

Ficha de cátedra. Unidad 1.
Historia de la Psicología I (118).
Facultad de Psicología.
Universidad de Buenos Aires.

EL ADVENIMIENTO DEL YO

GEORGES GUSDORF

Fuente: Gusdorf, Georges: *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*. Payot, París, 1976; IIa. Parte, cap. V, pp. 317-358.

Traducción: Pablo E. Pavesi

SUMARIO

I. Contra las axiomatizaciones intelectualistas, una psicología concreta. La individualidad, apuesta del siglo: Rousseau y Montesquieu. Orígenes del retrato. La conciencia de sí, del *mythos* al *logos*. Difícil emergencia del yo desligado de la relación con Dios y con el mundo. El humanismo renacentista. La iniciativa de Montaigne y la naturalización del *espace du dedans*.¹

¹ Hemos decidido no traducir el sintagma *espace du dedans*, literalmente, “espacio del adentro”, que se opone al *espace du dehors*, “espacio del afuera”, oposición que no coincide inmediatamente con la de espacio interior-exterior ya que el *espace du dehors* puede indicar todo aquello que siendo (en) nosotros, indica nuestra alienación en las categorías u opiniones del mundo y el *espace du dedans* puede proyectarse a las cosas y al mundo. Eludimos así una fealdad horrisona en castellano, al mismo tiempo que preservamos la densidad de sentidos que el autor desarrolla a lo largo de su estudio (N. del T.).

II. Conocimiento de sí y constitución de sí. La búsqueda del Grial. Los censores de Montaigne: Huet, Malebranche y la represión clásica del yo. Pascal y la aparición de la palabra *moi* en el ámbito jansenista. Nicole. El sentido del yo está dado por el misterio cristiano. El yo incognoscible según Malebranche.

III. El empirismo de Locke y la existencia del yo. El fenomenismo de Hume disuelve la unidad y la identidad del yo. Lichtemberg y las perplejidades de la existencia personal. El Yo, entidad algebraica y postulado práctico: Kant. La reprobación del yo en Fenelon.

IV. Desarrollo de la literatura del yo en los tiempos modernos. La búsqueda del centro es un ejercicio espiritual. Una antropodicea opuesta al cosmopolitismo de las Luces. Advenimiento de la vida privada en reacción contra las obligaciones de los órdenes tradicionales. Desagregación del derecho público, de Petrarca a Montaigne. La novela picaresca. La literatura del yo tiende a compensar el desorden establecido.

V. La invención del espejo; el retrato. Las primeras obras maestras de la autobiografía. Del personaje a la persona, en pintura. Los pequeños apartamentos; el “*deshabillé*”; el “*quiosco*”; otro estilo de vida. Romance sin palabras: las “*matinéas a la inglesa*”. La literatura privada demuestra la existencia del yo; la novela.

VI. La literatura del yo tiene sus orígenes en la conciencia religiosa, que se interioriza. Búsqueda de Dios y búsqueda de sí. Las autobiografías puritanas en Inglaterra. John Bunyan y **La Abundancia de la Gracia** (1666). El paradigma de la autobiografía puritana. La autobiografía en el pietismo alemán; una literatura no literaria. Escrituras íntimas del quietismo. Una nueva psicología cristiana. El modelo pietista de la autobiografía, relato de los ensayos y errores de la fe: Francke, Bernd, Haller, Reiske. Evolución de la conciencia pietista de sí desde Lavater a Jung Stilling y Karl Phillip Moritz; progreso de la psicología objetiva.

VII. De la búsqueda de Dios a la búsqueda de sí. De la apologética religiosa a la apologética personal: las **Confesiones** (1782) y la naturalización de la vida privada. Rousseau y la consagración europea de la literatura del yo. Un modelo nuevo y un público nuevo. Restif de la Bretonne. Romanticismo y culto a la originalidad: Young. Biografía y autobiografía, medios de conocimiento: Herder, Novalis, Schleiermacher. La cultura puesta en perspectiva subjetiva. El advenimiento del yo: Goethe.

I

Los recorridos del sentido interno reabren al individuo el acceso a lo absoluto. La restauración ontológica será la obra de los filósofos y los visionarios, de los sabios y de los poetas románticos. Esta ubicación del *espace du dedans* al nivel de la trascendencia se continúa también en un

empirismo que tiende a iluminar las configuraciones y particularidades de la realidad íntima vivida por cada individuo particular.

El siglo XVIII asiste al advenimiento de una psicología concreta, en oposición radical a las axiomatizaciones intelectualistas que Locke, Harley, Hume y Condillac se esfuerzan por definir. Para los defensores de la objetividad, los procesos mentales se superponen en conformidad a un modelo definido de una vez para siempre. La “ciencia del hombre” soñada por Hume impone a la realidad humana una cuadrícula espacio temporal de tipo newtoniana. Frente a ese imperialismo cientista se desarrolla la afirmación de la irreductibilidad de cada vida al lenguaje científico o pseudocientífico. Una nueva mirada se posa ya no sobre aquello que en cada uno se asemeja a todos, sino sobre aquello que en cada uno no se asemeja a nadie. El hombre se place en descubrir en sí mismo una singularidad escondida, haciendo de la originalidad virtud; no se trata en efecto solamente de una afirmación de hecho sino de una exigencia de derecho y de valor. El individuo rehúsa disolverse en la masa; demarca su dignidad, consciente de adquirir a ese precio una forma superior de existencia. Las primeras líneas de las **Confesiones** [1782] de Rousseau son testimonio de lo anterior. El epígrafe: “*Intus et in cute*”, tomado del poeta latino Persio: “interiormente y bajo la piel”, afirma el proyecto de una exploración del *espace du dedans*, que no ignorará ninguno de los pliegues del interior escondido. “Inicío una empresa que no tuvo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitación”. El autor de las **Confesiones**, ser único, comprometido en la realización de una obra única, escapa a la ciencia del hombre de su amigo-enemigo Hume, si es verdadero que no hay ciencia más que de lo general. Rousseau va a develar la verdad del hombre “en toda la verdad de la naturaleza”. Ese hombre es un original; “no estoy hecho como ninguno de aquellos que he visto, creo no estar hecho como ninguno de aquellos que existen. Si yo no valgo más, al menos soy otro”.² “Ser otro” es ya “valer más”. La transmutación de los valores personales repudia la competencia de una legislación universal que alinea la humanidad concreta en los compartimentos de un espacio homogéneo e isótropo, donde cada uno es sustituible por todos.

La diferencia propia de Rousseau se confirma por la actitud opuesta de Montesquieu: “M. De la Tour, ese artista tan superior por su talento, tan estimable por su desinterés y la elevación de su alma, había deseado ardientemente dar un nuevo lustre a su pincel transmitiendo a la posteridad el retrato del autor de **El Espíritu de las Leyes** [1748], pero M. Montesquieu, tan

² *Íbid.*

avaro de tiempo como M. de la Tour pródigo, se rehusó amable y tenazmente a sus repetidas solicitudes”. En 1752, un célebre artista inglés que deseaba vivamente grabar una medalla con la efigie del filósofo, choca contra la misma negativa, pero logra triunfar sobre esa resistencia. “¿No cree Ud. - le escribe a Montesquieu - que hay tanto orgullo en rehusar mi proposición como en aceptarla?” El argumento desarmó a Montesquieu, cuyo único retrato en vida es esa medalla de bronce.³ Montesquieu, hombre de las Luces, no pretende ninguna singularidad. Se quiere entero en su obra, no sueña sobrevivir en la memoria de la posteridad por sus rasgos percederos, rasgos de fisionomía o de carácter. El ser humano se afirma en el discurso impersonal de la verdad racional, el resto no tiene importancia.

La individualidad es una de las apuestas, de las conquistas, de las preguntas del romanticismo. Defensor desesperado de la subjetividad cristiana amenazada, Kierkegaard anota en 1874: “Si debiera pedir que se ponga una inscripción en mi tumba, no quisiera otra que esta: Fue el Individuo. Si esta palabra no es comprendida todavía, lo será algún día”.⁴ En la víspera de las revoluciones de 1848 y a pesar de las enseñanzas de Rousseau y del romanticismo, Kierkegaard estima que la categoría del individuo, que se impone en virtud del derecho divino y del derecho natural, no ha prevalecido todavía, no ha sido aún puesta en cuestión. El destino del hombre es solidario con el destino de la civilización.

Según Pierre Francastel, “el retrato más antiguo que se conoce al norte de los Alpes” - fuera del dominio italiano- “es una pintura sobre madera que representa al rey Juan el Bueno ejecutada hacia 1360”.⁵ El cuidado de perpetuar la imagen de un gran personaje no se planteaba antes de la Edad Media tardía. “La idea de reproducir la figura verídica de una personalidad descollante es ciertamente una idea antigua. Mecenas perfectamente reconocibles por los contemporáneos, santos que toman los rasgos del rostro de un príncipe o un gran señor aparecen frecuentemente en los vitrales y las miniaturas, homenajes estipulados casi siempre por un contrato de encargo. De allí a aislar la figura, a no mezclarla con los protagonistas de una historia santa, a hacer, en una palabra, un cuadro que no tiene otro fin que perpetuar los rasgos de una persona laica, no hay más que un paso a franquear, pero cuya importancia no puede ser

³ D’Alembert, **Elogio del señor presidente Montesquieu**, encabezado del tomo V de la **Enciclopedia**, 1755, p. XV. Las cosas, sin embargo, no son tan simples: Montesquieu mismo anotará en sus papeles íntimos: “Voy a hacer una cosa tonta; mi retrato” y atribuye el propósito, a “una persona de mi relación...”, **Obras**, Gallimard. Colección de la Pléiade, t. I, 975.

⁴ Soren Kierkegaard, **Notas sobre el Individuo**, 1847, Apéndice a **Punto de Vista explicativo de mi obra**, trad. P.H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1940, p. 100.

subestimada. La aparición del retrato es un signo de los tiempos, retiene para nosotros el cambio de gusto de un público - del público de los principales, al menos -, que no se interesa únicamente por la obra piadosa, sino también por el hombre, su carácter, su personalidad”.⁶ El historiador constata la extensión del retrato en Europa occidental a fines del siglo XIV y principios del XV. En la misma época aparece en la Italia del Renacimiento la firma de los artistas sobre sus obras, marca personal que atestigua que también el artista, acantonado durante los siglos precedentes en el anonimato, accede a la conciencia de sí. Quizás hasta se represente en persona bajo los rasgos de algunos de los personajes del cuadro. El artista deviene uno de los tipos de hombres ilustres llamados a permanecer en la memoria póstuma.

El poeta S.T. Coleridge escribe en 1797: “Cualquier vida, por más insignificante que ella sea, si está bien contada, es digna de interés”.⁷ Afirmación evidente hoy en día, la “vida de un simple”, por simple que sea, puede ser objeto de una novela y hasta, por qué no, de una autobiografía. Sin embargo no cualquiera, ni en cualquier momento, ni en cualquier lugar escribe una relación de su vida. Para llegar a eso hace falta una conciencia de la singularidad de la existencia, lo que supone un cierto grado de individualismo; hace falta también que la singularidad parezca suficientemente ejemplar para hacerse susceptible de interesar a otro después de interesar al mismo sujeto. La biografía y el retrato suponen el mismo presupuesto; la historia de un hombre no se cuenta si no vale la pena ser contada; hace falta que esa existencia forme un todo cerrado sobre sí misma, destacándose de lo que la rodea. La unidad de significación debe ir a la par con la conciencia de una importancia suficiente a los ojos de los lectores posibles.

El primado de la conciencia de sí en el corazón de una personalidad responsable no puede considerarse como un dato dado inmediatamente a la reflexión. La conciencia del hombre arcaico, bajo la primacía del mito, encuentra en la comunidad del grupo social su hogar y su soporte; el individuo no es titular de su vida ni de su muerte y juega el rol que la tradición le atribuye en el gran juego colectivo. Pero cuando el *logos* helénico puesto en obra por los sofistas, Sócrates entre ellos, suplanta el mito, el individuo no asume por ello una completa autonomía en tanto se conoce a sí mismo como un elemento subordinado, un engranaje en el sistema totalitario

⁵ Francastel, Pierre: **Historia de la pintura francesa**, t.1, Paris-Bruselas, Elsevir, 1955, p. 9.

⁶ *Ibíd.*, pp. 9-10

⁷ Coleridge, “Carta a Thomas Poole”, 1797, en **Cartas**, ed. E.H. Cot, London, 1895, vol. I, p. 4.

y racional del *cosmos*, cuyo determinismo soberano pone en su lugar cada aspecto, cada momento de cada individuo en el despliegue armonioso y providencial del Universo. Cuando la cultura cristiana sustituye en Occidente a la sabiduría helénica, el modelo del *cosmos* no desaparece sino que retrocede a un segundo plano bajo la preeminencia del Dios de la revelación, centro de perspectiva en el mundo presente y en los horizontes de la escatología. La conciencia personal, tal como se figura el alma del cristiano, ordena sus perspectivas en relación a los destinos eternos propuestos a la criatura.

El primado de la relación al mundo en el dominio helénico (ley cosmológica), el primado de la relación a Dios en el dominio cristiano (ley teológica) hacen obstáculo a la conciencia de sí. Pero esa conciencia reprimida, puesta en su lugar por designios superiores, no deja por ello de existir, como lo prueba el caso de Sócrates. Los personajes históricos puestos en escena por Tucídides, los héroes de la tragedia griega, los grandes hombres de la historia romana, se nos presentan como centros de iniciativa, capaces de pensar su acción de una manera original y de asumir sus consecuencias. Aunque no gozan de una autonomía absoluta, aunque ellos mismos reconozcan la existencia de poderes superiores, reguladores de su acción, no dejan de disponer de un dominio propio que es posible asumir a través de un discurso personal, un “soliloquio”, para retomar un término de San Agustín. Los **Pensamientos [para mí mismo]** de Marco Aurelio [emperador de Roma (121-180)], según el intitulado griego, son “proposiciones que él se dirige a sí mismo”, reflexiones de un hombre que trata de tomar conciencia de su justo lugar en el mundo y de su rol social. El emperador se afirma fiel a la doctrina estoica que propone una versión renovada del cosmos astrobiológico tradicional. En el interior de ese cuadro dogmático cuyo horizonte global no intenta poner en cuestión, Marco Aurelio procede a una exploración de la conciencia de sí, según el modo de la exhortación edificante. Las **Confesiones** [397-400?] de San Agustín, por su parte, inscriben en el espacio mental de la espiritualidad cristiana a una de las obras maestras de la literatura del yo.

Los presupuestos doctrinales no son un obstáculo al conocimiento de sí: el estoicismo y el cristianismo son para Marco Aurelio y San Agustín reveladores de dimensiones espirituales, de tonos y motivaciones de la existencia tal como ellos la viven. La doctrina freudiana juega un rol análogo para muchos introspeccionistas de hoy; por lo demás, todavía leemos a San Agustín y a Marco Aurelio, aún cuando no compartamos sus opciones teóricas. Sin embargo, el conocimiento de sí se desarrollará tanto más y tanto mejor cuanto mayor sea la prioridad de la relación del

hombre con sí mismo sobre la relación a Dios o al mundo. Las coordenadas de la existencia personal subsisten juntas, cada una de ellas afectadas de un coeficiente de realidad más o menos importante según las vicisitudes de la cultura. La referencia cósmica o teológica no está jamás de hecho ausente. Cada individuo se ubica en un universo que define una línea de horizonte; la relación del microcosmos al macrocosmos, aún en ausencia del modelo astrobiológico, es bajo una forma u otra, constitutiva de la personalidad. La relación a Dios indica la necesaria aspiración a una totalidad de significaciones. Derrotado por el éxito del agnosticismo, la intención escatológica persiste para dar su sentido último a un destino. El yo no podría encontrar en sí mismo su principio y su fin, él se modula según las perspectivas de realización que sostienen su presencia en el mundo. Los totalitarismos políticos y sociales repuestos por las ideologías modernas han sucedido a las teologías de otro tiempo.

La peripecia renacentista diseña, sobre las ruinas de la síntesis escolástica, una inteligibilidad personal que escapa al control de los doctores de la fe; ella utiliza para su edificación los elementos recuperados de la cultura antigua. El término de *humanismo* empleado por los historiadores para designar el sentido nuevo de la vida espiritual, subraya esta prioridad dada a la forma humana y a la relación que el hombre establece con sí mismo. Dios no está olvidado; la *paideia*⁸ renacentista permanece cristiana. Los esquemas astrobiológicos aún conservan su validez a los ojos de un Marsilio Ficino, de un Pico de la Mirándola o de un Jerome Cardant. El hecho esencial es el acento puesto sobre el microcosmos, foco de signos y de valores. El *espace du dedans* impone su preeminencia sin excluir el *espace de dehors*. Los humanistas celebran la dignidad y la excelencia del hombre del cual gustan decir que es otro dios, a la imagen de Dios, un dios segundo (*alter deus, secundus deus*).

