

## **Em segredo: a confissão como relação interdiscursiva\***

Maria Augusta Babo\*\*

**Resumo:** Abrir a temática do segredo e da confissão é abrir o campo da palavra dita, da oralidade e da voz. Passar do segredo à confiança, olhar a confiança como segredo, é entender como o sujeito se articula com a sua interioridade.

A confissão, propiciadora do segredo, vem mostrar como a prática religiosa deu consistência a um “dentro” subjectivo e culpabilizante. A assunção da culpa é individuante. Por outro lado, a confissão revela-se, na escrita auto-bio-gráfica, uma escrita de si. De Agostinho a Derrida, passando por Rousseau, opera-se uma transposição, para o domínio da escrita, de procedimentos presenciais e dialógicos.

**Palavras-chave:** segredo, confiança, discursividade, linguagem.

### **Do segredo na confissão**

A confissão, na sua acepção mais abrangente que engloba a religiosa, a judicial, a política ou a clínica, é um procedimento de subjectivação, dado que, através do seu funcionamento, é constitutivo de uma configuração do ego – o lugar e a representação do sujeito. Sabemos que um dispositivo é, ao mesmo tempo, uma prática e um discurso. A prática da confissão ritualiza-se nos vários campos acima enunciados. Primeiramente no que diz respeito à confissão religiosa, o ritual permite enquadrar um acto difícil e, por vezes, vexatório que é o acto discursivo de confessar algo, de se confessar. A discursivização é estruturante nesta prática e permite a constituição de uma instância que dela decorre: o sujeito pecador. O facto de a confissão se ter tornado num acto de fala marca o que Foucault denomina por “explosão discursiva” (Foucault, 1976: 26). Na verdade, toda a arte de constituição do sujeito ocidental, tal como ele se nos apresenta no romper da modernidade, é resultado de procedimentos complexos que articulam,

\* Este texto corresponde, no essencial, à lição apresentada pela autora nas Provas de Agregação a que se apresentou na Universidade do Minho, em Abril de 2011.

\*\* Professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (mab@fch.unl.pt).

numa economia a desenhar, processos de regulação discursiva, obrigando ou impedindo de dizer. Trata-se da apropriação do sujeito pela linguagem, da sua constituição linguística e da discursivização da experiência. Daí a aporia formulada por Lyotard: «confessar sendo manifestar em linguagem, à linguagem o que a esta lhe escapa... o silêncio» (1998:46).

Em que consiste mais exactamente esta discursivização? Consiste em revelar algo que é da ordem do segredo – objecto censurado – mas, também, do interdito – porque transgressor – e, portanto, da ordem de uma interioridade que o regime da confissão ajuda a implantar, como uma espécie de fenómeno perverso que se baseia no seguinte: quanto mais perscruto o meu interior para o tornar transparente (exterior), mais esse interior se opacifica e, portanto, se torna interior, criando zonas de sombra que são zonas de não-dito.

A confissão religiosa assenta numa topologia do sujeito que se enuncia através da oposição dentro/fora. Ora, confessar, significando arrancar – retirar com esforço – algo, o outro, do interior para o exterior, coloca, desde logo, essa topologia donde normalmente se elide o segundo termo, o fora. Confessar é assim, antes de mais, o trazer ao exterior algo que estava alojado no interior, invisível, indizível porque não-dito. A discursividade é o regime por excelência desse transporte de dentro para fora e que, pelo facto de se tornar imposto, institui, nesse mesmo movimento, um dentro como secreto. O segredo surge marcado pelo interior como condição do exterior.

Poder-se-ia definir o segredo como Deleuze define o duplo, não como “ projecção do interior” mas, antes, “como dobra do fora”. Ora, esta perspectiva de análise inverte o entendimento que a filosofia do sujeito tradicional desenvolveu: a de uma interioridade invisível, que se desvela ou revela para fora. Pensar o segredo como dobra é considerar que todo o interior é feito do Outro, de constelações de outros que se duplicam no dentro. Esse outro, intruso, pode ser o mal ou o demónio, *diabole*, o que divide, o separado, neste caso maldito, que se constitui na prega do silêncio interior mas vem de fora, vem do mundo: o pecado, entendido como invasão do Outro. Por seu turno, a alma, o interior, constitui esse último reduto que a modernidade hipostasiou no sujeito e enquistou como substancialidade individual e individuante. Ora, a prega que estabelece o dentro como subjectivação surge de uma dobra que assim desenha a intimidade. A interioridade como metonímia da subjectividade estará, então, ligada ao segredo e a outras figuras que significam esse indizível, esse magma constituinte do refúgio da subjectividade. Também a memória pode ser lida como uma prega para dentro, do presente que devém passado. Há como que uma inversão no enfoque que é dado à interioridade: uma vez que existe sempre uma dimensão de não-dito em todos os actos enunciativos, pois é impossível secar aquilo que não foi ainda formulado, o ainda não discursivizado, gera-se uma crença idealista de desvendamento do outro como segredo, isto é, como substancialização desse mesmo não-dito. Esta ideia feita, «o segredo da origem ou a origem secreta da verdade» de que fala Louis Marin (1984: 69), é a de que a verdade e, nomeadamente, a sua origem, é sempre secreta, é da ordem do segredo. Portanto, um percurso se enuncia que está na base da constituição metafísica do sujeito: o da interioridade e o da substancialização dessa interioridade no segredo. Se algo não foi dito, é

o que está lá dentro e, se está lá dentro sem ser dito é porque é segredo, o que cria uma espécie de silogismo condicionador do entendimento do sujeito.

Mas o segredo pode referir pura e simplesmente o outro, aquele que não eu e, porque outro, inviolável, secreto. Na perspectiva de Derrida, o segredo não é um conteúdo a preservar mas um outro que se não desvenda, simplesmente por ser outro. O outro é opaco ao eu na medida em que é outro.

A confissão, entendida como relação interdiscursiva, na medida em que confessar é instaurar a palavra para o outro, em direcção ao outro – é esta a proposta que aqui vos trago –, pode ser lida como a própria constituição dessa prega, como um procedimento de subjectivação, actuante na cultura ocidental e que cumpre, com outros procedimentos, o processo de subjectivação ligando o sujeito à verdade, questão de que se ocupou Foucault ao longo da sua obra. Donde vem essa prega que segrega o segredo que o sujeito ocidental carrega dentro de si? Vem do exercício arcaico de interiorização, da criação de um dentro que abriga algo de secreto que é, ao mesmo tempo, constitutivo da subjectividade e sujeição ou condição do sujeito.

