

XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

# El yo autobiográfico. Memoria y duración en las confesiones de Rousseau.

Pavesi, Pablo Emilio.

Cita:

Pavesi, Pablo Emilio (2019). *El yo autobiográfico. Memoria y duración en las confesiones de Rousseau*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-111/199>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecod/t1s>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# EL YO AUTOBIOGRÁFICO. MEMORIA Y DURACIÓN EN LAS *CONFESIONES* DE ROUSSEAU

Pavesi, Pablo Emilio

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Argentina

## RESUMEN

Proponemos dos tesis. Primera: comparamos el texto de las *Confesiones* con el Tratado de la Naturaleza Humana, de David Hume (1739). Según éste último, la percepción de la memoria es siempre más débil que la impresión original –postura vigente a lo largo de toda la psicología asociacionista del siglo XIX, Freud incluido. Hacemos notar que Rousseau invierte el orden de intensidades, esto quiere decir: siente el recuerdo más intensamente que la impresión original y esa intensidad de la memoria lo que justamente le permite construir el relato de un yo autobiográfico. Segunda: esta manifestación del pasado, anticipa, arriesgamos, la noción de duración, tal como ésta será desarrollada un siglo después por Henri Bergson, en *Los datos inmediatos de la conciencia* (1889) por la cual el tiempo de la conciencia ya no se entiende (como lo hace el asociacionismo) como sucesión de instantes que se excluyen mutuamente, como los puntos del espacio, sino como una “penetración mutua”, un “progreso cualitativo” por el cual el presente recoge todo nuestro pasado y a la vez se proyecta constantemente hacia el futuro. Nos detenemos en uno de los ejemplos privilegiados de Bergson, el de las notas de una melodía, para ilustrar la noción de duración.

## Palabras clave

Autobiografía - Yo - Memoria - Duración - Rousseau - Bergson - Temporalidad

## ABSTRACT

THE AUTOBIOGRAPHICAL SELF. MEMORY AND DURATION IN ROUSSEAU'S CONFESSIONS

We propose two assertions. First, we compare the *Confessions* with David's Hume Treatise of Human Nature (1740). The last one considers (as all the associationist psychology in the XIX century, including Freud) that memory's perceptions are always weaker than the original impression. Rousseau inverts the order of intensity: for him, memory is always more intense than the original impression. We propose that this inversion is a capital condition for the building of an autobiographic self. Secondly, we propose that this notion of memory anticipates the concept of duration, as developed a century later by Henri Bergson's *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889): the time of consciousness is not (as asserted by associationist psychology) a succession of instants that excludes

each other (as the points of the space) but a “mutual penetration”, a “qualitative progress” by which present recalls always all our past in a constant projection to future. We examine one of the Bergson's privileged examples: the notes of a melody

## Key words

Autobiography - Self - Memory - Duration - Rousseau - Bergson - Temporality

## I

Las *Confesiones* de Jean Jacques Rousseau se publican en 1781, tres años después de la muerte de su autor. El título es altamente provocativo porque evoca inmediatamente las *Confesiones* de san Agustín - debe recordarse que literatura confesional de inspiración agustiniana, escrita en forma de Memorial o de diario íntimo, es muy vigente en el siglo XVIII particularmente en el ámbito pietista (Gusdorf 1976, 343-354). Estos relatos de vida siguen siempre el mismo orden, que es el del drama cristiano: inocencia original, caída en el pecado, el amor de sí, luego la más o menos lenta o súbita conversión y finalmente la esperanza en una redención por el ejercicio de un ministerio fecundo. La literatura del yo tiene sus orígenes en la conciencia religiosa. Pero hasta allí, la confesión, en tanto tal, se dirige a Dios y da testimonio de una búsqueda tortuosa, de un sufrimiento y, finalmente, de una conversión. Cierto es que el que confiesa bucea en su interioridad. Pero en las *Confesiones* de san Agustín y sus alumnos, la interioridad es el lugar de una búsqueda de Dios, de Aquél que es en mí pero no soy yo: «Tú estabas en mí y yo estaba fuera de mí» escribe el santo (san Agustín 1947, I 161). Lejos de llevar al conocimiento de un yo (que se presenta desde el primer momento como fuente de error y pecado, ennegrecido en el amor de sí mismo), la investigación agustiniana de la interioridad no puede escribirse antes de la conversión, justamente porque aspira a ser, al fin, testimonio de la Gracia. De una Gracia que, recordemos no es una luz que permite ver al que puede ver, como el Sol-Bien de la alegoría de la caverna, sino que hace ver al ojo ciego, es “colérica”. Hay aquí una autobiografía, sí, pero no hay una literatura del yo. En esta misma tradición se ubica Pascal, a quien Rousseau había leído y cuyos *Pensamientos* tendrán enorme influencia en los siglos XVII y XVIII, mucho más allá de Port Royal y del jansenismo. Pues bien, recordemos de nuevo que el yo de Pascal no tiene otra realidad que ser el