II

⁸ El texto recupera la polisemia del término griego *paideia* que significa educación, instrucción, formación pero también civilización, cultura (en el sentido de ser cultivado, bien educado). En general, la *paideia* designa los distintos procedimientos que a lo largo de su historia las ciudades antiguas implementaron para la educación de los ciudadanos y que tenía por fin la *areté*, la perfección, la culminación de las posibilidades humanas. La *paideia* formaba, en sentido literal: otorgaba la forma más alta, más acabada que el ciudadano, es decir, el hombre libre, puede alcanzar (N. de. T.).

El conocimiento de sí se confía la misión de explorar esa Tierra Nueva anexada al espacio mental. En esa edad de ruptura donde retroceden todos los límites, donde se borran los hábitos mentales más inveterados para dar equilibrio a los nuevos cielos y a las nuevas tierras, un nuevo rostro del hombre se afirma: digno autor de sus obras, *condotiero*, conquistador, artista, escritor, príncipe o emperador. También la reflexión, retornando a su punto de partida, debe dar un rodeo al mundo personal. Y cuando se debiliten las grandes esperanzas, cuando parezca que nada es posible, los **Ensayos** [1588] de [Michel Eyquem de] Montaigne, balance de una época en el examen de la conciencia de un individuo, autobiografía en el desorden, dibujan las líneas de una vida en la confusión de los eventos y las circunstancias. Hay irracionalidad en el mundo material y en el humano y el cristianismo mismo se ha revestido con la figura de la ambigüedad. El hombre debe instalarse sobre sí mismo para enfrentar, con las certezas que le son propias, las perplejidades de la vida.

“Yo me estudio más que cualquier otro tema. Es mi metafísica, es mi física”⁹, anota Montaigne, afirmando la prioridad de la relación a sí mismo sobre la relación al mundo o la relación a Dios. Los nuevos descubrimientos en el cielo y en la tierra han destruido el *cosmos* tradicional dejando al ser humano a la puerta de espacios sin límite, indefinidos y abiertos. Dios mismo se ha alejado en las sangrientas contradicciones de las guerras de religión. La nueva sabiduría será una sabiduría del repliegue; la torre de Montaigne es un refugio contra la incertidumbre de los tiempos, símbolo de una seguridad precaria que cada uno debe buscar por su cuenta. El yo de cada hombre debe ser su fortaleza. “No hay nadie que, si se escucha, no descubra en sí una forma suya, una forma matriz, rectora, que lucha contra la institución y la tempestad de pasiones que le son contrarias. Respecto a mí, apenas si me agito por las sacudidas, me encuentro casi siempre en mi lugar como los cuerpos toscos y pesados. Si no estoy en mí, estoy siempre muy cerca. Mis excesos no me llevan demasiado lejos, nada hay de extremo, ni de extraño... ”.¹⁰

⁹ Montaigne: **Ensayos**, Gallimard, colección de la Pléiade, III, 13, p.1042.

¹⁰ *Ibíd.*, III, 2, p. 785.

¹¹ *Ibíd.*, p. 782.

¹² *Ibíd.*, p. 779.

¹³ *Ibíd.*, III, 13, p. 1043.

¹⁴ *Ibíd.*, III, 11, p. 1099.

¹⁵ *Ibíd.*, III, 9, p. 934.

¹⁰ *Ibíd.*, III, 2, p. 785.

Cada hombre debe encontrar en sí su fundamento, su recurso en caso de incertidumbre. “Tengo mis leyes y mi corte para juzgarme; a ellas me dirijo más que a las otras”.¹¹ La autonomía de juicio se justifica por la eminente dignidad del individuo. Gran lector de las vidas de hombres ilustres, Montaigne, que se presenta como un hombre sin lustre, descubre que todas las vidas son ejemplares; “...cada hombre lleva en sí la entera condición humana”.¹² Estudiar a uno solo con atención es prepararse a conocerlos a todos. “La vida de César no tiene más ejemplo que la nuestra para nosotros; imperial o popular es siempre una vida a la que todos los accidentes humanos atañen”.¹³

Pero la “física” del dominio humano, o su metafísica, no darán los resultados que podíamos esperar; cuanto más nos aproximamos a nosotros mismos para conocernos mejor, más nos invaden el asombro o la incertidumbre: “No he visto monstruo ni milagro en el mundo más expresamente que yo mismo;...más me frecuento y me conozco, más me asombra mi deformidad, menos me entiendo...”.¹⁴ La búsqueda de la coincidencia de sí a sí pone a la luz el carácter proteiforme de la realidad humana, que rehúsa dejarse atrapar en una fórmula, cualquiera que sea. “Yo a esa hora y yo enseguida, somos dos”.¹⁵ La disolución del objeto en el flujo del devenir universal de los seres y las cosas parece prometer el fracaso de las esperanzas que justifican la empresa de los **Ensayos**: “Finalmente, no hay ninguna existencia constante, ni la de nuestro ser, ni la de los objetos. Nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales van y fluyen sin cesar. Así, no se puede establecer nada de cierto respecto a uno o lo otro, y el que juzga y lo juzgado están en perpetua mutación y vaivén. No tenemos ninguna comunicación con el ser porque toda naturaleza humana está siempre entre el nacer y el morir, y no entrega de sí más que una obscura apariencia, sombra de una incierta y débil opinión. Y si de buena voluntad dirigís vuestro pensamiento a asir su ser, será ni más ni menos que querer agarrar el agua con el puño”.¹⁶

Montaigne alcanza su mayor grandeza cuando constata ese fracaso, de donde se puede despejar esta enseñanza: la realidad humana, en su devenir viviente no se deja reducir a la inteligibilidad específica del mundo material. Los adversarios de Montaigne, sostenedores de la

¹¹ *Ibíd.*, p. 782.

¹² *Ibíd.*, p. 779.

¹³ *Ibíd.*, III, 13, p. 1043.

¹⁴ *Ibíd.*, III, 11, p. 1099

¹⁵ *Ibíd.*, III, 9, p. 934.

¹⁶ *Ibíd.*, II, 12, p. 589.

ontología tradicional, afirmaron un poco rápidamente el escepticismo del autor de los **Ensayos**. El hombre no puede ser a sí mismo su propio fundamento; si pretende ser el maestro de sus propios valores, si se esfuerza por despejarlos de su devenir íntimo, se lanza a una empresa tan vaga como la de “agarrar el agua con el puño”. La tentativa por naturalizar el *espace du dedans*, por hacer de él objeto de una investigación sin presupuesto, no es sin embargo un camino sin salida. Hubo otros comprometidos con esa tentativa; en particular el inglés Thomas Browne (1605-1682), en un curioso libro, **La Religión del médico** (1642), donde el autor se confiesa con desenvoltura. Otro clásico británico, **Anatomía de la Melancolía** (1621) de Robert Burton (1577-1640), presenta, bajo la forma de una monografía descriptiva de una enfermedad mental, una verdadera psicoterapia personal. Esos dos discípulos de Montaigne son médicos; consideran desde un punto de vista clínico los fenómenos de la vida personal, haciendo abstracción de los presupuestos dogmáticos en vigor.

El momento histórico de Montaigne es la mutación renacentista de los valores. Las ontologías que reglan el espacio mental de la religión y de la ciencia se han fracturado. Fuera del control de la trascendencia escolástica y eclesiástica, el hombre es dado a sí mismo como problema, o mejor como una tarea. Es necesario centrarse sobre sí mismo y dar un sentido a la existencia. La investigación va a la par con la exigencia de edificación; hace falta constituir un ser personal según las normas que responden a su personal vocación. La empresa del conocimiento de sí denuncia la alienación del hombre cotidiano, inicia un repliegue sobre el *espace du dedans*, profesa un nuevo orden de prioridades. El descubrimiento de un continente interno, del yo y sus diversas provincias, no manifiesta una realidad ya ahí, a la expectativa, como América antes de la visita de Colón. La nueva vía de aproximación instituye un nuevo objeto. Esa nueva vía es la confesión, acto sacramental, que no es sólo un decir sino un ser y un hacer, una transfiguración de la existencia en la paz reencontrada de sí consigo mismo y con Dios.

Arquímedes reclamaba una palanca y un punto de apoyo para mover el mundo. La búsqueda del centro es para el conocimiento de sí la determinación del lugar propio donde se funda el equilibrio de un universo personal. Hay una búsqueda del yo perdido que es la búsqueda del Grial, que quiere ir del desorden al orden, de la existencia a la esencia, del accidente a la substancia. Tarea prometeica; pero Prometeo sólo se libró a un espionaje técnico, robando algunos secretos de fabricación. Montaigne ejerce su ambición al nivel de la creación de los

valores morales y espirituales; reivindica para el individuo una autonomía axiológica en detrimento de las prerrogativas reconocidas a Dios y a su Iglesia. De ahí la indignación suscitada por el carácter sacrílego de su empresa, aún más peligrosa al presentarse bajo apariencias modestas y cotidianas. Cuando San Agustín recomendaba al ser humano no perderse en el afuera, porque es en el hombre interior donde la verdad hace su residencia, hacía de la interioridad el lugar de la presencia divina. La interioridad de Montaigne es puramente humana y sus confesiones restan sin penitencia. La relación al hombre toma prioridad sobre la relación a Dios y la relación al mundo. Dios y el Mundo no están negados sino despojados del derecho de precedencia que las tradiciones le reconocían.

El desorden renacentista del que Montaigne da testimonio es seguido por una restauración de la ontología; restauración teológica de la Contrarreforma y de la Reforma misma, restauración ontológica de la metafísica, restauración estética del clasicismo. Con Descartes, la metafísica y la física reafirman la prioridad de la relación con el mundo. Francis Bacon había enseñado ya que la tarea del hombre era la de devenir dueño y poseedor del universo. La doctrina cristiana en católicos y protestantes pone en lugar de honor la relación con Dios, dueño soberano de las significaciones y de los valores humanos. *Soli deo Gloria*.

Como en Inglaterra la crítica a Hobbes, la crítica a Montaigne es un tema frecuente en el clasicismo francés, hostil a todo individualismo que pretendiera escapar a la armadura ontológica que tan rigurosamente define la existencia de los hombres. El obispo Huet (1630-1721) la emprende, entre otros, contra el autor de los **Ensayos**: “Cuando arriesga algún sentimiento atrevido y sujeto a contradicción, “no lo doy por bueno –dice- pero por mío”. Poco tiene que hacer el lector con esto ya que a él le importa poco aquello que pensó Michel de Montaigne, y mucho aquello que debe pensarse para pensar bien. Montaigne declara en toda su obra que ha querido pintarse al natural y representarse a los ojos del público. Para proponerse un proyecto tal, ¿no hay que estar persuadido de que ese original merece ser mirado, estudiado e imitado por todo el mundo? Y esa idea ¿ha podido nacer de otro lugar que de un gran fondo de amor propio?”.¹⁷ La crítica se basa en la falta a las conveniencias, en la indiscreción de aquél que adelanta opiniones personales en tanto que personales. El clasicismo impone modelos universales de comportamiento y es condenarse a sí mismo el figurar como original. André Gide definía el estilo

¹⁷ Huet, **Pensamientos diversos** (1722), nueva edición, Amsterdam, 1737, VI, p. 17.

clásico como una retórica de la litote, de la atenuación sistemática, del *understatement*, como dicen los británicos.

Malebranche, otro crítico de Montaigne, le consagra un capítulo de su **De la búsqueda de la verdad** (1674), dirigiendo contra él las mismas acusaciones con las que abruma a los pedantes. En su desenvoltura aparente, Montaigne es un pedante de la nueva especie, un “pedante sin ninguna consideración”. La crítica retoma aquella de Huet: hace falta para escribir los **Ensayos** “... que el autor se separe del común y se observe como un hombre extraordinario... Montaigne no ha escrito su libro más que para pintarse y para representar sus humores y sus inclinaciones. Él mismo lo confiesa en la advertencia al lector: Yo mismo –dice- soy el objeto de mi libro...”.¹⁸ Eso supone una falta grave al espíritu clásico: “Si hablar frecuentemente de sí es un defecto, es un verdadero descaro y una especie de locura el alabarse en todo momento, como hace Montaigne, ya que eso no sólo es pecar contra la humildad cristiana, sino también atentar contra la razón. Los hombres están hechos para vivir juntos y para formar cuerpos y sociedades civiles. Pero hace falta remarcar que todos los particulares que componen las sociedades no quieren que se los mire como la última de las partes del cuerpo que componen... Es por tanto vanidad y una vanidad indiscreta y ridícula la de Montaigne, que consiste en hablar en todo momento ventajosamente de sí mismo, pero es aún una vanidad más extravagante la que lo lleva a describir sus defectos. Montaigne me parece todavía más orgulloso y más vano cuando se culpa que cuando se alaba porque es un orgullo insoportable el vanagloriarse de los propios defectos en lugar de humillarse por ellos”.¹⁹

Malebranche y Huet son testimonio de la represión clásica del yo por indecencia; podemos imaginar cómo hubiesen reaccionado ante las **Confesiones** de Rousseau (1782), frente a las cuales las de Montaigne parecen bien anodinas. La censura no se dirige solamente hacia una infracción a las conveniencias; los dos hombres de la Iglesia no pueden ver en el naturalismo de Montaigne más que una desacralización de la vida personal. El modelo mundano de la buena compañía no es lo único que se pone en cuestión; las críticas evocan la antropología cristiana, presupuesto de la edad clásica. El fiel, según la espiritualidad tradicional, despliega a lo largo de los días un destino que encuentra su sentido último y las perspectivas de su ordenanza en las impulsiones de la fe y los mandamientos de la Iglesia; cada conciencia debe regirse por un

¹⁸ Malebranche, **De la búsqueda de la Verdad**, libro II, 3ª. Parte, Cap. 5, ed. Flammarion, t. I, p. 322.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 323-324.

director, técnico sacramental de los caminos del *espace du dedans*, habilitado para mantener las conformidades obligatorias. La psicología, a través de correcciones, de inhibiciones, de guías, debe inscribirse en el pliegue de la teología. Los desvíos, las aberraciones son reparadas a medida, el sin-valor entraña la inexistencia. Por su complacencia por sí mismo, Montaigne afirma una buena conciencia que tiene algo de depravación.

Pascal tomó mucho de Montaigne para pintar la miseria del hombre sin Dios, presa de todas las incertidumbres y contracciones de la naturaleza humana. Montaigne, sin embargo, tan alejado de Dios como pueda estar, no se siente miserable, poniendo así en falta la apologética de los **Pensamientos** [1670] de Blaise Pascal [1623-1662]. De ahí la fórmula célebre: “¡tonto proyecto al que hubo de dedicarse...!”, aún más imperdonable en tanto Montaigne se consagra a él considerándolo “su proyecto primero y principal”.²⁰ Juicio perentorio; sin embargo en las **Conversaciones con M. de Sacy**, Pascal da una apreciación favorable de la antropología de Montaigne cuando éste no se aleja del hombre en general, y cuando mantiene por lo tanto el lenguaje impersonal del moralista. La “tontería” consiste en haber abandonado el orden de la generalidad para exponer deliberadamente su singularidad. “El *yo* es aborrecible”²¹, escribe Pascal. El subrayado de la palabra *yo* indica que se trata de un neologismo. La primera edición de Port Royal agregó una explicación necesaria: “El autor -precisaba- quiere decir el amor propio. Es un término que el autor tenía la costumbre de usar entre algunos de sus amigos”.²²

El acta de nacimiento del sustantivo *yo* se sitúa en un contexto de reprobación violenta. “Pascal ha fulminado a Montaigne”²³, dice Sainte-Beuve [1804-1869], y después de él, todos los de Port Royal. “Denunciado y señalado en esa precisión de Pascal, [Montaigne] les parece representar de ahora en más todo aquello que algún día habrá de ser la filosofía del siglo XVIII;...él es para ellos un resumen parlante, una profecía anticipada y temible; nuestros Señores la resumen con anticipación, la combaten y la aborrecen en sí misma. El Yo es aborrecible”.²⁴ El crítico pone a la luz, en el juicio a una pequeña palabra, el presentimiento de una mutación cultural, de una reevaluación de todos los valores espirituales. “Parece en efecto que, del mismo modo que Jansenius habría presentado y combatido al Vicario Saboyano en su crítica al

²⁰ **Pensamientos**, fragmento 62; en Pascal, **Pensamientos y Opúsculos**, edición Brunschvicg, Paris, Hachette, p. 343

²¹ *Ibid.*, fragmento 444, p. 541.