Entender a confissão auricular como integrante do sujeito do segredo, dessa interioridade substancializada no mal, por exemplo, é uma forma historicizada de subjectivação, possível de ser localizada temporalmente. Numa genealogia dos procedimentos de subjectivação que perseguimos com Foucault, deparam-se-nos outras práticas anteriores conducentes a posturas subjectivantes. É, por exemplo, o caso da escrita dos *hypomnemata* – livros de registos, memorandos. Esses pequenos cadernos de apontamentos criaram na cultura helénica uma prática diária de escrita mas também de leitura e meditação que concorreram para fabricar o arquivo e dobrar o tempo presente num tempo passado, mas conservado numa zona de exterioridade. A propósito desta investigação de Foucault, Deleuze (1986) considera tais cadernos como a própria dobra da experiência; sem segredo, acrescento, porque não se trata tanto de registar um dentro não-dito mas antes de assentar o já-dito. Por outro lado, estes cadernos abrem um campo de escrita em devir, que dará lugar, com os estóicos, a uma escrita epistolar, como a de Séneca, ou a uma escrita meditativa, em Marco Aurélio, e que pode ser lida como antecipadora da própria escrita confessional. Assim, duas vertentes se desenham numa arqueologia dos processos de subjectivação. Uma textual outra discursiva, cada uma elaborando a sua própria singularidade, dado que articulam uma temporalidade diversa: a *durée* de um lado, face à repetição, do outro.

### **Confissão como relação dialógica**

Retomemos a questão da confissão: é nesta atmosfera de segredo que a confissão religiosa, que aqui se elegera como tema, actua. Porquê em segredo?

Porque o segredo se constitui no horizonte interdiscursivo da confiança, que podemos definir como a relação que se instaura entre o sujeito enunciador e o respectivo enunciatário, sob o signo do sigilo. A confiança vem reduplicar, no plano dialógico, a dimensão secreta da interioridade. Esta reduplicação liga os sujeitos implicados dialogicamente a uma e mesma regra discursiva, já que a confiança se sustenta numa relação de confiança mútua.

Em última análise, não há segredo sem confiança, o que explicaria o movimento posterior de propagação do segredo; *vide* o tratamento do segredo pelos contos populares, em que, não suportando um segredo inconfessável, uma certa personagem desabafa para um enorme buraco cavado na terra, aquilo mesmo que, dada a sua natureza de segredo, não poderia conter em si e que acabará por se propagar, através das plantas daí nascidas e que o lançarão aos quatro ventos. Permanecendo na topologia da prega, diria que o acontecimento abominável, aquele que não é subsumível por nenhuma narrativa e que, por isso, assola o sujeito, é o acontecimento que se dobra em segredo mas, paralelamente, que se desdobra em confiança dada a sua natureza incorporável mas incomportável. É a conclusão a que chega Derrida, considerando que todo o segredo é necessariamente compartilhado, mais que não seja entre mim e mim, num desdobramento aporético do próprio sujeito.

Guardar segredo será então a injunção à qual ficam ligados todos aqueles que intervirem num processo de confidencialidade e se tornem, eles também, detentores do segredo. A sua natureza incorporável forma uma dobra de interioridade no próprio e a natureza incomportável exerce pressão do interior para o exterior de modo que o segredo se torna, paradoxalmente, transmissível, guardando, no entanto, a sua natureza de segredo.

Todo o segredo poderá, assim, propagar-se, em segredo – diálogo, de todas as vezes, secreto – e tornar-se no famoso segredo de Polichinelo, em que este, sendo o único que não faz parte da cadeia dialógica da confidencialidade, é, sem o saber também, o garante do próprio estatuto secreto do segredo (*vide* Louis Marin, 1984: 64). Quer dizer que na propagação do segredo existe sempre, como seu garante, um terceiro excluído. É que o segredo, na sua estrutura enunciativa, pressupõe a relação dialógica mas num horizonte triádico em que o outro é aquele que não tem acesso ao núcleo secreto da confiança.

Ora, a confissão dá-se na confidencialidade do segredo. E sendo da ordem da confiança, ela cria zonas de interdito, o dever de segredo para o exterior, numa geografia cheia de cambiantes que recobre uma relação, já não entre mestre/discípulo – como aquela que os diálogos socráticos estabeleceram e que tomou configurações diversas no período posterior, em que o discípulo não fala, limita-se a ouvir – mas entre confessor/penitente. É que o diálogo grego instaura uma relação dialógica baseada na parrêsia, no dizer verdadeiro, na sinceridade do dito (Foucault, 2001: 349). A franqueza é, neste modelo, característica do discurso do mestre. Sócrates pratica essa franqueza. Esta discursividade da franqueza dirigida ao outro, que escuta em silêncio, configura uma prática da liberdade: a liberdade de tudo dizer. Mas, adverte Foucault, tudo dizer sem introspecção. O dizer é o próprio acto de produção de sentido: sobre a vida, o mundo, não sobre o próprio como acontece nas práticas cristãs. De forma que se pode contrapor ao diálogo da franqueza, da parrêsia, o diálogo da confissão de uma verdade arrancada ao próprio sobre o próprio. Aliás, a técnica confessional inverterá o sentido da parrêsia na medida em que esta assenta numa relação de confiança em si que irá aparecer no cristianismo como desconfiança de si e que requer a intermediação da instituição religiosa entre Deus e o penitente.

Portanto, ao contrário das práticas dialógicas da Antiguidade, a confissão cristã enceta um modelo invertido, sublinha Foucault (no seminário de 1976). Nessa inver-

são da relação dialógica praticada anteriormente, o discípulo não ouve, é quem fala. O mestre não fala, é quem ouve. Quem toma a palavra não é o mestre, o sujeito do saber, que cala e ouve, mas aquele que (se) confessa. Por outro lado, é sobre aquele que toma a palavra, confessando-se, que recaem as consequências da sua própria confissão já que não é o enunciatário que se altera pela confissão que desconhecia; é o próprio enunciador que sofre os efeitos da sua confissão, acusando-se e recebendo a absolvição do pecado de que se acusa. A tarefa de interrogação que o confessor assume permite, por outro lado, despoletar no penitente um efeito de rememoração, trabalho de trazer à memória, trazer ao presente o passado esquecido.

O binómio confessor/penitente guardará, porém, algo da antiga relação mestre/discípulo na medida em que na génese da confissão cristã estão os directores espirituais que orientam os fiéis. Várias práticas ascéticas antecedem a da confissão e remetem para aquilo a que poderíamos chamar, depois de Foucault, o cuidado de si cristão. São elas a meditação retrospectiva ou prospectiva executada diariamente, a ritualização e simbolização penitencial, a obediência ao director de consciência, a contemplação e a verbalização dos pensamentos. É na intimidade destas orientações e práticas espirituais monásticas que emerge no cristão a dúvida, o remorso, a culpa de ter infringido os preceitos cristãos, tendendo a interiorizar o pecado. É aí que se instaura o exercício da verdade, não a verdade sobre o mundo, a interpretação do Livro Sagrado ou a discussão teológica sobre a verdade, mas a verdade sobre si: o falar verdade sobre si mesmo. A palavra dita aliada à importância da escuta fundam o contexto propício à emergência da confissão como dispositivo de subjectivação. Dispositivo censório naquilo que obriga a dizer. A verdade do sujeito é-lhe arrancada apesar do próprio, ou mesmo contra o próprio que assim devem próprio.

