

Sobre el preámbulo de Neuchâtel

Traducción de Amparo Hurtado

Profesor en la Université Paris X-Nanterre y responsable del «Groupe Récits de Vie», PHILIPPE LEJEUNE es autor de obras de referencia en el análisis de la autobiografía. En el presente dedica buena parte de su labor profesional al APA, asociación fundada con el propósito de preservar y estudiar la literatura autobiográfica. Sus miembros, entre los que destaca el hispanista Guy Mercadier, se reúnen regularmente, organizan coloquios anuales, editan *La faute à Rousseau*, trabajan en el inventario sistemático y comentado de todos los textos depositados en Amberieu (sede del APA) y son un ejemplo de trabajo en equipo. El profesor Lejeune está ultimando su libro más esperado: un análisis en profundidad de los diarios personales y su evolución con los años.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU escribió sucesivamente dos preámbulos para *Las confesiones*.

El que leemos al principio del libro, breve y de tono cortante, fue compuesto al final de su redacción, hacia 1769. Anuncia un acto único en la historia de la humanidad («Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores»): el desnudamiento total de la vida de un hombre que, de forma aparentemente paradójica, se declara diferente de todos los demás, único incluso, a la vez que se hace pasar por representativo. El autor lanza a continuación una especie de doble desafío: a Dios y a los hombres. A Dios, ya que subvierte la escenografía habitual del Juicio Final situándose a sí mismo en el centro del cuadro, en el lugar del Juez supremo al que reduce al papel de testigo, al mismo tiempo que cambia la jerarquía de valores: Dios ya no es un juez que va a decidir si el hombre, Rousseau, ha sido bueno o malo, sino un testigo que va a garantizar que el autobiógrafo ha sido verídico. Al parecer la sinceridad supera a la virtud. Lo que, por otra parte, implica que un hombre puede conocerse a sí mismo tan bien como Dios lo conoce y que nada suyo le resulta oscuro. En cuanto al desafío lanzado al lector, es terrible: se le prohíbe emitir el menor juicio moral sobre Rousseau mientras no se haya puesto al desnudo como él. Esta conminación, que no deja de guardar cierto paralelismo con la regla del psicoanálisis, llena de terror a la mayoría de lectores, incluso hoy. Rousseau continúa dando miedo, mientras que muchos autobiógrafos, aparentemente audaces y francos, pero que no exigen esa reciprocidad, nos dejan impávidos.

Este preámbulo terrible se divulgó antes que la propia obra. Rousseau murió el 2 de julio de 1778 en Montmorency. A finales de julio, tras ciertas indiscreciones, el preámbulo fue publicado por la prensa de la época y comentado por toda Europa. Durante tres años y medio, hasta la primavera de 1782, no se conoció más que esta promesa, esta amenaza de verdad; pero no el relato verídico. Solamente cuando se publicaron los seis primeros Libros de *Las confesiones*, en 1782, fue por fin posible evaluar, comparar, glosar —y, si se podía, tranquilizarse.

Lo que los lectores no saben es que este preámbulo violento y breve era la condensación de un largo borrador compuesto por Rousseau al empezar a escribir la obra, a partir de 1764. Hoy conocemos este primer texto porque Rousseau lo puso al principio de un manuscrito parcial (*Las confesiones*, Libros primero a cuarto), que confió a su amigo Du Peyrou en 1767. En aquel momento *Las confesiones* distaban mucho de estar concluidas y Rousseau todavía estaba inmerso en el entusiasmo y la soledad de la creación, y también en una relativa serenidad, mientras que el preámbulo del texto definitivo data de un momento en que el escritor se encontraba más... turbado y, sobre todo, decidido a comunicar su texto, por lo menos parcialmente, a un público escogido, todavía en vida —lo que llevó a cabo en París mediante lecturas confidenciales en varios salones durante 1770 y 1771. Al contrario del preámbulo definitivo, divulgado cuatro años antes que la obra, el borrador no fue verdaderamente publicado hasta 126 años más tarde, en 1908, en el tomo IV de los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Pero la suerte que corrió este texto fue modesta: su longitud, su tono moderado y, especialmente, su carácter de borrador lo alejaron de la mayor parte de las ediciones de la obra, en tanto que las que lo incluían lo situaban, muy legítimamente, entre las variantes o en anexo. El manuscrito fue publicado en edición facsímil por Pierre-Paul Clément, en 1973, junto al resto del *Manuscrito de Neuchâtel*, al que sirve de introducción (Bibliothèque Romande, Lausanne).