²² En Brunschvicg, *op. cit.*, *Ibid.*

²³ Sainte-Beuve, **Port Royal** [1837-1859], libro III, cap. 1, ed. Maxime Leroy, Gallimard, colección de la Pléiade, t. I, p. 839.

²⁴ *Ibid.*, p. 824.

heresiarca Pelagio, nuestros Señores presienten y querrían asfixiar anticipadamente en los ensayos, las **Confesiones** de Juan Jacobo [Rousseau] 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”.²⁵

A partir de la publicación póstuma del **Agustinus** (1640) de Jansenius [Cornelius Jansen, obispo de Ypres], hasta la Revolución Francesa [1789] y quizás más allá, el jansenismo encarna con fortunas diversas la intransigencia cristiana. Vencido por Luis XIV y los jesuitas oportunistas, el jansenismo tendrá su revancha con la destrucción de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII. Port Royal, por su austeridad y su rigor espiritual gana la simpatía de la mayor parte de los clásicos franceses de la escuela de 1660.²⁶ El proceso al *yo* interviene en este contexto como un absceso de fijación para la vida espiritual de la época. En la biografía de Pascal escrita por su hermana, Mme. Perier, se puede leer: “El amor propio de los otros nunca era incomodado por el suyo y se habría dicho que él no tenía ninguno, ya que nunca hablaba de él ni de nada en relación a él; y se sabe que pretendía que el hombre honesto evitara nombrarse y aún servirse de palabras como *yo*; sobre este tema tenía la costumbre de decir que “la piedad cristiana aniquila el *yo* humano y que la civilidad humana lo esconde y lo suprime”. Concebía eso como una regla y es justamente como tal que la practicaba”.²⁷ Nótese la diferencia establecida en la negación del *yo* entre la cortesía que reprime el amor propio, y el cristianismo que lo “aniquila”. Para la fe cristiana de estricta observancia, la criatura no tiene existencia propia ante su Creador; ella misma no puede afirmarse más que en una suerte de alienación, en una revuelta que la separa de Dios. Agustín decía que su existencia estaba hecha jirones hasta el momento de la conversión, en que el retorno a Dios le había restituido su unidad. La identidad del hombre se afirma en la fidelidad a su vocación sobrenatural, al llamado de Dios dirigido a él por la eternidad, llamado constitutivo de su realidad esencial. Solo la teología dogmática puede otorgar un sustrato a la antropología y a la psicología. El hombre sin Dios es objeto de la psicopatología.

²⁵ *Ibíd.*, p. 832. Sainte-Beuve estudia largamente la relación de Pascal con Montaigne.

²⁶ Cf. esta anotación de Rousseau: “En las piezas de Racine y de Molière, el *yo* está tan escrupulosamente rechazado de la escena francesa como en los escritos de Port-Royal, y la pasión humana es tan modesta, que la humildad cristiana no se refiere a él más que por la palabra *se*”, **Julia o la Nueva Eloísa**, II, 17; **Obras**, colección de la Pléiade, t. II, p. 253.

²⁷ **Vida de Pascal** [1663] por Mme. Perier; en Pascal, **Obras**, Gallimard, colección de la Pléiade, nueva edición 1969, p. 29.

Pierre Bayle [1647-1706], en su **Diccionario histórico y crítico** [1702], presenta a Pascal como “uno de los más sublimes espíritus del mundo” y agrega, en el final de su artículo: “Olvidaba decir que es de él que los jansenistas han aprendido a designarse por [el impersonal] “se”... De ahí vino la afectación con que los jansenistas franceses se servían de la partícula “se”. Uno de sus adversarios pretende reconocer por esta marca que el libro anónimo que él refutaba les debía ser atribuido”. Una nota, tomada de un memorialista contemporáneo precisa: “M. Pascal decía de esos autores que, hablando de sus obras, dicen “mi Libro”, “mi Comentario”, recuerdan a los burgueses propietarios que siempre tienen en la boca un “en mi casa”. Harían mejor... en decir “nuestro Libro, nuestro Comentario”, “nuestra Historia”, etc., dado que de ordinario lo que ellos tienen de bueno es más de otros que de ellos mismos”.²⁸ La misma degradación de lo teológico a lo psicológico se manifiesta en la **Lógica de Port Royal** [1662] donde la referencia al “difunto M. Pascal que sabía de verdadera retórica más de lo que nadie haya sabido jamás”, se acantona en justificaciones pueriles y honestas, como si la exigencia cristiana radical no pudiera ser evocada en una obra destinada al gran público: “Las personas sabias evitan tanto como pueden exponer sus propias ventajas ante los ojos de los otros; evitan presentarse de frente y dar a ver su rostro de modo particular y buscan más que nada esconderse de la publicidad para no ser notados de modo que no se vea en sus discursos más que la verdad que ellos proponen”. La referencia al texto de Mme. Perier sobre la suspensión necesaria del *yo*, se acompaña de algunos atenuantes: “Esa regla no debe llegar al escrúpulo; hay situaciones en la que sería molestarse inútilmente evitar esas palabras, pero es siempre bueno tenerlo en vista para alejarse de la ruin costumbre de algunas personas que no hablan más que de ellas mismas”. La condena a Montaigne interviene: “Montaigne afecta uno de los caracteres más indignos de un hombre honesto, que es el de entretener a sus lectores con sus humores, sus inclinaciones, sus fantasías, sus enfermedades, sus virtudes y sus vicios; afección que no nace más que de una falta de juicio y de un violento amor a sí mismo...”.²⁹

Pero los autores de la **Lógica** adoptan una posición en retirada respecto de la de su inspirador. La palabra de Pascal interpela a uno de sus amigos, hombre de mundo, respetuoso de los usos: “El yo es aborrecible: Ud., Mítón, lo cubre, pero no por eso lo abandona. Ud. es

²⁸ Bayle, **Diccionario Histórico y Crítico**, en entrada “Pascal”.

²⁹ [Arnauld, Antoine; Nicole, Pierre], **La Lógica o el Arte de Pensar** [1662], libro III, Cap. 20, ed. Clair et Girbal, P.U.F., 1965, p. 267.

entonces aún aborrecible”. Pascal explica que el *yo* es “incómodo a los otros”, de quienes se transforma en “tirano” de la vida social. El hombre de mundo remedia esa falta, esconde su *yo*. Más aún, el *yo* es “injusto en sí, en tanto se quiere el centro de todo”³⁰ y sobre este punto la gentileza de Miton es inoperante: “Ud. es aún aborrecible”. El debate se sitúa entre el egocentrismo y el teocentrismo; aquello que se quiere “centro de todo” falta al orden de Dios y comete sacrilegio. Jansenistas fieles, al punto de no firmar con sus nombres aquella **Lógica de Port Royal**, que era su obra común, Arnauld y Nicole se contentan con recomendar a sus alumnos “cubrir” su *yo*, pero no “aniquilarlo”. La teología se degrada en psicología y en un mundano *saber vivir*.

Ese deslizamiento aparece en el tratado de [Pierre] Nicole, el moralista de Port Royal, **Sobre el conocimiento de sí mismo**. El hombre se escapa a sí mismo; se busca en los aspectos exteriores más favorables a su vanidad “y por medio de esa ilusión está siempre ausente de sí mismo y presente a sí mismo; se mira continuamente y no se ve nunca verdaderamente porque no ve en el lugar de sí mismo más que el vano fantasma que él mismo ha formado”.³¹ El capitán, la mujer de mundo, el avaro, pasan su vida persiguiendo vanas imágenes siempre excéntricas con relación al sentido profundo de su vida, el único necesario. “Cuando un indio caribe por ejemplo, se representa a sí mismo, no ve más que un cierto espectro parecido a la imagen que ha visto de sí mismo en el agua; y percibiéndose como diestro en tirar con el arco y en pescar, como maestro de una cierta cabaña, como habiendo matado tales o tales enemigos, como marido de una tal mujer, se ocupa totalmente de esas ideas y de los objetos exteriores que las renuevan y pasa toda su vida sin reflexionar sobre esa parte de su ser que piensa y que razona, sin preguntar qué es lo que ella es, de dónde viene, ni qué devendrá, ni qué es lo que hace su felicidad o su infortunio”.³² La vanidad de los hombres desplaza la atención de la esencia a los accidentes. Otra ilusión consiste en fijar el espíritu sobre “... una idea confusa del yo, principal objeto del amor de los hombres, fuente de sus placeres y de sus penas”. La esencia del hombre deviene a su turno un ídolo “cuando, no concibiendo distintamente ninguna cualidad como buena o como mala, concebimos solamente aquello que se expresa por la palabra *yo* y ese yo, concebido de esa manera, nos esconde al mismo tiempo todos nuestros defectos y es suficiente para atraer nuestro amor. La

³⁰ **Pensamientos**, ed. Brunschvicg, fragmento 455, pp. 541-542.

³¹ Nicole, **Del Conocimiento de sí mismo** [en **Ensayos de Moral** (1671)]; en **Obras Filosóficas y Morales**, ed. C. Jourdain, 1845, pp. 13-14.

³² *Ibíd.*, p. 14.

imagen secreta que tenemos de él se extiende a todo y con todo se relaciona; ella es el principio de la mayor parte de los placeres que se sienten; y a pesar de que, si nos aviniésemos a desenvolver lo que ese yo encierra, no encontraríamos en él nada amable y que quizás no haya en él nada que no nos llenara de horror, lo amamos, sin embargo, bajo esa idea confusa de yo, evitando la mirada distinta y particular que nos llevaría a aborrecerlo”.³³

El yo moderno expuesto por Montaigne ha sido acusado por los jansenistas como el adversario del alma cristiana. Se establece en el corazón de la vida personal como un parásito, fija su atención sobre los falsos valores y los desvía de sus fines auténticos y eternos. Pascal se remonta a la raíz religiosa del mal; sus amigos insisten más sobre la alienación de la persona en el personaje social, reflejo de sus propios reflejos, prisionero de la valoración de otro y al que la búsqueda de apariencias evita la verdadera búsqueda de realidad. La “idea confusa del yo” según Nicole revela un sujeto sin sustancia, el soporte de un conjunto de relaciones o, más aún, el denominador común de todas las pertenencias de las que el yo se presenta como titular. La vida personal se ordena en función de un factor de aberración y de decepción sistemática de sí a sí.

La “idea confusa del yo” designa, en el centro del ser personal un lugar de contradicción, una tarea oscura, que tiende a afrontar órdenes de inteligibilidad no compatibles con él. El conocimiento psicológico y moral es puesto en jaque por el conocimiento teológico y metafísico. Pascal plantea la pregunta de la esencia de la personalidad: “¿Qué es el yo?... ¿Si me amo por mi juicio, por mi memoria, me amo yo? No, porque puedo perder esas cualidades sin perderme a mí mismo. ¿Dónde está, por lo tanto ese yo, si no está ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Cómo amar el cuerpo o el alma si no es por sus cualidades, que en tanto son pasajeras no pueden constituir el yo?... No se ama nunca a las personas, sino sólo a las cualidades”.³⁴ Las relaciones entre los hombres, el conocimiento del hombre por el hombre, son relaciones superficiales e imperfectas; pues bien, esa misma incertidumbre afecta también el conocimiento de sí por sí. No puede uno aproximarse a la verdad fuera de la iniciación al misterio cristiano. La existencia humana recupera la plenitud de su significación reintegrándose al cuerpo místico de Cristo, horizonte escatológico de las vocaciones del aquí abajo. Luego, el amor a los otros y el amor de sí, liberado de los malentendidos, reencuentran su verdad y su validez. “Nos amamos porque somos

³³ *Ibíd.*, pp. 14-15.

³⁴ **Pensamientos**, ed. Brunschvicg, fragmento 323, pp. 478-479.

miembros de Jesucristo; amamos a Jesucristo porque es el Cuerpo del que se es miembro. Todo es Uno, Lo Uno está en lo Otro, como las Tres Personas”.³⁵

Maestro de la ontología cristiana, Malebranche afirma a su turno la imposibilidad del hombre de acceder a un conocimiento pleno de su propia intimidad. Nuestra alma se nos escapa porque “...no la conocemos por su idea; nosotros no la vemos en Dios, no la conocemos más que por conciencia, y es por ello que el conocimiento que de ella tenemos es imperfecto... Si viésemos en Dios el ideal que responde a nuestra alma, conoceríamos o podríamos conocer al mismo tiempo todas las propiedades de las cuales ella es capaz, de la misma manera como conocemos o podemos conocer todas las propiedades de las que es capaz la extensión, porque conocemos la extensión por su idea”.³⁶ El alma humana posee ese carácter de impenetrabilidad, privilegio ligado a su destino sobrenatural. El alma “...no se ve, no se conoce. Ella siente solamente que es y es evidente que no puede sentirse más que en ella misma. Ella se ve y se conoce, si queremos, pero únicamente por un confuso sentimiento interior que no descubre qué es lo que ella es, ni cuál es la naturaleza de ninguna de sus modalidades; ...cualquiera sea la atención que ella le otorgue, ese sentimiento no produce en ella ninguna luz, ninguna inteligencia de la verdad. Es así que el alma no se ve; porque efectivamente la idea o el arquetipo de alma no se manifiesta. Dios, que no siente ni dolor ni color, conoce claramente la naturaleza de sus sentimientos; conoce perfectamente cómo el alma debe ser modificada para sentirse. Aparentemente, también nosotros lo percibiremos algún día”.³⁷

El naturalismo de Montaigne y el sobrenaturalismo cristiano acuerdan en la imposibilidad para el pensamiento humano de acceder a la esencia del hombre. El *yo* se sustrae al análisis, sea porque es ondulante y diverso, inconsistente por naturaleza, sea porque es un misterio, del cual sólo Dios posee la significación última. La plena adecuación, la coincidencia de sí a sí es irrealizable, foco imaginario, punto de fuga entrevisto en el horizonte escatológico. Esa posesión plena, siempre soñada, jamás encontrada, los creyentes la confían a Dios, que es su depositario hasta el Juicio Final; los pensadores que rechazan las facilidades de la ontología, se contentan con encontrar allí una cuestión abierta, insoluble, quizá una falsa cuestión.

³⁵ *Ibíd.*, fragmento 483, p. 553.

³⁶ Malebranche, **De la búsqueda de la Verdad** [1675], libro III, segunda parte, cap. 7, IV; **Obras Completas**, Vrin, t. XVII, 1 (1960), p. 298.

³⁷ “Respuesta a M. Regis” (1693); en **Obras Completas**, Vrin, t. XVIII, 1 (1960), p. 298.

III

Locke, fiel a su empirismo experimental, reduce la noción de identidad personal a la conciencia particular que acompaña para cada sujeto los sentimientos y las ideas que le son propios. La existencia personal es un coeficiente de personalidad mantenido a través del espacio y del tiempo del individuo y confirmado por la observación corriente a pesar de las intermitencias de la memoria, las interrupciones del sueño, de la enfermedad, etc.³⁸ Así, los estados de la conciencia personal son referidos a un principio de conservación de la individualidad, él mismo no directamente accesible a la conciencia. En cuanto a la cuestión de saber si la conciencia personal de un individuo podría ser transferida subrepticamente a otro, como sucede a veces en el sueño, Locke responde invocando “la bondad de Dios, a la espera que tengamos alguna vez ideas más claras sobre la naturaleza de las sustancias pensantes. Dado que es la felicidad o infelicidad de cualquiera de sus criaturas sensibles la que se encuentra en cuestión, Dios no permite... que sea transferida de una a otra esa conciencia de sí que entraña en ella la recompensa o la punición”.³⁹ Locke no llega a resolver los problemas del yo sin recurrir a la perspectiva moral de un Dios remunerador y vengador. Una concepción tal, conforme a las creencias de Locke, apenas está de acuerdo con la epistemología puesta en obra en el **Ensayo sobre el entendimiento humano** (1690), que se quiere estrictamente empírica. Lo cual muestra bien la irreductible dificultad de los problemas planteados por la existencia personal.

