



A *QUAESTIO MIHI FACTO SUM* DE AGOSTINHO E AS DECORRENTES CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIDADE EM HANNAH ARENDT

(The *quaestio mihi facto sum* of Augustine and the resulting considerations about identity in Hannah Arendt)

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho *

Mestrando em Filosofia pela PUC-SP

RESUMO

O trabalho proposto objetiva investigar alguns pontos referentes à narração e à interioridade nas *Confissões* de Agostinho à luz das considerações sobre a identidade em Hannah Arendt. Ao descobrir a vida interior individual, é possível dizer que Agostinho tenha sido o fundador do romance autobiográfico. É de se notar que a “questão que me tornei para mim mesmo”, retirada das *Confissões*, esse tipo de lembrança e autorreflexão religiosa, parece insolúvel tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral, segundo Arendt. Isto porque é pouco provável que nós possamos conhecer nossa essência assim como conhecemos as coisas naturais que nos rodeiam. Neste sentido, para a autora, apenas no discurso e na ação os homens revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, mostram *quem* são, à diferença da alteridade que partilhamos com tudo que vive. No entanto, essa qualidade reveladora quase nunca pode ser alcançada como um propósito deliberado. Nesse sentido o *quem* aparece claramente apenas para os outros, enquanto permanece oculto para a própria pessoa. Assim, somente quando as pessoas estão *com* as outras, mediadas pela ação e pelo discurso, é que a qualidade de revelação dos indivíduos acontece.

Palavras-chave: narrativa de si, discurso e ação, revelação da identidade.

ABSTRACT

The proposed work aims to investigate some issues related to the narration and interiority in Augustine's *Confessions* in light of the considerations on identity in Hannah Arendt. Upon discovering individual inner life, it's can say that Augustine was the founder of the autobiographical novel. It should be noted that the "question I became to myself," elaborated in his confessions, this kind of remembrance and religious self-reflection, seems insoluble both in their individual psychological sense and in its general philosophical sense, according to Arendt. Because it is unlikely that we can know our essence in the same way as we know natural things that surround us. In this sense, for the author, only in speech and action men actively show their unique personal identities, show *who* they are, unlike the otherness we share with all living things. However, this revelatory quality can rarely be achieved as a deliberate purpose. In this sense the *who* clearly appears only for others, while remaining hidden from the person himself. Thus, only when people are with each other, mediated by action and speech, is that the quality of revelation of the individuals occurs.

Keywords: narrative itself, speech and action, revelation of identity.



INTRODUÇÃO

O problema ontológico referente à “questão que me tornei para mim mesmo” levantado por Agostinho em suas confissões, num contexto de autorreflexão religiosa, enceta, embora de maneira transversal, questões psicológicas, políticas e de filosofia geral. Este problema sobre a natureza humana somente pode ser respondido a partir de um argumento teológico, na possibilidade de Deus falar de um *quem* como se fosse um *que*. Esvaziada de seu elemento religioso, com a crescente secularização no rastro da modernidade, a questão se torna vã em termos psicológicos e filosóficos. Nesse sentido, o argumento arendtiano é de que nós apenas podemos saber *quem* alguém é a partir de seu caráter ético-político, através do discurso e da ação em comum. Assim, em um primeiro momento do trabalho, apresenta-se a descoberta da interioridade individual feita por Agostinho e como, a partir de sua estratégia narrativa, pôde narrar-se a si mesmo com legitimidade (por conta dos nossos propósitos neste plano investigativo não se trata, particularmente, aqui, da vida do Bispo de Hipona, mas apenas da questão inaugurada por ele). Em um segundo momento, apresentam-se as considerações sobre identidade em Hannah Arendt, decorrentes diretamente da questão fundamental introduzida por Agostinho.

1. AGOSTINHO E A *QUAESTIO MIHI FACTO SUM*

Tu, Senhor meu Deus, ouve-me, olha-me, tem piedade de mim e cura-me. Diante de teus olhos, tornei-me para mim mesmo um problema [*quaestio mihi facto sum*], e esta é a minha fraqueza¹.

