

El tiempo del ensueño. Memoria y duración en Rousseau

PABLO PAVESI

§1. La felicidad posible

SIGUIENDO UNA ANTIGUA TRADICIÓN que podemos llamar, sin riesgo y con rigor, socrática (Waksman, 2016), Rousseau constata, de nuevo, que el fin que persiguen todos y cada uno de los hombres en esta vida es el de alcanzar la felicidad. Ese fin debe ser entonces el objetivo de la verdadera moral dado que, según esa tradición, el goce de la felicidad coincide con el ejercicio de la virtud. Ahora bien, el problema que quisiéramos plantear de nuevo es el siguiente: la felicidad, por definición, es un estado permanente; no hay felicidad efímera o breve, por intenso que sea nuestro goce o contento.¹ Luego, la aspiración a la felicidad se ve necesariamente defraudada por nuestra condición temporal cuyo modo es el cambio perpetuo, entendido como un flujo de estados sin permanencia; «erramos de deseo en deseo», dicen las *Cartas Morales* (I, 1087); «las afecciones de nuestra alma, así como las modificaciones de nuestros cuerpos, están en un flujo continuo», enseña el *Emilio* (IV, 303).² Este es el primer modo de una experiencia temporal que nosotros llamaremos *sucesión*, el cual guarda todavía la identidad de *mi* alma en la mutabilidad de sus afecciones; siempre soy yo y cada uno de nosotros los que erramos de deseo en deseo. Pero el problema es más grave porque la sucesión tiene otros dos modos mucho más radicales de manifestarse. En el segundo, el cambio ya no se refiere a la sucesión de deseos sino a la metamorfosis incesante de subjetividades múltiples, es decir, de los sujetos pronominales que en cada momento dicen *yo*, en un flujo de identidades

¹ «La felicidad es un estado simple y permanente...» (I, 1046). Lo mismo en I, 236; I, 1085. Citamos según Rousseau (1959–1995) indicando entre paréntesis volumen y página(s). En este caso, prescindimos de la abreviatura *p.* para indicar número de página. Todas las traducciones y todos los subrayados son nuestros.

² «El objeto de la vida humana es la felicidad...pero... erramos de deseo en deseo... No tenemos regla invariable ni en la razón... ni en la pasión... Víctimas de la ciega inconstancia de nuestros corazones...» (I, 1087). Lo mismo en I, 1046; II, 673.

que evoca lo que podríamos llamar, con Rousseau, un «yo proteico» —«Nada es más diferente a mí que mí mismo... un proteo, un camaleón...son seres menos cambiantes que yo» (I, 1108)— con la salvedad que, a diferencia de lo que sucede con el viejo dios Proteo quien tiene el poder, como todas las deidades marinas, de cambiar de forma, ya no es posible hablar aquí de un mismo *yo* capaz de múltiples metamorfosis, aquél que, al fin, queda atrapado en el fuerte abrazo de Ulises y se resigna a las condiciones de su liberación.³ En su tercer modo, la sucesión alcanza su última posibilidad porque la posibilidad misma de una o de múltiples identidades se disuelve en la sucesión de instantes diferentes, distintos y separados, tal como los puntos en una línea. «No hacemos más que comenzar —le escribe Emilio a Sofía— y... no hay otro lazo en nuestra existencia que una sucesión de momentos presentes de los que el primero es siempre el que es en acto. Nacemos y morimos en cada instante de nuestra vida...» (IV, 905). Este presente que nace y muere al momento evoca inmediatamente la disolución de la identidad personal en la sucesión de instantes formulada por el joven Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana* (1749). Si el tiempo de la conciencia es verdaderamente una sucesión de instantes presentes, el tiempo físico que mide el reloj, la cuarta dimensión del espacio, entonces la identidad personal, la unidad del yo en el tiempo, no puede ser más que una *ficción* —una creencia infundada, sin relación alguna a la experiencia.⁴

Tres son entonces los modos que toma la diferencia en la sucesión: sucesión de deseos, de sujetos (yo proteico sin Proteo) y de instantes. Finalmente, debe tenerse en cuenta que esta temporalidad del flujo–sucesión es la manifestación regional de una verdadera ontología por la cual «*Todo sobre la tierra es en flujo continuo*» (I, 1085); «*todo está en un flujo continuo sobre la tierra; nada guarda una forma constante y fija...*», de modo que, si estamos sometidos al cambio es porque «... nuestras afecciones, ligadas a las cosas, pasan y cambian como ellas» (I, 1046). Queda claro pues que, según esta condición temporal, la felicidad no es un estado que corresponda al hombre —«la felicidad es un estado demasiado constante y el hombre demasiado mutable para que el uno convenga al otro»—, condenado a lo que Rousseau llama una profunda «decepción metafísica»: «El

³ No arriesgamos demasiado si vemos en el texto de *Le Persifleur* que venimos de citar (al que puede agregarse I, 1109–1110) una clara evocación del llamado «yo proteico» (Gusdorf, 1976, p. 321) que Montaigne describe por primera vez en los *Ensayos* (1580), II, I: «De la inconstancia de nuestras acciones» (Montaigne 1992, p. 257 ss.).

