

**O TERCEIRO INTERLOCUTOR DE STO. AGOSTINHO:
as *Confissões* na “história das relações consigo mesmo”**

Claudio V. F. Medeiros¹

RESUMO: O presente artigo pretende inscrever as *Confissões*, de Santo Agostinho, nas análises históricas desenvolvidas em *A hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault. O filósofo francês sugere que, precisamente a partir dos séculos III-IV da era cristã, a generalização de um regime confessional se apresenta como condição indispensável para a salvação. A confissão, enquanto procedimento que ata o sujeito a uma verdade narrada por ele próprio, é aparentemente uma importante matriz de constituição de um tipo de sujeito historicamente situado. Neste sentido, seria possível sondar em que medida Santo Agostinho é testemunha ativa de um processo em que as práticas de confissão tendem a ser “princípios fundamentais” na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo.

Palavras-chave: História da subjetividade, Filosofia Contemporânea, Filosofia Medieval

ABSTRACT: The present paper seeks to inscribe the *Confessions*, by St. Augustine, on the historical analysis developed in *L’Herméneutique du Sujet*, by Michel Foucault. The french philosopher suggests that, precisely from the III-IV centuries of the Christian era, the generalization of a confessional system presents itself as an indispensable condition for salvation. The confession, as a procedure that binds the subject to the truth narrated by him, is apparently an important constitution matrix of a certain type of a historically situated subject. It would thus be possible to probe the extent to which St. Augustine is an active witness to a process in which the confession practices tend to be "fundamental principles" at the relation the subject establishes to himself.

Key-words: History of Subjectivity - Contemporary Philosophy - Medieval Philosophy

¹ Mestrando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia/PUC-SP.

Tolle, lege (STO. AGOSTINHO, 1948, VIII, 12), toma e lê, as únicas palavras ouvidas por Agostinho no jardim de sua casa em Milão. Duas palavras que levam ao fim uma luta travada intimamente em torno de duas forças opostas. Duas vontades disputavam as rédeas do seu querer: a vontade carnal, que cativa os desejos da carne contra o espírito, e que ainda prevalecia, posto que a lei do pecado se perfaz no hábito, na “violência do hábito, pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada presa” (STO. AGOSTINHO, 1948, VIII, 5); e a vontade espiritual, aquela praticada de livre arbítrio, mas que até então se mostrara frouxa, o que impunha ao santo a incapacidade de se lançar aos cuidados do amor divino. *Tolle, lege*, que Agostinho ouvira de uma voz de veludo, são duas palavras assumidas com idêntica decisão na trama onde o Cristo cura um paralítico. *Surge et ambula*, levanta e anda, e o paralítico, que chegara carregado por quatro amigos, ouve a ordem, toma o seu leito e retorna para casa. Agostinho, que também chegara nos ombros de quatro pessoas – Mônica, Simpliciano, Alípio e Ponticiano –, não porque tinha um membro mirrado, sim porque duas vontades lhe “dilaceravam a alma” (STO. AGOSTINHO, 1948, VIII, 5), toma o livro do apóstolo, lê, e abandona a cátedra para se dedicar à virtude e à verdade. Seria oportuno se a voz que incita o gesto do Santo fosse pronunciada da boca de Deus, se bem que ouvir com qual simplicidade uma criança solfeja suas primeiras canções não é em nada menos arrebatador.