objeto del amor propio: “La naturaleza de ese amor propio y de ese yo humano es la de amarse sólo a sí mismo y no considerar más que a sí mismo” (Pascal 1963, 636). Según esto, el yo, por definición, se agota en un amor que comienza en él y siempre se dirige a él, en una suerte de narcisismo primario irrevocable. Luego, el yo que accede a amar al semejante, por definición, no es un yo; brevemente, la ruptura del narcisismo, condición para amar alguien que no sea yo mismo, exige la aniquilación del yo. “El *yo (moi)* es aborrecible”, dice Pascal (1963). El subrayado de la palabra *yo* indica que se trata de un neologismo. En efecto, es la primera vez que el yo deja de ser un pronombre personal y pasa a ser un sustantivo. La primera edición de los *Pensamientos*, póstuma, incluía una explicación necesaria para el lector del siglo XVII: “El autor –precisaba- quiere decir el amor propio. Es un término que el autor tenía la costumbre de usar entre algunos de sus amigos”[1]

La sustantivación del yo aparece en el momento en que pierde realidad, como pura imagen del amor a sí mismo. Pascal y la sensibilidad religiosa de Port-Royal ya temen y anticipan, un siglo antes, la empresa inaugurada por Rousseau y de la cual no salimos, la constitución de una identidad personal en la confesión perpetua y laica. “Parece en efecto - escribía Sainte Beuve - que, ...nuestros Señores presienten y querrían asfixiar anticipadamente en sus ensayos, las *Confesiones* de Juan Jacobo y toda esa serie de obras que son las *Confesiones* de San Agustín secularizadas y profanadas, las confesiones sin conversión, por diversión, por arte, por hastío” (Sainte Beuve 1953, 839).

Rousseau se apodera del título de un clásico de la literatura cristiana, todavía muy vigente, y escribe la primera confesión laica: el autor ya no se confiesa a Dios, se confiesa al público. La autobiografía confesional se hace literatura del yo a condición de la muerte de Dios. Ciertamente es que en la página inicial, Rousseau invoca a Dios, pero sólo como Aquél conocedor del corazón de Jean-Jacques, quien a su vez conoce su corazón tanto como Dios: “Dios y yo conocemos nuestro corazón”, escribe en el Prefacio a las *Confesiones*. Luego, evidentemente, no necesita invocarlo, como San Agustín, para conocerse. Dios, en suma es garante silencioso de que Rousseau dirá todo, garante de autenticidad. Dios, entonces, ve a Rousseau tal como él mismo se muestra al público; ya no lo necesitaremos de aquí en más. La prueba está en que enseguida se llama a un Dios teatral, invocado para que haga el favor de reunir alrededor del autor al público, es decir, a todos los lectores de Europa (Rousseau 1968, 43). Dios no es el fin de mi palabra y de mi oración; es el acomodador.

Sabemos hoy que Rousseau abre una época, la nuestra. Pascal y Sainte-Beuve tenían razón. La confesión al hacerse laica marcará con su sello nuestra subjetividad, que no quiere más que confesarse, en un *yo* que no quiere más que hablar de sí ante otros, los expertos en escuchar o el público en general. Somos una sociedad confesional (Foucault 1983, 177) y gran parte de nuestra literatura todavía aspira a una estética de la “expresión” de nuestros sentimientos íntimos y de nuestra historia.

## II

El *yo* de Rousseau es transparente a sí mismo. «Siento mi corazón» (Rousseau 1968, 43). El fin de la confesión es, justamente, mostrar esa transparencia a los ojos del lector. «Quiero hacerme transparente a los ojos del lector» (Rousseau 1968, 211).

Ahora bien, este pasaje de la transparencia a sí y a otros marca el sentido de las *Confesiones* (Starobinsky 1971). Soy transparente a mí, pero esa transparencia es vana, porque los otros me conocen mal: ellos atribuyen mis actos a motivos que no son los míos y son los suyos, en un malentendido que exige ser rectificado. La conciencia de sí es insuficiente hasta que no se desdoble y sea vista por los otros. Para que esta empresa sea posible la confesión debe ser total, sin pliegue alguno: Rousseau no sólo declara que dirá la verdad sobre sí, sino que dirá *toda* la verdad con el fin justamente de salvar este quiebre entre público-privado, entre ser y aparecer.

