

Las *Confesiones* de Agustín: el discurso y la carne

The Confessions of Augustine: Discourse and the Flesh

Magda Kaźmierczak

Facultad de Filosofía, Universidad de Varsovia
magda.kazmierczak@student.uw.edu.pl

Resumen: En las investigaciones de Foucault sobre la genealogía del sujeto moderno destaca la falta del análisis de la obra de san Agustín, especialmente de las *Confesiones*, que desempeñan un papel importante dentro de la historia de la subjetividad occidental. La interpretación de las *Confesiones* conforme a las herramientas dadas por Foucault muestra que no se ajustan de una forma completa a ninguno de los modelos de la práctica de la “escritura de sí”, ni tampoco a las “técnicas de sí” tales como la confesión oral. El carácter excepcional y único de las *Confesiones* radica en su dimensión subjetiva de contar las experiencias más íntimas, lo que posibilita ejercer otro tipo de análisis, como los que hacen Derrida o Lyotard. En vez de ser un ejemplo modelo de cómo construir una identidad cristiana completa, las *Confesiones* dan testimonio de su imposibilidad, relatan la experiencia de una fisura que atraviesa cualquier sujeto aparentemente coherente.

Palabras clave: San Agustín de Hipona, Confesiones, Cristianismo, Michel Foucault, Sujeto

Abstract: The absence of analysis of Augustine’s work, especially of any interpretation of the *Confessions*, which are undoubtedly a crucial text for the history of Western subjectivity, stands out as a remarkable feature of Michel Foucault’s investigations on the genealogy of modern subject. In my essay I try to develop an interpretation of Augustine’s text according to the framework provided by Foucault himself. It turns out that *Confessions* are neither an example of “self-writing” nor any of the “techniques of the self” described by Foucault. This exceptional character of *Confessions* is based on the carnal and emotional dimensions of the Augustine’s experiences, which also allow for the other type of analysis represented by the interpretations by Derrida or Lyotard. Instead of being a model example of developing a Christian identity, the *Confessions* seem to prove the impossibility of such a task and convey the experience of a fracture that disintegrates any apparently coherent subject.

Keywords: Saint Augustine of Hippo, Christianity, Confessions, Michel Foucault, Subject

Fecha de recepción: 27/07/2018. Fecha de aceptación: 09/09/2018.

Doctoranda en Filosofía por el Departamento de Estética de la Facultad de Filosofía, Universidad de Varsovia, máster en Filosofía por la misma universidad, ha estudiado también en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Autora de varios artículos sobre la obra de Eduardo Chillida, el arte de Paul Klee y su teoría del “punto gris”, las estéticas formales de Immanuel Kant y Konrad Fiedler, Jacques Derrida y las cuestiones de la identidad y experiencia estética. Actualmente está preparando su tesis doctoral dedicada a la filosofía de Jacques Derrida y la cuestión del materialismo insustancial del arte.

Resulta bastante asombroso que en sus textos y seminarios dedicados a las cuestiones de la genealogía del sujeto moderno, especialmente sobre las técnicas de sí efectuadas en los primeros siglos del cristianismo, Michel Foucault raras veces hace referencias a la obra de Agustín de Hipona. Según Charles Taylor, es Agustín quien puede considerarse el primer pensador occidental para quien el éxtasis está necesariamente mediado por el giro del alma hacia su interior. La reflexividad radical agustiniana da un paso vislumbrante hacia la aparición del sujeto moderno: «dificilmente –escribe Taylor– se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental». ¹ Aunque las interpretaciones de Agustín como un pensador protocartesiano están sometidas ya a varias críticas, queda indudable la trascendencia de las *Confesiones*² de Agustín dentro de la historia del pensamiento occidental y, especialmente, con referencia a la cuestión de la subjetividad.

No es que Foucault nunca se hubiese referido a los textos de Agustín. En *Sexualidad y soledad*³ investigaba el problema de la corporeidad y la sexualidad reprimidas (desarrolladas y profundizadas en el recién publicado cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad*⁴), pero nunca analizó la práctica misma de la confesión en el contexto agustiniano. Y es la confesión, como decía y repetía varias veces, uno de los rasgos más característicos de la religión cristiana: «El cristianismo no es simplemente una religión de salvación, es también una religión confesional que, mucho más que las religiones paganas, impone obligaciones muy estrictas de verdad, de dogma y de canon»⁵ –dice Foucault en una de las conferencias. Por esa razón Chloë Taylor, en su libro *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, escribe que

Es sorprendente que Agustín no está comentado ni aquí [en *Cristianidad y confesión* – aut.], ni (o casi nunca) en cualquier otro texto de Foucault dedicado al primer período del cristianismo. Esto parece particularmente extraño ya que a Foucault le interesa la historia de los discursos confesionales y es Agustín, considerado el padre de la escritura confesional, ciertamente una figura que ocupa el lugar privilegiado dentro de este y probablemente cualquier otro período.⁶

En el último tomo de *Historia de la sexualidad*, *Les Aveux de la chaire*, Foucault tampoco se refiere a la práctica confesional de Agustín, aunque investiga allí el problema de la confesión dentro de la religión cristiana y con mucho cuidado

1 TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1996, 147.

2 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Intr., trad. y notas de Alfredo Encuentra Ortega. Editorial Gredos, Madrid 2010.

3 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 225-234.

4 FOUCAULT, Michel; GROS, Frédéric (ed.). *Histoire de la sexualité vol. 4. Les aveux de la chaire*. Éditions Gallimard, Paris, 2018.

5 FOUCAULT, Michel. «Las técnicas de sí», En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 465.

6 TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the "Confessing Animal"*. Routledge, New York-London, 2009, 26. La traducción es nuestra.

analiza otros textos de Agustín desde el punto de vista de las represiones que un cristiano debe ejercer sobre su cuerpo. En ningún momento aparece ni una referencia a las *Confesiones*, ni siquiera están incluidas en la bibliografía general del libro. Así que la falta de las investigaciones sobre las *Confesiones* de san Agustín destaca dentro de la obra de Michel Foucault de una manera muy evidente. Por eso, tampoco debería pensarse que Foucault no lo hubiese hecho a propósito. La ausencia de las *Confesiones* no puede ser una mera casualidad.

