

AÇÃO, REVELAÇÃO E SUBJETIVIDADE: ARENDT E NIETZSCHE

Action, Revelation and Subjectivity: Arendt and Nietzsche.

Prof. Dr. Adriano Correia¹

Vitória (ES), vol. 4, n. 1

Janeiro/Junho 2015

SOFIA

Versão eletrônica

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Pesquisador do CNPq.

Resumo: Em *A condição humana* (1958), Hannah Arendt sustenta que a constituição da subjetividade de um indivíduo está estreitamente relacionada à ação, assim como às suas infortunas. Tal posição encontra-se em notável harmonia com a apropriação que ela faz de Nietzsche na última seção do capítulo sobre a ação nesta obra. Buscaremos sublinhar, não obstante, que tais articulações possuem estreita conexão com seus estudos sobre a moral em Nietzsche no início dos anos 1950, como se pode constatar em seus *Diários de pensamento* (*Denktagebuch*).

Palavras-chave: ação, revelação, promessa, subjetividade

Abstract: In *The human condition* (1958), Hannah Arendt argues that the constitution of the subjectivity of an individual is closely linked to action, and to its predicaments. With remarkable harmony this position relates to her appropriation of Nietzsche in the last section of the chapter on action in this work. In this paper we will underline, notwithstanding, that such relationship have close connection with his studies on Nietzsche's moral in the early 1950s, as may be seen in his *Journals of thought* (*Denktagebuch*).

Keywords: action, revelation, promise, subjectivity

Hannah Arendt principia um capítulo central de *A condição humana*, sua obra de teoria política talvez mais influente, com duas epígrafes, uma delas de Dante:

Pois em toda ação o que é visado primeiramente pelo agente, quer ele aja por necessidade natural ou por livre arbítrio, é revelar sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que é, deseja sua própria existência, e como na ação a existência do agente é de certo modo intensificada, resulta necessariamente o prazer (...). Assim, nada age, a menos que [ao agir] torne patente seu si-mesmo latente².

A associação entre ação e revelação do agente seguramente não é acessória, como indica a primeira seção do capítulo, intitulada precisamente “a revelação do agente no discurso e na ação”. Há uma estreita conexão entre ação, revelação e pluralidade, conceitos fundamentais à fenomenologia arendtiana da vida ativa. Arendt sustenta que “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender”³. Seguramente todos os entes singulares portam algo de único, mesmo os

² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 217.

³ Ibid.

espécimes das diversas espécies e os objetos incluídos em uma determinada classe. Não obstante, insiste, só o homem “é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo”⁴. Esta manifestação ativa da própria distinção converte-se em unicidade, de modo que o traço específico da pluralidade humana consiste em ser a “paradoxal pluralidade de seres únicos”. As palavras e os atos são vias reveladoras dessa distinção única e o engajamento na fala e na ação não apenas nos insere no mundo humano, mas simultaneamente confirma o próprio de nossa humanidade e revela nossa identidade pessoal.

Arendt sublinha que “essa revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidade, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz”⁵. Também por isto, é bastante certo que esse “quem” se revele mais inconfundivelmente para os outros e não se apresente como algo de que o agente possa deliberadamente dispor, com o propósito de se revelar de tal ou tal modo, ou de ocultar-se. Assim, para Arendt o “quem” da própria pessoa é semelhante ao *daimon* na religião grega, “que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava”⁶. O fato, diz Arendt,

é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam” (Fragm. B93). É esse um fator básico da incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre os homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas⁷.

Mesmo os espectadores de nossas manifestações na ação e na fala são frequentemente aturdidos pela intangibilidade da singularidade única apenas entrevistas nas aparições desse “quem”, pois quando se busca dizer quem alguém é acaba-se por descrever suas qualidades compartilhadas com aqueles que possuem análogo caráter, seus “o que”. Em todo caso, a unicidade do “quem” ou do “si-mesmo” jamais é monística, e sua forma própria de aparição não se dá na solidão ou na relação do indivíduo consigo mesmo. Nosso quem, nossa

⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 218.

⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 225.

identidade mais própria, é, por assim dizer, público. “Longe de requerer a retirada para uma esfera egocêntrica, ela se revela apenas em uma rede de relações e atos de fala”, de modo que “a ação, intensamente pessoal e, não obstante, não revelada ao agente, é antes e acima de tudo a própria existência de alguém na imprevisível e irreversível sequência de eventos que acontecem a ele ou ela nessa teia de relações e palavras”⁸.