⁴ «Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego, la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones ni tampoco de ninguna otra. En consecuencia, no existe tal idea» (Hume 1967, p. 252); «ficción» (ibíd., p. 254; p. 255); «la identidad que le atribuimos a la mente del hombre es sólo ficticia» (ibíd., p. 259).

corazón del hombre exige eternidad y está condenado al cambio perpetuo» (I, 1166).⁵

Se sigue de lo anterior que la felicidad plena sólo puede alcanzarse en una experiencia extraordinaria en la cual el alma es arrebatada por el profundo goce que resulta del puro sentimiento de su propia existencia —un estado que sabemos no puede durar pero que, al menos, «nuestro corazón quisiera que durase siempre», en el cual «el tiempo no sea nada para [el alma], donde el presente dure siempre sin marcar sin embargo su duración y sin traza de sucesión...»—, es decir, el sentimiento de intemporalidad, un presente continuo que se da en la pura permanencia, sin cambio ni multiplicidad. Es esta la felicidad «suficiente, extraordinaria y plena» que Rousseau alcanza en la isla de Saint-Pierre (I, 1046).

Pues bien, queríamos proponer que aquella experiencia del tiempo, la ontología de la sucesión, es el horizonte desde el cual cabe pensar la posibilidad de una felicidad «imperfecta, pobre y relativa» (I, 1046) la cual, siendo discontinua y breve en relación a nuestros años en este mundo, alcance otra forma de perdurabilidad que, sin relación alguna con la intemporalidad del éxtasis, a la vez se aparta, más aún, se protege del tiempo común de la sociedad de los hombres (el tiempo espacial del reloj que rige el trabajo y las actividades de nuestro amor propio) y resulta de otra experiencia del tiempo que nosotros, asumiendo los riesgos, llamaremos *duración*, la cual permite, siempre sobre el fondo de la «nada de las cosas humanas» (II, 693), la permanencia del momento feliz, una «frágil felicidad» (IV, 503) que sin embargo se hace perdurable —frágil felicidad, siempre ligada a las cosas y a las personas, pero que no cambia con ni como ellas. Nuestra tesis es la siguiente: dicha posibilidad está abierta gracias a la memoria. Esta proposición indica desde el principio que la memoria no será considerada aquí como una facultad entre otras, lo cual es perfectamente pertinente (Rueff, 2014), sino como un modo del tiempo que es el tiempo de la conciencia, una vez liberada del tiempo de las cosas y de los deseos mundanos, y librada al ejercicio del ensueño, el tiempo de la *rêverie*. Asumimos que, al nombrar *duración* al tiempo del ensueño, traemos a colación la noción de duración elaborada por Henri Bergson, cuyos textos serán citados, al final, para proponer la posibilidad y el valor heurístico de una comparación conceptual entre ambos autores.⁶

⁵ La investigación sobre las «condiciones de la felicidad» atraviesa la obra de Rousseau desde la redacción de las *Cartas Morales*, en el invierno 1758–1759; véase Gagnebin, 1975.

⁶ No hemos encontrado bibliografía al respecto. En su nota a I, 1046 (I, 1799–1800), Marcel Raymond evoca la duración bergsoniana y cita las breves evocaciones genéricas de Osmont (1934, p. 107) y Wahl, (1946, pp. 94–95).

Agreguemos a nuestra tesis un segundo punto: esa temporalidad de la memoria soñadora es la que rige para una emoción en particular, el amor, porque el amor, como la felicidad, es permanente o no es amor. No se puede dejar de amar; no ha amado nunca el que ama dos veces. En este sentido, el amor es siempre una promesa de amor, es decir, se ama de por vida e incluso más allá de la vida según la firme esperanza (o la profética convicción) que leemos en la carta que Julia, la nueva Eloísa, escribe poco antes de morir. El amor aspira a la eternidad (I, 245; II, 225; II, 740–741) lo cual significa nada menos que enfrentar aquella «decepción metafísica» del hombre, sometido al flujo perpetuo de todas las cosas, a la cual el amor se opone como un sentimiento que, aún siendo pasado, dura y dura siempre. El mejor testimonio, el más intenso quizás, de esa memoria enamorada es el inicio del libro VI de las *Confesiones* que dice, primero: en esa época fui plenamente feliz (I, 225) y, en seguida: recuerdo todo (I, 225–226).

Otro claro testimonio es *Julia o la Nueva Eloísa* la cual, siendo una novela de amor, es también, por eso mismo, una novela *de memoria*.⁷ Toda la novela, en efecto, está signada por la premonición que la vieja nodriza le transmite a Julia en su primera juventud: «el primer suspiro de tu corazón será el destino de tu vida» (II, 44), premonición que se cumple definitivamente en la última carta que Julia escribe en su lecho de muerte (II, 740). Puede proponerse incluso que el drama central de la novela reside en el combate de la memoria contra las fuerzas del olvido. Dos personajes intentarán que Saint Preux olvide a Julia: Milord Edouard, su amigo, porque sabe que ese amor es enfermizo; M. Wolmar porque Julia es ahora su esposa. Edouard es expeditivo; embarca a Saint Preux en una expedición militar bajo bandera británica que durará cuatro años y que lo llevará a cruzar cuatro veces el Ecuador para volver, entre los pocos sobrevivientes, con botín arrebatado a los españoles. Wolmar es más sutil; sabe que el amor de Saint Preux es amor de memoria: «No es de Julia de Wolmar de quien está enamorado, es de Julia d'Étange... La ama en tiempo pasado: he ahí la clave del enigma... Sacadle la memoria, no habrá más amor» (II, 509).⁸ Es así que inicia una operación de olvido visitando con ellos los lugares donde Julia y Saint Preux

⁷ También puede caracterizarse como una «reflexión sobre la potencia de la imaginación» (Hatzenberger, 2010, p. 109): el segundo Prefacio presenta la obra como un «cuadro de imaginación» (II, 11) poblado por personajes de «imaginación novelesca» (II, 6). Ambas lecturas son complementarias: *Julia* despliega y combina los modos de la presencia de lo ausente, sea imaginado y/o recordado; veremos más abajo que imaginación y memoria se articulan en una imaginación memoriosa.