Teniendo entonces en cuenta el trabajo de Foucault sobre el tema de la confesión cristiana y sus referencias a otros textos del obispo de Hipona es posible, por una parte, encontrar las razones por las cuales Foucault habría decidido no hablar de las *Confesiones*, y, por otra, elaborar una cierta interpretación de estas conforme a las herramientas dadas por propio Foucault.

1. La confesión cristiana

La confesión es una de las técnicas de sí investigadas por Foucault en algunos de los seminarios en College de France, dedicados a la hermenéutica de sí, es decir, a los estudios sobre los diferentes modos de subjetivación, de la producción de un cierto tipo de subjetividad a lo largo de la historia occidental. El sujeto está entendido aquí como algo inesencial en el sentido de permanecer siempre en el proceso de creación, como algo sometido al moldeamiento efectuado a través de unas ciertas prácticas concretas. De ese modo el sujeto moderno, cuya genealogía está buscando y describiendo Foucault, no es más que un resultado de las transformaciones a las cuales estaba sometido.⁷ Así pues no son solo, lo que Foucault investigaba antes, las técnicas de producción, de sistemas de signos y de poder lo que influye a la forma de un sujeto, sino también las prácticas que ese sujeto ejerce sobre sí mismo y que, según la definición foucaultiana,

permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí.⁸

Como cada sujeto es susceptible a la transformación conforme a las prácticas que lo producen, a cada tipo de subjetividad destacada por Foucault le pertenecen unas técnicas de sí concretas, que van cambiando a lo largo de siglos, como va cambiando el modelo del sujeto. En cuanto a la subjetividad cristiana, considerada la protoforma de la subjetividad occidental moderna,⁹ Foucault identifica dos principios fundamentales: «obedecer a todo y no ocultar nada» vinculados a otros

7 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 227.

8 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 227-228.

9 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*: Curso en el Collège de France (1979-1980). Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 309.

dos principios derivados: el «no querer nada por sí mismo» y el «decirlo todo de sí mismo»,¹⁰ bajo la idea general del *discretio* –que, como lo define Foucault siguiendo a Juan Casiano, es «el principio de que no hay que caer ni en un exceso ni en otro, ni en el relajamiento ni en el extremo de ascesis»,¹¹ en una palabra: el *discretio* es un cierto tipo del justo medio cristiano al que siempre uno se debería someter.

«En cada cultura –explica Foucault– la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: hay que descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad. Muchas coacciones se consideran importantes bien sea para la constitución, bien para la transformación de sí». ¹² El principio confesional de decirlo todo no es nada nuevo dentro de la genealogía del sujeto, –vale recordar la *parrhesia* socrática y cínica–¹³ aunque en el cristianismo adquiere formas diferentes respecto a las técnicas de veridicción efectuadas en el mundo grecorromano. La confesión se convierte en una de las prácticas centrales para el cristianismo, y lo es desde entonces hasta el día de hoy: «El cristianismo, –explica Foucault– como todo el mundo sabe, es una confesión». ¹⁴

La genealogía de la confesión se encuentra en una serie de prácticas monacales introducidas al Occidente por Juan Casiano en el siglo IV. Es a base de sus textos como Foucault describe y problematiza la formación de la identidad cristiana. Existen dos puntos de partida que definen el modo de efectuar la práctica confesional. Primero, que el objetivo de la vida de un individuo en el mundo es la salvación; segundo, que el estatus ontológico de su ser está poblado por el mal. El verdadero peligro de un cristiano reside en su alma, como es el espíritu, y no la carne, lo que tiene la misma sustancia que el mal. O sea, el problema principal al cual tiene que enfrentarse un hombre reside en la existencia de los pensamientos contradictorios al dogma y a la ética cristianos. Por consiguiente, la salvación depende de la posibilidad o la capacidad de reconocer estos pensamientos malos por la parte de un sujeto. La tarea consiste pues en poder diferenciar y seleccionar en el flujo incesante de los pensamientos las ideas que provienen de la conciencia y las que provienen de Satánas.

Ahora bien, dentro del principio de no ocultar nada pueden destacarse dos prácticas necesarias: el examen de conciencia y la confesión. El examen de conciencia, a diferencia con las anteriores prácticas estoicas, está relacionado no con los pecados provenientes de los actos, sino con la *cogitatio* misma. No es pues algo que se hace cada noche a través de recordarse a uno mismo los actos del día, es más bien una tarea incesante que hay que ejercer justo en el momento de la

10 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 309.

11 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 327.

12 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 228.

13 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

14 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 228.

aparición de cualquier pensamiento. Un individuo tiene que vigilarse a sí mismo en cada instante y, como un cambista que verifica la naturaleza de una moneda, debe rechazar todos los pensamientos que le resulten malos, teniendo en cuenta todo el tiempo que un pensamiento malo puede disfrazarse de uno aparentemente bueno.¹⁵ No son los hechos, sino el material y la proveniencia de los pensamientos lo que siempre hay que poner en duda y verificar con mucha rigurosidad.

Para cumplir el principio de no ocultar nada es preciso complementar la práctica del examen de conciencia con el acto de la confesión: el hablar al otro de sí mismo, diciéndolo todo. La confesión tiene varios objetivos, relacionados estrictamente con la naturaleza del acto mismo de decir algo en voz alta: la confesión implica verbalización de lo pensado y gracias a eso hace posible la tarea de selección de los pensamientos y de liberarse del mal. Como explica Foucault, el prejuicio ontológico sobre el cual está fundamentada la práctica confesional consiste en la idea de que dentro de sí mismo hay siempre algo otro, una alteridad engañosa y falsa: «La espiritualidad cristiana dirá: como siempre puedes engañarte con respecto a ti mismo, como siempre hay en ti algo que puede engañarte, pues bien, es preciso que hables, es preciso que confieses».¹⁶