Ahora bien, para mostrarse entero al lector, es decir para mostrar la intimidad de Juan Jacobo, Rousseau, por primera vez en la historia de la literatura, decide contar su historia personal, es decir, todo su pasado. “He prometido pintarme tal como soy; y para conocerme en mi edad avanzada, hace falta haberme conocido bien en mi juventud” (Rousseau 1968, 211) – y, agreguemos, para conocerlo en su juventud hay que conocer su niñez. Este yo no hace un simple retrato de sí, aspira a decir todo: «todo lo que hice, todo lo que pensé, todo lo que sentí» (ibíd.). La autobiografía es posible porque la profundidad del yo no admite una topografía espacial: el yo es esencialmente histórico; su ser presente está determinado por el conjunto integral de su pasado y no puede presentarse de otra manera que relatando su historia. Pues bien, este relato, a su vez, es posible porque lo vivido, lo pensado y lo sentido, dejan una traza: «los primeros rasgos que se han grabado en mi cabeza, han permanecido y aquellos que se grabaron luego, antes de borrarlos, se han combinado con aquellos» (ibíd.). Rousseau se remonta entonces a las «primeras causas» que lo hacen ser como es, y a partir de allí reconstruye, en una verdadera novela, “el encadenamiento de los efectos” (Rousseau 1968, 211), el hilo de sus “disposiciones interiores” (Rousseau 1968, 122). Somos una sociedad confesional (Foucault 1983, 177) y gran parte de nuestra literatura todavía aspira a una estética de la “expresión” de nuestros sentimientos íntimos y de nuestra historia.

Quisiéramos agregar aquí la tesis siguiente: este relato del yo es posible gracias a una noción original del tiempo de la conciencia, en general, y, en particular, de la naturaleza de la memoria (que Rousseau no tematiza conceptualmente, pero que, proponemos, ejerce en su afán de decir todo). Para entender esta noción de tiempo-memoria, debemos compararla con la noción opuesta, predominante en el siglo XVIII, tal como ella se formula en la filosofía de David Hume. Según ésta, el tiempo de la conciencia es el de una sucesión lineal de percepciones que se siguen unas a otras en instantes excluyentes, tal como se excluyen entre sí

las posiciones de los diferentes puntos en una línea. Ahora bien, dado el principio por el cual sólo percibimos percepciones, el yo se deshace en la sucesión temporal y no es más que “un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en continuo flujo y movimiento” (Hume 1967, 252) – una sucesión en la que no hay “ni simplicidad en un tiempo ni identidad alguna en momentos diferentes” (Hume 1967, 252). Luego, el yo pierde irrevocablemente su carácter substancial, pues ese pretendido substrato jamás se da a la experiencia, en tanto no es ni podría ser una percepción. “Así – escribe Hume – para suprimir la discontinuidad, fingimos la existencia continua de las percepciones... y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación” (Hume 1967, 254). Luego, el yo es apenas una creencia ilegítima, una “ficción” que oculta tras una identidad substancial lo que no es más que un frágil puñado de percepciones privilegiadas asociadas por semejanza y causalidad.

Por otra parte, para Hume y, a partir de él, para toda la psicología asociacionista, el recuerdo es una imagen más débil que la impresión original (Hume 1967, 8). Freud seguirá esta tradición cuando afirme, a fines del siglo XIX, que si la idea recordada se catectiza en exceso, entonces deja de ser una idea de la memoria y pasa a ser una alucinación (Freud 1986, 430). Rousseau invierte el orden de intensidades, esto quiere decir: siente el recuerdo más intensamente que la impresión original. “Los objetos hacen menor impresión en mí que sus recuerdos” (Rousseau 1968, I 211). Luego de abandonar a su pobre suerte a su amigo M. Le Maître, escribe que “no es cuando acabamos de cometer una acción vil que ella nos atormenta, es cuando mucho tiempo después la recordamos; el recuerdo nunca se apaga” (Rousseau 1968, I 171). Cabe mencionar el candente recuerdo de la primera vez que se lo acusa y se lo castiga injustamente, cuando se da cuenta a temprana edad de que la verdad es asunto de clase, revelación que califica de una verdadera “caída” que tendrá como consecuencia la pérdida de la inocencia originaria y el clivaje entre un yo público y un yo privado, cuya unidad, justamente, las *Confesiones* aspiran a restituir (Rousseau 1968, I 56); o los remordimientos que lo acompañan toda su vida, hasta su última vejez (Rousseau 1968, 121) por la vileza y las nefastas consecuencias de su primera mentira (Rousseau 1960, 64). Estos recuerdos, por lo tanto, no son pasados sino que aún actúan en todo lo que *es* quien recuerda pues ellos se prolongan en su odio a la injusticia y en el “entusiasmo por la libertad, la verdad, la virtud” (Rousseau 1968, II 99) que lo llevan a hacerse escritor. Esto quiere decir que el recuerdo no es una copia débil, es una re-vivencia de una experiencia que siempre estuvo allí, una re-parición del sentimiento original que no sólo es más intenso que la impresión sino que revela ahora un sentido que se perpetúa en el presente y se proyecta en el futuro. El recuerdo, escribe Rousseau en su última obra, «haciendo renacer el tiempo pasado, doblará, por así decirlo, mi existencia» (Rousseau 1960, 11). Sólo podemos enunciar aquí nuestra última tesis: esta mani-