Ao descobrir a vida interior individual, é possível dizer que Agostinho tenha sido o fundador do romance autobiográfico. A legitimidade da narração de si, em que Agostinho se apoia, deriva de sua estratégia narrativa. O sujeito permanente, *eu*, refere-se ao seu correlato, *tu*² - um *tu* que é Deus – sendo Ele o senhor de todo o destino do narrador, de toda a sua graça.



Ao utilizar esse artifício retórico, ele obriga-se à veracidade absoluta, livrando-se do risco de falsidades que ocorrem em narrativas comuns, posto que Aquele é onisciente, enxerga tudo. Neste sentido, então, Deus não precisaria receber a narração da sua vida, mas os destinatários secundários - os homens - que vêm exatamente para legitimar a discursividade mesma da confissão.³

Mas a quem narro eu esses fatos? Não a ti, meu Deus; mas, diante de ti, aos meus semelhantes, ao gênero humano, àqueles que, mesmo pouco numerosos, venham a volver os olhos para estas páginas. E para quê? A fim de que eu mesmo, e os que me lerem, pensemos de que abismo profundo devemos clamar por ti. Que há mais próximo de teus ouvidos que um coração arrependido e uma vida de fé?⁴

Agostinho narra-se a si mesmo não para glorificar-se, mas, sim, para glorificar a Deus, pois o significado da vida está em pôr-se junto ou distante d'Ele; e do momento de sua conversão, em que é redimido, e ao confessar-se para essa redenção, resulta a glória de Deus, tornando-se também um testemunho humano do poder divino⁵. Sua palavra, que tem endereço para Deus, é exemplar, tem um significado de aplicação geral, que poderá converter ou reconfortar outros homens, pois a graça de Deus é infinita.

As vidas não têm suas próprias [estórias] autônomas; o princípio básico da mudança é a conversão, que divide uma vida em duas partes distintas. O que torna uma vida digna de ser lembrada, o que a converte num monumento para o cristão, não é nenhum princípio imanente naquela vida em si, mas algo totalmente outro: a graça de Deus.⁶

Para Agostinho, a vida interior é valiosa por ser passível de redenção, não por ser interessante individualmente, como para os gregos, cujas estórias não eram constituídas por esses recessos interiores, haja vista o diferente significado que atribuíam à alma: essência, e não o desconhecido do mundo interior. Assim, a *quaestio mihi facto sum*, inaugurada por ele, exemplifica-se na dilaceração da alma pela vontade, pelo livre arbítrio.

A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito⁷.



Quanto a esse aspecto, Arendt comenta que Agostinho deu um passo decisivo sobre a questão da vontade, além das formulações de Paulo. Enquanto este fala em termos de duas leis antagônicas, Agostinho fala em termos de duas vontades. O que Agostinho queria neste caso era fugir da “heresia maniqueísta inicial, que ensina que dois princípios antagônicos governam o mundo, um bom e um mau, um carnal e um espiritual”⁸.

A liberdade da vontade, aqui, não tem nada a ver com uma faculdade necessária para executar os comandos da Vontade e sim de uma força interior de afirmação ou negação quando se compara aos desejos e razões.

Mas a nova descoberta é que há algo no homem que pode dizer sim ou não aos preceitos da razão, de modo que ceder ao desejo não é um ato incitado pela ignorância, nem pela fraqueza, mas pela minha vontade, uma terceira faculdade. A razão não é suficiente e o desejo não é suficiente. Pois - e essa é a nova descoberta, em poucas palavras: - “O espírito não é posto em movimento até querer ser posto em movimento” (*De libero arbitrio voluntatus*, III 1.2).⁹

“Embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo revele o que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha”¹⁰. Neste sentido a vontade é reflexiva, a vontade ordena que haja vontade, não outra, mas exatamente a mesma; assim, é da natureza da vontade duplicar-se, de querer e não querer, do *velle* e *nolle*, posto que,

“se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade” [...] há sempre “duas vontades, nenhuma das quais é plena [*tota*], e o que falta está sempre presente na outra”. Por essa razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade [...]”¹¹.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE EM HANNAH ARENDT

É de se notar que a “questão que me tornei para mim mesmo”, elaborada diante dos olhos de Deus, nas *Confissões* de Agostinho – esse tipo de lembrança e auto-reflexão religiosa –, apesar de não ter intenção psicológica, com a crescente secularização deixa seu rastro na



modernidade apenas na forma de uma simples reflexão sobre a vida pessoal. Reflexão, esta, esvaziada do elemento religioso e de uma certeza daquilo que é narrado.