Em seu ensaio “O que é liberdade?”, reunido na obra *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt defende que “se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”⁹. Ela sustenta que a soberania política é sempre uma ilusão, na medida em que, dada a pluralidade e a teia de relações humanas, só pode ser mantida com o recurso a meios não-políticos, como a violência. A liberdade está antes conectada à capacidade humana de desencadear novos inícios por meio da ação. Somos livres apenas quando agimos, mas ao mesmo tempo somos de tal modo enredados na ilimitabilidade, na ambiguidade, na imprevisibilidade e na irreversibilidade da ação que só podemos conservar nossa liberdade, nossa capacidade de iniciar algo novo, se dispusermos de expedientes de reconciliação permanente com os efeitos colaterais de nossa não soberania sobre o que desencadeamos, dentre os quais Arendt dedica especial atenção, em *A condição humana*, ao perdão e à promessa.

Não obstante esse rechaço da soberania e a explicitação do seu antagonismo com a pluralidade, em *A condição humana* Arendt vincula a extraordinária sensibilidade de Nietzsche para os fenômenos morais à “inigualável clareza” com que ele teria visto “a conexão entre a soberania humana e a faculdade de fazer promessas, o que o levou ao singular discernimento da relação entre o orgulho humano e a consciência humana”¹⁰. Arendt reclama a companhia de Nietzsche em *A condição humana* quando está a refletir sobre as infortunas da ação humana, notadamente da ação política: irreversibilidade, imprevisibilidade, ilimitabilidade, ambiguidade. Ela sustenta que a imprevisibilidade da ação decorre tanto da “obscuridade do coração humano”, da nossa incapacidade de garantir hoje o que seremos amanhã, quanto da “impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a capacidade de agir”¹¹. Essas infortunas são constitutivas da ação humana e possuem uma estreita conexão tanto com suas possibilidades e limites quanto com sua dignidade própria. A contingência, ao mesmo tempo limite e possibilidade, é o signo mais evidente de seu caráter mais próprio. Tanto a contingência

⁸TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, p. 86.

⁹ARENDT, Hannah. “O que é liberdade?”, p. 213.

¹⁰Id., *A condição humana*, p. 303, n. 83.

¹¹Ibid., p. 304.

interna do “coração humano”, que é o preço que pagamos pela liberdade, quanto a contingência externa da teia de relações humanas, que é o preço que pagamos pela pluralidade e pela realidade, constituem a “dupla obscuridade dos assuntos humanos”, dissipada parcialmente pelo ato de fazer promessas.

Arendt salienta que Nietzsche “viu na faculdade de prometer (a ‘memória da vontade’, como ele a chamou) a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal”¹². “Criar um animal ao qual seja lícito fazer promessas, não é essa mesma tarefa paradoxal que a natureza se propôs com relação ao homem? Não é este o autêntico problema do homem?”¹³. Há algo de irônico nesta tarefa paradoxal que a natureza teria dado a si mesma: uma amálgama de domesticação e desenvolvimento de novas capacidades, de coerção e liberação, e, enfim, “soberania”. A capacidade de fazer promessas, insiste Arendt, “corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania”¹⁴.

Considerando ainda a asserção arendtiana de que devemos renunciar à soberania se quisermos ser livres, podemos nos perguntar sobre se poderíamos conceber alguma soberania não apenas no âmbito da contingência externa da teia de relações humanas na qual estabelecemos vínculos mediante promessas, mas também no âmbito da contingência interna concernente à nossa inconfiabilidade fundamental ou à nossa incapacidade de confiar absolutamente em nós próprios. Para tanto, a imagem do *indivíduo soberano*, como tipificada no § 2 da 2ª diss. de *A genealogia da moral*, é seguramente o melhor ponto de partida. No primeiro parágrafo da segunda dissertação encontramos a reflexão de Nietzsche sobre o esquecimento, a jovialidade e o novo, assim como entre a promessa e a memória da vontade que permite responder por si como porvir. Na segunda seção essa memória da vontade é assimilada à história da origem da responsabilidade, na medida mesma em que esta se cristaliza na imagem do indivíduo soberano, a quem é lícito fazer promessas justamente pelo poder e pela liberdade que resultam de sua posse de uma vontade inquebrantável e duradora, emancipada da eticidade do costume, da camisa de força do processo civilizatório que engendrou suas articulações rudimentares. É decisivo nesse movimento que Arendt – que reiterada e equivocadamente articulou política e vontade de poder na filosofia de Nietzsche em sua obra publicada – enfatize em uma anotação de 1951 que “a vontade de poder em

¹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 304.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 47 (2ª Diss., § 1).

¹⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 302.

Nietzsche é essencialmente a vontade de ir mais além de si, não a vontade, enquanto um ‘si mesmo’, de dominar os outros”¹⁵.