A confissão católica na sua versão definitiva, isto é, aquela que se institucionaliza após o Concílio de Trento (1545-1563) e que impõe uma prática executada em privado, assenta no regime dialógico de boca a orelha. Este regime traz as suas configurações próprias, dado que se estabelece na ductilidade do sopro, pneuma, essa materialidade imaterial como o designou Port-Royal. Auricular, a confissão flui num sussurro. O segredo tem ainda esta dimensão volátil de ser dito ao ouvido, sem qualquer espécie de materialidade inscricional. Se existe exteriorização, ela é puramente presencial; nada a fixa ou regista. Nesse aspecto, a interioridade é conseguida fruto de uma não-exteriorização pela escrita. E acaba por fabricar-se nesse encantamento do sopro evanescente. A arquitectura do espaço confessional, o confessionário como mobiliário da intimidade, predispõe a relação interlocutiva ao seu próprio apagamento, a um processo de interiorização implícito, porque nele implicado. No modelo tradicional da confissão, a obscuridade do acto, o parcial velamento dos rostos, a postura mendicante do penitente face à postura recolhida e expectante do confessor criam o quadro dramático para o exercício discursivo daquilo mesmo que não pode ser dito – do interior como interdito.

Gestão complexa da confidência, sem deixar marcas, visto que o uso da oralidade em vez do registo escrito e o facto de essa oralidade se dar na presença da testemunha, a qual tem, por dever, o segredo da confissão, permitem a clausura total e, de cada vez, única da discursividade nela experimentada.

## Confissão como relação triádica

Poderia ter começado por dizer que não há segredo na confissão ou que confessar um segredo é um acto inútil dado que o destinatário último da confissão, Deus, é o sujeito que tudo sabe. Portanto, em última análise, o segredo não é a figura constitutiva da confissão. Ora, se Deus é o lugar do terceiro-excluído/incluído, garante da relação dual, a ligação de confidencialidade, essa, estabelece-se ao nível horizontal, isto é, ao nível dos actores da enunciação: enunciador/penitente e enunciatário/confessor. Ela é da ordem da enunciação enquanto a figura de Deus ocupa o lugar epistémico do saber – o sujeito-suposto-saber como garante da verdade que é, então, e ao mesmo tempo, destinatário último e diferido e destinador transcendente. O penitente não pode confessar-se directamente a Deus. Ou por outra, enquanto ao nível da relação dialógica – enunciativa – o sujeito se confessa revelando um segredo e ao revelá-lo se revela (fruto do acto que ele próprio interiorizou), em relação a Deus não se dá uma revelação. Deus é antes o lugar que impõe uma regra discursiva neste acto de fala.

Mas falar-se-á ainda de confissão numa outra acepção – no sentido em que quem se confessa arranca a si próprio a verdade do dito, o dizer verdadeiro sobre si: um acto que, para lá de declarativo, é um acto de assunção do dito que recai sobre o próprio sujeito enunciador. É um acto de auto-acusação e, portanto, de submissão. Ao analisar o dispositivo confessional, Foucault define-o como um acto de fala muito particular, na medida em que, e cito: «implica que aquele que fala se compromete a ser o que ele afirma que é e precisamente por ser isso» (seminário “Mal faire, dire vrai”, de 1981). Instaura-se uma coincidência entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação ou, por outra, o acto de confessar opera essa identificação do sujeito da enunciação com o lugar que o sujeito ocupa no enunciado, o que não acontecerá na escrita confessional. Assim, confessar o crime é enunciar que aquele sujeito que é o sujeito de acção coincide com aquele mesmo sujeito que enuncia essa acção. Toda a questão da confissão está nesta coincidência que tem como retorno a responsabilização do dito e o dizer verdadeiro sobre si. Neste aspecto, como também salienta Foucault, a novidade ou, tão-somente, a especificidade da constituição do sujeito ocidental terá seguramente a ver com a exploração de possibilidades de ficcionalização, de criação de mundos possíveis – a possibilidade de se outrar, termo que roubo a Pessoa –, mas terá sobretudo a ver com esta particularidade muito forte, muito arreigada, construída com toda a riqueza dos detalhes, que é a confissão da verdade sobre si, da transparência última entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Trata-se da constituição do *ethos* discursivo – o lugar que o sujeito ocupa e que, a partir daí, o fabrica como sujeito no discurso.

Ora, o penitente não é só aquele que revela e se revela culpado perante o confessor que, testemunha do acto, exerce também o poder delegado da absolvição mediante contrição. O penitente é, ainda, aquele que se coloca perante a instância Deus: o terceiro-excluído/incluído. Deus é, simultaneamente, aquele a quem se diz a verdade e aquele que garante a verdade do dito. Toda a particularidade do dispositivo confessional vem desta triangulação. A confissão, a ter como enunciatário Deus, seria, de certa forma, dispensável já que este é, desde logo, o sujeito que sabe. A triangulação exige uma difracção entre enunciatário e destinatário, regulando o saber e ainda o poder de

perdoar os pecados. Assim, o modelo católico, adoptado pelo Concílio de Latrão, em 1215, ao instituir a confissão anual, exige um enunciatário, o sacerdote, que corporiza ou representa o destinatário último; e que é um sujeito mandatado, um mediador, que tem o poder de perdoar, embora ele próprio seja um sujeito delegado. O confessor, tal como o analista, é o garante da presença do Outro no discurso confessional; esse Outro do sujeito que o analista não faz mais do que devolver. Receptáculo da palavra que tudo absorve e que tudo absolve. A absolvição é, ela também, o resultado de um acto performativo – o acto de perdão; exercício de um poder delegado mas em que, pela palavra, o sujeito mandatado tem a capacidade de apagar a falta, perdoar o excesso.

Desenha-se nesta lógica intersubjectiva uma evolução em que a irreversibilidade do pecado é ultrapassada pela reversibilidade da salvação. Instaura-se, por acréscimo, uma outra figura, a da promessa, figura que contrabalança a da culpa ou do pecado. O dispositivo articula então a conduta de um passado (perdoado) para um futuro de promessa. Esta passagem da confissão como acto único à confissão reiterada introduz um sistema de repetição que favorece a inscrição da vigilância e da culpa. Ao repetir-se, o oral acaba por se inscrever então como marca no interior do sujeito criando-lhe esse sentimento que não mais o abandonará e que é individuante: a culpa. O pecado é a marca da diferença no humano. O pecado humaniza o humano na medida em que lhe devolve o corpo, o tempo (do vivido) e o desejo (do outro). É a sua marca de finitude: a entrada no tempo para a morte, mas aqui discursivizado, transposto para o domínio da linguagem. A linguagem, ao mesmo tempo que é capaz de interiorizar o pecado e fazer dele acto de julgamento, é ela própria também a única via para a sua absolvição, pois é ainda pela máquina repetitiva da oração, na penitência, que a interioridade carregada do mal é absolvida e purificada.