⁸ «El error que lo engaña y lo perturba es el de confundir el tiempo y reprocharse... como un sentimiento actual aquello que no es más que el efecto de un recuerdo demasiado tierno» (II, 510). Pobre Wolmar, no sabe que, en la memoria enamorada, el recuerdo es un sentimiento actual; Julia d'Étange y Mme. Wolmar son la misma persona, a saber: la amada de Saint Preux. El mismo error comete Martin (2006, p.339): «la absorción de Saint Preux en los signos memorativos conducen a un olvido casi completo de la Julia *in praesentia*».

se amaron, un riguroso procedimiento de sustitución o encubrimiento del pasado por el presente: «Hay que hacerle perder la memoria...; sustituyendo hábilmente las ideas que le son más queridas por otras... cubro el pasado con el presente» (II, 506–507). Wolmar es el personaje del olvido, justamente, porque nunca amó a nadie (ni siquiera a Dios) y no quiere que nadie ame, rebajando cínicamente el amor y su aspiración a la eternidad a aquél tiempo flujo–sucesión al que los hombres y las cosas están sometidos y en el que nada permanece: «Están ustedes bien locas, mujeres, en querer darle consistencia a un sentimiento tan frívolo y tan pasajero como el amor. Todo cambia en la naturaleza, todo es en un flujo continuo ¿y vosotras queréis inspirar fuegos constantes?» (II, 509).⁹

Pero fracasan. Saint Preux regresa como si los cuatro años de expedición no hubiesen existido para él —de hecho, toda su aventura cabe en apenas tres páginas de una carta a Clara y el botín arrebatado al Galeón de Manila sólo merece su desprecio. El alma de Saint Preux no se fue nunca: «Crucé cuatro veces [el Ecuador] —escribe cuando regresa— ... y no pude escaparme de ustedes ni un momento» (II, 412). En una de las páginas más hermosas de la novela, el amante eterno elige y festeja una existencia sufriende antes que el olvido que la aliviaría: «¡Amo los placeres de la memoria y prefiero la infelicidad al olvido!» (II, 245; cf. II, 190). Julia escribe antes de morir que siempre ha amado a su primer y único amor (II, 790), el único a quien esperará en la morada de los bienaventurados. Podemos proponer sin mayor riesgo que Saint Preux, quien ya había prometido no amar a otra mujer en su vida, asume como propio el verso de Petrarca que sirve de epígrafe a la novela: «No la conoció el mundo mientras la tuvo; la conocí yo que aquí a llorar me quedo».¹⁰

⁹ El punto había sido señalado en un excelente artículo de Étienne Gilson: «Desmembramiento de los seres en fragmentos sin ninguna unidad..., de los sentimientos en pasiones fragmentarias sin ninguna continuidad; he ahí el verdadero fondo filosófico en el que los métodos de Wolmar encuentran su inteligibilidad» (Gilson 1932, p. 293).

¹⁰ Esa ratificación del amor contra el olvido se declama desde el inicio al final de la novela; compárese la carta I, 7 que citamos más arriba (II, 44) con la VI, 7: «Oh Julia! Hay impresiones eternas que ni los cuidados ni el tiempo borran...» (II, 675; cf. II, 680). La última carta de Julia en la que, antes de morir, confiesa su amor incólume (II, 790) se anticipa en la carta II, 1: «Este amor... no puede morir en un alma inmortal» (II, 190). El recuerdo es la *unión continua* de los amantes separados: «La suerte podrá separarnos pero no desunirnos» (II, 55); «recuerdo inmortal... jamás te borrarás de mi alma» (II, 64; II, 115) —tanto es así que olvidar es olvidarse: «¡Julia olvidada! ¿No me olvidaría antes a mi mismo?» (II, 83). El silencio de Saint Preux ante la muerte de Julia es un testimonio de amor, porque obedece la orden que Mme. de Wolmar le impone, luego de admitir que «nuestros corazones nunca han dejado de entenderse» (II, 521) y «el silencio que se guarda bajo la orden de la mujer amada ¿no es una prueba de amor?» (Habib, 2009, s/p).

§2. Gozo de nuevo y todavía

Comencemos por señalar que, para Rousseau, el recuerdo no sólo trae al presente la felicidad pasada sino que la revive con toda su intensidad: «diciéndome: he gozado, gozo de nuevo» (I, 1174); «recuerdo y rumio [mi felicidad pasada] al punto de gozarla de nuevo cuando quiero» (I, 585), de manera que el goce recordado es inmediatamente goce presente sin por ello perder su condición de recuerdo, porque, precisamente, percibimos que el pasado vive en él.¹¹ Esto aniquila de un golpe la condición de todo tiempo sucesivo, este es: la diferencia, distinción y separación de cada uno de los deseos, estados o instantes del flujo temporal; la memoria descubre un sentimiento pasado que siento ahora y que no deja de ser pasado en la presentación que lo revive. Más aún, Rousseau llega a afirmar que, recordando el goce, gozo con más intensidad que en el goce original: «Los objetos hacen menor impresión en mí que sus recuerdos» (I, 174). Merece al menos señalarse la provocativa originalidad que esta experiencia mantiene respecto de la filosofía empírica para la cual el tiempo siempre marchita o desvanece el pasado de modo que el recuerdo es siempre más débil que la impresión original.¹² Aquí, por el contrario, los recuerdos felices se nutren con el tiempo, se vuelven más dulces cuando la muerte se acerca: «renacen...con rasgos cuyo encanto y fuerza aumentan día a día, como si, sintiendo la vida que se escapa, [la memoria] intentara volver a asirla por sus inicios» (I, 21). Luego, según esta experiencia, el pasado, literalmente, se hace presente: la memoria (nos permitimos el neologismo) presentifica e intensifica el goce original el cual, escribe Rousseau, ahora se goza *encore*, que quiere decir: otra vez, de nuevo —«la memoria me recuerda mi juventud...y me hace gozar ... de nuevo (*derechef*)» (I, 1073; I, 585)— pero que también quiere decir *todavía* —«gozo todavía del placer que ya no es» (I, 1127)—, de manera que el re-vivir del recuerdo se siente como un seguir viviendo que llega a ser un vivir más fresco, intenso y jovial que la felicidad pasada. Sin embargo, cabe preguntar: ¿qué sucede con la memoria del dolor? ¿Recordando el sufrimiento,