O desfecho da primeira parte das *Confissões* é o fim de um lento processo de conversão pelo qual o Agostinho é conduzido. A história da conversão gira ao redor da querela privada com o seu livre arbítrio, um simples querer desvencilhar-se de suas velhas concupiscências, e com o dom da graça, iniciativa divina sempre disponível aos homens. Como aponta Gilson, o que atravessa predominantemente a narrativa pessoal do Santo é a custosa descoberta “de sua incapacidade de reerguer-se sem a graça da Redenção e de seu sucesso em fazê-lo com esse socorro divino” (GILSON, 2007, p. 154). Com o advento da graça eis então que o círculo se fecha naquele instante. Mas a narrativa de si é empenhada nas *Confissões* tardiamente pelo filósofo. A obra teria sido encomendada pela comunidade católica da época, na ocasião em que o filósofo já exercia o cargo de Bispo em Hipona. Mas a quem é porventura endereçada estas “palavras da alma e gritos do pensamento” (STO. AGOSTINHO, 1948, X, 2)? A Deus? Ele diz: “É por amor do Vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos para que me dulcifiqueis” (STO. AGOSTINHO, 1948, II, 1); aos homens: “Mas a quem narro eu estes fatos? Não é a Vós, meu Deus; na Vossa presença dirijo-me ao gênero humano” (STO. AGOSTINHO, 1948, II, 3). Seria preciso, em todo caso, sondar a possibilidade de uma terceira via de endereçamento das

Confissões, procurar saber em que medida a confissão de si é endereçada a “si mesmo”. Em outras palavras, tratar-se-ia de investigar se porventura a prática da confissão e a narrativa de si não constituem matrizes de constituição de um tipo historicamente determinado de sujeito. “Confissão de si para si”, a circularidade da expressão não denota simplesmente a formação prematura de uma “interioridade”, é preciso entender a circularidade como expressão de uma autoreferência que caracteriza o exercício, a prática, a cultura de si.

Tais elementos são cabíveis de serem examinados à luz de alguns trabalhos de Michel Foucault, haja vista seu empenho tardio ao escrever uma “história das relações consigo mesmo” que representa um dos aspectos das investigações sobre a “história da subjetividade” no ocidente.

Foucault profere no ano de 1975 – durante o curso no *Collège de France* intitulado *Os anormais* – uma aula sobre a prática voluntária de penitência no contexto do cristianismo primitivo. A prática de penitência consistia em uma condição que o fiel assumia em um momento pontual de sua vida, em razão de um pecado grave, por exemplo, e que implicava certo número de interdições de hábito que configuravam nada menos do que uma “renúncia de si”. Mas o ritual de renúncia estrita, se exigia do penitente rigorosas restrições de conduta, não implicava entretanto uma prática exaustiva e cotidiana de confissão geral dos pecados. Supunha, obviamente, que o fiel desse a seu bispo razões que justificassem o ingresso na ordem da penitência, mas não era a confissão ela própria que tinha o poder de estabelecer a remissão da falta.

Assiste-se, a partir do século IX, a uma importante mudança na natureza das práticas de confissão. Ao invés de uma confissão deliberada e voluntária, inscrita em momentos chave da existência, como o batismo ou o prenúncio da morte – fatos estes que estão presentes nas *Confissões* de Agostinho, a exemplo do episódio em que o Santo adoece quando ainda menino –, emerge uma prática nova, tanto regular quanto exaustiva, exercida não só em monastérios ou no interior da instituição eclesiástica, mas amplamente difusa no corpo de Cristo. E ao mesmo tempo em que esta prática se generaliza, a confissão, que antes somente justificava a condição de um penitente, desliza para o núcleo da expiação, servindo de garantia ou condição para que Deus conceda a remissão dos pecados. De sorte que estarão disponíveis, poucos séculos mais tarde, as circunstâncias que elevarão a confissão ao estatuto de sacramento.

Vemos formar-se nessa época (séculos XII-XIII) um sistema de interrogação codificado segundo os mandamentos de Deus, segundo os sete pecados

capitais, segundo, eventualmente, pouco mais tarde, os mandamentos da Igreja a lista das virtudes, etc. De sorte que a revelação total vai estar, na penitência do século XII, totalmente policiada pelo padre. (...) É somente no século XII-XIII que se forma essa teologia sacramental da penitência. (FOUCAULT, 2001, p. 221, 222)