Mais ainda: na confissão, não só o penitente fica na dependência de outrem – desenvolve-se uma relação de poder entre confessor e penitente – como modifica a relação consigo próprio, dado que ele assume a falta de que se acusa: devém sujeito, no sentido de sujeitoado a –. Trata-se de uma instância a que a semiótica chamará sujeito constituído: “eu sou aquele que –”. Tal sujeito advém justamente por ter arrancado de dentro de si algo, com esforço, à sua revelia. É difícil de formular esta afecção intrínseca aos enunciados, matéria de confissão, e que nomeio pelo sintoma da revelia. A confissão acarreta a discursivização de algo à revelia do próprio. Um enunciado que se vira contra o próprio sujeito que é dele responsável.

A lógica do dentro/fora produz aqui o seu efeito-limite, limite que não escapa nunca à perspectiva analítica de Derrida. O segredo entende-se, então, mais do que como confidência do foro privado, como uma verdade inconfessável. No limite, a confissão, para o ser, terá de revelar algo de inconfessável (algo da ordem do abominável, do acontecimento não subsumível pela narrativa, isto é, por uma qualquer sequencialidade integradora e produtora de *telos*). É esse o lugar paradoxal que o sujeito ocupa no primeiro vértice da triangulação. E para que realmente confesse o inconfessável fá-lo mediante uma garantia. Deus é o garante de que esse dito corresponde não àquilo que o sujeito até poderia revelar de si próprio mas àquilo que ele nunca revelaria de si: o que ficaria para sempre na zona obscura do impronunciável.

É nesta perspectiva-limite que Derrida (num dos seus últimos seminários) entende o perdão. Pode estabelecer-se um paralelismo entre o efeito-segreto e o efeito-perdão: tal como o segredo, o perdão só pode acontecer ao que verdadeiramente é imperdoável. A confissão tratará assim de dois actos de fala-limite, porque aporéticos: só o inconfessável é que é matéria de confissão; só o imperdoável implora o perdão.

Esta vertente inconfessável da confissão, que pode vir ou não associada à sua dimensão secreta, encontra-se também na confissão judicial. Em tribunal, a confissão não é necessariamente o acto de revelação de um segredo desconhecido do juiz ou dos jurados, é um acto de assunção pública de um acontecimento condenável, praticado e assumido pelo sujeito. O cerne deste acto público, ele também ritualizado, consiste na aceitação livre e individuante da responsabilidade do acto por parte do réu. Só há confissão se o réu assumir, publicamente, através de um acto de fala, a autoria do acto cometido. Por isso, é um acto reflexivo de submissão ao dito que o próprio assume como enunciação sua. É um acto, por excelência, individuante. Mas este acto de fala, que é, como tantos outros estudados pela teoria dos actos de fala, performativo, implica uma estrutura de poder que o funda, estrutura essa que recorre a procedimentos de ritualização para ser exercida. O espaço confessional na Igreja assim como o espaço do julgamento no tribunal são exemplos de uma semiotização espacial e de uma ritualização do acto confessional que está contido no interior de uma relação de poder. A semiotização do espaço revela justamente essa hierarquização, essa distribuição assimétrica de lugares-funções entre quem detém o poder e quem a ele está subjugado – sujeito. É que a constituição do sujeito se faz sempre no interior dos jogos de poder, não à margem deles. É, portanto, na óptica foucaultiana, um problema jurídico-institucional-histórico, aquele que, nas nossas sociedades ocidentais, liga o indivíduo à sua verdade. É aí que se joga a subjectivação que não está nunca desancorada histórica, social e politicamente. A subjectividade decorre dos compromissos assumidos pelos sujeitos perante a sua própria verdade. E a subjectivação transforma-se então num problema de veridicção que se encontra noutras instituições como a criminal, a psiquiátrica ou a pedagógica, por exemplo.

Por último ainda, é de realçar que o dispositivo confessional, enraizado que fica nas diversas práticas sociais, foi um dispositivo usado pela própria Inquisição, extorquindo revelações, não já para exercer o perdão mas para exercício da expiação pela fogueira.

## **Discursivização da sexualidade**

Abra-se um parêntesis para tratar uma questão que é ao mesmo tempo uma aplicação do modelo aqui exposto, dado que trata do tema por excelência da confissão religiosa e, por outro lado, porque ele permite introduzir a questão da instauração da culpa.

De um ponto de vista etológico, a definição do vivo passa pela criação do limite entre si e o outro, como explicou Cuvier: no ataque e na defesa, isto é, nessa periferia que separa o dentro do fora, é aí que se joga o próprio drama do ser vivo. Do ponto de vista antropológico, a construção identitária supõe igualmente o estabelecimento de limites e a instauração de um dentro e de um fora de que a pele é a interface. Ora as prá-

ticas humanas da alimentação e da sexualidade estabelecem-se no limiar, nessa fronteira entre o dentro e o fora, variando os seus limites de cultura para cultura.

As práticas gregas, como as cristãs, regulam à sua maneira a formação dos limites da identidade. A constituição de um dentro passa, em primeiro lugar, por uma via alimentar antes mesmo de ser sexual, como relembra Deleuze (1986: 109) a propósito da análise foucaultiana do uso dos prazeres, mostrando a forma como se cria uma moral ou, por outra, um *ethos* alimentar e sexual que regula as práticas de conduta.

A constituição do sujeito cristão vem descentrar as proibições alimentares para o campo da sexualidade. Mais ainda, o cristianismo, relativamente à lei judaica, vem levantar as interdições alimentares deslocando o campo da lei, da oralidade alimentar para a oralidade discursiva. É que a distinção dentro/fora continua a marcar a diferença puro/impuro, mas o elemento que atravessa a fronteira e, como tal, é considerado impuro, deixa de ser a comida para passar a ser a palavra. O evangelista Mateus afirma: «Não é aquilo que entra pela boca que torna o homem impuro mas o que sai da boca é que torna o homem impuro» (Mt, 15.11). A fala, ela própria, pode, neste aspecto, ser vista por dois prismas: como veículo de auto-acusação, de denúncia de um interior diabolizado pela presença do outro e como expressão do próprio pecado da palavra: o insulto, a vã nomeação de Deus, a injúria, etc. A interdição é agora do dentro para fora impondo não-ditos.

Quanto a essa verdade que o sujeito é suposto revelar ela é, curiosa e paradoxalmente, uma verdade do corpo, mais precisamente, uma verdade da sexualidade. A passagem da confissão pública, que tinha por objecto pecados públicos, para a confissão privada, é responsável por esta privatização temática dos actos a confessar ao mesmo tempo que se dá a substituição do jejum pela oralização do pecado. A dimensão paradoxal desta determinação é a obrigatoriedade de revelar detalhadamente as práticas sexuais quando a sua nomeação, justamente, é censurada no espaço público. O que a prática confessional vem disciplinar é, sobretudo, da ordem do corpo como pecado da carne, como prazer da carne.