Como constata Arendt, essa questão “parece insolúvel tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral”¹². É pouco provável que nós possamos conhecer nossa essência assim como conhecemos as coisas naturais que nos rodeiam, e nada nos autoriza a tal empreita: “seria como pular sobre nossas próprias sombras”¹³. A resposta só poderia ser divina, a questão da natureza do homem, tanto quanto da natureza de Deus, é teológica. A pergunta, “*quem* nós somos?”, não pode ser respondida pelas formas de cognição humana que se aplicam às coisas com qualidades naturais, inclusive, nós mesmos em certa parcela. E, como podemos notar, as respostas normalmente resultam na construção de alguma deidade, em uma ideia sobre-humana da natureza do homem, o que é contraditório. Também as condições da existência humana - a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra - não respondem, pois os homens jamais se condicionam de maneira absoluta¹⁴, “tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência”¹⁵.

Quanto a isso, Arendt objeta que apenas no discurso e na ação os homens revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, mostram *quem* são¹⁶, à diferença da alteridade que partilhamos com tudo que vive. No homem, alteridade e distinção se unem “e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”¹⁷. Com palavras e atos é que confirmamos o nosso nascimento, nos inserindo no mundo humano, como se fosse um segundo nascer. No entanto, essa qualidade reveladora “quase nunca pode ser alcançad[a] como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades”¹⁸. A autora usa o exemplo do *daimon* na religião grega, que acompanha o homem durante a sua vida, observando-o sempre por detrás, sendo visível somente para os outros; enquanto o *quem* aparece claramente para os outros, certamente permanece oculto para a própria pessoa. Somente quando as pessoas estão *com* as outras é que a ação e o discurso têm a qualidade de revelação.

Esse *daimon* - que não tem nada de demoníaco em si -, esse elemento pessoal num homem, só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política... É precisamente o que Kant, e depois Jaspers, entende



por *Humanität*, a personalidade válida que, uma vez adquirida, nunca abandona um homem, ainda que todos os dons do corpo e da mente possam sucumbir à destrutividade do tempo.¹⁹

Na ação e no discurso, efetivados pela natalidade e pluralidade sucessivamente, os homens mostram *quem* são, revelam suas identidades, em contraposição a meramente *o que* alguém é em termos de qualidades e defeitos. Quando a pessoa que está na posição de agir não se revela, a ação perde seu caráter, torna-se um feito como qualquer outro, um meio para chegar a um fim (característica própria da fabricação). Isto acontece quando a convivência já não existe. Desta forma o discurso não passa de meras palavras, não se eleva a um grande feito digno de nota.

Daí deriva que somente “*até certo ponto* podemos escolher como aparecer para os outros; e essa aparência não é de forma alguma a manifestação exterior de uma disposição interna; se fosse, todos nós provavelmente agiríamos e falaríamos do mesmo modo”²⁰, pois, como Arendt comenta, só há uma ciência psicológica porque o fundamento psíquico interno de nossa aparência individual se apoia numa “mesmidade”. Por outro lado, a “psicologia individual” é uma prerrogativa da ficção, do romance, do drama e que como ciência seria uma contradição.²¹ Por isso é que “o sucesso e o fracasso da iniciativa da autoapresentação dependem da consistência e da duração da imagem assim apresentada ao mundo”²². Assim, a autoapresentação, sendo uma escolha ativa e consciente da imagem exibida, está aberta à hipocrisia e ao fingimento, diferentemente da autoexposição que é exibição natural de quaisquer características que um ser vivo possua. Apresentando-se na forma do parecer, a fraude, o erro e a ilusão se encontram entre as potencialidades do espectador.