Muito embora a aula de 1975 tenha sua razão de ser em outros interesses na dinâmica do pensamento de Foucault – ela esboça uma breve história do ritual de penitência, seja ele ritual voluntário, seja, em seguida, obrigatório, mas que estaria inscrita no panorama geral das técnicas de incitação dos discursos sobre o sexo² –, coube seguir por ora o curso desta descrição, não para antever de que modo os procedimentos modernos de confissão da sexualidade, atualizados nas ditas ciências humanas, requerem uma “objetivação” do próprio homem. E sim para restabelecer a especificidade de um outro problema, que é a compreensão de como sujeito e verdade vão se sendo atados, ao longo de um largo percurso, pela prática da confissão. A confissão, a obrigação de examinar, de produzir, de expor uma verdade sobre si mesmo vai se constituindo, pouco a pouco, não só como condição necessária para a remissão dos pecados, mas, sobretudo, como prática indispensável à salvação. E a salvação, antes de ser um objetivo a ser alcançado, é um estado que o fiel atualiza continuamente no curso da vida. O preço a ser pago é estar aberto a uma radical modificação da própria existência, através de exercícios de conduta ativados pelo próprio sujeito, e que requerem a submissão a um regime confessional sobre si mesmo: “Peço-Vos”, diz Agostinho se dirigindo a Deus, “que me mostreis a mim mesmo (...). Fazei que me examine ainda mais diligentemente” (STO. AGOSTINHO, 1948, X, 37).

O tema das práticas de “autosubjetivação” só será detidamente analisado por Foucault sete anos mais tarde, no curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Mas é preciso ter em mente que a descrição deste conjunto de práticas, esta história das “relações consigo mesmo” são intermediadas, no conjunto de sua obra, pela questão da “governamentalidade”³. O que interessa, provisoriamente, é analisar em que medida Agostinho é testemunha ativa de um

² A este respeito, ver *História da Sexualidade vol. I – A vontade de saber* (1976).

³ No curso de 1978, *Segurança, território, população*, Foucault propõe uma genealogia das “artes de governar” que perpassam a história do Estado. Trata-se de uma análise sobre os modos de exercício do poder estatal, sobre as racionalidades de governo que refletem sobre a gestão das populações, o que redimensiona as pesquisas foucaultianas até então desenvolvidas, e engendra um tipo de abordagem que amplia as investigações sobre o poder como combate de forças (tema tratado detalhadamente na 1ª aula do curso *Em Defesa da Sociedade*, oferecido por Foucault em 1976). A história do “governo”, ou “governamentalidade”, leva em conta outros objetos, ela descreve táticas, modos de condução da vida da população, procedimentos técnicos de manutenção das políticas estatais. Ela tematiza historicamente as técnicas sutis de ação sobre a conduta dos homens, os modos de intervenção nas escolhas dos governados sem, apesar disso, incidir sobre o campo das liberdades individuais. As investigações empreendidas em 1978 não têm como alvo segmentos muito específicos da sociedade, elas se restringem ao conteúdo abrangente do governo dos homens.

importante acontecimento na história das relações entre sujeito e verdade. Momento em que a confissão tende, lentamente, a se transformar em “princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade”. (FOUCAULT, 2010, p. 325)

Em um trecho de *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault define retrospectivamente suas pesquisas e expõe em poucas palavras o plano de trabalho daquele ano:

Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (FOUCAULT, 2010, p. 225)

O que significa a referência a uma “ética do sujeito definido pela relação de si para consigo”? Foucault observa que desde Platão, desde a sociedade helenística, ainda nos primeiros séculos do cristianismo, um princípio fundamental norteou a atitude filosófica. Um princípio fundamental, ou espécie de preceito prático, que serviria de moldura a ser continuamente ativada no curso da existência. Este elemento, que não é senão o “cuidado de si”, tantas vezes suscitado por Sócrates nos diálogos, compõe a referida “relação de si para consigo” e constitui uma condição de espiritualidade indispensável ao filósofo para o acesso à verdade. Investido nas relações entre sujeito e verdade, o “cuidado de si” é personificado na atitude socrática de interpelar jovens e estimulá-los a se ocuparem consigo mesmos; é posteriormente reabilitado em Sêneca enquanto conjunto de procedimentos que permite alterar, constituir um sujeito, torná-lo outro que não ele mesmo, e, neste sentido, fazer com que o exercício da verdade sobre si conduza o sujeito não só a agir como se deve agir, mas a fabricar um modelo ético de existência.