festación del pasado, tal como la experimenta la memoria de Rousseau, anticipa, arriesgamos, la noción de duración, tal como ésta será desarrollada un siglo después por Henri Bergson, primero en *Los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y luego en toda su obra. Nos permitimos, para ilustrar la noción de duración una variación sobre uno de los ejemplos privilegiados de Bergson, este es, el tiempo de una melodía (Bergson 1889, 77): es claro que cada nota, o cada conjunto de notas, se alinean en el tiempo como en los puntos del pentagrama. Pero cada acorde, sin embargo, recoge, en sus notas, su tono y su *tempo* todos los anteriores y a la vez anticipa los que le siguen, no porque los determine particularmente, sino porque abre un conjunto de acordes posibles, que pueden ser muchos, quizás innumerables, pero no son infinitos. Si no fuera así no podríamos distinguir una nota desafinada o una ruptura en la armonía. Luego, ya no hay una sucesión de instantes que se excluyen mutuamente, como las posiciones del espacio, sino una “penetración mutua”, un “progreso cualitativo” (Bergson 1889, 90-92). El punto a destacar es que, según esto, nuestro pasado nos acompaña siempre pues, tal como sucedía en Rousseau, es él quien nos hace ser lo que somos. “En efecto - escribe Bergson – ¿qué somos nosotros, qué es nuestro carácter sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, desde antes de nuestro nacimiento...? Sin duda, pensamos con una pequeña parte de nuestro pasado, pero es con nuestro pasado todo entero... como deseamos, queremos, actuamos” (Bergson 1907, 4-5).

Luego, la memoria es manifestación de un pasado que nunca se fue, que está ahí inclinado sobre el presente y que determina mi modo de ser y de proyectarme hacia otros y hacia el mundo. Mi pasado me acompaña íntegro, aunque no todo devenga representación. De aquí, proponemos, la posibilidad de cumplir con la de otra manera imposible empresa de decir todo. No debo recordar mi vida, nos dice Rousseau; mi vida es todo lo que recuerdo; lo que viene a mí porque me acompaña ahora, es decir, porque no se fue. Es desde esta perspectiva temporal que deben entenderse los recuerdos privilegiados y persistentes de Rousseau, que marcan su vida – y no según una perspectiva psicopatológica, de larga tradición en los estudios sobre su vida, basada en la noción de trauma (Chavarot 2009). Según esto, lo olvidado es banal porque lo olvidado, de hecho, no soy yo, es ajeno a mí si la impresión original no sigue jugando sobre mi presente en su traza indeleble y en el conjunto de causalidades y actos que de ella se siguen y que la actualizan. Esta es la inflexión histórica que hace posible la autobiografía: gracias a la memoria, la verdad ya no reside en el hecho objetivo, sino en la autenticidad del que recuerda (Miroux 2005).

**NOTA**

[1] Citado por L Brunshvicg en Pascal 1946, 343. Sobre esta substantivación del pronombre personal véase Carraud 2010.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Paris : PUF.
- Carraud, V (2010). *L'invention du moi*, Paris: PUF.
- Chavarot, J-M. (2009). *Sensibilité et sensibilité chez Jean Jacques Rousseau*. Argenteuil: Le Cercle Hermeneutique.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. J. Almela. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1986) [1895]. *Proyecto de psicología*. En *Obras Completas*. Ed. J. Strachey. Trad. J. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu. v.I.
- Gusdorf, G. (1976). *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*. Paris: Payot.
- Hume, D. (1967) [1739]. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.
- Miroux, J-Ph. (2005). *La Autobiografía. Las escrituras del yo*. Trad. H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pascal, B. (1946). *Pensées et opuscules*. Ed. L. Brunshvicg. Paris : Hachette.
- Pascal, B. (1963) [1670]. *Pensées*. Ed. L. Lafouma. Paris: Seuil.
- Rousseau, J-J. (1960) [1781]. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Garnier.
- Rousseau, J-J. (1968) [1781]. *Confessions*. Paris: Flammarion. 2v.
- Sainte-Beuve (1953) [1859]. *Port-Royal*. Ed. M. Leroy. Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- San Agustín (1947) [398?]. *Confessions*. Paris: Les Belles Lettres, 2v.
- Starobinsky, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.