¹¹ «Hay recuerdos tan temibles como el sentimiento actual; nos enternecemos por reminiscencia» (II, 402). Al menos una vez, sin embargo, el placer recordado es levemente menor que el original: «recordarlas [afecciones] lo bastante para describirlas con un placer *casi igual* al que había sentido al entregarme a ellas» (I, 1004).

¹² Para Hobbes, nuestra concepción del pasado «decae poco a poco», esto es, «deviene más oscura» (Hobbes 1811, p.12), una decadencia que es común a la memoria y a la imaginación —facultades «decadentes» (ibíd., p. 9). La memoria es «muy débil», escribe Locke, y sus ideas «se desvanecen rápidamente» (Locke 1959, p.195), sometidas a un «constante decaimiento» (ibíd., p. 196). Para Hume, el recuerdo es siempre una «imagen más débil» que la impresión original (Hume 1967, p. 8). Condillac introduce una débil excepción pues admite que, aunque la percepción sea «ordinariamente» más intensa que el recuerdo, «ocasionalmente» la estatua puede recordar los objetos «como si los tocara de nuevo» (Condillac, 1947, p. 225; p. 271).

sufro de nuevo? Por supuesto, el recuerdo en este caso «renueva la amargura» (I, 278). Es esta re-vivencia la que hace que la escritura de la segunda parte de las *Confesiones* y de los *Diálogos* sea para Rousseau un esfuerzo tortuoso y torturado que lleva a cabo asfixiado por el asco y con el corazón encogido (I, 664). Pero, a diferencia de lo que sucede con la memoria amorosa que siempre es espontánea y fiel, no hay recuerdo espontáneo del mal sufrido, el cual, más aún, está condenado al olvido: «Cuento como nada el dolor pasado pero gozo todavía del placer que ya no es» (I, 1127). Volveremos sobre el olvido del mal más abajo, en la sección VI.

Ahora bien, es preciso señalar que la verdadera memoria no puede recordar hechos ni imágenes más que en función de los sentimientos que (los) suscitan y que siguen suscitando. La historia de mi vida es la de «... la cadena de sentimientos que ha marcado la sucesión de mi ser... y, por ellos, la de los eventos que han sido su causa o su efecto» (I, 278). Es porque recuerda todo aquello que ha sentido que esta memoria permite escribir las *Confesiones*, la «historia de mi alma» (I, 278; 1155; 1185). Esto quiere decir que el principal correlato intencional de la verdadera memoria no es la imagen sino el sentimiento, al cual ella se subordina, de modo que adjudicarle a Rousseau la noción de una «memoria afectiva» es una redundancia; si no hay una afección no hay recuerdo. «Nada que le sea indiferente —escribe Rousseau de Jean-Jacques— puede permanecer en su memoria» (I, 808); «nada lo bastante interesante ha sucedido [en esa época] como para trazar de nuevo (*retracer*) vivamente su recuerdo» (I, 130).¹³ ¿Cómo se concibe esa producción de un sentimiento presente que reproduce el sentimiento pasado? El término que utiliza Rousseau para designar la acción de la memoria es común: los recuerdos «se re-trazan» en el corazón o en el alma.¹⁴ Pero debe entenderse en sentido literal; si la memoria puede aspirar al recuerdo del origen —«mostrar cómo cada impresión que *ha hecho traza* en mi alma entró en ella por la primera vez...» (I, 1153); «remontando a las *primeras trazas* de mi ser sensible» (I, 18; I, 174) — es porque el recuerdo es una nueva impresión que «entra» por segunda vez, un *revivir* que es una nueva vivencia, eventualmente más vívida que la primera; no sólo las impresiones se graban en la memoria, también «*los mismos recuerdos renacen... y se graban* en mi memoria» (I, 21). Tanto es así que Rousseau puede prescindir del re-trazar y anunciar que escribirá «sobre la traza de mis recuerdos» (I, 544). No sólo los sentidos o los

¹³ Luego, la memoria nunca es puramente intelectual. Rousseau se opone así a la distinción etimológica entre memoria y recuerdo sostenida en la *Encyclopédie*, por la cual la primera «conciene las ideas del intelecto [o entendimiento] (*esprit*)» y se subordina a la inteligencia mientras que el segundo «conciene las ideas que interesan al corazón» y es un acto de la sensibilidad (Beauzée; Douchet, 1751, p. 326).