Ainda que tardiamente recuado em relação ao “conhece-te a ti mesmo”, o “cuidado de si” emerge, em Platão, como esta outra modalidade do pensamento filosófico, em princípio intrincada com o modelo da “racionalidade”. Segundo Foucault, o “conhece-te a ti mesmo” era um elemento indissociável do “cuidado de si”, o que exigia que a atividade epistemológica do filósofo fosse mediada por certas “condições de espiritualidade”:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito (...). Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. (FOUCAULT, 2010, p. 16)

De acordo com a interpretação foucaultiana do diálogo *Alcibíades* de Platão, o princípio socrático de ocupar-se consigo era aplicável exclusivamente àqueles que estavam em vias de exercerem o poder, ou seja, aos jovens aristocratas. Havia um vínculo entre “cuidado de si” e pedagogia, estes dois procedimentos preparavam o adolescente para o seu destino de governante. Assim, a meta a ser alcançada não era propriamente o eu, o “cuidado de si” era somente lugar de mediação para um objetivo outro, que era a atividade política. E, na medida em que é a cidade aquilo que move e justifica a capacitação necessária para o exercício do governo, fica estabelecido o vínculo necessário entre “cuidado de si” e governo dos outros. Ora, seguindo a evolução do “cuidado de si” na cultura neoclássica, seguindo seu florescimento nas filosofias cínica, epicurista e estóica, percebe-se que o “eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si.” (FOUCAULT, 2010, p. 77) Dá-se então, já no princípio da era cristã, uma importante fissura na finalidade e no estatuto do “cuidado de si”.

A autofinalidade do “cuidado de si” leva o sujeito ao “estabelecimento de uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo”. (FOUCAULT, 2010, p. 189) E talvez esteja em Sêneca, na fórmula *convertere ad se*, o que melhor caracterizaria a espiritualidade helenística e romana: “converter-se a si”, deslocar os olhos do que não depende do sujeito, liberá-lo de tudo aquilo que não depende de sua ação ou vontade, para fazê-lo retornar ao interior de seu próprio “eixo de imanência” (FOUCAULT, 2010, p. 189). Implicada com a atitude de “conversão” está uma outra prática operatória, talvez o “núcleo central” desta trama de práticas e saberes, e que confere à espiritualidade filosófica um sentido novo. Trata-se da noção de “ascese”, e será preciso invocar brevemente seu aspecto positivo para, logo em seguida, remetê-la às inflexões operadas no cristianismo.

Parece-me que na ascese pagã, na ascese filosófica (...), trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si. (...)

Fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isso, creio, o próprio cerne dessa ascese filosófica. (FOUCAULT, 2010, p. 297)

A ascese filosófica é o que permite ao sujeito, por meio de um conjunto de exercícios prescritos, como meditações, meditação sobre a morte, exames de consciência, práticas de memorização, etc, ascender ao estado de “sujeito de veridicção”. Este processo, longe de ser um caminho de adequação a uma lei ou imperativo, é sobretudo um movimento de conformação do *éthos* do sujeito ao *lógos* por ele proferido. Neste sentido, alinham-se a enunciação dos discursos verdadeiros e o seu referencial necessário, isto é, os atos do sujeito, a própria verdade encarnada.

A “subjetivação” se dá não só pelo fato de o sujeito adquirir discursos verdadeiros, que atendam aos acontecimentos ou desventuras da vida, ou que concedam a ele a capacitação necessária para o desafio de governar a *pólis*. A “subjetivação” é ativada na própria autonomia de “governar-se a si mesmo”, no instante em que o dizer-verdadeiro atua como modo peculiar de ser si mesmo.