El primer criterio de selección de los pensamientos verbalizados consiste en la dificultad de realizarlo unida a la aparición del sentimiento de vergüenza provocado por la manifestación de los pensamientos malos. El segundo criterio tiene que ver con el sacar a luz lo oculto en el alma: como lo malo solo puede vivir en la oscuridad, el acto de alumbrarlo provoca su huida y del mismo modo neutraliza todo su carácter venenoso. El tercer mecanismo está relacionado con la analogía entre la expresión verbal y el exorcismo. El hablar consiste en expulsar a Satánas del cuerpo: «ya no está en el corazón lo que ahora está en la lengua»,¹⁷ y lo que será expulsado del cuerpo a través de la boca, en su forma material de las palabras. La confesión entendida así no debería estar efectuada solo de vez en cuando. Tal como el examen de conciencia, también su complemento, la tarea de duplicar el fluir de los pensamientos a través de su conversión en una verbalización discursiva tiene que ser incesante. Como lo explica Foucault,

Se trata en efecto de producir una verdad, una verdad que era desconocida. Ahora bien, y aquí está la paradoja, [...] esa necesidad de producir la verdad que yo soy [...] está fundamentalmente ligada [...] a la renuncia a sí. En la medida en que debo renunciar por completo a mis propias voluntades y sustituir mi voluntad por la de otro [es decir, conforme al principio de obedecer a todo – aut.], y porque debo renunciar a mí mismo, debo producir la verdad de mí mismo, y solo la produciré en cuanto trabaje de esa renuncia a mí mismo. La producción de la verdad de sí no está en modo alguno polarizada, ajustada a la voluntad de establecer por fin en el ser lo que yo soy; al

15 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 342-344.

16 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 347.

17 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 348.

contrario, si quiero saber lo que soy, si debo producir como verdad lo que soy, es porque debo renunciar a lo que soy.¹⁸

La tarea de un cristiano consistiría entonces en la producción de la verdad sobre sí mismo que, paradójicamente, como su condición de posibilidad tiene la simultánea renuncia a sí mismo. La estructura de la subjetividad cristiana conlleva pues en sí su imposibilidad estructural. Un sujeto cristiano tiene que convertirse en el discurso de la verdad, desapareciendo en cuanto un ser humano dotado de una voluntad propia. No se trata de sacar a luz la verdad de sí mismo como un individuo único y diferente de otros, de manifestarse la verdad de una identidad subjetiva concreta, sino de renunciarse a sí mismo a favor de una verdad, de la verdad que consiste en ser un fiel cristiano. El sujeto cristiano no es más que el discurso que ese mismo sujeto crea sobre sí mismo, sobre la verdad que está dentro de él, pero que a la vez no es él. Para que ocurra la veridicción, para que un hombre asuma la identidad cristiana, tiene que desaparecer todo lo que no esté conforme al sujeto cristiano universal.

2. *Exagóreusis* y *exomológesis*

Este tipo de manifestarse la verdad de sí mismo, de «la discursivización perpetua de sí mismo», lo denomina Foucault usando la palabra griega de *exagóreusis*. La *exagóreusis* se diferencia de una otra técnica de sí presente entonces, llamada la *exomológesis*. La *exomológesis*, o sea la penitencia, consistía en presentarse a otros como un pecador, en su verdad de ser pecador. Estaba relacionada con varios tipos de prácticas de naturaleza específicamente teatral:

En la penitencia, lo que se pedía al penitente no era tanto decir [...] lo que había hecho. No se le pedía hacer una confesión detallada de la falta cometida. [...] Se le pedía que manifestara dramáticamente con su actitud, sus gestos, su ropa, su duelo, sus ayunos, sus plegarias, sus suplicasiones, sus prosternaciones, el hecho de que era pecador.¹⁹

Dentro de esta dicotomía valdría la pena buscar un lugar propio que podrían ocupar las *Confesiones* de Agustín. En efecto, como argumenta Chloë Taylor, la falta de las investigaciones foucaultianas sobre las *Confesiones* de Agustín parece ser un resultado de su incoherencia con las tipologías establecidas por Foucault respecto a dos tipos de las prácticas confesionales de decir la verdad de sí mismo.

Las *Confesiones* de Agustín –escribe Taylor– evidentemente ni son el caso de *exomológesis*, ni de *exagóreusis*: el santo ni se somete a los ejercicios ascéticos públicos, ni se confiesa con obediencia a un religioso superior en el contexto monástico. Las *Confesiones* no corresponden con la dicotomizada presentación foucaultiana de la confesión en el cristianismo temprano.²⁰

18 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 354.

19 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, 351.

20 TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, 26. La traducción es nuestra.

Las *Confesiones* de Agustín escapan pues a las dicotomías establecidas por Foucault. Siendo un efecto de la práctica de la escritura no pueden ser entendidas un ejemplo de la confesión cristiana, cuyo rasgo más fundamental consiste en su carácter puramente oral, ni menos un ejemplo de la penitencia espectacularizada. Hace falta recordar que Agustín era un hombre culto, educado en artes liberales. Antes de la conversión al cristianismo trabajaba como profesor de la retórica romana en Milán. Era entonces bien orientado en las prácticas estoicas de la escritura. Además de los textos neoplatónicos, uno de los libros más importantes para su desarrollo espiritual fue el diálogo *Hortensius* escrito por Cicerón, por el cual Agustín empezó a interesarse en las especulaciones filosóficas –esta fue su primera conversión. El contexto romano de la formación agustiniana parece tener una gran influencia en la futura forma de las *Confesiones*. En efecto, en la conferencia titulada *Las técnicas de sí* Foucault hace una referencia a la obra de Agustín e inscribe las *Confesiones* en el contexto de las prácticas anteriores paganas, es decir, las prácticas de la escritura estoica romana. Comentando los cambios ocurridos en la práctica filosófica del cuidado de sí entre los tiempos de Platón y el período helenístico, Foucault dice que

durante el período helenístico prevalece la escritura y el verdadero diálogo encuentra su campo de expresión en la correspondencia. En adelante, ocuparse de sí va acompañado de una constante actividad de escritura. [...] [Esa constante actividad de escritura – aut.] es una de las tradiciones más antiguas de Occidente –una tradición ya establecida, ya profundamente enraizada cuando Agustín comienza a escribir sus *Confesiones*.²¹

Desde este punto de vista no habría que interpretar la estructura formal de las confesiones de Agustín dentro del marco de las prácticas penitenciales o confesionales cristianas a base de los textos de Juan Casiano, aunque hubiesen aparecido en la misma época (finales del siglo IV), pero con referencia a las prácticas de la escritura grecorromanas.