Hume retoma la cuestión pero sin referencia al orden teológico, excluido del pensamiento humano. “Hay algunos filósofos que se imaginan que somos en todo momento conscientes de aquello que llamamos nuestro yo, que sentimos su existencia y la continuidad de su existencia y poseemos de su identidad y de su simplicidad perfectas, una certeza cuya evidencia es la de una demostración... Por mi parte, cuando penetro íntimamente en aquello que llamo mí mismo, caigo siempre sobre una u otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o de obscuridad, de amor o de odio, de dolor o de placer. No puedo en ningún momento tomar posesión de mí mismo sin una percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando durante un cierto tiempo mis percepciones son suprimidas, como sucede por el efecto de un sueño profundo, se puede decir con todo derecho que, tanto tiempo como yo no tenga conciencia de mí mismo, yo no

³⁸ Locke, **Ensayo sobre el Entendimiento Humano** [1690], II, cap. XXVII, artículo 9.

existo...”.⁴⁰ La unidad y la identidad del yo son mitos engendrados por una imaginación metafísica, prisionera de malos hábitos milenarios. “De ese modo, formamos la ficción de la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para suprimir la interrupción y recurrimos a la noción de un alma, de un yo, de una substancia para disfrazar el cambio”.⁴¹ El fenomenismo de Hume que niega al yo toda realidad sustancial reduce la existencia personal a un islote de impresiones asociadas, más o menos coherentes, en el seno de una inmensidad oscura que la presencia humana ilumina por intermitencias.

El empirismo otorga los presupuestos de la psicología naciente. Según Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), profesor de física en Gottinga y genial observador de sí, “empleamos la palabra ‘alma’ como los algebristas su x, y, z”.⁴² El yo, reducido a la abstracción de un signo que no designa nada más que a sí mismo, es utilizado para la comodidad del discurso. Pero la realidad humana escapa a las exigencias de la Lógica. Según Roger Ayrault “el estado de extrema dispersión que según Lichtenberg afecta la vida espiritual del hombre... no es más que el resultado de múltiples grados de intensidad que, para devenir manifiesta, debe elevarse en forma pasajera al precio de una ruptura aparente de su continuidad profunda. Las contradicciones marcan esos grados con la mayor de las evidencias pero apenas formuladas, ellas se reintroducen, con las otras manifestaciones del pensamiento, en el conjunto único y continuo y se organizan «en la igualdad»”.⁴³ Lichtenberg, que otorga a los sueños una importancia considerable, ilumina los confines de la conciencia y del inconsciente, desconocidos por los filósofos que defienden la inteligibilidad discursiva de la conciencia. Lichtenberg ha reconocido las profundidades del *espace du dedans*. A Lavater, teórico de la fisonomía, que pretende descifrar el alma de sus hombres por la sola inspección de las formas de su rostro, le objeta: “ese ser ininteligible que somos nosotros mismos y que nos parecería aún más ininteligible todavía si pudiésemos acercarnos a él aún más de lo que podemos, no puede ser encontrado en una frente”.⁴⁴ Enseguida, la unidad psicosomática del ser humano es puesta en evidencia: “Mi cuerpo es aquella parte del universo que mis pensamientos pueden modificar”.⁴⁵ Los pensamientos tienen sus raíces en las profundidades del organismo; el cuerpo aflora en el pensamiento. “¿Cómo hablar todavía de un

³⁹ *Ibíd.*, artículo 13.

⁴⁰ Hume, **Tratado de la Naturaleza Humana** (1739), cuarta parte, VI, trad. M. David, Alcan, 1912, pp. 304-305.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 308.

⁴² Lichtenberg, **Aforismos** (1800-1806), ed. Leitzmann, Berlin, 1902-1908, E. 468.

⁴³ Ayrault, Roger: **La génesis del romanticismo alemán**, t. I, Aubier, 1961, p. 354.

⁴⁴ En Ayrault, *op. cit.*, p. 355.

yo, subraya Roger Ayrault, y traducir *cogito* por “yo pienso” si “la sensibilidad moral del hombre es distinta en distintos momentos, y más intensa a la mañana que a la noche?”, si “muchas veces tengo una cierta opinión cuando estoy acostado y otra cuando estoy de pie”, si “a la noche, me he reído de una idea que durante el día me parecía vil y hasta criminal”.⁴⁶ A lo cual se agrega la inadecuación del lenguaje que, consagrado al servicio de las utilidades del afuera, no conviene en nada a la expresión de complejos de intuiciones y de presentimientos íntimos, de reivindicaciones que él reprime más que manifiesta.

Lichtemberg reconocerá que “admitir el yo, postularlo, es una necesidad práctica”.⁴⁷ El yo no es un objeto de conocimiento, ni un sujeto, es un postulado de la existencia humana, bajo pena de alienación o desintegración. Kant, aunque menos sensible que su colega de Gottinga a las amenazas de la sin razón, no encontrará, para escapar a la crítica de Hume, otro medio que invocar también una necesidad de salud pública por el pensamiento y la acción. La realidad del ser pensante se nos escapa; “no podemos darle otro fundamento que la representación simple, de hecho vacía de contenido, esta es, Yo, de la cual no se puede siquiera decir que sea un concepto y que no es más que una simple conciencia que acompaña todos los conceptos. En ese yo, en ese “él” o en esa cosa que piensa (*Durch diese Ich, oder Er, oder Es, Welches denkt*) no se representa nada más que un sujeto trascendental de pensamientos igual = x , y sólo conocemos a ese sujeto por los pensamientos que son sus predicados, de modo que, separado de dichos pensamientos no podemos tener de él ningún concepto; giramos aquí en un círculo perpetuo porque estamos siempre obligados a servirnos de la representación del yo para sostener algún juicio sobre él”.⁴⁸

Pero el yo del filósofo, reducido al estatuto de entidad algebraica, instrumento operacional para la teoría del conocimiento, no podría valer para el conjunto de la realidad personal. Kant lo sabe bien y consagra regularmente sus cursos a la **Antropología** [1798], descripción concreta de la diversidad de los seres humanos. **La Religión dentro de los Límites de la Simple Razón** [1793] estudia el destino sobrenatural del hombre en las perspectivas de la enseñanza cristiana; la misma **Crítica de la Razón Práctica** [1788] desemboca sobre las perspectivas escatológicas

⁴⁵ citado *Ibíd.*

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 356.

⁴⁷ citado *Ibíd.*

conforme a los puntos de vista tradicionales. El yo no se reduce solamente al sujeto epistemológico, soporte del discurso racional. Está sobredeterminado por las dimensiones de la existencia práctica, estética, moral, religiosa. Centro de pertenencias diversas y contradictorias, foco de valores, opone su multiplicidad y su ambigüedad a todas las tentativas de reducción inteligible.

Del yo despreciable de Pascal al “sujeto trascendental=x” de Kant, pasando por el yo inconcebible de Malebranche y por el “haz de diferentes percepciones que se suceden con inconcebible rapidez en un flujo y un movimiento perpetuo”⁴⁹, evocado por Hume, el conocimiento de sí parece jaqueado y condenado en el orden de los valores. Aunque se opone a la espiritualidad jansenista, Fenelon [1651-1715] enseñaba todavía a Mme. de Maintenon el renunciamiento radical a la primera persona: “El yo –escribe- del cual le he hablado tan seguidamente, es todavía un ídolo que no habéis podido quebrar. Queréis dirigiros a Dios con todo vuestro corazón pero no por la pérdida del yo: al contrario, buscáis el yo en Dios. El gusto sensible de la oración y de la presencia de Dios os sostienen, pero si el gusto llega a faltaros, el compromiso que tenéis con vos misma y con el testimonio de vuestra virtud, os arrojarán a una prueba peligrosa”.⁵⁰

El amor puro, lejos de ser un sensualismo espiritual, exige una fundamental desapropiación, el rechazo de toda solicitud por sí mismo, y de toda satisfacción, incluso espiritual. “Todos nuestros defectos provienen del estar ligados y encorvados sobre nosotros mismos. Es por el yo que quiere someter las virtudes a sus usos y asuntos. Renunciad pues, sin dudar jamás, a ese yo infeliz, en las mínimas cosas en las que el estado de gracia os haga sentir que todavía lo estáis buscando. He aquí la verdadera y la total crucifixión; todo el resto no se dirige más que a los sentidos y a la superficie del alma...”.⁵¹

IV

⁴⁸ Kant, **Crítica de la Razón Pura** [2ª ed. 1787], Doctrina de los elementos, Paralogismos de la Razón Pura, trad. Tremesaygues y Pacaud, Alcan 1905, p. 325.

⁴⁹ Hume, **Tratado de la Naturaleza Humana...** op. cit., IV, 6, p. 306.

⁵⁰ A Mme. de Maintenon, Versailles, 1690 ; **Obras de Fenelon**, ed. L. Vives, 1854, t. II, p. 210.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 217.

Sin embargo, a pesar de todas las interdicciones teológicas o epistemológicas, la aventura sin salida del conocimiento de sí va a representar una de las mayores tentaciones de la cultura del siglo XVIII. En absoluto atemorizados por las profecías de caída o de condena, hombres y mujeres cada vez más numerosos siguen el camino de la adquisición de una verdad en primera persona que reviste a sus ojos una validez superior a aquello que puede ofrecer toda verdad objetiva según el estilo de la tercera persona. El desarrollo de una *literatura del yo* es, bajo sus formas diversas, testimonio de esta orientación: memorias, diarios íntimos, biografías, sin olvidar la novela, que frecuentemente propone una confesión más o menos disfrazada de las experiencias de su autor. Las escrituras íntimas centradas sobre una vida personal que se anuncia, se denuncia, se condena, o se justifica, son un signo de los tiempos modernos; frente al discurso de la ciencia que pretende descifrar la verdad del mundo, frente a los dogmatismos de orden teológico, estético o moral que reducen al ser humano al modelo unitario impuesto por la ortodoxia religiosa o artística, el ser personal afirma su existencia singular. El conocimiento de sí, remontando la pendiente de la degradación de las energías personales, intenta reagrupar, en una simultaneidad de hechos y de valores, las indicaciones contradictorias que se dispersan en el curso de la duración.

El *espace du dedans* ya no puede contener un exceso de significaciones, ávidas de afirmarse al aire libre y de desplegarse en sus posibilidades. Todo esfuerzo por decirse supone la búsqueda de una liberación. Prisionero de la masa, sometido al determinismo del universo material y del mundo humano, un individuo intenta expresar la originalidad de su existencia. La búsqueda del centro será coronada por el éxito si permite acceder a ese lar imaginario donde el ser humano alcanza la reconciliación consigo mismo y exige un ejercicio espiritual, una ascesis de la que no todos los individuos son capaces. La iniciativa reviste el carácter de una conversión; el hombre, que se dejaba vivir según la espontaneidad de su naturaleza, descubre que su vida era un juego de reflejos, una vana persecución de la sombra. Bajo la dispersión de las apariencias, una decisión de salvación se esforzará por constituir la unidad del ser personal. La búsqueda científica se propone justificar el ordenamiento del cosmos, la teología ubica sus investigaciones en el cuadro global de una teodicea; el conocimiento de sí tiene la significación de una antropodicea.

La literatura del yo es el contrapeso del cosmopolitismo de las Luces; ella desarrolla una moral, una metafísica, una concepción del hombre en el mundo, un cierto sentido de la religión. La cultura europea refleja esa reevaluación de todos los valores; revolución tranquila, cuyos efectos pueden seguirse a partir del Renacimiento. La vida privada deviene una categoría fundamental de la existencia, de la conciencia y del arte. El dominio privado es aquella zona donde cada yo se constituye en el centro que organiza sus pensamientos y sus sentimientos, sus relaciones y pertenencias, en una geografía cordial, donde cada aspecto lleva la marca de la vida particular a la cual está unido. La vida privada, vivida en primera persona, se opone a la vida pública, regida por los códigos, los formularios, el ceremonial impersonal que obliga al individuo a refrenar su espontaneidad, su originalidad para endosar las conformidades obligatorias del rol social. La sociedad tradicional, tal como se la define en la Edad Media, y tal como se mantiene en el comienzo de los tiempos modernos, sociedad de órdenes, no percibe al individuo más que en el contexto de los conjuntos de los que forma parte. Incluso la vida de familia está concebida como una estructura objetiva; las relaciones entre los individuos son determinadas por la interacción de roles sociales; los deberes recíprocos tienen prioridad sobre los sentimientos individuales; cada uno debe estar en su lugar, primogénito o cadete, padre y madre, doméstico o sirviente y conformarse a las prescripciones del empleo que el destino le ha atribuido en el gran juego social. Paralelamente, en el cuadro del Estado, ciudades y campañas, órdenes y corporaciones, obedecen a estatutos jurídicos rigurosamente definidos; en la cima, el Rey mismo no posee ninguna libertad: su existencia se muestra a los ojos de todos según un ceremonial al que no tiene derecho de sustraerse. Las irregularidades de su vida personal son de notoriedad pública; le hacía falta a Luis XIV una conciencia profesional llevada hasta el heroísmo para aceptar esa obsesión de la mirada de otro delante de la cual se encuentra constantemente en representación. Sus sucesores no serán capaces de soportar tamaña servidumbre.

Sintetizando los análisis que legistas y eclesiásticos hacían de la sociedad antigua, un historiador escribe: “de un común acuerdo, no perciben a los hombres más que en grupos. Si ponemos aparte las abstracciones de los moralistas, de los literatos y de los filósofos, que se refieren a singulares colectivos (el cristiano, el sabio, el hombre honesto, etc.), *el hombre aislado les parece a la vez inconcebible y escandaloso*; no están lejos de considerarlo sospechoso de oscuros planes o de tener comercio con el maligno (o con Dios, si es un ermitaño). En efecto, aquellos que hoy llamaríamos «marginales» o los «asociales» (en grueso, los «mendicantes» del

tiempo) raramente constituyen unidades individuales separadas, pero sí grupos fuertemente organizados, con jefes, con leyes al menos tácitas, ritos e incluso un lenguaje llamado lunfardo (*argot*)”.⁵² Ese sistema de obligaciones se manifiesta con evidencia en el orden municipal, que agrupa al artesanado y a la burguesía; “cada cuerpo tiene un *carácter*, una *simbólica*, y sobre todo un lugar ásperamente reivindicado, en una jerarquía a la vez ascendente y procesional que se muestra ostensivamente en los grandes desfiles urbanos y en las procesiones solemnes”.⁵³ La disciplina que las liturgias de Versailles imponen a la aristocracia coincide con las jerarquías eclesiásticas y sus celebraciones programadas; ella se impone a los cuerpos de la burguesía y a la práctica de los oficios, minuciosamente regidos por los reglamentos corporativos.

La Europa tradicional, modelada por los esquemas y constituciones escolásticas de la Edad Media, se prolonga en la estructura de las repúblicas italianas y en el ceremonial borgoñés, perfeccionado por Felipe II quien lo transmitió a Luis XIV. Esa imagen social se refleja con complacencia en los retratos corporativos de la escuela holandesa, donde la burguesía celebra su nuevo poder. El orden estructurado que rige el espacio social se impone también en el espacio interior de las casas, donde define el funcionamiento de la vida doméstica, en un territorio donde cada uno vive bajo los ojos de todos. Pero ciertos signos de disgregación se presentan quizás antes del Renacimiento: la figura de Petrarca afirma un jalón del individualismo. La novela picaresca española, inaugurada en 1554 por **La Vida del Lazarillo de Tormes**, cuenta la historia de un ciego vagabundo, hombre de bolsa y cuerda, que desarrolla espontáneamente su imaginación al margen de las leyes y sin identificarse con ningún grupo. En Alemania, material y moralmente devastada por la Guerra de los Treinta Años, las **Aventuras de Simplicius Simplicissimus** (1668), de Grimmelshausen, celebran a un antihéroe libre de compromisos y prejuicios, y prueba por el absurdo el carácter artificial de las estructuras mentales, sociales y morales del antiguo régimen. Entre Lazarillo y Simplicissimus, Montaigne definió otro tipo, aparentemente más respetable, de desafío al orden establecido: el alcalde de Bordeaux abandona su cargo, se retira al abrigo de contradicciones y peligros del tiempo. Doble secesión; para escapar de los problemas y griterías de la vida doméstica se estableció en su torre y biblioteca a fin de vivir en paz una vida estrictamente privada, aunque en compañía, es cierto, de todos los grandes espíritus del pasado lejano o reciente. Montaigne busca en sí mismo un orden que hace

⁵² Goubert, Pierre: **El Antiguo Régimen**, I, Colin, Paris, 1969, p. 199.

⁵³ *Ibid.*, p. 200.

falta en la situación espiritual y política de su época, devastada por las guerras de religión y sus secuelas.