A confissão ritualizada pela Igreja transforma-se numa estratégia enunciativa com as seguintes características: aquilo que se esconde e que portanto constitui um segredo – a prática sexual – passa a ser precisamente aquilo que é suposto confessar e, portanto, se torna matéria discursiva. A estratégia discursiva funde-se com a sexualidade, como mostra Michel Foucault, particularmente em *História da Sexualidade*.

Mais ainda: a estratégia discursiva opera um poderoso deslocamento na matéria sexual a confessar: ao encetar uma minuciosa descrição das práticas do corpo e da assunção do pecado enquanto prazer da carne, a discursivização confessional vai-se apoderando do sujeito e deslocando esse mesmo pecado do prazer – que tem lugar na efectivação do acto ou da prática sexual – para o desejo, isto é, para um pecado cometido não por acto mas por pensamento. Está então aberto o campo do ainda não-acontecido, do ainda não-pensado, do impensado ou do inominável, território do não-dito que será sempre já um inter-dito, um segredo. A censura passa a exercer-se, assim, não só pelo que impede de dizer (em público) mas por aquilo que obriga a dizer (no confessional) mesmo que não seja nomeável. Há como que uma transformação imaterial entre a obrigatoriedade de revelação dos actos e a obrigatoriedade de revelação

dos possíveis: pensamentos e omissões. A lógica do interdito que é também a lógica da obrigação de dizer o indizível abrange, assim, ainda, a omissão. Eis a criação de um regime de censura totalitário.

Toda esta complexa economia do proibido e do obrigatório se joga no interior do simbólico. A linguagem torna-se avassaladora do sujeito, naquilo que o obriga a dizer, em segredo, naquilo que o obriga a calar, em público, na forma como o salva da sua própria carne, na confissão e até do seu imaginário. A absolvição, sendo um acto performativo que liberta o penitente do peso das faltas ou excessos cometidos, é ainda complementada pela oração como a tal máquina discursiva de carácter repetitivo e com poderes redentores. O simbólico organiza assim também a expiação/expulsão do objecto alojado no interior do sujeito. O simbólico objectiva o objecto libertando o sujeito. O simbólico, nas suas diversas formas oralizadas de que a confissão se constrói, tem esse poder de regulação da economia do sujeito e da sua constituição.

Quanto ao pecado, é, ao mesmo tempo, virtualizado no campo dos mundos possíveis – o campo do imaginário – e interiorizado como pecado da alma e já não somente do corpo. Face a essa “discursivização do sexo” (como lhe chama Foucault 1976: 28), o paradoxo maior é manter em segredo aquilo que precisamente se é obrigado a confessar. O próprio Foucault se interroga sobre este paradoxo: «e se a obrigação de o esconder [ao sexo] não fosse senão um outro aspecto do dever de o confessar /.../?».

Por outro lado, aberta que está a discursividade do sexual, mesmo se preferencialmente em segredo, poder-nos-emos interrogar sobre a emergência de toda uma literatura de libertinagem que, aproveitando-se precisamente dessa descrição minuciosa dos meandros do imaginário se propõe desenvolvê-los numa produção transgressora mas decorrente do próprio regime que a censura. A confissão teria dado origem, na nossa sociedade ocidental e a partir do século XVIII, a uma literatura de libertinagem que tem, por exemplo, no romance epistolar de Laclos – *Les liaisons dangereuses*, ou em Sade, a sua expressão reconhecida e transformar-se-ia numa espécie de acelerador de procedimentos eróticos fantasmados, da ordem do desejo, portanto. Foucault admite que o próprio Sade terá ido buscar a minúcia das suas descrições aos tratados de direcção espiritual (1976: 30). Com a seguinte particularidade: em Sade, o sujeito da confissão é o sujeito vitimizado, uma vez pervertido pelo mestre. É o caso de Justine, conduzida a práticas que ela própria desconhecia.

### **A confissão como instauração da culpa**

A confissão não se esgota no presente do acto uma vez que o seu regime é o da repetição, mecanismo de inscrição da culpa. O sujeito constitui-se, a partir daí, na interiorização dessa mesma culpa. A comparação entre o regime da discursivização oral e o regime da escrita permite encontrar entre ambos o efeito marca, isto é, a textualização de uma prática discursiva e a assunção da culpa como acto individuable.

As *Confissões* de Agostinho são uma narrativa que tem por finalidade o relato da conversão do autor. Poder-se-ia afirmar mesmo que esta narrativa opera uma conversão do sentido no próprio, um auto-recentramento do sentido que estará na origem da reflexividade: um pensamento que recai sobre o próprio: «Quando eu deliberava pô-

-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, /.../ era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu.» [Livro VIII – X – 22]. Esta é a revelação contida na conversão, uma espécie de assunção do lugar do próprio.

Se a conversão está na base da criação do sujeito enquanto tal – o sujeito constituído, na sua autonomia, dotado de vontade mas também de fragilidade – a confissão constituiu-se ainda como acto de sujeição ao Outro, um sujeito que paga com a humilhação do acto confessional a sua própria constituição. É que o recentramento do sentido no próprio tem na instância Outro o elemento de mediação.

Mas, enquanto escrita, a confissão agostiniana releva de uma difracção do sujeito: entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado, da qual resulta uma difracção entre o tempo da narração e o tempo da história. Isto é: quando o sujeito (do enunciado) se distende no tempo (passado) ele é ainda ou já não coincidente com o sujeito da enunciação (o sujeito de escrita)? Esta clivagem estruturante da escrita autobiográfica não mais abandonará o sujeito que estará, então, sempre atrasado relativamente a si mesmo, buscando na memória aquilo que ele próprio (já não) é. Agostinho acusa essa difracção da escrita quando afirma que a lembrança de um afecto já não o afecta.

Talvez pela percepção dessa difracção que a escrita introduz inexoravelmente, Agostinho tome em mãos, no Livro X, a confissão daquilo que é – o seu auto-retrato – e já não daquilo que foi – a autobiografia – inaugurando assim o modelo instaurador de um dispositivo de subjectivação moderno. Auto-retrato e autobiografia dispõem da mesma genealogia – a confissão como mediação do Outro. A performatividade do acto confessional é que ele instaura o eu como lugar de acesso ao discurso por via do Outro.