Que a “ascese” implique uma “conversão” significa que o sujeito é modificado precisamente pelo fato de se oferecer como sujeito da enunciação, pelo simples fato de fazer coincidirem as suas palavras e a sua conduta. Ou, seguindo as palavras do próprio autor:

a questão que os gregos e os romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática consiste em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser. (...) E onde nós modernos entendemos ‘sujeição do sujeito à ordem da lei’, os gregos e os romanos entendiam ‘constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade.’ (FOUCAULT, 2010, p. 284)

É apropriado observar de que modo o cristianismo “apadrinha” algumas destas noções para revocá-las de maneira bastante particular. Mas seria preciso antes de tudo lançar suspeita sobre a disputa que a narrativa das *Confissões* trava, ao longo de quase toda a obra, com o maniqueísmo. A aversão que Agostinho mantém com este ramo do gnosticismo coincide com a distância que toma a espiritualidade cristã do que se poderia identificar como prática gnóstica. O esforço de Agostinho para desprender-se dos maniqueus é semelhante ao movimento do cristianismo primitivo de tentar assegurar a sua especificidade frente à constelação de seitas que povoavam o império romano. Os exercícios da vida gnóstica

consistiam “em centrar tudo o que podia ser ascese em torno do conhecimento (da ‘gnose’) e centrar todo o conhecimento no ato pelo qual a alma (...) se reconheceria como elemento divino.” (FOUCAULT, 2010, p. 378) A espiritualidade cristã, por sua vez, põe em prática exercícios ascéticos, como abstinências, regras de conduta, exame das representações etc, mas que não só não tinham ligações diretas com o conhecimento de si, como não estavam centradas no reconhecer-se como elemento divino. A ascética cristã é sim “uma perpétua inquietação da suspeita” (FOUCAULT, 2010, p. 389), uma contínua valoração das representações através de uma dinâmica de decifração da alma. A questão está em incidir sobre si, vigiar as imagens presentes na alma para, em seguida, examinar se elas provêm ou não de Deus.

Sendo assim, são três os elementos que a espiritualidade cristã herda, bem à sua maneira, da espiritualidade filosófica. O esquema da relação entre “conhecimento de si” e “cuidado de si” se articula, já a partir da época em que Agostinho escreve as *Confissões*, em torno de três temas fundamentais: “primeiro, circularidade entre verdade do Texto e conhecimento de si; segundo, método exegético para o conhecimento de si; enfim, renúncia de si como objetivo.” (FOUCAULT, 2010, p. 229)

No modelo cristão, o conhecimento de si está intimamente relacionado com o conhecimento da Revelação bíblica. Conhecer-se nem é apreender um conhecimento reminescente da alma, nem é uma autosubjetivação com vistas em constituir-se como “sujeito de veridicção”. É preciso acolher uma verdade que está dada na Palavra e que guia o sujeito em direção à salvação. Mesmo que o conhecimento da verdade implique pôr em jogo certas conversões de conduta, ou certa adequação do sujeito a algumas condições espirituais precisas. Agostinho reproduz inúmeros apelos à conversão daqueles que testemunham sua narrativa. Mas caberia ter em mente o fato principal de que estes apelos anunciam a particularidade da sua fé e reafirmam seu desejo íntimo de não perder de vista a verdade.

Pereça tudo isto e deixemos essas coisas vãs e fúteis; entreguemo-nos unicamente à busca da verdade. A vida é miserável e a hora da morte incerta. Se me surpreender de súbito, em que estado sairei deste mundo e onde aprenderei o que nesta vida negligenciei saber? Não terei antes de suportar os suplícios desta negligência? (STO. AGOSTINHO, 1948, VI, 11)

O segundo ponto fundamental da espiritualidade cristã é a exegese de si. Praticar uma exegese da alma supõe um exame diligente da consciência, um minucioso esquadrinhamento das representações que poderiam acometê-la: pois “(...) não sou eu um enigma para comigo