Em uma anotação na qual comenta esse movimento inicial da segunda dissertação Arendt sustenta que aí, “e não na transvaloração dos valores ou no platonismo invertido, radica a fundação de uma nova ‘moral’”¹⁶. A promessa, reitera, é o problema moral por excelência. Ela busca matizar a formulação de Nietzsche afirmando que não podemos conceber a nós mesmos nem às circunstâncias como calculáveis, e acaba por inopinadamente descurar de que nossa capacidade de cumprir promessas não pode ser desligada, como lembra Nietzsche de nossa capacidade de prever em alguma medida a torrente de eventos que podem sobrevir entre o ato de prometer e o de cumprir a promessa – capacidade grandiosa justamente porque traça uma via de confiança em meio às inextinguíveis contingências interna e externa. Mesmo negligenciando momentaneamente que aquele a quem é lícito fazer promessas é justamente o que se assenhora de um futuro que sabe incerto – e portanto já não pode conceber a si próprio e às circunstâncias como submetidas à eticidade do costume –, ela é precisa ao indicar que

o grandioso na promessa é que ela estabelece algo fiável precisamente no material do incalculável, ao qual nós mesmos pertencemos. O essencial de toda moral – prossegue – deveria ser que apenas as promessas têm vigência dentro de um mundo que em princípio se mostra como “incalculável”, “irregular”, “não necessário” [...]. O orgulho (a honra do homem) consiste precisamente em assumir responsabilidade no campo do incalculável¹⁷.

Podemos retornar ao tema da soberania sob nova luz. Ainda que toda pretensão à soberania individual na teia de relações humanas seja claramente espúria, a soberania “passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se vinculam mutuamente mediante promessas. A soberania reside na resultante independência limitada em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas”¹⁸. Os acordos mútuos permitem conceber em política a ideia um tanto paradoxal de uma soberania precária, mas ainda assim superior ao responder por si dos que jamais se comprometem com promessas, e “essa superioridade decorre da

¹⁵ Id., *Denktagebuch*, vol. I, p. 134 (VI, [15], set/1951).

¹⁶ ARENDT, Hannah, vol. I, p. 135 (VI, [16], set/1951).

¹⁷ Ibid., vol. I, p. 135 e 136 (VI, [16], set/1951). Aqui Arendt faz referência direta à segunda seção da 2ª dissertação da *Genealogia da moral* – ao “orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade” (p. 50).

¹⁸ Id., *A condição humana*, p. 303.

capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz”¹⁹.

Para Arendt, essa orgulhosa e limitada soberania sobre si não é o avesso da liberdade se pensada individualmente no âmbito da moral e comunitariamente no da política. A centralidade dessas intuições nietzschianas para ela se mostra justamente no fato de que quando se viu desamparada pela tradição da filosofia moral para compreender o fenômeno da banalidade do mal, em meados dos anos 1960, ainda assim julgou encontrar nessas experiências uma inspiração permanente. Mais de uma década antes, no mesmo ano em que publicou *As origens do totalitarismo* (1951), e em um contexto inteiramente distinto, ela sustentou, em seus diários de pensamento, que “toda moral pode ser realmente reduzida à promessa e ao cumprimento da mesma”²⁰. E enfatiza:

somente quando na promessa me liguei a outros ou na vontade me liguei a mim mesmo eu deixo de ser tão incalculável e imprevisível quanto os outros seguirão sendo necessariamente para mim [...]. Só podemos suportar a imprevisibilidade dos outros, isto é, sua *liberdade*, se nós pelo menos pudermos nos fiar em nós mesmos. Isto se realiza na promessa e no manter a promessa. Sem essa fiabilidade, que apenas o homem feito um pode experimentar no intercâmbio com os demais, o mundo dos homens é simplesmente um caos²¹.

Dessa divisa claramente nietzschiana gostaria de destacar “o homem feito um”, central à sua reflexão sobre a moral. No início do fragmento ela indica que “pensar em solitude é sempre um diálogo consigo mesmo” e apenas quando encontro com meus pares “me faço, por assim dizer, idêntico comigo mesmo, me faço um. Apenas quando *me* expresso a outro eu sou realmente existente enquanto eu”²². Essas considerações, acerca das quais ela jamais mudou de posição, são decisivas para sua reflexão tardia acerca do que pode o pensamento com relação ao mal e ainda sobre em que pode consistir a filosofia moral.