Ora a confissão agostiniana retoma o modelo triádico que desenhámos para o dispositivo confessional em geral: uma figura dialógica – o sujeito da enunciação e o seu destinatário, neste caso o leitor colectivo – sustentada numa terceira instância – o terceiro-excluído/incluído. Agostinho interroga-se sobre a razão dessa confissão pública, a razão da nomeação dos seus semelhantes como auditores e testemunhas da sua confissão, elegendo Deus como destino último: «com que fruto, pergunto, confesso também aos homens, diante de ti, por meio destas páginas, quem ainda agora sou e não quem fui?» [235]. Mas é Deus o interlocutor eleito desde o início do Livro X das *Confissões*: «Confessar-me a ti...». Deus é o garante da interlocução e é ainda a instância da verdade do sujeito sobre si próprio, dessa verdade que o próprio discurso agostiniano enceta e que irá fundar o sujeito de escrita moderno.

O paradoxo desta interdiscursividade confessional está desde logo enunciado de uma forma lapidar: «Mas para ti /.../ que haveria de oculto em mim, ainda que eu não to quisesse confessar?» [234]. Constatação da inexistência de segredo dado o facto de Deus estar no lugar da vigilância total: «Na verdade, poderia esconder-te de mim mas não esconder-me de ti», [234]. A assimetria da visão diz a aparente dispensabilidade da confissão como revelação de segredo. Então, qual a fundamentação de um acto aparentemente inútil, dado que Deus sabe e que os enunciatários se limitam a ser testemunhas? A resposta chega: «começo a ter vergonha de mim». A humilhação é o próprio fundamento da constituição do sujeito e, mais ainda, da sua individuação. Os vértices interdiscursivos são o garante dessa assunção externa da vergonha como individuante.

É a partir deste acto discursivo que emerge a subjectividade ancorada numa topologia do dentro/fora: «O homem interior conheceu estas coisas por meio do homem exterior; eu enquanto homem interior conheci estas coisas, eu, eu enquanto espírito, por meio da capacidade de sentir do meu corpo» [240]. Mas este interior não absorve a totalidade do espaço, já que o interior abre para algo que deixa de ser pura interioridade para se tornar em espaço transcendente que é Deus. Deus é o lugar desse centro interior que, por isso mesmo, se torna superior. Eis a passagem do texto:

Dirigi-me então a mim mesmo e a mim mesmo disse: ‘Tu quem és?’ E respondi: ‘Um homem.’ E eis que estão em mim, ao meu serviço, um corpo e uma alma, uma coisa exterior, outra interior. Qual destas coisas é aquela em que eu devia procurar o meu Deus, que eu já tinha procurado por meio do corpo desde a terra até ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? Mas o interior é, sem dúvida, o melhor. [239/240]

Esse interior que é superior é assim formulado: «Quem é aquele que está sobre o vértice da minha alma? É por meio da minha alma que subirei até ele» [241].

O interior, sendo totalmente visível para Deus, o segredo não existe para ele mas para o próprio sujeito. Este sujeito agostiniano não é o sujeito cartesiano da certeza. O interior do sujeito agostiniano constitui o segredo para si próprio: «Confessarei pois o que sei de mim; confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença» [238].

O que Agostinho entende pela interioridade do próprio é um espaço abrangente constituído por vários espaços concêntricos aos quais o sujeito não tem sempre acesso, isto é, que lhe estão vedados. Senão vejamos:

No subcapítulo VIII do Livro X encontramos a descrição tão precisa quanto metafórica dessa dobra interior formada de pregas concêntricas: «dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram» [241]. Eis o *topos* da memória como o dentro do interior, quer dizer, como o círculo interno ao próprio círculo interior e mais vasto que é a alma. Mas não termina aqui a topologia dos círculos concêntricos: «aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, /.../ e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado (à memória) e nela depositado e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou» [241]. O dentro do próprio espaço interior é assim um arquivo de memória: «realizo estas acções no meu interior, no imenso palácio da minha memória» [243], organizado segundo aquilo que escapa ao esquecimento. Porque não é de clareza que se compõe esse dentro. Essa memória designada em outro passo como «estômago da alma» contém em si o incaptável. À pergunta: «Mas o que é o esquecimento senão a privação da memória?» responde: «então o esquecimento está conservado na memória» [250]. A zona interior da memória, o seu núcleo obscuro, é ocupada pelo esquecimento, nesta formulação aporética que o define: «estou certo de que me recordo do próprio esquecimento pelo qual é apagado tudo aquilo de que nos lembramos» [251]. Aporia que se estende à própria localização de Deus: «se te encontrar fora da

minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como te encontrarei?» [252]. A questão é: como encontrar o superior no interior se esse superior fizer parte do núcleo do esquecimento que é o dentro do interior? A revelação de Deus dá-se a partir da conversão pelo recentramento do sujeito no seu próprio interior. Agostinho não revém à descrição da conversão mas retoma esse recentramento quando diz: «E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste» [260]. A identidade nasce, para o sujeito, como fruto dessa alteridade fundadora, que o mesmo é dizer-se que, em Agostinho, o *intimum* coincide com o *summum*. Ou que o núcleo subjectivo interior abre para o infinito superior, num esquema topológico que poderia ser representado da seguinte forma:

carne {alma {memória {lembrança do esquecimento {Deus} } } }

E ao qual se aplica a metáfora de Lyotard (1998) – “umbigo do tempo” – direccionada para o tratamento da temporalidade nas *Confissões*: é justamente aquele ponto que se situa no centro do interior mas que abre para o infinito. Estamos face a uma topologia do sujeito que é antes uma “teotopologia” (Lyotard, *idem*) na medida em que articula os espaços da subjectividade com o transcendente.

Mesmo antes do tratamento da questão da temporalidade, Livro XI das *Confissões*, deparamo-nos, neste Livro X em análise, com a suspensão do tempo. Trata-se aí do descentramento da narrativa autobiográfica para a constituição do auto-retrato que nos leva a uma espacialização do sujeito, ao abandono da máquina narrativa e à substituição desta pela máquina retórica. O auto-retrato, não reproduzindo factos, uma narrativa dos pecados nem das virtudes, constitui-se como o próprio lugar de discussão meta-subjectiva ou, melhor dito, de *mîse-en-abyme* da subjectividade, discussão sobre o corpo, sobre o saber e a ignorância de si, sobre a memória como espaço de interioridade e o esquecimento como espaço secreto, como vimos. O trabalho agostiniano de inspecção interior releva de uma “telescopia do dentro” (M. Beaujour), dando-nos esta configuração em abismo. O que conduz, não à posição plena do sujeito mas, antes, a um lugar de apagamento, situado no âmago da interioridade: o esquecimento. A impossibilidade de acesso ao todo da própria interioridade, essa desapropriação de si, dá-nos a condição existencial do sujeito face ao absoluto que é Deus. A incapacidade de anamnese total coloca a existência do Outro como garante do próprio. Por isso é que o dentro da interioridade é um vazio que abre para Deus.

Neste sentido, o que a discursivização da interioridade revela é, paradoxalmente, o próprio esvaziamento do interior para uma topicalização do sujeito que desenha o lugar da escrita e o lugar da temporalidade, introjectada como memória e projectada como esperança.