Y sin embargo este texto, que ustedes van a leer, es genial. Tanto como el preámbulo del texto definitivo, aunque por otras razones. Primera diferencia: Dios ahora está ausente y todo sucede directamente entre los hombres. Ciertamente Rousseau se refiere al ritual católico de la confesión, pero no utiliza la escenificación del Juicio Final y no tiene intención de hacer comparecer a Dios en el estrado de los testigos. Segunda diferencia: Rousseau ya no afirma, demuestra. Lejos de aplastar al lector con sus perentorias aseveraciones, se dedica a argumentar para intentar convencerlo. ¿Convencerlo de qué? De la legitimidad de su acto, desde luego; pero también de su carácter fecundo y revolucionario. Sin equivalente en el pasado, el texto de Rousseau tiene aquí un

futuro: prepara, con una inteligencia profética, una triple revolución. ¿Por qué considerar todavía hoy «profético» a Rousseau? Porque las revoluciones que anuncia no se han cumplido más que en parte: sigue de actualidad. Es como si el siglo XIX hubiera rechazado, en éste como en muchos otros planos, el mensaje de Rousseau: no es una mera casualidad que el texto no apareciera hasta principios del siglo XX. Por otra parte, acaso sea únicamente durante estas últimas décadas, que han visto pasar la autobiografía de la retaguardia a la vanguardia, en particular gracias a Leiris y a Perce, cuando se nos ha vuelto verdaderamente comprensible.

Las tres revoluciones programadas son: psicológica, política y literaria.

Desde el principio, Rousseau, en vez de invocar a Dios para que avale su sinceridad, plantea el problema del conocimiento relativo que cada uno tiene de sí mismo y de los otros, y la relación entre los dos. ¿Cómo conocer sin *comparar*? Pero ¿cómo comparar cuando la opacidad de las relaciones humanas impide conocer? Tal vez al reflexionar sobre el asunto encuentren ustedes fallos al razonamiento de Rousseau; no obstante, sigue en pie su idea de una violencia necesaria para romper ese círculo vicioso: que alguien tenga el valor de empezar y diga *todo* sobre sí mismo a los otros (y «todo» no es una cuestión de cantidad sino de calidad: hay que entrar en terrenos de los que nunca se habla). Pero romper la opacidad de unas conciencias respecto a otras no podría funcionar sin enfrentarse también de algún modo a la opacidad de cada cual respecto a sí mismo, que es lo que le sucede a Rousseau con *Las confesiones*, en las que, creyendo que va a exponer generosamente a los demás lo que sabe de sí mismo, acaba por descubrirse raro e incomprensible. Descenso en sí que supone también un remontarse en el tiempo, puesto que Rousseau propone otra revolución, un modelo *histórico* de explicación de la personalidad, «el encadenamiento de afectos secretos». Gran aventura fundacional —quizás como el autoanálisis de Freud— en la que explora cómo la autobiografía (que todavía no lleva este nombre) puede contribuir a la psicología (idéntica observación) o incluso anticiparse a una de sus futuras ramas, el psicoanálisis. Fue necesario que apareciera el magistral

ensayo de Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* (1957), para que esta dimensión revolucionaria finalmente fuera tenida en cuenta, y también criticada por la referencia al episodio infantil del «peine roto» en el Libro primero de *Las confesiones*. La autobiografía es una indagación.