Ou, para seguir mais próximo de Nietzsche, com acento psicológico seguramente maior:

... aquilo que dá testemunho de nossa verdadeira identidade não está soterrado na interioridade, nem na profundidade de nosso ser – ou, caso esteja, não será por esse caminho que ele vai se tornar acessível a nós. Não é para dentro, para baixo, para os porões e as cavernas que devemos nos dirigir, mas para o exterior, para cima – para as séries

¹⁹ Ibid., p. 302.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Denktagebuch*, vol. I, p. 54 (II, [31], jan/1951).

²¹ Ibid., vol. I, p. 73 e 74 (III, [29], abr/1951).

²² Ibid.

dos nossos encontros, nossas afecções e experiências –, sobretudo muito acima daquilo que ingenuamente tomamos como sendo nossa identidade, nosso eu. Nosso percurso de formação é pontuado pela presença constante do outro, desenhando, portanto, uma linha de fuga em relação ao um centro estável e pseudoidentitário, um movimento de afastamento, que possibilita, por meio de um retorno reflexivo a si, a reapropriação do Si-próprio²³.

É decisivo que o “quem” de todo indivíduo acaba por coincidir significativamente com o conjunto das manifestações de cada um em palavras e atos – “o segredo de *quem* se é permanece cifrado em pensamentos e obras, em ações e discursos, nas palavras e no silêncio”²⁴. Assim, “nenhuma ação é desacompanhada de intenções, motivos e metas, mas cada ação ‘é livre na medida em que é capaz de transcendê[-los], isto é, na medida em que produz ou dá à luz ao ator ou realizador mais que meramente expressar seu caráter antecedente, à medida que cria ‘novas relações e realidade’ mais que que consolida as antigas. A liberdade não é uma condição centrada no sujeito”, pois “ser livre e agir são a mesma coisa”²⁵.

Para Arendt – aqui em notável confluência com Nietzsche –, “a invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real”²⁶. Tal invenção é um retruque direto à dificuldade de encontrar em uma série de eventos que constituem uma história um efetivo autor do resultado final – quando muito podemos indicar iniciadores, mas não no sentido de que a história, o conjunto das histórias engendradas pelas ações humanas, possa ter um autor ou produtor, seja um indivíduo, seja uma classe, seja uma dinâmica preestabelecida dos conflitos entre indivíduos, classes ou épocas. A resposta à pergunta “quem és?”, para Arendt, implica que “cada pessoa responda aos outros e identifique a si mesmo como o agente de seus feitos, ao anunciar aos outros ‘o que faz, fez e pretende fazer’, em meio a uma pluralidade que precede e sucederá essa pessoa, de modo que essa individuação em palavras e atos confere pleno direito à narrativa e abre a porta, por assim dizer, à simbolização ilimitada”²⁷.

A história não é, com efeito, obra de um criador, ainda que revele seu herói, o ator da história, que não precisa ter qualidades heroicas, mas antes a qualidade distintiva aberta a qualquer indivíduo livre, a coragem “presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma história própria [uma biografia]” e, observa Arendt “a dimensão

²³ GIACOIA, Oswaldo Jr., *Nietzsche x Kant*, p. 181.

²⁴ Id., *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 266.

²⁵ HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*, p. 78-79.

²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 230.

²⁷ TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, p. 87.

dessa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, portanto, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor se o ‘herói’ for um covarde – pode ser até maior”²⁸. Não é coincidência que Arendt concorde com a afirmação de Nietzsche na *Genealogia da moral* de que “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”.²⁹

Já em uma anotação de 1951, alguns anos antes de começar a conceber *A condição humana* (1958), Arendt revela conhecer um fragmento de 1885-1886 em que Nietzsche indica ser uma mera mitologia antiga a separação entre a ação e o agente³⁰. Possivelmente divergiria pouco quando ele insiste, ainda na mesma seção da *Genealogia da moral*, que “o sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, os fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito*”³¹.

Ela julga, por fim, seguir junto a Nietzsche quando insiste em indicar que “é uma desnaturação da moralidade separar o ato do agente, dirigir o ódio ou o desprezo contra o ‘pecado’ [o ato em vez do agente], acreditar que uma ação poderia ser boa ou má em si mesma. [... Em toda ação] tudo depende de quem a pratica, pois o mesmo ‘crime’ pode ser, num caso, o privilégio mais elevado e, noutro caso, o estigma [do mal]”³². Qualquer eventual privilégio só se dá a ver no orgulhoso vínculo deliberado entre agente e ato sem o qual nenhuma responsabilidade e nenhuma filosofia moral é possível.