¹⁴ (*me*) *retracer*, I, 11; I, 70; I, 167; II, 520. Nos permitimos una traducción literal; *retrazar* es un neologismo.

sentimientos, también sus recuerdos «impresionan» al alma y son las impresiones del recuerdo las que a su vez, habrán de recordarse: «Los dulces recuerdos de mis bellos años pasados... me han dejado mil impresiones encantadoras... que amo recordar continuamente» (I, 277). Recuerdo recuerdos... de recuerdos en progresiva intensidad y sin confusión. Esto es posible porque cada traza del recuerdo (traza de la traza) hace desaparecer (pero no olvidar) el intervalo de tiempo entre ellas y permite así la experiencia del vivir todavía, en el presente, el pasado: «encantos y delicias se retrazan», escribe Saint Preux al entrar en el mismo cuarto de hotel, diez años después; «diez años se borraron» (II, 615). Pero esto no borra la distinción entre uno y otro: «Los primeros recuerdos renacen sin borrar a los otros» (I, 21). Al entrar al cuarto de hotel lo veo como antaño, cuando era feliz, precisamente porque al recordar percibo también los diez años que en ese recuerdo se borran, como la pura distancia que permite que el recuerdo se viva como una impresión que se da *de nuevo y todavía*. En ese vértigo, diez años se desvanecen y revivimos, sí, renovando el goce, pero a la vez sentimos todo el peso del tiempo transcurrido en el momento mismo en que desaparece. El tiempo pasado nunca es un tiempo perdido.

§3. La memoria sensitiva

Recordemos rápidamente que la sensibilidad admite dos correlatos intencionales bien distinguibles, la sensación y el sentimiento; la primera es «una impresión orgánica y local» y afecta a un órgano o conjunto de órganos; la segunda afecta «a todo el individuo».¹⁵ Pues bien, Rousseau atraviesa un umbral cuando afirma, al menos una vez, que «la memoria produce una *sensación* semejante...» a la impresión original (IV, 1122) —afirmación que se escribe en una refutación de la filosofía materialista más radical (cabría decir, la más tosca) del siglo de las Luces, según la cual «recordar es sentir». La refutación es previsible: «suponiendo [tal como arguye Helvetius] que la situación del órgano interior sea la misma [en la percepción y en su recuerdo], falta la del órgano exterior y ese defecto basta para distinguir el recuerdo de la sensación». Por la memoria sentimos, sí, pero recordar no es sentir porque por ella *sentimos un objeto ausente* y es precisamente esa diferencia entre sentir una presencia y sentir la presencia de una ausencia la que merece ser examinada.¹⁶ El problema que plantea una memoria enamorada y que Helvetius desconoce, es precisamente ese: ¿cómo, al

¹⁵ «Creo que debería distinguirse entre las impresiones puramente orgánicas y locales y las impresiones que afectan a todo el individuo; las primeras son simples sensaciones, las otras son sentimientos» (IV, 1121).

¹⁶ «... pero sé bien que sentir el objeto presente y *sentir el objeto ausente* son dos operaciones cuya diferencia bien merece ser examinada» (IV, 1122).

recordar, sentimos tan intensa y minuciosamente la presencia en la ausencia de aquello que recordamos?

Esta capacidad de la memoria de producir sensaciones semejantes al (re)producir sentimientos (si se nos permite esta corrección de IV, 1121),¹⁷ permite uno de los recursos dramáticos recurrentes en *Julia o la Nueva Eloísa* por el cual aquél que recuerda ve en ausencia y la memoria «produce una sensación semejante...», es decir, se hace sensitiva, en un arrebató que podríamos llamar un *recuerdo de los sentidos*. La escena en la que Saint Preux besa la mano de Julia desfallecida por la viruela (la «inoculación del amor») «es una impresión — escribe Julia— que no puedo borrar de mi memoria y de mis sentidos» (II, 329). Saint Preux y Julia sufren y se someten una y otra vez a una memoria que es un «creer ver», un ver *de nuevo* que mantiene la distancia entre pasado y presente — a diferencia del «creo ver» de la *Segunda Meditación* cartesiana (*videre videor*) en el que creer ver es ver a secas.¹⁸ «Vi o creí ver»— escribe Saint Preux introduciéndose por el recuerdo en la casa de su amada mientras divisa la pequeña ciudad desde los montes que se yerguen en la otra orilla del lago. El que cree ver no es asaltado por el delirio; tampoco cabe hablar, en rigor, de un «delirio voluntario» (Starobinsky 2013, p.102) —pues un delirio voluntario es una contradicción de términos—. La tarea de Rousseau reside en describir una experiencia del tiempo, la del ensueño, por la cual el que sueña se entrega a la memoria que lo transporta, invisible, a la habitación de la amada y que entonces *cuestiona la exclusión de presencia y ausencia* que vale para la vigilia ocupada, pero sin por ello confundirlas; una experiencia que no puede menos que recurrir a los términos de la ilusión, de la quimera o el delirio los cuales, sin embargo, pueden «tener el lugar», ser lugartenientes de la realidad sin por eso usurpar autoridad alguna.¹⁹ En *La Nueva Eloísa*, esa experiencia puede ser descrita en términos mágicos, animistas si se quiere; valga como ejemplo privilegiado el retrato que Julia envía a su amante, un verdadero «talismán» que permite la «comunicación, independiente de los sentidos y del cuerpo, de las impresiones entre dos almas unidas » (II, 280) —unidas por el amor, evidentemente. Saint

¹⁷ La cita completa es: «la memoria produce una sensación semejante y no el sentimiento» (IV, 1121). La segunda afirmación es un hápax desconcertante; no ha sido notado, hasta donde sepamos, que ella contradice toda la obra autobiográfica que sólo puede ser escrita gracias a que la memoria, justamente, (re)produce sentimientos semejantes.

¹⁸ «Vi o creí ver» (II, 91). «Creo, viéndolo, verte todavía — escribe Saint Preux al recibir el retrato de Julia (II, 279); «creo sentir la impresión de los besos...» (II, 289); «a cada instante me parece verlo...» (II, 329). En efecto, «es en el tiempo y no en el espacio que la mirada salva felizmente la distancia (Starobinsky 2013, p. 103). Queda claro que no hace falta un retrato: Isaac Rousseau «cree ver» a su esposa muerta en el rostro de su hijo, «sin poder olvidar...» (I, 7).

