNANT, p. 288).

Para além da condena o sumária levada a cabo pelo pensamento filosófico, a aten o a estas formas de inteligência nos apontariam para uma afinidade maior – poder mos mesmo dizer de uma *ressonância* – em rela o às inconstâncias e acasos, que tem como fim tomar, pela aten o ao *κaiρ s* [*kairós*], ao momento oportuno, as rédeas do tempo astucioso. Na associa o com o bestiário grego, a *m tis* estaria relacionada a uma forma distinta de domínio do *kairós* [*κaiρ s*], do tempo oportuno, que opõe duas formas de lidar com o engano: *ativo* e *passivo*, representados, respectivamente, pelo polvo e pelo camaleão. Estas duas formas de lida definiriam também dois tipos de homem: o *polytrop s* [*πολ τροπως*], o “homem de mil artifícios”, e o *eph meros* [*εφ μερος*], o “homem dos instantes e das mudanças”. Ambos se caracterizariam pela mobilidade, pelo

movimento. Porém, enquanto o primeiro afirma-se por seu domínio: “sempre senhor de si, é instável apenas na aparência”, aquele último é o homem inconstante “que se sente mudar a cada instante, experimenta seu ser de fluxo, gira ao menor sopro”. Com a *efemeridade*, é-se presa do tempo astucioso. Pela *politropia*, tomam-se as rédeas do mesmo. Entre ambas está a distância que separa o polvo do camaleão (DETIENNE; VERNANT, p. 46-7).

A guisa de conclusão, cabe salientar que, se com Platão inicia-se a tentativa – que perpassa em bloco toda a filosofia moral – de demarcar com um fosso, ainda que fictício, a separação entre homens e bestas por meio da condenação do engano em nome da Verdade, na modernidade, é com o pensamento de Nietzsche que a *mêtis* ganha novo alento e volta a reverberar no pensamento filosófico. Afinal, na medida em que a vida “é composta de aparência [...], erro, embuste, simulação”, ofuscamento e auto-ofuscamento [*Ir-rthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung*], por isso mesmo, ela sempre se mostrou mais afeita aos “inescrupulosos *πολύτροποι*” [*polýtropoi*] – os mestres do *kairós*, do tempo astucioso (NIETZSCHE, 2004b, p.235-6).

Abstract: In this article, we discuss the question about how the practices of deceiving become a matter of discussion on moral philosophy and how they could be thought beyond the sieve of this conviction. As we intend to defend, an answer to this question should refer to the Greek thought, particularly, the Platonic thought in dialogues: *Hippias minor* and *The republic*, taking as horizon the problem of the disambiguation of *Ἀλήθεια* [*Alétheia*], and the exclusion, by philosophical thought, of the forms of clever and astute intelligence that the Greeks named in honor to the goddess *Μῆτις* [*Mêtis*]. On the other hand, should also imply a distinction of perspectives inherent to what we call by *deceiving*, which put on opposite sides of the deceiver and the deceived, according to the acknowledgement, or not, of the deceiving. Under this bias, we argue that, for the Greeks, the problem wouldn't be mainly the mistake itself – although platonic thought points that – but being deceived, and mainly, self-deceived.

Keywords: deceit; self-deceit; *mêtis*; *apátē*.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *44 Cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011b.

_____. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011a.

_____. *Amor líquido*. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004b.

_____. *Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010a.

_____. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Globalização – as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *Legisladores e intérpretes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010c.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Vida a crédito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010b.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004a.

_____. *Vida em fragmentos*— sobre a ética pós-moderna. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011c.

_____. *Vida para consumo* – a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Liberdade ou capitalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GIDDENS, Antony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2002.

LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura mundo*. Resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Felicidade paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O império do efêmero*. A moda e seus destinos nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter – consequências pessoais do trabalho no nova capitalismo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2011.

_____. *A nova cultura do capitalismo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2006.

WEBER, Marx. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2 ed. rev. São Paulo: Cengage Learning, 2001.

_____. *Conceitos básicos de sociologia*. 4 ed. São Paulo: Centauro Editora, 2005.