3. La escritura de sí

La confesión tal y como está descrita arriba solo obtenía su sentido en el contexto monástico. Para poder llevarla a cabo se necesitaba a un otro a quien confesar, aunque no fuera importante quien lo era exactamente. La confesión tenía que ver más con el mismo hecho de hablar de sí, y en esto residía su trascendencia, que con la dirección por la parte del oyente y sus consejos. De una manera parecida Foucault describe la práctica de la escritura ascética cristiana de Atanasio

21 FOUCAULT, Michel. «Las técnicas de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 453-454. Vale mencionar que Agustín vuelve al diálogo como práctica filosófica –realizada fuera de la ciudad, en Casiciaco, con su madre, santa Mónica, y unos amigos,– y como forma literaria. Sus varios textos adquieren la forma del diálogo siendo transcripciones de las conversaciones de Casiciaco, por ejemplo: *De la vida feliz*, *Del orden*, *Contra los académicos*. También los *Soliloquios* obtienen la forma de diálogo, aunque es un diálogo que ejerce el alma consigo mismo.

presentada en la *Vida de Antonio Abad*, sacando del texto el siguiente pasaje: «Tengamos también esta precaución para estar seguros de no pecar: que cada uno anote y escriba sus actos e impulsos del alma, como si tuviera que revelárselos a otros». ²² Para Atanasio, según Foucault, la escritura desempeña el mismo papel que la confesión en los escritos de Casiano. Es necesaria para parar el flujo de pensamientos, «revelar todos los movimientos del alma», llevarlas a luz y de ese modo poder combatir contra los pensamientos que provienen del mal. Cumple también el rol de establecer los límites en el alma para impedir la aparición de los pensamientos innecesarios y vergonzosos.

Foucault encuentra la genealogía de este tipo de la escritura, llamémosla la escritura confesional, en tres formas de la escritura estoica grecorromana. Estas tres técnicas de escribir sobre sí son: los *hypomnēmata*, la correspondencia y, más antigua, la escritura *ethopoiética*. La última está relacionada con otros dos tipos de acciones: la meditación y el ejercicio de realizar en la vida lo reflexionado previamente. La escritura posibilita hacer la meditación seguir, no cesar en la tarea de reflexión filosófica con un fin ético: «La escritura [...] es un operador de la transformación de la verdad en éthos», ²³ o sea, un modo de vida concreto. Los *hypomnēmata* fueron una serie de apuntes, citados, reflexiones escritas, aunque nunca salían de su condición de ser un borrador. Cumplían función de una memoria externa a la cual uno podía referirse cuando lo necesitaba y, a través de su relectura constante, interiorizar lo apuntado. No eran pues las herramientas de autopurificación, sino más bien un método de crearse, de llevar a cabo el proceso de autosubjetivación. Frente a la función de la escritura confesional cristiana,

el movimiento que [los *hypomnēmata* –aut.] pretenden efectuar es inverso a este: se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino, por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí. ²⁴

Servían pues para el establecimiento de una subjetividad coherente, creada a base de unos fragmentos diversos, elegidos con cuidado y mucha atención. Por último, la correspondencia añadía a la práctica de crearse a sí mismo un elemento exterior –los otros a quienes hay que cuidarles como se cuida uno a sí mismo. En una carta el remitente se ponía en el constante diálogo con su destinatario, refiriéndole los hechos de su vida y sus estados de ánimo, añadiendo también consolaciones y consejos. Todo eso en función de hacerse presente, aparecerse uno al otro en toda su materialidad y de este modo hacerse ver: «La carta hace “presente” al escritor ante aquel a quien se dirige. Y presente, no simplemente por las informaciones que le da sobre su vida, sus actividades, sus éxitos, sus fracasos, sus venturas o

22 ATANASIO. *Vida de Antonio Abad*, citado por FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 288.

23 FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí», 292.

24 FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí», 293

sus desgracias; presente con una especie de presencia inmediata y casi física».²⁵ A través de la correspondencia no solo se llevaba a cabo el ejercicio espiritual, no solo se creaba la identidad subjetiva propia, sino también se la exponía a la mirada del otro.

4. Las Confesiones de Agustín

Esbozadas las características de las técnicas de sí tales como la confesión cristiana y la escritura de sí, intentemos ubicar dentro de esa tipología las *Confesiones* de Agustín. Parece que conllevan en sí, por separado, algunos rasgos de las prácticas mencionadas anteriormente, sin ajustarse a ninguna de ellas de una forma completa.

Por cierto, fue muy importante para el desarrollo espiritual de Agustín y para su conversión al cristianismo el hecho de escuchar, gracias a Ponticiano, la historia de la vida de san Antonio Abad, un santo eremita mencionado también por Foucault en el contexto de la escritura y la confesión. En las *Confesiones* Agustín escribe que gracias a haber conocido la vida del asceta, empezó a sentir muchísimo más fuerte que antes la carga de sus pecados y la necesidad de cambiar su vida radicalmente.²⁶ El libro de sus confesiones está dividido en tres partes. La parte primera es un relato autobiográfico de la vida antes de la conversión a la fe cristiana, siendo más una autobiografía espiritual que un relato de la vida en el sentido contemporáneo de la palabra «biografía». Su importancia no se encuentra en la veracidad de lo contado, en sí lo que escribe Agustín ocurrió de verdad o no. Esta parte tiene como su propósito poner en movimiento la memoria y la reflexión del autor para mostrar su vida en cuanto pecador. En la segunda parte Agustín muy brevemente, pero con mucha pasión y con muchos detalles, describe las preparaciones para su transformación y el momento de su conversión. Empieza también una tarea de la introspección en vistas al análisis de su conciencia y memoria. A través de ese éxtasis, de ese mirarse hacia sí mismo y contemplar su propia alma, Agustín pasa al éxtasis, a la contemplación del mundo creado por Dios (es decir, a las consideraciones sobre los problemas de tiempo e historia) y a la última meditación y alabanza de Dios, como el bien que no carece de nada y es él el reposo mismo. Desde luego, la alabanza atraviesa todas las *Confesiones* que en su forma son al principio un monólogo dirigido al Dios, aunque contienen también una polémica continua con los maniqueos. Además, Agustín inserta al texto constantes referencias a la sagrada escritura, introduce citas del Antiguo y Nuevo Testamento, abre y cierra su libro con los pasajes entrelazados entre sí que representan y explican el sentido del camino buscado y seguido por él. Construye su texto un poco en forma de una almazuela, aunque con un hilo conductor bien presentado y muy claro. Las confesiones agustinianas, consideradas en términos de la escritura de sí,