A propósito da fundação do auto-retrato em Agostinho pode salientar-se que o auto-retrato na pintura desemboca também ele, frequentemente, na tópica do *atelier* do artista enunciando-se como uma *mîse-en-abyme* do próprio fazer pictórico. Isto é, o dentro – o auto-retrato que advém como resultado da operação de reflexividade do artista – acaba por se revelar um fora – o *atelier*, a série pictórica em abismo. O que

se joga no auto-retrato como efeito é a própria pintura como *poiën*, tal a alegoria da pintura que nos oferece o clássico auto-retrato de Nicolas Poussin.

Enquanto para Platão a reminiscência não é senão o lugar da verdade como anterior ao próprio sujeito, para Agostinho, a memória é o lugar da verdade interior que coincide com o superior. Por outro lado, a vigilância descentra-se também relativamente à vigilância praticada na Antiguidade. Ela deixa de ser o cuidado de si assente na dietética e na estética de vida para se tornar uma vigilância interior fundada na culpa. No entanto, na economia do sujeito, o sentimento de pecado encontrado através da memória tem na promessa a salvação como futuro. Trata-se da instauração de uma totalidade temporal que é a experiência em que o acontecimento irreduzível, o pecado, é convertido ao sentido duradouro da vida. A conversão é a própria temporalização do acontecimento transformado em narrativa, reelaborado num sentido. A escrita da confissão abre o acto confessional à sua resolução no *bios*, no sentido extenso e teleológico de uma vida. Na verdade, aquilo que desde os primórdios da confissão, antes mesmo do concílio de Latrão, estava implicado na confissão era a conversão de uma vida. Acto singular, a confissão foi o acontecimento de vida, o lugar de viragem definitiva e irreversível de uma vida. Um acto sem retorno porque único, mas instaurador de uma marca salvífica para o sujeito.

De Agostinho a Derrida, passando por Rousseau, a confissão constitui-se como transposição para o domínio da escrita, de procedimentos presenciais e dialógicos dos presentes evanescentes. A narrativa autobiográfica é então a conversão do acontecimento (disruptivo) no sentido teleológico de uma vida. É uma conversão (no sentido teológico e textual) que se opera por configuração narrativa (conferição de um *telos*).

Rousseau, mantendo relações de intertextualidade com as *Confissões* de Agostinho, desde logo pelo título, usa as suas próprias *Confissões* no registo jurídico. Em primeiro lugar, assume o acto confessional como se o inaugurasse ou como se ignorasse (a sua anterior origem): «vou emprender uma coisa sem exemplo e cuja realização não será imitada» [21]. Desde logo a sua postura como sujeito quer-se singular e única. Rousseau apaga o rasto de Agostinho, roubando-lhe o título da obra. É aos leitores que se dirige, são os leitores os destinatários e juizes da sua confissão. O pacto confessional consiste em dizer a verdade, toda a verdade sobre si. Mas o acto confessional de que ele se reclama é, neste caso, de natureza jurídica. Rousseau justifica-se, desculpa-se. Afirma e reivindica uma liberdade que não habita nele na origem, como se a condenação fosse a sua condição de partida. Ou por outra, na leitura foucaultiana, como se Rousseau julgasse Jean-Jacques: o primeiro assumindo-se como juiz do segundo. Assim, Jean-Jacques, réu, relata as confissões de um (suposto-)acusado, de um condenado. Ao contrário de Agostinho, cuja inocência de partida se transforma em culpabilidade de chegada, Rousseau transforma a sua culpa de partida, em orgulho à chegada, como efeito de sentido individuante. O orgulho rousseuniano opõe-se à culpa agostiniana. A posição enunciativa de um situa-se nos antípodas da posição enunciativa do outro. Se a culpabilidade nasce em Agostinho após o roubo das peras, o castigo pelo roubo das maçãs fornece a Rousseau a própria justificação para reincidir. Torna-se ladrão porque acusado de o ser. A confissão enceta como que o movimento inverso ao do texto agostiniano: revela-se um processo de justificação, um trabalho de alegação, através da

discursivização da verdade sobre si (é o caso do episódio do roubo da fita cor-de-rosa (92-95)) em que o segredo, decorrente da mentira, ao ser confessado, liberta o sujeito.

Por outro lado, a performatividade do acto confessional cumpre-se na posteridade. Será ao leitor que cabe a tarefa de o absolver *post-mortem*. A confissão, enquanto escrita, terá o seu perdão no futuro, em devir, através da leitura do próprio texto como sua finalidade última. Assim também, tornar legível um acontecimento irreduzível, de ruptura, é trazê-lo ao sentido do todo, à narrativa de uma vida, já que, quanto ao sujeito de escrita, como refere Lyotard, é preciso que ele próprio esteja no movimento da conversão para poder confessar-se. O penitente já iniciou esse movimento de conversão em relação ao seu passado vivido. Cabe a cada leitor, no futuro, cumpri-lo.

De Agostinho a Derrida passando por Rousseau, as confissões elegem a figura da testemunha como o garante da escrita. Não há confissão sem testemunha, sem leitor. Derrida convoca-o: «je prie l'autre à témoin» (1991: 62). E esse testemunho não será senão a abertura que todo aquele que testemunha confere ao sujeito da confissão: a instauração do lugar do outro. Se Rousseau apaga o texto agostiniano como que por um processo amnésico, Derrida, pelo contrário, parafraseia as confissões agostinianas, fazendo da sua perífrase uma escrita em segunda-mão, uma escrita da citação, já que, não só inaugura as suas confissões sob a égide de Agostinho, como se apropria do espaço exterior da escrita de um outro – Geoffrey Bennington – que ele denomina exactamente de “margem interior”, situando a confissão própria no bordo, ao mesmo tempo externo e interno, de outras escritas. Marcando a confissão de uma circunvolução à roda do texto outro – Derridabase –, o autor marca-a ainda, em sobre-impressão, da sua própria inscrição de origem – a circuncisão – que é, além de um destino, uma escrita. Daí *Circonfession* – “*Circonfissão*” – que se escreve, fantasmaticamente, com uma pena que é simultaneamente seringa (fragmento 13), revelando um dentro escatológico, feito de sangue e veia (dizemos: a veia poética) mas que pode ser também radiografia, ecografia e todo o registo visível do interior invisível do corpo. O sujeito advém à escrita porque a escrita (da lei) está inscrita desde logo no seu corpo circunciso, marcando-o de uma diferença: judeu; mas também aquele que se volta para o outro, que procura um destino e um destinatário à sua escrita.

Confessar, seja qual for o segredo, mesmo na sua inexistência, é, pois, instituir o Outro. Porque é já sempre enquanto outro que ele se confessa, na medida em que o próprio é sujeito de uma conversão, na formulação de Lyotard (que Derrida leu). Confrontamo-nos com uma alterização do sujeito, o mesmo e já outro.