A *humanitas* nunca é adquirida em solidão e nunca com a oferta de sua obra ao público. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na “aventura no âmbito público” – quando, nesse curso, arrisca-se a revelar algo que não é “subjetivo” e, por essa própria razão, não pode reconhecer nem controlar.²³

Enquanto as atividades do pensamento-linguagem nos singularizam, é apenas no ambiente público que nos revelamos propriamente. Portanto, a expressão “*quem* nós somos”, não é propriamente uma expressão, pois sempre levará a pergunta sobre “o que expressa a expressão?”, e essa resposta, então, só será dada como se fosse algo interior. A expressividade



de uma aparência se dá em outra ordem, ela não se expressa em si mesma, e sim se apresenta²⁴.

Embora se possa perceber a identidade de quem fala e age, é impossível dizer *quem* alguém é. Quando tentamos, somos induzidos a dizer o *que* alguém é, suas qualidades e defeitos, perdendo a singular descrição de uma pessoa, na medida em que as qualidades e defeitos podem ser partilhados com outras pessoas. Esta falta de solidez e estabilidade ocorre pelo fato de que os negócios humanos são realizados diretamente através da ação e das palavras, não existe a intermediação das coisas, assim como na fabricação.²⁵

Mesmo quando o conteúdo da interação entre os homens é objetivo, com interesses específicos e mundanos, resta a capacidade do agente de revelar-se. Ademais, quase sempre a ação e o discurso, além de revelarem o agente, referem-se a alguma coisa. Portanto, a esfera dos negócios humanos, além de mediar a realidade mundana, física, é abrangida por outra mediação, constituída por atos e palavras, pelo fato de que os homens falam e agem diretamente uns com os outros. A despeito da intangibilidade desta segunda mediação, que é intersubjetiva, pois não há objetos tangíveis para a sua materialização, ela é tão real quanto a primeira. Ao agir e ao falar não deixamos produto final: “damos a esta realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível”²⁶.

Contudo, a revelação da identidade sempre se dá em uma teia de relações humanas já existentes, propondo o novo e imprimindo suas consequências, de modo que se inicia um novo processo. Tece-se mais um fio na teia, modificando-a, e assim o recém-chegado também é afetado por ela de forma singular. Devido à pré-existência desta teia de relações humanas é que a ação pode ter frustrados os seus significados, dado às inúmeras vontades e intenções em conflito dentro dela. Mas também é fato que, nela, onde só a ação é real, é que as estórias são produzidas, só que esta produção tem natureza completamente diferente das reificações.

Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas [worked] em todo tipo de material. Elas mesmas, em sua realidade viva, são de uma natureza inteiramente de tais reificações.²⁷



Os sujeitos das histórias, seus heróis, são identificados, da mesma forma como o artifício humano mostra quem o produziu. No entanto, essas histórias não são um produto no seu sentido próprio. Para Arendt, ninguém é autor ou criador da sua própria história, ela só revela o seu agente, seu herói, pelo fato de que ocorre através da ação. É iniciadora, mas depois disto não pode ser controlada, é fugidia.²⁸

O problema é que na história resultante da ação, com seu caráter de imprevisibilidade, iniciada e estabelecida assim que se passa o instante fugaz do ato – ao contrário da fabricação em que a imagem e o modelo do produto final já se sabem de antemão – seu pleno significado só pode se revelar quando ela tem seu final, “muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos”²⁹.

A ação, conforme a autora, só se revela plenamente para o *storyteller*. O historiador com seu olhar retrospectivo, “sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes”³⁰. O relato feito pelos próprios atores é apenas mais uma fonte de pesquisa para o contador de histórias, sendo raramente uma versão fidedigna e nunca se equiparando em significado e veracidade. “Muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da história que percebe e ‘faz’ a história”³¹.

Arendt indica que o ditado dos antigos segundo o qual ninguém pode ser considerado *eudaimon* antes de morrer tem relevância para a questão. A *eudaimonia* tem algo a ver com o bem estar do *daimon* - que é a identidade distinta de cada homem, só visível para os outros. “Segundo Aristóteles, ser *eudaimon* é o mesmo que ter sido *eudaimon*, assim como ‘viver bem’ (*eu dzen*) é o mesmo que ter ‘vivido bem’ durante toda a vida”³². Assim, na medida em que a história só pode ser conhecida quando chega ao seu fim, a teórica assevera, com o exemplo de Aquiles, que quem pretender *conscientemente* ser essencial, deve, além de arriscar a vida e se lançar ao mundo, optar de modo expresso pelo fim da vida no mesmo momento de seu ato supremo, resumindo sua existência em um único ato, pois, aí sim, permanece senhor incontestemente de sua identidade. E mesmo assim, para a autora, o herói Aquiles, que se coloca como o produtor de sua história, ao dar ao narrador o pleno significado de seu feito, permanece ainda na dependência do contador de histórias³³.