mesmo?” (STO. AGOSTINHO, 1948, X, 37) Não resguardar-se, negligenciar o estado de vigília constante com relação aos pensamentos, seria dar passagem a imagens e desejos que comprometeriam a salvação. Para que se consiga recusar as tentações enquanto ainda é tempo, o método é decifrar os “processos e movimentos secretos que se desenrolam na alma, dos quais é preciso apreender a origem, a meta, a forma” (FOUCAULT, 2010, p. 229). A origem: estas imagens provêm de Deus?; a meta: a que se destinam?; a forma: elas coincidem com a verdade da Revelação? Deve-se cotidianamente incidir sobre si e suspeitar de tudo que, de algum modo, conduza o sujeito ao pecado. E o remédio mais apropriado àquele que, por descuido próprio, se precipitou diante das tentações, é liberar a confissão. Confessar-se, e é aí que talvez esteja delineada uma falsa continuidade com relação à espiritualidade filosófica, é praticar a verdade, exercitar-se na verdade não é outra coisa senão dar vazão à confissão. Nas palavras de Agostinho: “Mas Vós amastes a verdade, pelo quê, quem a pratica alcança a luz. Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós”. (STO. AGOSTINHO, 1948, X, 1) Confessar-se diante de Deus e dos homens é uma atitude que está, sem dúvida, inscrita no campo de causalidades da narrativa agostiniana. O que é preciso ter em mente, o que talvez não ficasse claro sem a confrontação com as análises históricas de Michel Foucault, é que a confissão é uma relação que o sujeito estabelece consigo e com um determinado tipo de verdade. Se a narrativa de si, seguindo o modelo das *Confissões*, é remetida a Deus, o seu endereçamento velado é o próprio narrador. Por que afinal praticar a confissão, se nenhum episódio é ignorado por Deus? Trazer ao papel todos os pecados que estão ao alcance da memória é exercitar uma verdade que, em última instância, nunca escapou à onisciência divina. Ora, pôr em prática a Palavra não se distingue de apresentar detalhadamente a verdade sobre si mesmo; e isto, a tal ponto que, nem mesmo aquilo que independe das vontades deverá permanecer impune:

Mas na minha memória de que longe falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou. Quando, acordado, me vêm à mente, não têm forças; porém, durante o sono, não só me arrastam ao deleite, mas até à aparência do consentimento e da ação. (STO. AGOSTINHO, 1948, X, 30)

Por fim, o terceiro elemento deste modelo de espiritualidade, que assim como a prática de confissão está igualmente inscrito no campo dos exercícios de ascese, é a *metánoia* cristã. A *metánoia* é a “conversão” súbita de comportamento, a ruptura que o sujeito opera consigo mesmo, e que funciona como condição de possibilidade para a promoção de uma relação

fundamental com a verdade. A “conversão” cristã obedece ao esquema da “reversão do espírito, de uma renovação radical e de uma espécie de reprociação do sujeito por ele mesmo, tendo ao centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo e de renúncia de si” (FOUCAULT, 2010, p. 195). “Converter-se” terá o sentido de um segundo nascimento como efeito da morte, da renúncia estrita e do rompimento com a forma de vida antes mantida. Agostinho sugere uma cadeia de concupiscências da carne, no livro X das *Confissões*, que se desdobram através dos cinco sentidos. Abster-se das concupiscências inclui a renúncia às luxúrias do toque, às delícias da gula, às seduções dos perfumes, aos prazeres dos cânticos e às carícias das cores. O “cuidado de si” da espiritualidade cristã passa essencialmente por uma renúncia de si mesmo.

As *Confissões*, o deitar sobre o papel a verdade sobre si mesmo, é certamente um importante acontecimento da “história das relações entre sujeito e verdade”. Ter diante de si a obrigação de narrar as próprias faltas, recompor sutilmente a fragilidade das vontades perante a iminência da queda, vasculhar na consciência a região que nunca esteve submetida ao direcionamento do livre arbítrio, confessar, pois, não só “o que sei de mim”, mas inclusive “o que de mim ignoro” (STO. AGOSTINHO, 1948, X, 5), fazem de Agostinho a linha de chegada e o ponto de partida para uma análise da constituição histórica do sujeito moderno.

Referência Bibliográfica

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Trad. Eduardo Brandão – São Paulo: Martins Fontes, 2001.
_____. *A hermenêutica do sujeito*; trad. Márcio A. da Fonseca, Salma T. Muchail –
3ª edição – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*; trad. Eduardo Brandão – 2ª Ed. – São Paulo: Martins
Fontes, 2007.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina – 3ª
edição. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1948.