25 FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí», 299.

26 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 395 y sigs. [VIII 6].

contienen unas ciertas características de estas. Están escritas en primera persona y a la vez dirigidas a un otro, relatan la vida de su autor, muestran sus sentimientos, preocupaciones, sufrimientos y deseos, discursivizan los pensamientos (por lo menos aparentemente) de una manera espontánea, cuentan sus pecados de la carne y de la mente, contienen también unos fragmentos diferentes de alabanza, cuentos, polémica, también citas ocultas de la santa escritura. La confesión está atravesada por diferentes tipos de discurso: narrativo, meditativo (que obedece a leyes de retórica y de filosofía) y de alabanza, lo que, a pesar del hilo conductor evidente, provoca un tipo de disonancia constante.²⁷ Como lo describe Mark Vessey,

Es uno de los aspectos estilísticos más distintivos de las *Confesiones* lo que se extienden en una serie de perífrasis casi sin fisuras, que en su curso recogen trozos del texto de todos los tipos de lugares (especialmente, desde luego, de la Escritura), por lo general no para citarlos, pero simplemente para consumirlos, asimilarlos, empero ocasionalmente citarlos.²⁸

Así pues el texto agustiniano asume algunos rasgos parecidos a la característica de los *hypomnēmata*. La vida de Agustín está contada retrospectivamente, desde el nacimiento hasta el momento de escribir el libro. No es pues un relato conforme a lo que se suele llamar una verdad biográfica objetiva. Es más bien el efecto de una elección consciente de los hechos del pasado más importantes desde el punto de vista de la cuestión principal de las *Confesiones*; es decir, la confesión de la fe y la confesión de sí mismo en cuanto un fiel cristiano.

En relación con estos rasgos característicos de las *Confesiones*, Chloë Taylor argumenta que

es muy posible que Foucault no quiso escribir sobre las *Confesiones* de Agustín en sus estudios genealógicos sobre la confesión (estrechamente interpretada como una auto-examinación verdadera) porque, aunque podamos encontrar algunos momentos de dicha auto-examinación en el texto de Agustín, el proyecto mismo del santo no consiste principalmente en el administrar ni en el interpretar a sí mismo, pero en el declarar la fe en Dios. Las *Confesiones* de Agustín no obtienen la forma moderna de la confesión que Foucault intenta problematizar, ni tampoco se parecen a la práctica antigua de auto-examinación que le interesa a Foucault en cuanto una estrategia alternativa frente a la confesión moderna. Para Foucault, el trabajo de Agustín no es ni un ejemplo de la disciplina, ni del cuidado de sí, y no es por eso ni un ejemplo del problema, ni de la solución. Este estatus de ni eso/ni

27 LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*. Trad. María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo. Editorial Losada, Buenos Aires-Madrid, 2002, 101.

28 VESSEY, Mark. En KEARNEY RICHARD (mod.). «Confessions and “Circumfession”. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 28. La traducción es nuestra.

aquello explica el rechazo foucaultiano del texto de Agustín.²⁹

Sin embargo, al contrario de las observaciones de Chloë Taylor, podría decirse que en las *Confesiones* se está ejerciendo un trabajo de elaboración de una subjetividad concreta, una tarea de establecer un cierto tipo de verdad de sí mismo como un fiel cristiano. Es decir, el texto de Agustín es una confesión en el sentido de mostrarse a otros en su propia verdad, de demostrar la fe y a la vez la debilidad de sí mismo como un ser humano, siempre en vistas a la identidad cristiana. Así pues las *Confesiones* son a la vez una prueba de la renuncia a sí –renuncia a la vida pagana y a la vida carnal («morir a la muerte y vivir a la vida»,³⁰ dice Agustín)– y del acto de asumir una identidad nueva, cuya verdad consiste en la búsqueda de Dios y en la fe en Él. De este modo las *Confesiones* representan, en su estructura formal, un tipo de práctica de sí parecida a las prácticas estoicas pero, en su contenido, cumplen ya las exigencias cristianas. La declaración misma de la fe es ya un autosometimiento a la identidad bien clara y fijada. Y el verdadero sentido de la confesión está relacionado con una conversión radical de la vida. Como lo explica Jacques Derrida,

Cuando pido [perdón –aut.], cuando confieso, no relato un hecho. [...] Eso se convierte en una confesión cuando pido perdón y, de acuerdo con la tradición, cuando prometo arrepentirme, es decir, amar, transformar mi odio al amor, transformarme a mí, y hacerlo por el amor. No es una cuestión del saber. No es una cuestión de hacerle a alguien saber que había pasado, sino la cuestión de cambiarse a sí, transformarse a sí mismo. Esto es lo que posiblemente Agustín llama «hacer la verdad». No *decir* la verdad, no informar –el Dios lo sabe todo,– pero *hacer* la verdad, producir la verdad.³¹

Escribir el texto que lo relata tiene función de construir una identidad subjetiva concreta, posibilita subsumirse y someterse a ella de una forma completa. Esta construcción de la subjetividad tiene menos que ver con inventarla que con recibirla, hacerla venir desde fuera en forma de una verdad y acogerla en su totalidad, tal y como es, sin excepción ninguna y ninguna condición más. Es por la venida desde fuera de algo que asumir, por lo que Agustín le pide a Dios cuando ininterrumpidamente le pide por su gracia.

5. La sexualidad espantosa de la libido

En primer lugar, existe el deber de despejar el espíritu de todas las ilusiones, tentaciones y seducciones susceptibles de alumbrarse allí, así como el deber de descubrir la realidad de lo que pasa en nosotros. A continuación, hay que liberarse de toda adhesión a sí [...] porque

29 TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, 46.

30 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 410 [VIII 11].