¹⁹ «¡Oh quimeras... si se pudiese, tened en nosotros lugar de realidad!» (II, 289).

Preux describe con minuciosidad los errores del retrato de su amada, es decir, todos los sutiles encantos y hasta los defectos del rostro de Julia que allí se omiten, y decide encargar a un artista la corrección del retrato según sus instrucciones lo cual equivale a otorgarle al pintor su memoria de Julia para pintar un nuevo un retrato *in absentia*, literalmente, *in memoriam*. Tal como Saint Preux recuerda el rostro de Julia, Rousseau recuerda una escena matinal en la casa de los Lambercier (I, 21) incluidas la mosca y el picaflor, un verdadero cuadro vivo en el que se revela plásticamente uno de los rasgos de esta memoria sensitiva y como veremos, imaginativa, el delicado «sentido del detalle» (recordado o imaginado, poco importa) que viene a testimoniar, por su mera presencia, que «el amor resiste al tiempo» (Habib 2015, p. 235) y que el pasado, sin dejar de ser tal, está presente.²⁰

La ilusión de un creer ver no es un ver a secas porque en esta memoria sensitiva es el corazón, que afecta a todo *mi ser*,²¹ el que produce impresiones por el mero hecho de recordarlas y, volviendo a sentir, hace ver de nuevo en ausencia y, en el límite, me permite (creer) ser, de nuevo (y todavía), el que era: «creí volver a ser en un instante todo lo que era en ese entonces» (II, 246). El punto que quisiéramos destacar es justamente ese: la afección pasada siempre convive con la afección presente como conviven dos estados paradójicamente simultáneos y, a la vez, separados por el tiempo: «Librándome a la vez al recuerdo de la impresión recibida y al sentimiento presente *pintaré doblemente* el estado de mi alma, a saber, en el momento en el que el evento me sucedió y en el momento en el que lo describo» (I, 1154). Pasado y presente pueden convivir en la misma modalidad afectiva, pero no necesariamente: puedo recordar la alegría, es decir, alegrarme aún, estando sumido en la tristeza sin esperanza, de modo que la felicidad que vuelve sirva de consuelo y bálsamo a la desdicha que siempre sigue allí. El recuerdo, en efecto, «me hace feliz aun en medio de la más triste suerte que jamás haya sufrido un mortal» (I, 1073); «... y los retornos, tan vivos y tan verdaderos [del pasado]... a menudo me hacen vivir feliz a pesar de mis desgracias» (I, 226). Más aún, Rousseau llega a afirmar que en este tiempo del ensueño, el recuerdo permite un verdadero «desdoblamiento» de la existencia. «Si en mis días más ancianos, al aproximarse la partida, continúo, tal como

²⁰ «paradójicamente, le corresponde al detalle aislado, incluso lacunario, testimoniar la... la presencia sensible del pasado [que] es a la vez condición y recompensa de la escritura» (Habib 2015, p. 233–234); «el detalle concreto... ese átomo deslumbrante de vida contiene el alma de una historia cuyo objeto es el quasi–milagro de su resurrección...» (Hersant 2015, p. 64). La noción de resurrección–milagro es, sin embargo, discutible; el pasado feliz no resucita porque no muere.

²¹ «Mientras los hombres no arranquen de mi pecho el corazón que guarda para sustituirlo, estando yo vivo, por el de un hombre malvado, ¿en qué podrían alterar, cambiar, deteriorar mi ser?» (I, 985). «Yo solo. Siento mi corazón y conozco a los hombres» (I, 5).

espero, en la misma disposición en la que estoy su lectura me recordará la dulzura que siento al escribirlos [mis ensueños] y, haciendo renacer para mí el tiempo pasado, desdoblará por así decirlo, mi existencia» (I, 1001). Este desdoblamiento sin doblez ni escisión, permite ser dramatizado en el diálogo entre el que escribe, en el límite de la madurez, y el que, ya anciano, leerá recordando el recuerdo escrito (I, 1001ss.). Lo mismo sucede cuando se leen las plantas disecadas en el herbario, «diario» de sus paseos botánicos, un aparato de óptica que denigra cualquier tecnología visual y nos hace ver de nuevo, sin ilusión ni alucinación alguna, aunque estemos encerrados en la Bastilla (I, 1048; I, 1132).²²

Este es un rasgo principal del tiempo del que nos hemos permitido llamar duración, a saber: que el pasado, en este tiempo de ensueño, se conserva en el presente sin confundirse con él porque el presente no es un instante separado de otros sino que siempre recoge y guarda en él su pasado —como cada una de las notas de una melodía— y esto a riesgo de desaparecer como un instante en la sucesión de instantes y dejar de ser lo que es, este pasado vívido que dura en presente. Brevemente, la traza puede re-trazarse indefinidamente de manera que el pasado se prolonga en el estado de alma que ahora siento porque lo hace posible, porque toda traza condiciona el futuro, sin que las trazas que en ese futuro advengan la modifiquen a ella. La memoria no es el mero recuerdo de aquello que no es; al contrario, ella testimonia, nos atrevemos a decir, la «inserción» (Bergson, 1959, p.13) del pasado en el presente —un pasado feliz que, en tanto tal, es aún *como si* durara todavía. «Nada de lo que me sucedió durante esa época querida ... [en] todo el tiempo que ella ha durado, se ha escapado a mi memoria... *como si ella durara todavía*» (I, 226).