Como precisa Jacques Taminiaux,

recontar o passado é uma tarefa a ser recomeçada sempre de novo, à luz dos efeitos distantes que o presente parece revelar. Há, portanto, uma espécie de fragilidade fundamental da *práxis*, e a vida de alguém correria o risco de perder sua identidade e as pretensões implícitas nessa unicidade da pessoa se a irreversibilidade de cada feito e cada palavra não fosse compensada pelo perdão e se sua imprevisibilidade não fosse corrigida pelo prometer e dar a própria palavra³³.

²⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 231.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 36 (1ª Diss., § 13). Cf. *Além do bem e do mal*, § 21.

³⁰ Id. KSA 12, Herbst 1885-Herbst 1886, 2 [139], p. 135ss. Arendt cita o fragmento a partir da compilação *Wille zur Macht* (nº 631), apesar de todas as suas reservas com relação à edição. Cf. Id., *Denktagebuch*, vol. I, p. 110 (V, [17], jul/1951).

³¹ Id., *Genealogia da moral*, p. 37 (1ª Diss., § 13).

³² ARENDT, Hannah. “Algumas questões de filosofia moral”, p. 211.

³³ TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, p. 87.

Para finalizar, gostaria de observar, enfim, que para Arendt revelamos quem somos quando agimos e falamos, mas antes de tudo tornamo-nos quem enfim seremos quando deixamos de estar entre nossos pares, e resultamos afinal apenas nos heróis de uma estória contada, de uma biografia – quando tornamo-nos o que afinal somos. Ou, nas palavras de Oswaldo Giacoia Jr. sobre o Si-próprio (*Selbst/self*) em Nietzsche, que bem poderiam ser acomodadas sem mais à posição de Arendt sobre o tema:

Não partimos de uma realidade oculta na profundidade de nosso íntimo, de um tesouro que teríamos de desenterrar de uma caverna obscura. Ao contrário, o primeiro passo do caminho consiste num desprendimento, num desgarramento daquilo que, no íntimo, consideramos como nosso eu. Em Nietzsche, o caminho não parte da interioridade – ao contrário, dela devemos nos afastar, nossa identidade pessoal só pode ser alcançada no final de um percurso, conquistada na trajetória da *bio-grafia*, na linha traçada por nossas escolhas e nossos feitos, compondo a unidade de um estilo – fundamento dissipante, que pode ser resgatado apenas ao espelhamos de maneira cambiante os fatos e os gestos dispersos que compõem a história de nossas vidas³⁴.

“Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”³⁵, afirma Nietzsche. Também por isto nossa identidade se dá como práxis e como narrativa, a estória contada sobre nós mesmos por aqueles que são espectadores de nossos feitos. Uma questão que Arendt não enfrenta, e que aqui permanecerá em aberto, pode ser mais bem examinada nos experimentos de autointerpretação em Nietzsche, como em *Ecce homo*, é o papel desempenhado pela pelas vivências e pela narrativa ficcional que o si-mesmo elabora para o próprio si-mesmo e que possui estreita conexão com o que cada indivíduo julga ser, como ponto de fuga, e que se vincula diretamente às suas pretensões de configurar-se a si próprio. A constituição de si exige

um labor obstinado para resgatar as próprias marcas de percurso, juntar os cacos e reunir os fragmentos de si deixados ao longo do caminho da vida, que passo a passo vai se desenhando *fora de si e sem prévio controle e disposição por parte daquele que vive*. A obra de uma vida não é da mesma natureza do produto da fabricação, do tipo do artefato, que subsiste por si depois de cumprido o ciclo operativo

³⁴ GIACOIA, Oswaldo Jr., *Nietzsche x Kant*, p. 177, grifos no original.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, p. 48 (Por que sou tão inteligente, 9).

da produção. Trata-se, antes, de uma composição inacabada, deposição de si nas obras, como a inscrição do herói em seus feitos³⁶.

Em paródia: aqueles que se tornam o que enfim são por seus feitos, falas e obras, são para si mesmos seus próprios desconhecidos, mas, distintamente dos que simplesmente existem, confirmam ativamente as singularidades de que seus nascimentos eram promessa – enfim tornam-se o que são.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12ª ed. revista. Trad. R. Raposo. Rev. Téc. e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Denktagebuch – 1950 -1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann). 2. Vol. Munique: Piper, 2002.

_____. “Algumas questões de filosofia moral” (1965). In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. “O que é liberdade?”. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CORREIA, Adriano. “Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)”. In: *O que nos faz pensar*, nº 29, maio de 2011, p. 59-74.

GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche x Kant – uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. New York: Cornell University Press, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe [KSA]* (15 volumes). Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.

_____. *Assim falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Ecce homo – como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. Trad. Michael Gendre. State University of New York Press, 1997.

³⁶ GIACOIA, Oswaldo Jr., *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 265 (grifos no original).