31 DERRIDA, Jacques. «Composing “Circumfession”». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, 23. La traducción es nuestra.

es demasiado real. Cuanto más descubramos la verdad sobre nosotros, más debemos renunciar a nosotros mismos, y cuanto más queramos renunciar a nosotros mismos, tanto más nos es necesario poner a luz nuestra propia realidad. Eso es –esta espiral de la formulación de la verdad y de la renuncia a la realidad– lo que está en el corazón de las técnicas de sí practicadas por el cristianismo.³²

–así describe Foucault el mecanismo de la producción de la subjetividad cristiana, la que no solo puede encontrarse en los textos de Casiano, pero, tal vez, también dentro de la obra de Agustín. Para ambos autores era la sexualidad un campo de batalla más significativo en el proceso de purificación del espíritu. La sexualidad se convirtió, como añade Foucault, en «el sismógrafo de nuestra subjetividad».³³ Al contrario de las técnicas de sí de la época antigua, las prácticas propias para el cristianismo no consistían en obtener la dominación de voluntad sobre el cuerpo físico, de separar el alma y el cuerpo de una manera más radical posible en función del control. Más bien se trataba de disociar la voluntad y el pensamiento tal del cuerpo, como del alma.³⁴ Tampoco eran los actos mismos lo que se tenía que revisar y confesar, sino los pensamientos en los cuales residía la verdad de un hombre (evidentemente varón). O sea, no importaban tanto ni las acciones (siendo un efecto de la voluntad), ni el contenido ideal de los pensamientos, sino la cualidad de su material, dicho de otro modo: su procedencia. «Semejante trabajo le permitirá [a un monje –aut.] escoger los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia y disociar el objeto representando en ellos del placer que podría evocar».³⁵ Encontramos aquí la mencionada antes tarea de la revisión constante de uno mismo hecha por sí mismo, una constante sospecha dirigida a lo que ocurre en el espacio de pensamientos, con fin en identificar y expulsar los que provienen del mal.

En primer término, el mal no reside en los actos; tiene la misma materia que el espíritu, entonces su única área de influencia está en los pensamientos. Sin embargo, es la carne donde se dan los síntomas de la existencia del mal presente en el alma. Y aún más, son el hecho de la polución involucrada y la aparición o la falta del placer relacionado con esta los verdaderos testigos de la condición del alma. Según Agustín, como dice Foucault, la raíz de tal involucramiento de la voluntad se encuentra en el placer carnal procedente del pecado original.

Adán se alzó contra Dios cometiendo el primer pecado. Intentó sustraerse a la voluntad de Dios y adquirir una voluntad autónoma [...]. En castigo por esta rebelión y como consecuencia de este deseo de una voluntad independiente de la de Dios, Adán perdió el dominio de sí mismo. [...] A esto se mezclaron movimientos involuntarios y

32 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 229.

33 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 229. Foucault parafrasea aquí las palabras del profesor Peter Brown.

34 FOUCAULT, Michel, «El combate de la castidad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 271.

35 FOUCAULT, Michel, «El combate de la castidad», 272.

el doblegamiento de la voluntad de Adán tuvo un efecto desastroso. Su cuerpo, y más particularmente algunas de sus partes, dejó de obedecer a sus órdenes, se rebeló contra él y las partes sexuales fueron las primeras en erigirse en signo de desobediencia. [...] El sexo en la erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios.³⁶

Pues lo que más le ocupaba a Agustín era el hecho de que son los órganos sexuales y su movimiento en apariencia independiente del alma lo que revela la verdad sobre la subjetividad de sí mismo.³⁷ Este movimiento llamado la *libido* no es nada externo a la voluntad, no es algo de lo que uno puede librarse. Al contrario, la *libido* es «una parte de ella, un componente interno [de la voluntad –aut.]. [...] es el resultado de la voluntad cuando esta excede los límites que Dios inicialmente ha fijado».³⁸ Y lo verdaderamente espantoso consiste en que esta voluntad puede permanecer oculta en el nivel de lo inconsciente y revelarse solo durante el sueño. Su peligrosidad se encuentra pues en su oscuridad, su intransparencia, y para eso resulta necesario el constante trabajo sobre los pensamientos, una vigilancia constante y un examen permanente de sí mismo.

La capacidad de permanecer dueño de sí, hasta en presencia de los seres más deseables, –concluye Foucault– no es lo que constituye la pureza. La pureza consiste en descubrir la verdad en sí, en descartar las ilusiones que se alumbran en uno mismo, en imprimir las ideas y los pensamientos que el espíritu produce ininterrumpidamente.³⁹

De este modo se vinculan entre sí, de una manera más estrecha, el modo cristiano de subjetivación, la tarea de encontrar y producir la verdad de sí mismo, y el problema de la sexualidad relacionada con el sexo del cuerpo masculino, testigo de la verdadera condición del alma.

6. El duelo y el goce

Agustín, a través del sumergirse en su alma y en su memoria, del mostrarse tal como es en toda su verdad, hacerse presente a sí mismo y a otros, intenta, paradójicamente, deshacerse, desvanecerse en virtud de construir de nuevo su identidad subjetiva propia. Sin embargo, aunque quiere escapar de todas las tentaciones y pasiones del cuerpo, aunque le preocupa el cuerpo en cuanto testigo de la voluntad impura, es la carne misma la condición de posibilidad de su conversión al cristianismo. En los fragmentos de las *Confesiones* dedicados al proceso de su conversión, Agustín con muchos detalles relata no solo estados de su alma, sino también estados de su cuerpo, por ejemplo las enfermedades que le ayudaron cambiar radicalmente la vida.⁴⁰ Todas las sensaciones que experimentaba

36 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 232.

37 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 510-511 [X 30].

38 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 233.

39 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad», 234.

40 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 424, 435-436 [IX 2, 4-5].

describe de un modo muy sensorial, aún las descripciones de los combates en el interior de su alma conllevan un elemento especial de su arraigamiento material y sensual. En los momentos más intensos Agustín llora.