La Revolución Francesa impondrá paralelamente a los europeos del siglo XVIII una toma de conciencia ligada a la crisis de conciencia general, a la crisis de los valores que ya no permite una lectura unívoca de la realidad humana. El joven Friedrich Schlegel, arcángel del romanticismo alemán, escribe: “Nada hay más necesario a esta época que un contrapeso espiritual a la Revolución y al Despotismo, un contrapeso que ejercerá su acción sobre los espíritus haciendo converger en ellos la concentración de los supremos intereses terrestres. Pero ¿dónde encontraremos tal contrapeso? La respuesta no es difícil: incontestablemente en nosotros mismos y cualquiera que haya comprendido que ahí está el centro de la humanidad, habrá encontrado instantáneamente el centro de la civilización moderna y la verdadera armonía de todas las ciencias y de todas las artes, hasta ahora separados, divididos y contradictorios”.⁵⁴

Cuando el orden no va más de suyo, debe venir de nosotros; el orden no está dado, debe ser buscado y constituido, con sus riesgos y peligros, por la individualidad responsable. La literatura del yo se desarrolla preferentemente en las regiones donde la figura cultural y social de la época está caracterizada por la ambigüedad y el conflicto de ideologías. Tal es el caso de la Inglaterra del siglo XVII, dividida en su perjuicio, entregada a la guerra intestina, a la revolución permanente. La armadura política y ontológica no es más evidente por ella misma. De ahí la necesidad de una puesta en cuestión de todos los valores, y de un arbitraje personal. La imagen del hombre y la finalidad de su existencia se transforman a sus propios ojos. El individuo, bajo la presión de hábitos seculares, existía por otro, para la sociedad de hombres, y por ese otro mayúsculo que representaba la divinidad. Nuevas evidencias van a incitarlo cada vez más a existir por sí. Es simbólica la aparición del espejo. La civilización antigua no ha propuesto al hombre su propia imagen más que en el reflejo incierto de las aguas donde se mira Narciso, o sobre una lámina de metal, *per speculum in aenigmate*⁵⁵, donde el rostro del hombre se disimula tanto como se revela. Una nueva edad técnica, desde el fin de la edad Media, permite, forrando de plata una placa de vidrio, otorgar a la imagen precisión de detalle y de conjunto. Desde el

⁵⁴ Schlegel, Friedrich, **Fragmentos**, Athenaum, (1798-1800); trad. Armel Guerne, en **Los románticos alemanes**, Descleé de Brouwer, 1963, p. 271.

⁵⁵ “Y ahora vemos por espejo, oscuramente (*per speculum in aenigmate*), mas entonces veremos cara a cara; ahora conozco en parte, mas entonces conoceré como soy conocido”, san Pablo, **Primera Carta a los Corintios**, 13:12 (N. del T.).

Renacimiento, los artesanos de Venecia y de Nuremberg permiten al hombre verse a rostro descubierto; celosamente guardados, los secretos de fabricación no tardarán en expandirse, duplicando el mundo humano y multiplicándolo a gusto en esos reflejos imaginarios que encantan al Rey en su Galería de los Cristales. El pintor podrá pintarse a sí mismo intentando, por la mediación del espejo, cumplir con una imposible coincidencia de sí a sí. Subsisten de Rembrandt [1607-1669] más de ochenta autorretratos. Viejo y joven, alegre y triste, revestido de oropeles y con los más diversos accesorios, el artista, fascinado por su propia imagen, persigue incansablemente un secreto que se le escapa, ya que siempre hace falta recomenzar la empresa. Pintar a otro es ejercer el oficio para ganarse la vida; pintarse a sí mismo es pintura desinteresada, interrogación y acción de sí a sí en un diálogo misterioso y silencioso. La sucesión de autorretratos de Rembrandt desarrolla en su obstinado rigor el diario íntimo del maestro, pregunta de sí, encuesta, conquista, lucha contra la muerte.

Esa lucha por la vida, en el orden de la escritura, produce enseguida las obras maestras de los tiempos modernos, con los **Ensayos** de Michel de Montaigne (1580-1588), **la Anatomía de la Melancolía** de Robert Burton (1621), y **la Religión del Médico** de Thomas Browne (1642). Otro maestro inglés Samuel Pepys (1633-1702), alto funcionario del Almirantazgo desde sus 27 años, redacta un diario personal; escrito en caracteres estenográficos, por lo tanto destinado al sólo uso del redactor. Ese diario relata escrupulosamente los trabajos y los días de su autor y de las circunstancias de las que es testigo. Descriptivo, anecdótico, no deja de tener un sesgo moral en su preocupación por exponer sin trampas la vida entera de un hombre en su singularidad. En el siglo siguiente otra obra maestra de la literatura del yo es **La Vida del Dr. Johnson** (1791), por John Boswell (1740-1795). No se trata de una biografía del ilustre crítico. Es un diario de los encuentros de Boswell con Johnson de 1763 a 1784, escrupulosamente relatados. El autor no ha dejado escapar ninguna de las actitudes del gran hombre, objeto de su devoción, redactando de esa manera un Diario de Johnson escrito por uno de sus familiares. Un siglo después, Eckermann y otros sobrevivirán en la memoria de los hombres porque supieron dar testimonio del viejo Goethe, aunque con menor desenvoltura y sentido de lo concreto de los que Boswell mantenía frente al doctor Johnson.

Estos grandes libros, en oposición a los tratados de los moralistas y caracterólogos, se proponen exponer las singularidades de una persona original. Montaigne cuenta sus enfermedades, Pepys sus buenos almuerzos y sus golpes de fortuna, de la misma manera que

Rousseau relatará las bizarrerías de su temperamento y hasta sus faltas morales; todas esas cosas que los usos establecidos y las conveniencias consideraban como despreciables o reprecensibles. El antiguo régimen cultural estimaba que no hay verdad más que de lo general; el punto de aplicación de la verdad se desplaza y se fija en un terreno que era hasta allí demasiado vago y poblado de realidades banales. Al tema del yo despreciable, se opone el culto del yo, digno de interés hasta en sus aspectos más bizarros. La vida personal se ha transformado en un centro de valor y de significación que reúne y absorbe los aspectos más fútiles de la existencia con tal que ellos lleven la marca de la individualidad.

V

Los primeros retratos fijan para la posteridad los rasgos de los grandes de este mundo, revestidos con sus más bellos adornos, sus ornamentos, sus insignias oficiales y sus joyas de gala. Esos personajes revelan por su gravedad algo crispada la importancia de sus funciones sociales; están en representación. Lentamente, la imagen del personaje entrará en competencia con la imagen de la persona, en la simplicidad de su presencia; hombres y mujeres cualquiera, cuyos nombres no han tenido el mérito de ser retenidos, se ofrecen a nosotros en las ocupaciones de su vida cotidiana, llevando sus vestidos de todos los días. El intimismo holandés fija esas escenas con excelencia, esos cuadros de la vida apaciblemente burguesa, al margen de los eventos ruidosos de la historia y de las grandezas sociales. En Francia, Chardin (1699-1779) será por excelencia el pintor de las transparencias de la vida tranquila. “Sus medios son el silencio, la dulzura, la meditación, la confesión frente al espejo, el retiro en las habitaciones inaccesibles de la casa y la suspensión provisoria de todo movimiento; el tiempo, por un instante detenido, sugiere lo eterno”.⁵⁶ El espacio de los pintores intimistas, el espacio de Vermeer, es la proyección hacia fuera del *espace du dedans*, presencia de sí a sí, reflexiva y meditativa, que se apoya en los objetos familiares y en el horizonte próximo. La casa, el jardín, la habitación humana eludirán la obsesión por la perspectiva geométrica (ley de exposición universal) para separarse en compartimentos independientes y cerrados donde cada uno puede retirarse al abrigo de curiosidades indiscretas.

⁵⁶ Florisoone, Michel, **Historia del Arte**, Gallimard, colección de la Pléiade, t. III, p. 832.

La nueva exigencia de la vida privada ordena, en el siglo XVIII, el abandono de los apartamentos de gala, donde cada uno está obligado a vivir en la compañía y bajo los ojos de todos. Los “pequeños apartamentos” de la aristocracia y de la alta burguesía se caracterizan por la generalización del pasillo, que resguarda las habitaciones de la circulación. Las piezas, hasta ahí hechas para la exhibición, toman dimensiones modestas; el pequeño salón, el tocador, son lugares reservados a la intimidad y al aislamiento. El nombre mismo de “tocador” (*boudoir*) atestigua la posibilidad de retirarse del grupo en una reserva matizada por la melancolía o la hostilidad. El tocador es por excelencia el lugar del retorno a sí. La **Enciclopedia**⁵⁷ acoge la palabra “*deshabillé*”: “término muy usado en Francia y que los ingleses nos han tomado prestado desde hace poco; significa propiamente una *robe de chambre* [ropa de habitación] y, en general, la ropa con la que nos cubrimos cuando estamos en nuestra propia casa, descuidados”.⁵⁸ El descuido es uno de los nuevos derechos del hombre y de la mujer, el nuevo uniforme de la vida privada, por oposición a la vida pública, donde necesariamente uno debe vestirse (*s’habiller*). La vieja *robe de chambre* - cuya pérdida Diderot deplora - y el vestido de armiño del retrato de Rousseau⁵⁹ son emblemas de un siglo en el que sólo el conde de Buffon se cree todavía obligado a ponerse puño (*manchette*) para escribir.⁶⁰ Observaciones análogas se aplican al espacio del jardín. Desde lo alto de las terrazas de Versailles, Luis XIV podía ver de una sola mirada a su corte, desplegada con ostentación sobre las perspectivas trazadas por [su arquitecto oficial] Le Nôtre [1613-1700], terreno de maniobra de la feria de las vanidades monárquicas. Desde comienzos del siglo XVIII, el jardín chino, importado por Inglaterra, opone a esa geometría euclidiana una nueva forma de organizar el espacio, constituido ahora por lugares independientes los unos de los otros, unidos entre ellos por senderos sinuosos y ondulados, propicios al aislamiento y al ensueño, donde uno se pierde de la multitud para reencontrarse y no ser más que en sí. El neologismo “quiosco”, tomado del turco, aparece en el curso de los años 1740 en la Lorraine del rey Stanislas⁶¹ y designa, en la arquitectura de los jardines, una innovación análoga a aquella del tocador en el espacio de la casa. Había en los parques a la francesa pabellones hechos para acoger a la multitud

⁵⁷ **Enciclopedia, o Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios** [1751-1772], editada por Denis Diderot y Jacques D’Alembert, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 28v. (N. del T.).

⁵⁸ Literalmente, *deshabillé* significa *desvestido* y *se deshabiller* significa *desvestirse* (N. del T.).

⁵⁹ <https://histoire-image.org/fr/etudes/jean-jacques-rousseau> (N. del T.).

⁶⁰ Pieza de cartón o tela gruesa enrollada en la muñeca para impedir que la pluma salpicara tinta sobre la camisa (N. del T.).

⁶¹ Stanislas Leszczyński (1677-1766), rey de Polonia y duque de Lorraine, región del noreste de Francia, en la frontera con Bélgica y Alemania (N. del T.).

de cortesanos; pero el quiosco, construcción estrecha y ligera, abriga la soledad de un ser, quizás de dos, fuera de la presión de los otros y sin romper el contacto con el paisaje.⁶²

Los pequeños apartamentos, los jardines a la inglesa, componen los horizontes propicios para la expansión de la conciencia de sí y cumplen las promesas de la vida privada. El espíritu clásico exaltaba las virtudes de la conversación, en la que los espíritus, enfrentándose según las reglas de la gentileza, se evalúan mutuamente bajo los ojos de una asistencia que arbitra el torneo. La tradición se mantiene en el siglo XVIII en el campo cerrado del salón o en el espacio menos afectado del bar. Pero surge otra manera de vivir juntos, liberada de las gimnásticas del espíritu de conversación. Dentro del cerco de la casa, padres, hijos y amigos próximos se agrupan con la conciencia nueva de su íntima solidaridad, que puede decirse en el silencio y que palabras artificiales y estériles sólo quebrarían. Al igual que los nuevos jardines, la mutación de los valores viene de Inglaterra. Según la relación del viajero suizo Béat de Muralt [1665-1749], “los ingleses han percibido que cuando no se habla más que por hablar, no pueden evitarse las tonterías y que la conversación debe ser un comercio de sentimientos y no de palabras; dado ese criterio, no tienen siempre con qué entretenerse y les sucede frecuentemente estar callados largo tiempo...”.⁶³

La novela **Julia o la Nueva Eloísa** [de Jean-Jacques Rousseau (1761)] describe ese nuevo arte de vivir en la pluma de Saint-Preux, huésped del señor y de la señora de Wolmar. “Después de seis días perdidos en tratos frívolos de gentes indiferentes, hemos pasado hoy una *mañana a la inglesa (matinée á l’anglaise)*, reunidos y en silencio, disfrutando a la vez del placer de estar juntos y del dulzor del recogimiento. ¡Qué pocas personas conocen las delicias de ese estado! No he visto a nadie en Francia que tenga la menor idea de ellas... Dos horas han corrido así entre nosotros en esa inmovilidad de éxtasis, más dulce sin duda que el frío reposo de los dioses de Epicuro”.⁶⁴ Sigue una minuciosa descripción de ese idilio familiar que reúne a hijos y padres en el goce pacífico del estar juntos. “¡Qué de cosas fueron dichas sin abrir la boca! ¡Qué de cosas fueron dichas sin el frío intermediario de la palabra!”.⁶⁵ Rousseau quiere que esa celebración de

⁶² Cf. Fabre, Jean: “Stanislas Leszczynski y el movimiento filosófico en Francia en el siglo XVIII”, en **Utopía e Instituciones en el siglo XVIII**, Mouton, 1963, pp. 26-27.

⁶³ Béat de Muralt, **Cartas sobre los Ingleses y los Franceses y sobre los Viajes**, 1725. Citado en Texte, Joseph: **Juan Jacobo Rousseau y los orígenes del cosmopolitismo literario**, Hachette, 1895, p. 126. Recordemos que Béat de Muralt es una de las principales figuras del pietismo en la Suiza de lengua francesa.

⁶⁴ **Julia o la Nueva Eloísa**, V, en **Obras** de Rousseau, de la Pléiade, t. II, pp. 557-558

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 560.

la existencia privada en el seno de la comunidad familiar sea el tema de una de las ilustraciones que ordena a Gravelot. El novelista describe con precisión la imagen de esa *matinée á l'anglaise*: “Al fondo, hacia la izquierda, una mesa de té, cubierta de tres tazas, la tetera, la azucarera, etc... Mme. de Wolmar debe aparecer suspendiendo su trabajo para contemplar la diversión de los niños, los hombres han suspendido su lectura para contemplar a la vez a Mme. De Wolmar y a los tres niños... Un aire de contemplación soñadora y dulce en los espectadores; la madre, sobre todo, debe aparecer en delicioso éxtasis...”.⁶⁶

El romance sin palabras, innovación de la música romántica, modula la vida íntima sin mediación del discurso, bajo la sola inspiración de los ritmos del sentimiento. La literatura del yo, en tanto es literatura, se expone sin embargo al orden de la palabra hablada, pero esa palabra aparente reenvía a las intenciones profundas, confianza que tiene por objetivo revelar el secreto de sí a sí, secreto de sí para sí, justificación última de su existencia personal: “Mi corazón puesto al desnudo”; este proyecto escatológico de la autobiografía, del diario íntimo, se sustraerá siempre a las conquistas de la escritura. La empresa misma tiene ya un marco edificante; la ascesis cotidiana del examen de conciencia posee un valor liberador. Los teólogos recomenzaban indefinidamente y no hace mucho la demostración de la existencia de Dios. La literatura privada, tal como la desarrollan los modernos, persigue con el mismo tesón la demostración de la existencia del yo.