CONCLUSÃO

A partir da descoberta da interioridade individual despontada nas *Confissões* e a despeito da vida de Agostinho, não tratada neste trabalho, e da legitimidade com que pôde responder teologicamente *quem se é* mediante sua estratégia narrativa, a narração de si secularizada, parece ser, no rastro arendtiano, algo que propriamente não interessa, no sentido de estar entre (*inter-est*). Sua importância advém de ser uma escrita ficcional, pois é algo que se estabelece na vida privada, na intimidade, em que apenas *até certo ponto* podemos nos compreender e nos auto-apresentar. Coloca-se no máximo como fonte isolada, diferentemente da biografia dos heróis, composta das mais variadas fontes, onde podemos, de algum modo, conhecê-los. Conhecer suas estórias resultantes da ação (é bom que se diga que herói é todo aquele que teve a coragem de sair de casa e se lançar no mundo, não necessariamente aquele com características heróicas). Portanto, na medida em que não conhecemos nosso *daimon*, a intenção de buscar a verdade de *quem se é*, de forma interiorizada, inscreve-se em um ciclo vicioso e fracassado.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de M. L. Jardim Amarante. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral I*. Tradução de Mariad e Glória Novak e Maria Luiza Néri. 3ª ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.



_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). Trad. Denise Bottmann; organização, Introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Homens em tempos Sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

STAROBINSKI, Jean. Le style de l'autobiographie In: *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraire*. Paris, n. 3, p. 257-265, 1970.³⁴

* Graduação em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa; Especialização em Teoria Geral do Direito pela Academia Brasileira de Direito Constitucional; Mestrando em Filosofia pela PUC-SP. jf.gabriel@gmail.com

¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2002. X, 33

² A esse respeito verificar BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral I*. 3ª ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991. Parte V, capítulo 18.

³ STAROBINSKI, Jean. Le style de l'autobiographie In: *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraire*. Paris, n. 3, p. 257-265, 1970, p. 260-261.

⁴ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, II, 3.

⁵ ARENDT, Hannah. Agostinho e o protestantismo In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 56.

⁶ Ibidem.

⁷ AGOSTINHO, Santo. Op. Cit., VIII, 5.

⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 351.

⁹ Idem. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 179.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. p. 357.

¹² Idem. *A Condição Humana*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 12.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p. 13.

¹⁵ Ibidem, p. 10.

¹⁶ Ibidem, p. 224.

¹⁷ Ibidem, p. 220.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.224.

¹⁹ Idem. Karl Jaspers: uma *laudatio* In: *Homens em tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 82.

²⁰ Idem. *A vida do espírito*, p. 51.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, p. 53.

²³ ARENDT, Hannah. Karl Jaspers: uma *laudatio*, p. 82.

²⁴ Idem. *A vida do espírito*, p. 46.

²⁵ Idem. *A condição humana*. p. 226-227.

²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 229.

²⁷ Ibidem, p. 230.

²⁸ Arendt lembra, ainda, que a qualidade reveladora do discurso e da ação está tão vinculada ao fluxo vivo do falar e do agir, que somente poderia ser reificada mediante uma espécie de repetição, na acepção da *mimeses* de Aristóteles, e que essa repetição só se daria adequadamente no drama (do verbo grego *dran*, agir), sendo uma imitação da ação. “Esse elemento de imitação, porém, está presente não apenas na arte do ator, mas também, como alega corretamente Aristóteles, na feitura ou na escrita da peça, pelo menos na medida em que a peça teatral só adquire plena existência ao ser encenada no teatro”. Ibidem, p. 234.

²⁹ Ibidem, p. 240.



³⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 240.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, p. 241.

³³ Ibidem, p. 242.