A Foucault más le interesa la investigación de lo discursivo y escrito que el nivel de la vida material de los que quieren obedecer las reglas establecidas en los textos. Trabaja a nivel del discurso, buscando un estado ideal que hay que conseguir a través de las técnicas descritas en los textos examinados, pero no desciende a lo que está debajo de lo lingüístico. Así pues pone la organización formal de las prácticas de sí por encima de la vida real.

Sin embargo, al contrario de los tratados teológicos leídos e interpretados por Foucault, en las *Confesiones* Agustín toca lo que pertenece a las esferas más íntimas de su vida, investiga los espacios más profundos de su memoria y escribe su vida en cuanto vida de un ser humano corporal, sensible y sufridor. Todo esto posibilita una lectura diferente a la de Foucault, una lectura centrada más en la carne y en el cuerpo que en los pensamientos. Son los pensamientos que hay que examinar, pero es la carne el espacio en el cual se refleja lo que sucede en el interior.

Una lectura íntima que hace hincapié en lo sentido aistéticamente y lo sufrido, en la dimensión puramente corporal que trasluce en las *Confesiones*, la proponen otros filósofos franceses contemporáneos. Jean-François Lyotard y Jacques Derrida, ambos se ponen en diálogo con Agustín, introduciendo a sus textos los fragmentos sacados de las *Confesiones*.

La *Circonfesión*⁴¹ de Derrida es un texto formado de los fragmentos de su diario íntimo escrito varios años antes (*Livre d'Elie*), la confesión expresada en el momento de escribir o compilar el texto entero (y dirigida a la madre de Derrida, Georgette, que está en el lecho de muerte y ya no le reconoce a su hijo), y, por fin, los párrafos de las *Confesiones* de Agustín de los que Derrida se reapropia (aunque no los traduce, dejándolos ser como los había escrito Agustín, en latín). Habla pues del amor a su madre, repitiendo los elogios escritos por Agustín a Mónica, cuya muerte está relatada en las *Confesiones*. De su identidad trastornada, los secretos de su vida, por ejemplo su nombre judío que conoció muy tarde. De su propia subjetividad o, mejor dicho, la imposibilidad de la existencia de un sujeto como tal, estable e idéntico a sí mismo, sin fisuras. Derrida saca de Agustín lo más material, carnal y le inscribe en el contexto de la intimidad del acontecimiento más importante de su vida, es decir, en el acontecimiento de la circuncisión de Derrida, el acontecimiento de «su propia circuncisión» que le dio una identidad a través de un corte sustancial, una herida material. Lo total solo puede venir en cuanto sea privado de lo que constituye su totalidad, en cuanto se desdoble, prolifere, disemine. En efecto, la única condición de posibilidad de la aparición de una identidad subjetiva propia está basada en algo que es a la vez su condición de imposibilidad. Y que se fundamenta en lo que tiene

41 DERRIDA, Jacques. «Circonfesión». En BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.

no solo la dimensión simbólica, sino también sustancialmente material.

De hecho, las *Confesiones* agustinianas están atravesadas por una grieta, una fisura y una tensión entre el querer y el no querer, el pensar y el sentir, el reposo y la preocupación, entre, como los llama Lyotard, el alma-cuerpo o el alma-carne y el espíritu, el instante y el retraso, la vida verdadera y la muerte dentro de lo que parece ser uno e idéntico a sí mismo –es decir, un sujeto cristiano completo–. Agustín no para de llorar, y su llanto le ciega los ojos. Solo así puede descubrirse, verse a sí mismo, siempre teniendo ocultas algunas de sus partes. Se autorretrata a sí sin tener acceso a todo su ser: «Agustín se abre al amor de Dios solo en la medida en que esté ciego por sus lágrimas. Para surtir efecto en la confesión a Dios, no solo tiene que caer, fracasar en *decir* lo inefable, pero también tiene que estar algo ciego si quiere dibujar su autorretrato». ⁴² Para poder escucharse a sí mismo, volverse a sí mismo, tiene que deshacerse de sí y, hasta cierto punto, morir. Como dice Jacques Derrida, «La confesión nunca es mía. Si fuera mía, no habría sido una confesión. Él que confiesa es siempre alguien otro en mí mismo». ⁴³

La confesión de Lyotard, dirigida a Dios, también de algún modo repite lo escrito por Agustín, aunque Lyotard añade al texto de las *Confesiones* sus propias explicaciones e interpretaciones. Se reapropia del texto tal como lo hacía Agustín respecto a la sagrada escritura, teje su ensayo de diferentes fragmentos que dan reflejo a este Agustín que no puede prescindir de su dimensión sensorial y carnal. Y más: su deseo de la fe parece tener un rostro de goce puro. Leemos: «¡Esta alma, esta alma-carne está bien prendada, tomada desde lo interior, impresa, libre de su compostura *aistética*, ya no más espacio, no más tiempo, no más límite a las sensibilidades y las sensualidades!». ⁴⁴ A Agustín (aunque quiera impugnar su propia carne) le llena el deseo del goce, el placer infinito que no tiene nada que ver con los placeres mundanos, busca pues el éxtasis que neutralice su sexualidad mugrienta y la eleve al nivel de una sensualidad inocente.

El confesante busca palabras –dice Lyotard– y, contra lo que podría esperarse, las que se le ocurren se afanan sobre todo en hacer trabajar la fisiología para estimular las potencias sensoriales y, en consecuencia, sensuales del cuerpo, hasta el infinito. La inhibición que lo afecta naturalmente queda anulada y metamorfoseada en prodigalidad. A fin de librar al alma de la miseria y de la muerte, la gracia ni pide un cuerpo humillado en las maceraciones, sino que aumenta las facultades de la carne más allá de sus límites y su fin. Destrabada la capacidad de sentir y de gozar y llevada a una potencia desconocida: tal es la santa alegría. [...] En Agustín, la carne agraciada realiza su deseo en la inocencia. ⁴⁵

42 KRONICK, Joseph G. «Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida». En *MLN*, Vol. 115, Nº 5, *Comparative Literature Issue* (Dec., 2000), 1012. La traducción es nuestra.