La novela de Richardson, de Prévost, de Sterne, de Goethe pertenece también, por medio de la ficción y de personajes inventados, a esa literatura del yo. La vida privada del autor se revela allí en un juego de sustituciones que autoriza una mayor libertad. Prévost habla por persona interpuesta en ese fragmento de **Cleveland [Historia de M. Cleveland, hijo natural de Cromwell (1731-1739)]**: “El corazón de un infeliz es idólatra de su tristeza, tanto como un corazón feliz y satisfecho lo es de sus placeres. Si el silencio y la soledad son agradables en la aflicción es porque en ellos nos recogemos y de alguna manera, en medio de las penas, sentimos la dulzura de gemir sin ser interrumpidos. Pero es un consuelo más dulce todavía el poder expresar esos sentimientos por escrito. El papel no es un confidente insensible como parece; se anima recibiendo las expresiones de un corazón triste y apasionado; las conserva fielmente a falta de memoria; está siempre listo para representarlas y esa imagen sirve no sólo para alimentar una

⁶⁶ Op. cit., **Apéndices**, pp. 768-769.

querida y deliciosa tristeza, ella sirve, más aún, para justificarla...”.⁶⁷ Explorador del mundo subterráneo de la conciencia, Prévost ha descubierto en esos laberintos el primado de la subjetividad y de las extrañas delicias que su manifestación suscita: “Para mí, que he hecho siempre profesión de creer que el bien o el mal de una acción deben deducirse del principio que la mueve y que, por consecuencia, sólo el motivo deshonra, no tengo vergüenza de dejarme ver tal como soy en público y confesar ingenuamente mis faltas”.⁶⁸

VI

Una nueva espiritualidad anuncia una nueva literatura llamada a un considerable porvenir en la que se percibe la voz futura de Rousseau. El advenimiento del yo será el fin de un largo camino que nos conduce además fuera de la literatura, considerada en el sentido estrecho del término, como una de las bellas artes y regida por motivaciones estrictamente estéticas. La historia de la literatura del yo resta incomprensible si no se la entiende con relación a la nueva orientación de la conciencia religiosa, afirmada desde el siglo XVII; orientación de la que los maestros literarios posteriores son como frutos tardíos. Una vida religiosa en primera persona suscita expresiones en primera persona, el fiel se dirige a la divinidad sin pasar por las formas instituidas de la vida litúrgica; hará falta que las escrituras de uso íntimo sufran una profunda desnaturalización para que puedan acceder a la publicidad, a la gran luz del mercado literario. La literatura íntima será por mucho tiempo una literatura no literaria, cuyos autores no obedecen a las motivaciones del escritor preocupado por escribir bien, según las reglas de claridad, de la conveniencia y del estilo, que caracterizan la obra literaria. Los textos en cuestión, en inglés, en alemán, en francés, aparecen como documentos para la historia de las ideas y experiencias religiosas, para la historia de la psicología. Ellos apuntan a la edificación de las almas; pretenden ser testimonio de las bondades de Dios para aquellos que le son fieles, en una total indiferencia al punto de vista de una crítica literaria, cuyo juicio por principio hubiesen rechazado categóricamente.

⁶⁷ Prévost, **El filósofo inglés e Historia del señor Cleveland** (1731), ed. D’Amsterdam, 1741, t. I, p. 3. Citado en Trahard, Pierre: **Los Maestros de la sensibilidad francesa en el siglo XVIII**, Boivin, 1931, t. I, pp. 164-166.

⁶⁸ Op. cit., t. IV, libro VII, p. 439; en Trahard, op. cit., p. 165.

En la edad clásica, las iglesias de distintas obediencias, fuertemente jerarquizadas, sostienen el principio de autoridad. En esos cuadros, el yo, cuya sola afirmación implica tomar partido por la indiferencia o la disidencia, es una amenaza intolerable. La religión reinante se contenta con imponer las conformidades extrínsecas. La reacción debía venir; la insistencia casi exclusiva puesta sobre las observancias del afuera agotan y marchitan del *espace du dedans*. De allí resultará, para algunos, la descreencia, para otros la sed de un retorno a las fuentes cristianas que, en las iglesias constituidas, parecen exhaustas. Molinismo y quietismo atestiguan ese movimiento en la Iglesia católica; el pietismo, luego el metodismo anglosajón, son su contrapartida en el dominio de la Reforma. Esas inspiraciones mezclan sus aguas en la Europa cristiana donde Fenelon, prelado romano pero condenado a Roma, será, junto con Pascal, uno de los jefes espirituales, en el marco común de las lecturas edificantes.

La conciencia religiosa rehúsa identificarse al aparato eclesiástico, se repliega sobre ella misma, en la búsqueda de un diálogo directo con Dios, que parece haberse desdibujado en el sueño dogmático de las instituciones establecidas. Esa religión de la primera persona pone el acento sobre la vida propia del sujeto; quien, para obedecer la Palabra de Dios, toma él mismo la palabra. La búsqueda de Dios deviene una búsqueda de sí porque la fidelidad exige una adhesión del ser todo entero. Las observancias rituales no podrían asegurar la salud del creyente si él no tiene, en el corazón de su vida, la prueba y la experiencia de la Gracia divina, si El Salvador no le ha dicho, como a Pascal: “Yo he derramado esta gota de sangre por ti”.

La **Nueva bibliografía de la literatura inglesa**, en su reciente edición de 1974, censa hasta el año 1660 el número impresionante de 142 autobiografías. Se trata todavía de textos impresos cuya gran mayoría ha sido redactada en el siglo XVII. El mismo repertorio enumera para el mismo período 91 diarios íntimos. Esas cifras atestiguan la importancia considerable de la literatura del yo en la cultura británica. Entre la muerte de Elizabeth y la restauración de la monarquía de Carlos II, en 1660, Inglaterra atraviesa una época de convulsiones que culmina con el proceso y la ejecución de Carlos I en 1649. La urgencia de las motivaciones político religiosas obliga a los hombres a buscar en el *espace du dedans* una compensación a la dislocación del mundo exterior. [En Inglaterra], luego de proclamada la ilegalidad del catolicismo,⁶⁹ el anglicanismo, religión oficial, choca contra la reivindicación del radicalismo calvinista, en el

⁶⁹ Durante los reinados de Enrique VIII (1509-1547) y Eduardo VI (1547-1553). El *Acta de Supremacía* de 1534 declaró a la Corona inglesa como única cabeza suprema de la Iglesia, reemplazando al Papa. Cualquier acto de fe católica fue considerado y castigado desde allí como una traición a la Corona, es decir, al Estado (N. del T.).

seno del cual pequeños grupos sectarios llevan más lejos todavía el extremismo religioso. La apelación imprecisa de puritanismo designa globalmente la intransigencia de las distintas órdenes.

Es posible oponer, en las escrituras íntimas de ese tiempo, un “yo anglicano” a un “yo puritano”. El primero, ilustrado por las obras de John Donne, de Robert Burton, de Thomas Browne, ya citadas, se encarna en textos de gran porte literario, no exento de investigación e incluso de preciosismo. El anglicano, de temperamento conservador y meditativo, se place en diseñar configuraciones simbólicas en las incertidumbres del mundo y se revela escondiéndose; “no escribe una autobiografía en el sentido propio; más que nada invita al lector a tomar parte con él de la investigación de un asunto tal como la religión de un médico o la anatomía de la melancolía”.⁷⁰ Muy diferente es la actitud puritana: “El Yo radical es activo, temporal, tan simple y visible como posible, deseoso de ser tomado al pie de la letra, seriamente, como un individuo viviendo en un mundo hostil. En vez de comenzar con el hombre, comienza por sí mismo; en vez de comenzar con generalizaciones comienza con detalles concretos. Mientras que el conservador prefiere la poesía, él prefiere la historia”.⁷¹ En esa historia, participa del presente; a pesar de la duración del tiempo, el puritano anuncia “el cumplimiento del designio de Dios para Inglaterra y el advenimiento en el tiempo de una utopía terrestre”.⁷² Es en el campo puritano donde la autobiografía va a encontrar un dominio de elección suscitando un gran número de textos inspirados en un mismo espíritu. Una de las más célebres es la del predicador John Bunyan (1628-1688) que anuncia en la amplitud de su título las intenciones del autor: “*La Abundante Gracia acordada al más grande de los pecadores. Relación breve y fiel de la inmensa Piedad de Dios en Cristo, para Su Servidor John Bunyan, donde se hace aparecer particularmente la historia de su conversión, sus combates, la angustia por su pecado, sus terribles tentaciones, cómo ha desesperado de la Gracia de Dios y cómo el Señor, a la larga, lo ha librado en Cristo de todo el Terror que pesaba sobre él...* (1666). Desde las primeras líneas, el autor evoca “sus orígenes y forma de crecer” (*my pedigree and manner of bringing up*).⁷³ Bunyan, atado por su fe,

⁷⁰ Webber, Joan, “El elocuente Yo”, en **Estilo y Yo [self] en la prosa del siglo XVII**, Madison, Milwaukee, London, 1968, p. 13.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 8.

⁷² *Ibíd.* Mi agradecimiento a mi colega de Strasburgo, Mme. Claude Lacassagne, por la ayuda que me otorgó su conocimiento del siglo XVII inglés.

⁷³ Bunyan, John, **La Abundante Gracia al principal de los pecadores...**, ed. Sharrock, Oxford University Press, 1962, p. 5

no puede exhortar a sus ovejas por recurso a la predicación; va a recurrir entonces a otro medio de edificación que él llama una “relación de la obra de Dios sobre mí, desde sus principios hasta la hora actual en la que descubriréis mis caídas y mis recuperaciones”.⁷⁴ Dios, luego de la huida de Egipto, ordena a los Hijos de Israel no olvidar jamás el socorro que les brindó en el desierto; “es por eso que he emprendido este relato con la intención además de publicarlo a fin que, si esa es la voluntad de Dios, otros, leyendo la obra de Dios sobre mí puedan recordar aquello que Él ha hecho por sus almas...”.⁷⁵ El camino hacia Dios pasa por la fidelidad a un recuerdo. ¿Es que habéis olvidado - pregunta Bunyan - la celda, el establo, la lechería, la granja y los otros lugares donde Dios visitó vuestra alma?”.⁷⁶ Enseguida después, Bunyan escribe otro libro de edificación, que presenta, bajo un cuadro alegórico, los trabajos y los combates del alma puritana: **El Progreso del Peregrino** (1678). La vida del cristiano es un peregrinaje, que finalmente llegará a buen fin, a pesar de las tentaciones y las caídas, gracias a las fuerzas del bien, en lucha contra el espíritu del mal. En lo substancial, esta parábola recupera para todos los cristianos la misma historia espiritual que la autobiografía dedicada exclusivamente al caso de Bunyan.

Según un crítico británico, “aún los lectores menos informados que leen **La Abundante Gracia...**, se dan cuenta que la obra tiene poco de original. John Bunyan, hombre honesto, simple de corazón y de paz religiosa, adoptando el más personal de los géneros literarios, logra su intención de expresar sólo la verdad de su propia vida, paradójicamente, un retrato de él mismo virtualmente parecido a innumerables autobiografías...”.⁷⁷ La autobiografía puritana tiene un modelo establecido ya antes de la guerra civil [inglesa (1642-1649)]. Las biografías, las oraciones fúnebres del puritanismo evocan, según el orden convenido, los signos providenciales en la infancia del personaje, luego su juventud alejada de Dios y dedicada al placer seguida del relato de su conversión, de donde se sigue una vocación pastoral y el ejercicio de un ministerio fecundo. Los predicadores puritanos, socialmente inferiores a los anglicanos, en general desprovistos de una formación universitaria, experimentarán la necesidad de afirmar la autenticidad de su consagración a la obra de Dios. La relación de sus experiencias religiosas centradas sobre el drama de su conversión justifica su ministerio en la Iglesia.

⁷⁴ Op. cit, Prefacio, p. 162.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 2.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 3.

⁷⁷ Mandel, Barret John: “Bunyan y los Autobiógrafos” **Criticism**, X, summer 1968, p. 225. Cf. Bottrall, Margaret, **Estudios sobre la autobiografía del siglo XVII**, London, 1958.

“En los ochenta años que preceden la guerra civil, abundan los diarios íntimos y las confesiones en las que están consignadas las promesas de gracia, las ocasiones de duda y de tentación. Al mismo tiempo se crea un método de dirección espiritual y un conjunto de observaciones respecto a los problemas planteados a los creyentes. Así, la autobiografía tiende a conformarse a un modelo estándar (*standard pattern*). Los autores tienen en común un método de introspección”.⁷⁸ La fidelidad a un modelo definido según las normas del medio pone en orden la exposición de las tribulaciones de una vida. El puritanismo otorga un conjunto de principios de inteligibilidad que se imponen a los adeptos, a manera de los esquemas del psicoanálisis o el marxismo, que permiten a sus respectivos iniciados ver más claramente en su vida.

La autobiografía puritana se desarrolla en la perspectiva del culto rendido a Dios y no bajo la forma de un culto del yo. Escuela de fidelidad en el seno de las tribulaciones, la autobiografía apela a la voluntad del cristiano en medio de las duras pruebas impuestas por el tiempo. Es posible ver en **Robinson Crusoe** [Daniel Defoe (1719)], epopeya de la energía colonizadora británica, una transposición novelesca y laicizada que retoma los trazos esenciales de la autobiografía.⁷⁹ Los puritanos ponen el acento sobre el cristianismo en primera persona bajo el efecto de la Gracia divina. Ese carácter se reencuentra en el pietismo alemán del siglo XVIII, que provee por su parte a la literatura del yo de un grueso contingente de textos. La diferencia reside en que el pietismo no se desarrolla en un ambiente de guerra religiosa y civil, bajo el golpe de la persecución que exalta la voluntad y moviliza las energías. Una vez salidos de los terrores de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), los alemanes conocerán un largo período de paz, donde el mayor riesgo para las almas es el adormecimiento y el conformismo reinante. Las exhortaciones al sueño espiritual apelarán a las fuentes del sentimiento, más que al dinamismo del espíritu de resistencia.

August Hermann Francke (1663-1727), organizador del pietismo luterano, cuya inspiración matriz era la de Philip Jacob Spener (1635-1705), había propuesto un modelo de espiritualidad designado bajo el nombre de “sistema de Halle”, nombre de la Universidad fundada en 1694, que debía ser, en la diversidad de sus instituciones, el foco mundial de renovación espiritual. El sistema de Halle subraya la necesidad de una experiencia personal de la conversión, aquél que quiere asegurar su salud debe recorrer las pruebas de un nuevo nacimiento.

⁷⁸ Sharrock, Roger: “Prefacio” a su edición de **La Abundante Gracia...**, op. cit., p. XVIII.

⁷⁹ Cf. Starr, G.A.: **Defoe y la autobiografía espiritual**, Princeton University Press, 1965.

El punto original de la fe se encuentra en el corazón de la experiencia personal: el Dios del pietismo es el Dios agustiniano, más íntimo a cada uno. La vida religiosa esencial se repliega del dominio público al privado; las conformidades exteriores no se abandonan pero ya no son suficientes; en el límite, no serían indispensables. Cada fiel está invitado a volverse sobre el *espace du dedans* donde se sitúa la celebración espiritual verdadera, en el encuentro con el Salvador. El fiel debe averiguar si la Gracia de la conversión le ha sido realmente otorgada; pues no puede dejar que esa Gracia se pierda en las intermitencias del fervor. El examen de conciencia renovado día a día ganará mayor precisión cuando sea cumplido con la pluma en la mano. La escritura fija el presente y lo retiene en la memoria por si se diera el caso en que el cristiano dejara de recibir la Gracia. Es así que el pietismo engendra una literatura íntima de la cual el **Memorial** de Pascal es, en el ámbito francés, una muestra. El **Memorial** impone una reminiscencia material ante el anuncio de un relajamiento de la vigilancia íntima. Numerosos son los cristianos germánicos o anglosajones del siglo XVIII tocados por el sueño pietista que consignan cada día por escrito las vicisitudes de su fe o que, para comprender el sentido de su vida y obligarse ellos mismos a la fidelidad, emprenden la escritura de la entera relación de su existencia. La mayor parte de esos textos permanecen inéditos dada su ausencia de pretensión literaria; las escasas publicaciones no han sido notadas más que por algunos diletantes de psicología religiosa o de historia de las religiones. Pero encontramos una muestra magnífica del género en **Los Años de Aprendizaje de Wilhem Meister** [1795-1796], de Goethe. La parte de la novela titulada **Confesión de un Alma Bella** es de hecho una autobiografía pietista, redactada según los documentos originales otorgados por la señorita de Klettemberg, amiga y confidente pietista de la consejera de Goethe y de su hijo.

El catolicismo tradicional evita que la conciencia librada a ella misma se plazca en delectaciones morbosas y en complacencias culpables. Los procedimientos de la confesión, y de la dirección de la conciencia, confían según técnicas probadas a una persona exterior la gestión del *espace du dedans*. Las perplejidades, las angustias de la responsabilidad ante Dios son ahorradas al fiel, dirigidas del exterior y reducidas a una condición de pasividad en el seno de modelos prefabricados. Pero hay personalidades tentadas a escapar del control jerárquico. Los místicos, beneficiarios de esa gracia excepcional que es el contacto con Dios, son cuidadosos en consignar por escrito la relación a fin de testimoniar la Gloria de Dios entre los hombres. Sin embargo, los místicos han sido siempre sospechosos a los ojos de la iglesia constituida, que los

ha perseguido frecuentemente y sólo los ha honrado luego de su muerte; valgan como ejemplo san Juan de la Cruz [1542-1541] o santa Teresa de Ávila [1515-1582]. De ordinario, los documentos autobiográficos son, en la esfera de influencia romana, propios de escritores marginales, preocupados por marcar sus diferencias, o de espíritus ajusticiados que quieren justificarse ante las autoridades, la opinión pública o sus compañeros de combate.