Que rostos, que nomes tomam as instâncias de alteridade na circonfissão derridiana? Porque a estrutura que a confissão instaura é idêntica à descrita por J. le Caputo (2007: 184-220) para a oração, isto é, o destino próprio de toda a oração e, acrescentamos, de toda a confissão é instaurar o outro a quem ela se dirige (nisto consiste a sua performatividade). Não a testemunha, aqueles que, leitores, presentificam a virtualidade de uma escrita. Mas aquele Outro que estará sempre para além do próprio: que é o *summum* agostiniano, o superior, ou então o que transborda do sujeito, como as lágrimas na escrita derridiana (*Verseur des larmes au-delà de l'être* – Caputo, 2007: 184) que transbordam do ser, que vertem para fora, para um aberto que é também a abertura.

Será essa então a “estrutura intencional de *l’adresse*”. Deus é, para além ou aquém dessa instância teológica, o Outro que garante o destino quer da oração quer da confissão. Deus é a constância de uma direção, um endereço, o ponto vocativo de toda a génese do diálogo e também a sua finalidade. Onde quer que seja que ele se encontre. Esse destino, em Derrida, nomeia-se uma destinerrância. O apelo do ser ao Outro que será o princípio e o garante da própria vida.

## Conclusão

Ao explorar a confissão como relação dialógica, tratou-se uma técnica de subjectivação que tem na penitência cristã a sua prática por excelência, onde a constante vigilância do sujeito para consigo próprio instaura uma economia da culpabilidade. Confessar é, então, uma determinação do lugar de sujeito e da assunção à palavra desse mesmo sujeito.

Se a emergência da confissão pode remeter para a imposição de uma moral (social) em detrimento de uma ética do sujeito, porque o cuidado de si deixa de ser estritamente imanente ao próprio sujeito, subordinado que está a um dispositivo de obediência, a confissão como escrita, essa, tende a renovar e a abrir um espaço próprio, ao encontro desse lugar de onde o sujeito pode objectivar-se, construindo a sua própria representação, e subjectivar-se, em *mîse-en-abyme* do próprio. Está encetada a torrente da escrita de si que a modernidade conhecerá.

## Referências bibliográficas

- Agostinho (2001) *Confissões* (trad. de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Pimentel). Lisboa, CLCPB – IN-CM.
- Beaujour, Michel (1980) *Miroirs d’encre*. Paris, Seuil.
- Caputo, John e Scanlon, Michael (org.) (2007) *Jacques Derrida – Saint Augustin – Des Confessions*. Paris, Stock.
- Deleuze, Gilles (1986) *Foucault*. Paris, Minuit.
- Derrida, Jacques (1991) “Circonfession”, in: Jacques Derrida, Geoffrey Bennington, Paris, *Les Contemporains*. Paris, Seuil.
- Descombes, Vincent (1977) *L’Inconscient malgré lui*. Paris, Minuit.
- Dulong, Renaud (dir.) (2001) *L’aveu – histoire, sociologie, philosophie*. Paris, PUF.
- Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris, Hautes Études/ Gallimard/ Seuil.
- Foucault, Michel (2001) *L’Herméneutique du sujet – Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Hautes Études/ Gallimard/ Seuil.
- Foucault, Michel (1994) *Dits et Écrits*, tomos I, II, III, IV, (dir. De Daniel Defert e François Ewald e col. De Jacques Lagrange). Paris, Gallimard/nrf.
- Foucault, Michel (1988) *Cours “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu”*. Université Catholique de Louvain.
- Foucault, Michel (1984) *Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, tel.
- Foucault, Michel (1984) *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*. Paris, Gallimard, tel.
- Foucault, Michel (1976) *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, tel.
- Kristeva, Julia (1980) *Pouvoirs de l’horreur – Essai sur l’abjection*. Paris, Seuil.
- Larochelle, Gilbert (1995) *Philosophie de l’idéologie – Théorie de l’intersubjectivité*. Paris, PUF.
- Lyotard, Jean-François (1998) *La Confession d’Augustin*. Paris, Galilée.
- Marin, Louis (1984) “Logique du secret”, in: *Traverses 30/31: Le Secret*. Paris, Centre Georges Pompidou.
- Rousseau, Jean-Jacques (1988) *Confissões I, II*. Lisboa, Clássicos Relógio D’Água.

A cidadania é um conceito fundamental nesta obra, pois não é possível pensá-la desligada dos meios de comunicação de massa, dado o contexto mediatizado das sociedades contemporâneas. Sendo os média co-adjuvantes fundamentais na promoção do exercício da cidadania através da participação na “coisa pública”, as novas tecnologias da comunicação e informação encerram em si um potencial de inclusão muito maior do que os meios tradicionais, defende Portela. O investigador afirma que a cidadania está relacionada com a ideia de “comunidade”, pois actualmente já não se fala em fronteiras apenas geográficas, mas em “afinidades culturais, sociais” e territoriais. Os média contribuem para a construção de uma identidade colectiva, incorporando a noção de igualdade social num conceito de cidadania (*idem*: 22).

Com o aparecimento dos novos meios digitais, surge um outro tipo de questões, como a universalidade dos processos e a acessibilidade aos modos de interacção proporcionados pelas novas tecnologias. Deste modo, as diferenças sociais e o nível das habilitações dos utentes das tecnologias vão condicionar a respectiva utilização dos novos meios. «Este enquadramento da mudança social que os novos meios digitais poderão ajudar a efectivar tem que ser encarado de um modo crítico, evitando um deslumbramento inócuo perante as possibilidades teóricas enunciadas, mas também recusando uma visão intoxicada por resistências endémicas à novidade» (*idem*: 23). Assim, uma sociedade civil interventiva é fundamental por ser o garante da pluralidade democrática.

Com a abertura à intervenção pública, os média ficam expostos à utilização abusiva do espaço mediático, sendo que, por vezes, quem emite opiniões se esconde no anonimato. A *Web* social, ou *Web 2.0*, é um termo que caracteriza as aplicações *online* que promovem a participação individual e parece querer atribuir aos seus utilizadores a capacidade de adoptarem um papel mais activo. Os média promovem, assim, a multiplicação de vozes, que, por sua vez, gera a multiplicação de espaços públicos de cidadania. Como realça Pedro Portela, a rádio tem um grande potencial educativo, sendo, por isso, um meio de acesso privilegiado às massas. Deste modo, o autor defende que o binómio comunicação/educação deve ser encarado como um “poderoso aliado” na construção da democracia participativa. Actualmente, assiste-se à ampliação do conceito de rádio, com a introdução de imagem e de texto num meio que tradicionalmente se caracterizava apenas pelo som. A rádio na Internet é, assim, votada à multimedialidade, hipertextualidade e interactividade.

Os últimos capítulos deste livro, que resulta essencialmente da tese de mestrado do autor, são dedicados à definição do modelo de análise, onde Pedro Portela, depois de explicar a metodologia utilizada, procede à formulação de hipóteses e à sua verificação.