Esto es posible justamente porque tanto el acto de recordar como el recuerdo se dan ellos mismos en la duración. La imagen retratada, por idéntica que sea a su modelo nunca podrá siquiera aproximarse a vivencia que otorga la memoria porque aquella es *una* imagen mientras que la memoria es siempre dinámica; el recuerdo dura justamente porque no recuerda una imagen sino un gesto que se despliega en el tiempo, que dura a su vez; el amante quisiera ver en el retrato no la sonrisa sino «el movimiento serio y agradable que cambia de repente a la menor sonrisa», de modo que para que el retrato sea fiel al original y a su recuerdo debería ser un film que pintara la vida del modelo: «para expresar todos tus encantos habría que pintarte en todos los instantes de la vida» (II, 294). El

²² «Fijaré por la escritura aquellas [encantadoras contemplaciones] que pudiesen venir todavía; y *cada vez que las relea aquél goce me será devuelto*» (I, 999). Vale lo mismo para la lectura del herbario: «Este herbario es para mí un diario de herborizaciones que... *produce el efecto de una óptica* que las pintara de nuevo ante mis ojos» (I, 1073). De hecho, Rousseau se interesa poco en la botánica; construye herbarios para recordar recuerdos: «Se dedicaba más a hacer lindos herbarios que a clasificar y caracterizar géneros y especies. Empleaba tiempo y cuidados increíbles...» (I, 793–794).

recuerdo mismo es duración, plástica y móvil y, cuando se ha logrado cierta maestría en el arte de gozar, regulable a voluntad; si la memoria quiere en verdad gozar de nuevo, no reproduce sino que lentifica la duración y el ritmo del tiempo vivido y se detiene en los detalles, «mis largos y minuciosos detalles» (IV, 174). Esto hasta el punto de sentir que los sentimientos y los mundos que ellos vivifican (cosas, paisajes, situaciones, personas, actos, gestos, palabras y ciudades), sometidos a la sucesión y al flujo acuático, solo duran por y en el recuerdo: « ¡Momentos preciosos que tanto extraño! Recomenzad para mí vuestro amable curso; corred en mi recuerdo, si es posible, más lentamente que como lo hicisteis en vuestra fugitiva sucesión». ²³ Pero esta fugitiva sucesión fue en su momento una duración porque, de hecho, sólo aquello que ha durado puede durar en el recuerdo: «la felicidad que mi corazón recuerda no está compuesta de instantes fugitivos sino de un estado simple y permanente..., *cuya duración aumenta el encanto*, al punto de encontrar en ellos la felicidad suprema» (I, 1046). La memoria, literalmente, «recomienza» el pasado, ²⁴ según la invocación feliz que inicia el libro VI de las *Confesiones*; quizás pueda decirse que, al recomenzar, permite acceder a una duración que la felicidad originaria, duradera como toda felicidad pero condenada a terminar, no tenía, de modo que ella hace durar nuestra vida feliz —una frágil felicidad fugitiva que dura siempre.

§4. La imaginación memoriosa

La noción de memoria que aquí examinamos no puede ser entendida más que por la articulación original que Rousseau descubre entre recordar e imaginar. La imaginación tiene el mismo correlato intencional que la memoria, la imagen amorosa. En el *Emilio*, Rousseau escribe que la memoria del niño es pasiva, apenas «recibe imágenes» (IV, 344) mientras que la imaginación es capaz de crear mundos, o mejor, sociedades ilusorias y gratas al corazón del soñador. Más aún: la imaginación crea con sus imágenes impresiones que pueden ser tanto o más vívidas que las impresiones de la sensación, de manera que —tal como sucedía con el recuerdo respecto a la afección original— los objetos ilusorios se sienten con igual e incluso mayor vivacidad, esto es, con un goce mucho mayor que los reales, sin perder por ello su condición de ilusorios. Es gracias a las «alas de la imaginación» que Rousseau puede transportarse a la querida isla de Saint Pierre; «hago más aún..., le agrego [al ensueño] imágenes encantadoras que la vivifican...» de manera que «estoy a menudo en medio de ellos [los objetos] *aún*

²³ «Soy, contando mis viajes, como era haciéndolos: no sabría llegar» (I, 172; cf. I, 22).

²⁴ «Recomenzad para mí vuestro amable curso, corred más lentamente en mi recuerdo...» (I, 225). «terminaba mi ruta recomenzándola en mis recuerdos» (I, 255). Lo mismo en I, 1073; I, 858.

más agradablemente que cuando realmente estaba allí» (I, 1049); «...sus ficciones devienen más dulces que las realidades mismas» (I, 857). Finalmente, tal como sucede con el recuerdo, la ficción de la imaginación es, ella también, sensible: «dejando que concurren sus sentidos y sus ficciones, se forma seres según su corazón...» (I, 858; I, 427). No insistiremos aquí sobre la feliz voluptuosidad con que la imaginación de Jean-Jacques se regodea en estos mundos ilusorios; queda claro que para el soñador, la realidad es siempre des-ilusión (Pavesi 2019). Es sabido que, tras la pluma de Julia, Rousseau escribe que los objetos ilusorios no sólo son más amables que los reales sino que son los únicos verdaderamente amables, privilegiando el goce del deseo —ya sea del objeto recordado (es el caso de Saint Preux recordando a Julia) o imaginado (es el caso de Rousseau imaginando a Julia)—, sobre el goce de la posesión, pues en la posesión termina el encanto, que enseguida sucumbe al flujo de las cosas humanas: «El país de las quimeras es en este mundo el único digno de ser habitado y tal es la nada de las cosas humanas que, fuera del Ser existente por sí mismo no hay nada más bello que lo que no es» (II, 693).²⁵ Cabe afirmar que memoria e imaginación permiten un arte de gozar que es una voluptuosa apología de la ausencia, o mejor, de la presencia ausente, recordada o imaginada, poco importa, de aquello que «creo ver». Este arte culmina con una función de la imaginación que llamaremos plástica por la cual la quimera se encarna; lo irreal deja de ser tal porque se introduce en el mundo sensible para ornamentarlo, siguiendo un ideal amoroso que también es estético, y es gracias a ese embellecimiento del mundo que las cosas y las personas pueden ser amables y son, de hecho, amadas. Debemos imaginar el mundo para poder amarlo.²⁶