La segunda revolución, política, tal vez fuera más esperable. En 1764 Rousseau anticipa 1789. «Todas las autobiografías nacen libres e iguales», viene a decir en sustancia. Este preámbulo es una solemne declaración de los derechos del hombre y del autobiógrafo. En lo esencial, puede apreciarse el paso del aristocrático género de las «memorias» a un nuevo género democrático, todavía sin nombre. He aquí su primer argumento, el más revolucionario:

Los hechos no son más que causas ocasionales. Sea cual sea la oscuridad en que yo haya podido vivir, si yo he pensado más y mejor que los reyes, la historia de mi alma es más interesante que la de la suya.

Rousseau retoma luego justificaciones mediante los hechos (socialmente interesantes), más tradicionales, y así reinscribe su proyecto en el marco que acaba de impugnar, el de las memorias. Su variada experiencia social, que había hecho de él un observador de todas las clases sociales y había suscitado tantos malentendidos y tanta fama, resulta una legitimación bastante clásica. El primer argumento, en cambio, es contundente:

Escribo menos la historia de estos sucesos en sí mismos que la del estado de mi alma a medida que me sucedían. Ahora bien, las almas sólo son más o menos ilustres según sus sentimientos sean más o menos grandes y nobles, y sus ideas más o menos vivas y numerosas.

La idea de la *calidad* individual de la mirada sobre la vida implica que, a priori, todo el mundo tiene derecho a intentarlo. Esta reivindicación sigue de actualidad. Hoy en día tropieza con nuevas aristocracias, en particular con las de la literatura y la edición. El desarrollo desde 1980 de centros de archivos autobiográficos en varios países de Europa corresponde al deseo de restituir a cada uno de

nosotros la posibilidad real de transmitir la propia experiencia de la vida. La autobiografía es de todo el mundo.

La tercera revolución resulta la más original: es la de la forma de la escritura autobiográfica, de la que Rousseau dice que está *por inventar*. ¡Y éste sigue siendo el caso de hoy! Rousseau comprendió que no había ninguna contradicción, antes al contrario, entre el deseo de decir la verdad y el esfuerzo de invención de una forma; y que la verdad también estaría en la forma:

para lo que tengo que decir habría que inventar un lenguaje tan nuevo como mi proyecto.

Los dos párrafos en los que desarrolla este problema son luminosos. Después resulta imposible aplicar a la autobiografía los desconfiados razonamientos que se aplican al testimonio histórico, siempre sospechoso de subjetividad a ojos de los historiadores, e imposible también continuar confundiendo, como hacen tantos escritores y críticos actuales, invención de una forma y ficción. Si no comprenden lo que dice Rousseau, lean *Temps et récit* (volumen III, *Le temps raconté*, 1985) de Paul Ricoeur y reflexionen sobre las nociones de «ipseidad» y de «identidad narrativa»... La verdad no nos viene dada, la autobiografía no es el levantamiento de un acta y nuestro relato del tiempo no puede darse en su verdad más que mediante la creación de un lenguaje nuevo. Conciliar la exigencia de verdad y la invención de una forma es nuestra nueva frontera, la «puerta estrecha» que convierte la autobiografía en una aventura difícil y excitante, y no la infraliteratura repetitiva o la ficción vergonzante que estigmatizan quienes nunca lo han intentado verdaderamente... La nueva autobiografía de vanguardia a la que he aludido antes y he puesto bajo el patronazgo de Leiris y Perec une el deseo escrupuloso de verdad a la búsqueda de «un lenguaje tan nuevo como mi proyecto», como dice Rousseau. La autobiografía es un arte.

Cierro en este punto el preámbulo a un preámbulo que apenas lo necesita porque entra en inmediata resonancia con nuestra modernidad. ¡Feliz lectura! Y, leyéndolo, piense en usted.