43 DERRIDA, Jacques. «Composing “Circumfession”», 25. La traducción es nuestra.

44 LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*, 28.

45 LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*, 36-37.

Las *Confesiones* de Agustín están atravesadas por una grieta. Fracasa pues su intento de contar su propia identidad, establecerse a sí mismo como un sujeto cristiano completo. Desea sobrepasar su estado del hombre de carne y hueso, pero aplaza el momento de un corte radical en su vida. Cuando lo hace, todavía está prendido de memorias de las que quiere librarse.

Aunque Agustín se reprocha a sí mismo de una manera constante, su conversión nunca es ni puede ser total, porque la construcción de un sujeto idéntico a sí mismo necesita un acto de rechazarse a sí mismo, una resignación de algo que no desaparece nunca. Pues la asimilación de una subjetividad conlleva consigo un desdoblamiento interno. Lo que parece ser completo, estructuralmente contiene en sí a un otro que lo rompe y provoca su desplazamiento.⁴⁶

Por último, devolvamos la voz a Agustín mismo, quien en las *Confesiones* escribe

¡Tarde te he amado, belleza tan antigua y tan nueva! ¡Tarde te he amado! ¡Tarde te he amado! Y, mira por dónde, estabas Tú dentro y yo fuera. Y allí te buscaba y, deforme, caía de bruces contra esas cosas hermosas que has hecho. Conmigo estabas Tú, ¡y contigo no estaba yo! Esas cosas me retenían lejos de ti, cosas que, si no existiesen en ti, no existirían. Me llamaste, y me gritaste, y deshiciste mi sordera. Irradiaste, brillaste y pusiste en fuga mi ceguera. Exhalaste tu perfume y tomé aliento, y suspiro por ti. *Te probé, y sufro hambre y sed. Me tocaste y me inflamé por alcanzar tu paz.*

Cuando *me adhiera a ti* con todo mi ser, en parte alguna tendré *dolor y sufrimiento*, y mi vida estará viva, llena por entero de ti. Ahora, en cambio, porque elevas al que Tú llenas, porque no estoy lleno de ti, me siento una pesada carga. Luchan mis lamentables alegrías con mis bendecibles angustias, y no sé de qué lado se alza la victoria.⁴⁷

Parece que Foucault reconoció este rasgo de las *Confesiones* de Agustín que consiste en la imposibilidad de su clasificación o análisis objetivos en términos o según las herramientas trabajadas por él mismo. Las *Confesiones* desempeñan el papel importante dentro de la historia de la subjetividad occidental, sin embargo no se ajustan de una forma completa a ninguno de los, diferenciados por Foucault, modelos de la práctica de la escritura, ni a las técnicas de sí tales como la confesión oral. Agustín, de algún modo, se aprovecha de las también

46 Como escribe Lyotard, «La cesura no tiene lugar, no tiene tiempo. El aquí y ahora, los tiempos, los lugares, las vidas y el yo se presentan agrietados o más precisamente se agrietan sin cesar. El campo de la realidad, discurso inconcluso, estalla por completo, se resquebraja como un vidrio bajo el efecto de un golpe». LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*, 83.

47 SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, 507-508 [X 27-28]. La cursiva indica los fragmentos tomados de los *Salmos*. Los salmos, además, añaden al texto el ritmo –Agustín varias veces menciona las emociones que los salmos cantados provocaban en él. La metafísica de la música está desarrollada por san Agustín en el tratado *Sobre la música*.

examinadas por Foucault diferentes formas de la escritura de sí practicadas por los estoicos, pero las *Confesiones* tampoco cumplen las exigencias de estas. Por un lado, todavía pertenecen al mundo grecorromano, sin embargo, por otro, asumen ya la problemática de crear la identidad subjetiva propia enteramente cristiana. No obstante, el carácter excepcional y único de las *Confesiones* que radica en su dimensión subjetiva de contar las experiencias más íntimas, es algo que posibilita ejercer otro tipo del análisis o, mejor dicho, otra manera de responder al texto de Agustín. La trascendencia de lo corporal, del nivel de lo carnal y sentimental en toda la narración agustiniana indica la insuficiencia del examinar únicamente el nivel del discurso, de la forma y función de la escritura. El hecho de ponerse en diálogo con Agustín, como lo hicieron Derrida y Lyotard, abre una posibilidad de la interpretación del problema del sujeto totalmente diferente a la foucaultiana. Resulta que en vez de ser un ejemplo de cómo construir una identidad cristiana completa, las *Confesiones* dan testimonio de su imposibilidad, relatan la experiencia de una fisura que atraviesa cualquier sujeto aparentemente coherente.

7. Bibliografía

- KEARNEY RICHARD (mod.). «Confessions and “Circumfession”. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 28-49.
- DERRIDA, Jacques. «Circonfesión». En BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- DERRIDA, Jacques. «Composing “Circumfession”». En CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005, 19-27.
- FOUCAULT, Michel, «El combate de la castidad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 261-274.
- FOUCAULT, Michel. «La escritura de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 289-305.
- FOUCAULT, Michel. «Las técnicas de sí». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 443-474.
- FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, 225-234.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel; GROS, Frédéric (ed.). *Histoire de la sexualité vol. 4. Les aveux de la chaire*. Éditions Gallimard, Paris, 2018.
- HANBY, Michael. *Augustine and Modernity*. Routledge, London-New York, 2003.

- HUMPHRIES, Michael L. «Michel Foucault on Writing and the Self in the Meditations of Marcus Aurelius and Confessions of St. Augustine». En *Arethusa*, Vol. 30, N° 1, Winter 1997, 125-138.
- KRONICK, Joseph G. «Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida». En *MLN*, Vol. 115, N° 5, *Comparative Literature Issue* (Dec., 2000), 997-1018.
- KUBIAK, Zygmunt. «Od Tagasty do Ostii». En ŚW. AUGUSTYN. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Wydawnictwo Znak, Kraków, 2004, 9-24.
- LYNCH, Thomas. «Confessions of the Self: Foucault and Augustine». En *Telos*, N° 146 (Spring 2009), 124-139.
- LYOTARD, Jean-François. *La confesión de Agustín*. Trad. María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo. Editorial Losada, Buenos Aires-Madrid, 2002.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Intr., trad. y notas Alfredo Encuentra Ortega. Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1996.
- TAYLOR, Chloë, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the "Confessing Animal"*. Routledge, New York-London, 2009.