La herejía jansenista producirá un gran número de esos documentos. También el quietismo, que otorga una gran importancia a la intimidad del alma, a los matices de sentimiento en esa relación directa y sensual que se establece entre la criatura y su Salvador. Uno de los textos de la literatura quietista que gozará de alcance europeo es la **Vida de Mme. J.M.B. de la Mothe Guyon, escrita por ella misma**, publicada en Colonia en 1720, tres años después de la muerte de su autora, por los cuidados de un pastor de Lorraine, Pierre Poyret, uno de los artesanos de la internacional pietista, editor infatigable de esa literatura espiritual, como más tarde Wesley en Inglaterra. El mismo Poyret había publicado, en 1683, las dos autobiografías igualmente ejemplares de su institutriz espiritual, Antoinette de Bourignon, visionaria en ruptura con el catolicismo, otra madre de la iglesia de los cristianos sin Iglesia. La autobiografía aparece como signo y consagración de la desviación de la ortodoxia cristiana.

En la esfera de influencia de la Reforma, el pietismo es el elemento más activo en el interior de las distintas denominaciones. Movimiento de ensueño, el pietismo, aunque individualismo religioso, no se pone por ello fuera de las leyes de las Iglesias constituidas. Spener y Franke no sueñan con separarse del luteranismo instituido, de la misma manera que Wesley no piensa en abandonar la comunión anglicana. Habrá fricciones y aún separaciones; los hermanos moravios constituirán comunidades independientes y el metodismo devendrá, por la fuerza de las cosas, una Iglesia distinta, después de la muerte de su fundador. Pero, incluso en esos casos extremos, la profesión de no conformidad implica antes que nada una independencia administrativa más que una exclusión de la cristiandad. Un luterano ortodoxo considerará a un moravio como un cristiano diferente pero no como un herético o un ateo. A pesar de la multiplicidad de las denominaciones, la experiencia pietista presenta por lo tanto caracteres comunes a través de un vasto espacio religioso. Antoinette de Bourignon, la señora de Guyon, e incluso el arzobispo católico Fenelon, o el jansenista Pascal, asociados a esa comunidad espiritual, serán leídos y meditados en Alemania, en Holanda, en Suiza y en Inglaterra. De ahí debía resultar una nueva psicología cristiana e incluso una renovación de la psicología misma.

“La extraordinaria insistencia sobre la vida interior suscitada por el pietismo; esa relación psicológica hacia sí mismo, fundamental en la vida religiosa, conducía necesariamente al individuo a observar su yo y a profundizarlo. En adelante, y más allá de la significación religiosa de la observancia de sí, el individuo aislado toma interés por su propia subjetividad, por su manera de ser particular. Los procesos psíquicos... que escapaban hasta ahí a la atención para acceder por primera vez a la conciencia y devenir experiencia vivida”.⁸⁰ Aguijoneado por la preocupación religiosa, las nuevas facultades del análisis íntimo revelarán una variedad de aspectos de la experiencia personal y, laicizándose poco a poco, terminarán por enriquecer el dominio literario nutriendo con sus aportes a la poesía, la novela, el teatro, y enriqueciendo las correspondencias privadas.

A. H. Franke y el conde Zinzendorf, animador de los hermanos moravios (1700-1760), han redactado documentos autobiográficos destinados a tener valor de testimonio entre sus hermanos en la fe. “Para arrancar a un hombre joven del ateísmo (...), Franke ha compuesto un relato de su conversión, que es sin duda el más grande texto pietista, por el aspecto radical del proceso evocado, por las etapas que se marcan y que sugieren los grandes momentos de una disciplina posible, por la importancia que reviste la entrada del tiempo, en un cierto día, a una cierta hora, de ese evento que no sólo cambia el ser sino que, restituyéndolo a su destino eterno, viene a abolir el tiempo”.⁸¹ La espiritualidad se inscribe en el campo psicológico. El dominio íntimo deja de ser considerado como el simple lugar de aplicación de una moral dogmática y pasa a ser el orden de experiencia que funda la doctrina; “esa revelación de Franke estaba destinada a vulgarizarse en un tema común a todas las autobiografías pietistas que nacerán de su obra. Todos, a su turno, registrarán con una precisión extrema el día en que se cumple el acceso del ser a una vida según Dios. De ahí que, tomada en sus consecuencias, la súbita metamorfosis del alma, ya quebrada su impiedad, tiende a substituir al nacimiento según la carne”.⁸²

El modelo pietista instituye una psicología religiosa ejemplar. La literatura íntima deviene medio de perfección espiritual. Pero aquellos que, después de Franke, tomarán la pluma para relatar la relación de sus experiencias de y con Dios no se contentarán con copiar el modelo. Su empresa se esfuerza por poner a la luz la diferencia específica de su historia espiritual. Y la

⁸⁰ Kindemann, Heinz: **J.M.R. Lenz y el romanticismo alemán**, Wien- Leipzig, 1925, p. 2; cf. Kleiber, Theodor: **La autobiografía alemana**, Stuttgart, 1921.

⁸¹ Ayrault, Roger: **La Génesis del Romanticismo Alemán**, Aubier, 1961, t. II, p. 469.

⁸² *Ibíd.*, p. 410.

necesidad de escribir será tanto más grande cuanto más tenaces e irreductibles sean las dificultades. La literatura del yo tiende a devenir una relación de ensayos y de errores de la fe, que se busca y se encuentra, y se pierde una vez encontrada, y que se lamenta de sus caídas e insuficiencias. Aquél que hubiese conseguido una vez y para siempre el equilibrio de la Gracia, suponiendo que ello resultara posible, no tendría nada que escribir. Las escrituras autobiográficas del pietismo serán la relación de las intermitencias de una vida personal insatisfecha y hasta angustiada. Caracteres que se encontrarán en los jornaes íntimos de Benjamin Constant [1760-1830], de Maine de Biran [1766-1820], de Jean Frédéric Amiel [1821-1881].

La primera autobiografía pietista publicada en lengua alemana será la **Relación de su propia vida, escrita por Adam Bernd, pastor evangélico, con la revelación sincera y la descripción precisa de uno de los más grandes azotes del cuerpo y del espíritu, todavía en la mayor parte desconocido...**, obra aparecida en Leipzig, en 1738.⁸³ Bernd, teólogo de su Estado, exponiendo sus luchas en la vida espiritual, sus tentaciones y sus caídas a lo largo de mil páginas, querría contribuir a curar en otro la enfermedad que sufre su alma, ávida de creer, pero ansiosa de su propia fidelidad y que se confiesa de una sensibilidad enfermiza. Melancólico congénito, Bernd ha intentado curarse, y sin duda la relación de sus tormentos, como en Robert Burton, forma parte de una suerte de psicoterapia que el autor se aplica a sí mismo. Por la calidad de observación que la obra revela, ese libro de edificación sigue siendo un jalón en la historia de la psicología.

Albrecht von Haller (1708-1777), fundador suizo de la fisiología moderna y poeta de los Alpes, tocado por la renovación religiosa, mantiene un diario íntimo que registra los altibajos de su vida espiritual. Otro universitario, Johann Jacob Reiske (1716-1774), ha igualmente escrito una autobiografía de estilo religioso, (**Von ihm selbst aufgesetzter Lebensbeschreibung** [Una descripción de su vida escrita por él mismo]) redactada entre 1769 y 1770 y publicada por su viuda. Profesor en Leipzig, Reiske es un helenista y sobre todo un arabista de gran reputación que intenta en su obra poner en claro el sentido de una vida insatisfecha. Pupilo del orfanato de Halle, alto lugar del pietismo, ha sufrido una educación clerical y casi monástica. Abandonó el estudio de la teología por el orientalismo y se presenta como afligido por un carácter sombrío y atormentado: “Soy un hombre en todo ordinario, no he hecho nada extraordinario y no he atraído hacia mí ninguna atención en particular. No he sido un escritor a la moda... Mi vida ha pasado

una parte en una miseria menesterosa y otra parte en una tranquilidad insospechada. Mis escritos no han sido grandes hazañas”.⁸⁴ Un espíritu depresivo testimonia sus inquietudes frente al mundo; el tono es menos religioso que el de Adam Bernd; la simple psicología toma prioridad respecto a la intención edificante y la estilización cristiana. Así se prepara una peripecia decisiva.

Esas escrituras confidenciales no estaban destinadas a una larga difusión; buen número de ellas deben haber desaparecido o restan desconocidas en los depósitos y los archivos. El rol del pietismo habrá sido el de suscitar una conversión de la atención hacia el *espace du dedans*, a fin de tener bajo vigilancia las intermitencias de la fe vivida, que importan más que las profesiones de fe doctrinales. Cuando se atenúe el papel de la exigencia religiosa, un tono psicológico aumentará otro tanto; la literatura moderna del yo nacerá de la desacralización de la intimidad. Vendrán aquellos que no se examinen delante de Dios y en función de Dios, y abrirán a su curiosidad una región autónoma del ser humano. La relación con Dios era para San Agustín y los pietistas, el fundamento de la unidad personal; desde Jean Jacques Rousseau hasta André Gide [1869-1951] y Jean-Paul Sartre [1905-1980], Dios no cesa de alejarse y, en el límite, muere. La psicología heredará ese dominio que escapa al control cristiano.

Esta línea de evolución está jalonada en la última parte del siglo XVIII germánico por la obra de tres hombres que pertenecen todavía a la esfera de influencia del pietismo: [Johann Kaspar] Lavater (1741-1801), Jung Stilling (1749-1817) y Karl Phillip Moritz (1757-1793). Lavater, pastor de Zurich, teórico célebre de la fisiognomía (*physiognomie*), ciencia del hombre fundada sobre la correlación de las formas corporales y de las características espirituales, es uno de los grandes hombres del Iluminismo europeo. “Su pietismo sin constricción - escribe Roger Ayrault - disponía a Lavater a cumplir, en su autobiografía inspirada en Franke, una etapa decisiva hacia su laicización en diario íntimo; la búsqueda emprendida a describir tanto los síntomas de un despertar, como los hechos permanentes en los que se establece una permanente conciencia de sí. Su **Diario Secreto**, cuya primera parte, la más fiel a su título, aparece por

⁸³ Cf. La compilación **Pietismo y Racionalismo**, ed. Von Marianne Beyer Frohlich, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, p. 138 ss.

⁸⁴ Citado en **Pietismo y Racionalismo**, op. cit., pp. 247-248. Señalemos aquí que, aparte de las escrituras íntimas, las autobiografías profesoriales son características de la cultura universitaria germánica. Cristian Wolff, célebre filósofo de Halle, y August Schloezer, eminente historiador de Gottinga, entre otros, han dejado relaciones de su vida donde el acento está puesto sobre su carácter académico, sobre sus trabajos, sus luchas y sus éxitos más que sobre su existencia íntima. Es esta una literatura del yo, sin duda, pero que soporta el yo exterior y social, y no el yo íntimo; son memorias más que autobiografías (cf. Christian Wolffs *eigene Lebensbeschreibung herausgeben von Heinrich Wuttke*, Leipzig, 1841 (Wolff muere en 1754); August Ludwig Schloezer [1735-1809], *Offentliches Privatleben von ihm selbst beschrieben*.

primera vez en 1771, cubriéndose de anonimato, se presenta como escrito por un “observador de sí mismo” y define de entrada la sinceridad, la cual desaparece desde el momento en que nos sentimos observados por otros y que sólo comenzará “cuando nuestro corazón note que es observado por nosotros mismos...”. Esta sinceridad aporta consigo una delectación tanto más sutil cuanto más morosa, que aparecerá con toda su fuerza en los análisis de las novelas de Jacobi, cuando se separe de toda preocupación respecto de un súbito «despertar».⁸⁵

Aquí se esboza la conjunción entre la autobiografía, la psicología concreta, la biotipología del fisionomista y la literatura. Sin embargo, la preocupación religiosa resta esencial. El corazón sigue siendo para Lavater la sede y la fuente de la existencia auténtica, y conocerse es hacer un “balance moral de su corazón”.⁸⁶ El mismo predominio de lo espiritual aparece en la autobiografía de otro iluminado, ocultista y mago, Johann Heinrich Jung, amigo de Lavater y de Goethe, y ligado como ellos al movimiento del *Sturm und Drang*, primera exhalación del romanticismo germánico.⁸⁷ Jung es el autor de **La juventud de Heinrich Stilling**, historia verdadera, cuya primera parte será publicada por Goethe en 1777. El título es novelesco, pero esconde una autobiografía. El autor, identificado con el héroe de su libro, llevará de ahí en más el nombre de Jung-Stilling; la inspiración pietista predomina, es la historia de un alma, o mejor, la historia de la gracia de Dios en obra sobre un alma que se confía a Él. Como los quietistas, Stilling abdica de su propia voluntad; Dios suscita en lo más profundo de su alma el querer y el hacer según los designios misteriosos de su Providencia. Los eventos exteriores de la existencia, éxitos y caídas, felicidades y penas, no son más que la inversa del auténtico sentido, cuyo señor es Dios.

Triunfante en Stilling, cuyo nombre indica la tranquilidad, el sosiego, la fe se mantiene todavía militante en Anton Reiser, “el viajero”, héroe de la novela autobiográfica de Karl Phillip Moritz, aparecida entre 1785 y 1790. El medio espiritual de los dos escritores es casi el mismo; “Stilling es un pietista venido del calvinismo ortodoxo y que toca al quietismo; Reiser es un quietista por voluntad de su padre, pero, por la fe personal de su madre, accede al pietismo

⁸⁵ Ayrault, Roger: **La génesis del romanticismo alemán**, Aubiert, 1961, t. II, p. 435.

⁸⁶ *Ibíd*

⁸⁷ *Sturm und Drang* (“tempestad y pasión”) es un movimiento estético y político alemán de la segunda mitad del siglo XVIII que reivindica la sensibilidad y la interioridad contra el racionalismo universalista de las Luces y del cual forman parte, entre muchos otros, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Friedrich von Schiller (1759-1805) (N. del T.).

luterano”.⁸⁸ La correspondencia inversa entre las coordenadas religiosas tiene por contrapartida una inversión del estilo autobiográfico. Según Roger Ayrault, este sería el resultado de dos decisiones contradictorias. “Las «peregrinaciones de Reiser, que en sus dos últimas partes, por ejemplo, dan cuenta de los caminos místicos que llevan de la sombra a fugitivos golpes de luz para desembocar finalmente en la noche, se despliegan precisamente a contrapelo de los «Años de Viaje» donde Stilling [su protagonista] alcanza su iluminación y sigue, cada vez más seguro, los caminos de Dios: tan precisamente, que la seguridad ostentosa del segundo confirma, en el primero, el repliegue hacia aquellos estados de conciencia que, para terminar, Reiser llama «una suerte de letargia y de disgusto total de la vida...». Dado que, en el curso de la vida de Stilling, aquello que es de Dios atenúa desde el principio y borra cada vez más lo que es del hombre, Moritz debía estar dispuesto a reconocer y acentuar más fuertemente la singularidad de su personaje, a describir minuciosamente los estados de conciencia donde el hombre no conoce más que su propia condición y a relacionarlos, en sus variaciones continuas, con las causas permanentes que reciben desde la infancia”.⁸⁹

Anton Reiser, una novela psicológica [Karl Moritz, 1785-1790, 4v.] es, después de las **Confesiones** de Rousseau (cuya primera parte apareció en 1782), la segunda obra maestra de la autobiografía moderna. En la evocación sin complacencias de una infancia y adolescencia librado a sí mismo, Anton, o mejor, su biógrafo, Moritz, aparece como un alma religiosa en estado de desfallecimiento a la que la Gracia no cesa de faltar. La búsqueda del goce según caminos interiores no alcanza ese orden sobrenatural que la liberaría de sí misma; ella recae a cada instante en las miserias de lo humano demasiado humano. Sin duda, hay que otorgar valor de símbolo al hecho de que el joven Anton, teólogo frustrado, lleve consigo, como también el joven Wilhem Meister, una vocación frustrada de comediante. En esa búsqueda de autenticidad que nunca alcanza su objeto, Moritz termina por tomar la búsqueda misma como materia; la psicología, para él, nacerá de las recaídas de la espiritualidad. Ayrault subraya en Moritz “la acuidad de la autoobservación y de la introspección, el goce por desenmascararse y por no buscar en el fondo de sí más que la fuente de las debilidades y de las faltas”.⁹⁰ Rasgos que se revelan ya en el **Diario Secreto** de Lavater: “Moritz-Reiser saca a luz su hipocresía y su vanidad con la

⁸⁸ Ayrault, Roger, op. cit. pp. 540-541.

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 541.

misma insistencia con que Lavater denunciaba su vanidad y su egoísmo”. Así se acaba la evolución que debía llevar de la literatura íntima de la búsqueda de Dios a la búsqueda de sí. Trabajando a partir de su diario íntimo, “Moritz ha llevado al extremo la secularización de un modo de investigación originalmente religioso”. La nota liminar de la novela anuncia que la intención de Moritz es “fijar la atención del hombre especialmente sobre sí mismo, haciendo de su existencia individual lo más importante para él”.⁹¹

Esas indicaciones encuentran su sentido en el contexto de la literatura de los pasquines, periódicos de toda especie, animados por los partisanos de la “filosofía popular”; movimiento de vulgarización que cuenta con cientos de títulos y que hace accesible a un gran público burgués medios de información y de cultura. El mismo Moritz ha sido el promotor de una revista de título significativo: **Conócete a ti mismo o Revista de Psicología deducida de la experiencia** (*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*), que se propone ampliar y profundizar el conocimiento de la vida personal bajo los aspectos más diversos, insistiendo sobre la psicopatología y la psiquiatría (*Seelenkrankheitskunde* [Nueva ciencia de las enfermedades del alma]; *Seelenheilkunde* [Medicina del alma]). Ese periódico aparecerá desde 1783 hasta la muerte de Moritz, en 1793. Entre los documentos que los diez volúmenes proponen al lector, figuran numerosas observaciones clínicas, fragmentos de diarios íntimos, ensayos de psicología sobre la memoria, los sueños, y textos autobiográficos entre los cuales se encuentran fragmentos de **Anton Reiser**. El conjunto está presentado como documentación objetiva sobre las singularidades humanas, en un espíritu de crítica reflexión. Los escritos íntimos aparecen completamente desacralizados, naturalizados; la fundación de la primera revista de psicología, destinada a divulgar esa suerte de observación, atestigua la existencia de una clientela potencial, de un público interesado por la literatura del yo en tanto tal. La psicoteología de los pietistas abandona su dimensión teológica y el conocimiento de sí deviene un fin en sí mismo.

VII

Según esa línea de emancipación, la literatura del yo guardará de sus orígenes religiosos algo de su carácter ascético y místico, será una escuela de dominio de sí, una ascesis profana para

⁹¹ *Ibíd.*, p. 542.

la reunificación del hombre, disperso al capricho de las solicitudes mundanas. La apologética religiosa cede el lugar a una apologética personal que se esfuerza por justificar la existencia y validez del yo. La aparición de las **Confesiones** de Rousseau (1782) se sitúa en el contexto cronológico y espiritual de Lavater, Jung-Stilling y Moritz; las **Confesiones** llevan a cabo la naturalización del *espace du dedans* paralela e independientemente de aquella que se cumple en Alemania. Pero la gloria europea de las **Confesiones** eclipsa el modesto ámbito de difusión de los escritos germánicos. Es Rousseau, con la autoridad de su genio, quien impone la literatura del yo al público internacional, ya apasionado por el autor del **Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres** [1755]; el **Contrato Social** [1762]; de **Julia o la Nueva Eloísa** [1761] y del **Emilio** [1762]. Las marcas religiosas restan numerosas en Rousseau, a quien podemos relacionar con el pietismo europeo por intermedio de los cenáculos vaudenses⁹² y de Fénelon. El título de su autobiografía es significativo; Rousseau se confiesa a un Dios no confesional, pero también a la humanidad, apela a un juicio último del cual espera un veredicto favorable sobre su vida y sobre su obra. El interés psicológico no está exento de intención dogmática.

Podemos fechar en las **Confesiones** la consagración europea de la literatura del yo. Hasta allí, salvo algunas excepciones de calidad, los ensayos, la religión de los médicos, la masa de escritos íntimos, no constituían obras literarias. En la persona de Rousseau, un escritor de genio, ya reconocido como educador del pensamiento y de la inteligencia por un número inmenso de europeos, confía sus secretos a todos los amigos que posee en el mundo. Ese evento sin precedente tiene una fuerza que se acrecienta por el encanto musical del estilo, la magia de las imágenes, la riqueza de las ideas. De allí datan las letras de nobleza literaria de la autobiografía en la cultura de Occidente. Existe de ahí en más un modelo que fija un contenido, impone un proyecto y un tono de temas obligados. Los temas podrán alejarse más o menos del prototipo, enriquecerlo o discutirlo, pero las divergencias tendrán un foco común; la obra que hace historia es aquella que suscita la imitación, el desprecio, el pastiche, la parodia.

El éxito comercial hará el resto. Las **Confesiones** abren un nuevo mercado; su lectura congrega a un público dispuesto a acoger libros del mismo orden y esa nueva demanda enardece

⁹² Un *vaudois* es el nativo del cantón de Vau, al sur del lago de Ginebra. Rousseau era ciudadano de Ginebra, ciudad francoparlante, calvinista, en ese entonces ciudad libre y que hoy forma parte de la nación suiza (N. del T).

a los eventuales escritores de ese género de textos, tanto como a sus editores. El yo, hasta ayer despreciable, deviene un objeto de consumo y curiosidad general; según Monglond había en Francia gente de edad que redactaba sus recuerdos pero sin osar divulgar aquello que corría el riesgo de aparecer como signo de chochera senil; “apenas las **Confesiones** aparecen, todo cambia; a los viejos que la leen, Rousseau les da enseguida la libertad de complacerse en las pequeñas naderías de su infancia y les comunica la audacia de contarlas”.⁹³ Las **Confesiones** proponen a los diletantes un vocabulario y una sintaxis, una estilística y una retórica, espacio mental donde literatos y lectores van de ahí en más a encontrar compañía. Monglond evoca entre otros el caso de [Jean François] Marmontel, hombre de letras y arribista poco escrupuloso, que ha censurado virtuosamente las **Confesiones** pero cuyas **Memorias [de un padre para servir a la instrucción de sus hijos (1791)]** muestran claramente la influencia de Rousseau.

Gracias a esa mutación de las costumbres culturales, el yo deviene confesable. Las particularidades del hombre, lejos de parecer odiosas, retienen la atención hasta en sus detalles más singulares. [Nicolas Edmé] Restif de la Bretonne publica en 1794-1797 una autobiografía en dieciséis volúmenes titulada **Monsieur Nicolas [o el corazón humano develado]**, que se precia de ofrecer a sus lectores “el corazón humano develado” por una “anatomía moral... tan exacta como severa”. Como Rousseau, pero con una insistencia excesiva, Restif se vanagloria en otorgar la imagen de un hombre integralmente puesto al desnudo. Un curioso afiche publicitario expuesto en París, en 1796, proclama que “el autor de **El corazón humano develado** es el hijo de un pobre paisano de Sasy, y que en su infancia fue pastor de ovejas. Ese hombre, verdadero observador nato, no recibió ninguna educación más que la de una imaginación ardiente... Ya padre de 24 niños y tomando la pluma por primera vez a los 32 años, Restif escribe una novela para triunfar sobre la miseria y sobre el crimen: **El campesino pervertido** [1774-1775]. Los 140 volúmenes que ha escrito después... cualquiera haya sido su éxito, no lo han encandilado... Ese hombre extraordinario, cuya vida está llena de eventos inauditos, se confiesa en su libro **El corazón humano develado para la instrucción de sus semejantes**. No disfraza nada, ni vicios ni crímenes. Su fin no reside, como San Agustín o Rousseau, en escribir una historia de sí mismo; quiere escribir una historia de la especie humana y el objetivo de su *anatomía moral* es enseñar a los padres y sobre todo a las *madres* de familia y, a los verdaderos maestros, a formar a sus

⁹³ Monglond, André: **El preromanticismo francés**, nueva edición de José Corti, 1966, t. II, p. 256.

alumnos...”.⁹⁴ Responsable, entre otros neologismos, de la palabra “pornógrafo”,⁹⁵ la obra de Restif de la Bretonne, rotas todas las amarras con la religión, es un testimonio del culto al yo en el sentido moderno del término, a partir del fin del siglo XVIII francés. La palabra “egotismo”, que Stendhal tratará de aclimatar en Francia, se usa en Inglaterra desde los inicios del siglo XVIII, particularmente en la obra de Addison. Pero el término inglés no tiene la significación radical que en Restif reviste la intención autobiográfica. La confesión pietista, empresa acometida bajo el signo de la humildad y la penitencia, adopta en Restif el modo de la arrogancia y del desafío. El narcisismo y la paranoia no están lejos. Vendrá el tiempo en que los marginados de toda especie harán obra de provocación gracias a las confidencias especialmente calculadas para chocar el sentido común y la moral burguesa. Rousseau ya no está más allí; pero desde el momento en que sueña su obra futura, Rousseau llega a entrever esas perspectivas: “Le confieso, sin embargo –escribe a Duclos- que apenas puedo vencer mi repugnancia, y tomaré al menos las medidas para que nada aparezca mientras viva. Pero tengo demasiado por decir y diré todo; no omitiré ninguna de mis faltas, ninguno de mis malos pensamientos; me pintaré tal como soy y el mal casi ofuscará el bien; y a pesar de eso apenas puedo creer que ninguno de mis lectores pueda decir: Yo fui mejor que ese hombre”.⁹⁶

La cultura del yo es una adquisición mayor del romanticismo, ligada a una nueva comprensión de la personalidad. El célebre autor de **Noches** [1743], Edward Young, dirige en 1759 al novelista Richardson sus **Conjeturas sobre la composición original**, una de las primeras artes poéticas del romanticismo. Contra la doctrina tradicional, según la cual se debe imitar indefinidamente los modelos antiguos, Young abraza la causa de la originalidad, es decir, del genio. “La naturaleza nos pone en el mundo originales. No hay dos espíritus, no hay dos rostros exactamente iguales; todos llevan la marca evidente de la diferencia entre ellos. Nacidos originales, ¿cómo se hace para que muramos todos idénticos?”.⁹⁷ Contra la sumisión servil a la imitación de los modelos preexistentes que reprime toda espontaneidad personal, hace falta poner en obra la voluntad de una fidelidad a sí mismo, dirigida a descubrir aquello que hay en cada uno

⁹⁴ Afiche reproducido en la **Revista Enciclopédica** de Millin, 1796, t. IX, pp. 550 y ss; citado en Monglond, op. cit., t. II, pp. 273-274.

⁹⁵ **El pornógrafo** (Londres, 1769), obra en la que presenta un proyecto de reforma legal de la prostitución (N. del T.).

⁹⁶ “Carta a Duclos”, 13 de enero de 1765; **Correspondencia General de J.J. Rousseau**, ed. Th. Dufour, t. XII, p. 122.

⁹⁷ Young, Edward: **Conjeturas sobre la composición original** (1759), en **Las Obras del Reverendo Edward Young**, Edimburgh, 1770, vol. IV, p. 274.

de radicalmente diferente. El principio leibniziano de los indiscernibles funda una ética y una estética: “Se puede decir que un original es de naturaleza vegetal: crece espontáneamente a partir de las raíces vitales del genio; brota, no está construido artificialmente”.⁹⁸ La imitación no es más que una fabricación industrial que el imitador lleva a cabo, no a partir de su propio suelo, sino a través de materiales extranjeros.

El paradigma del crecimiento orgánico, la imagen del árbol, forman parte de los signos distintivos del romanticismo. El diario íntimo, la autobiografía, devienen medios de aproximación fundamentales a la realidad humana. En un ensayo publicado en 1778, anterior por lo tanto a la publicación de las **Confesiones** y a **Anton Reiser**, Herder retoma el tema de la originalidad de las existencias, subraya la importancia de la biografía y de la autobiografía como métodos de conocimiento (*Lebensbeschreibungen, am meisten von sich selbst*). “Qué fisonomía viviente, mucho más profunda sin duda alguna que aquella que se deduce de las configuraciones de la frente y la nariz, habrá de constituirse si un solo hombre, con toda exactitud y precisión, se representara a sí mismo tal como él se conoce y se siente, si tuviese el coraje de sumergir su mirada en el profundo abismo de la reminiscencia platónica y no callarse; el coraje de seguir sus huellas en el conjunto de su estructura viviente, en el conjunto de su vida, incluyendo todo aquello que cada dedo tendido hacia su Yo íntimo (*sein inneres Ich*) le dé a entender...”.⁹⁹ Herder, de formación pietista, en ese año de 1778, cuando muere Rousseau, da como ejemplo la autobiografía de Adam Bernd. Veinte años más tarde Novalis redescubrirá en el conocimiento de sí el camino de la ontología: “Es hacia el interior que conduce el camino misterioso. No hay parte en nosotros en la que no repose la eternidad y sus mundos, el pasado y el advenir. El universo exterior es el reino de las tinieblas, que proyecta su sombra en nuestro interior, la región luminosa”.¹⁰⁰ El individualismo romántico definido nuevamente por el joven Schleiermacher, en sus **Monólogos** (1800), enseña el primado de lo singular sobre lo general, de la primera sobre la tercera persona.

Esa perspectiva subjetiva de la cultura debe ser entendida en relación a la evolución de la novela a partir de Prévost y de Richardson. Una serie de obras grandes y gloriosas, de difusión europea, realizan en el curso del siglo la naturalización del psiquismo. El autor de las

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 261

⁹⁹ Herder, **Sobre el conocimiento y la sensación del alma humana** (1778); **Obras**, ed. Von Suphan, tomo VIII, p. 181

¹⁰⁰ Novalis, **Granos de Polen** (1798) en **Pequeños escritos**, Aubier, 1947, p. 35-37.

Confesiones era ya aquél de **Julia o la Nueva Eloísa**. La autobiografía en su forma y en su estructura, se presenta como una novela; ya las novelas epistolares, **Pamela [o la virtud recompensada; Richardson, 1740]**, **Clarisa [o Historia de una joven muchacha; Richardson, 1748]**, **Julia [o la Nueva Eloisa; Rousseau, 1762]**, **Las Relaciones Peligrosas [Choderlos de Laclos, 1782]**, dan la palabra al sujeto personal, o a muchos sujetos que escriben sobre el modo del yo. **Los sufrimientos del joven Werther [Goethe, 1774]** está escrito en primera persona e incluso las **Confesiones** son una carta dirigida a la posteridad. La línea de demarcación entre la autobiografía y la novela es incierta. La autobiografía novelada coincide con la novela autobiográfica. Una característica de la cultura romántica es la substitución del modelo novelesco por el modelo científico de la verdad. La verdad toma forma de vida. La filosofía romántica de la naturaleza es una extrapolación de la existencia personal: La **Historia de Francia [1833-1875]**, de Michelet, es la novela de Michelet o su autobiografía.

El advenimiento del yo inunda el espacio literario. El romanticismo es una literatura del yo. Evocando los orígenes de sus primeros escritos de juventud, Goethe escribe: “Es en ellos donde nació la orientación de la que nunca pude alejarme en toda mi vida: transformar en una imagen o en un poema aquello que me hacía gozar, o me torturaba, o me preocupaba de alguna manera y dar cuenta de todo ello, tanto para rectificar mis ideas sobre los objetos exteriores como para hacer reinar la paz en mí mismo. Ese don no era a nadie más necesario que a mí, a quien mi naturaleza arrojaba constantemente de un extremo al otro. Todo aquello que he publicado no representa más que los fragmentos de una gran confesión, y este libro es una tentativa audaz para completarla”.¹⁰¹

Goethe *contiene* el romanticismo en los dos sentidos del término, porque lo comprende y lo implica y también porque es su maestro.¹⁰² Su testimonio es revelador del cambio cultural que se realiza con el advenimiento del yo. El deber del escritor es dar testimonio de su humanidad a la humanidad. “Si hay algo que se debe dejar a las generaciones futuras para que les aproveche, son las confesiones. Nos debemos ubicar ante esas generaciones como personalidad, con los pensamientos que nos nutren, las opiniones que tenemos, y nuestros descendientes podrán si

¹⁰¹ Goethe, **Recuerdos de mi vida**; en **Poesía y Verdad**, 2ª parte, libro VII, trad. P. Du Colombier, Aubier, 1941, pp. 184-185.

¹⁰² “*le maîtrise*”, *lo domina*, en el sentido de dominar un arte o un oficio, ser un maestro en él. *Maître* significa *maestro* pero también *patrón, amo*, de modo que *maîtriser* significa también *dominar* en el sentido de ejercer un dominio sobre alguien o algo. Esta inclusión del verbo *dominar (maîtriser)* en los sentidos del verbo *contener*

quieren buscar allí aquello que les conviene o aquello que hay de verdad eterna”.¹⁰³ Hasta ese momento obstáculo a la verdad, el yo deviene un lugar de pasaje obligado hacia la verdad.

(*contenir*), limitar, mantener dentro de los límites significa: ser el maestro, en el sentido de establecer los límites, definir el horizonte de aquello que es *romántico* (N. del T.).

¹⁰³ Carta a Zelter, 1 de noviembre de 1829, trad. A. Schweitzer.