Memoria e imaginación pueden articularse en dos niveles. El primero es en rigor una conjunción en el cual la imaginación ornamenta, con el mismo ideal estético amoroso, el recuerdo y completa, dándoles su última terminación, los recuerdos imprecisos, en los que las circunstancias no son claras —intervención en la cual la imaginación plástica, no satisfecha con hacer amable al mundo viene a hacer más amable, por lo tanto, más perdurable, el amor que recordamos (I, 1035).²⁷ Esta intervención de la imaginación, que aumenta el goce de recordar,

²⁵ Es el caso de Rousseau imaginando a Julia, decimos, porque él mismo se confiesa un Pígalión: «dos muchachas encantadoras [Julia y Clara] de las que me apasionaba locamente como otro Pígalión» (I, 436).

²⁶ «son las quimeras las que ornan los objetos reales y si la imaginación no agrega un encanto a lo que toca, el placer estéril que sentimos se limita al órgano y siempre deja frío el corazón» (IV, 418); la quimera es lo único amable y, de hecho, sólo gracias a ella amamos: «Si viésemos a aquél que amamos tal como es, no habría amor sobre la tierra» (IV, 656).

²⁷ «y si se me ha ocurrido emplear algún ornamento indiferente siempre ha sido para llenar un vacío ocasionado por mi defecto de memoria» (I, 5; cf. I, 1035).

en principio no atenta contra la férrea exigencia de veracidad a la que Rousseau se atiene en las *Confesiones*, la cual no sólo le impone la carga de decir la verdad sino, mucho más, la de decir todo —«Debo decir todo» (I, 190; cf., I, 59; I, 339—, en efecto, el ornamento sólo dice un poco más, nunca oculta ni transfigura, más bien le da un escenario adecuado a la verdad de «lo que verdaderamente importa» (I, 130). No es esta, sin embargo, la opinión del viejo Rousseau quien, mucho más estricto, considera que dicha intervención de la imaginación, aunque no es en sentido estricto una mentira (I, 1035), es sin embargo una verdadera falsificación y que su fin principal, el de agradar a quien escucha o lee, es un necio envilecimiento (I, 1038–1039).

En un segundo nivel, esta mera conjunción, en la que la imaginación se suma a la memoria, deviene una verdadera imbricación. Para entender este descubrimiento, debemos señalar que, en un primer momento, imaginación y memoria se oponen según la dimensión temporal a la que se dirigen y a la cualidad afectiva que las acompaña: la memoria se dirige siempre al pasado amoroso y feliz, la imaginación apunta al futuro, que siempre se anticipa infeliz o amenazante, con amenazas tanto más espantosas cuanto más indeterminadas.²⁸ Memoria e imaginación, entonces, «hacen presente y sensible» la ausencia del bien que ya no es o la del mal que no es todavía. Sin embargo, Rousseau inaugura una experiencia original que pone en cuestión estos dos criterios de distinción porque la imaginación puede invertir su dirección temporal y, cambiando la cualidad del sentimiento, dirigirse hacia el pasado feliz. En efecto, con la edad más avanzada, la imaginación, «que en mi juventud se adelantaba siempre, ahora retrocede» (I, 266), se dirige exclusivamente al pasado y, al mismo tiempo, deviene feliz como la memoria: «pero esta misma imaginación, tan rica en cuadros... llenos de encantos rechaza obstinadamente los objetos de dolor y de pena...» (I, 858). Distinguimos más arriba un recuerdo de los sentidos, una memoria sensitiva, y mencionamos una imaginación que, concurriendo con ellos, se hace sensible; Rousseau descubre además una memoria imaginativa o imaginación memoriosa que se ejerce en una temporalidad en la que, de nuevo, pasado y presente se unen sin confundirse, de manera que puedo describir el ensueño como una experiencia global de la memoria que abarca la imaginación y la sensibilidad (sentimiento y sensación): «No puedo recordar esos estados sin sentir al mismo tiempo que mi imaginación se modifica de la misma manera que lo estaban mis sentidos y mi ser cuando los vivía» (I, 1128). El herbario «reúne y recuerda a mi imaginación todas las ideas que la adulan... Los prados, las aguas, los bosques, la soledad, la paz, sobre todo y el reposo... son retrazadas por ella

²⁸ «Mi memoria, que me retraza únicamente los objetos agradables, es el feliz contrapeso de mi imaginación espantada que sólo me hace prever crueles porvenires» (I, 278; I, 348).

incesantemente *en mi memoria*» (I, 1073); la felicidad de los días pasados en la isla de Saint Pierre *vuelve* y se instala en el presente porque el ensueño permite al caminante *regresar* a la isla «y cada día transportarme allí *con las alas de la imaginación*» (I, 1049). Un clásico de la exégesis ha visto en la flor, disecada en herbario o viva en el prado, el «signo mnemónico» que «hace surgir un estado del alma del pasado en la conciencia actual... la presencia inmediata del recuerdo...» (Starobinsky 1971, p. 294); su ejemplo privilegiado es la flor azul de la *pervenche* (I, 226), la humilde vincapervinca. Cabe agregar que el signo mnemónico es al mismo tiempo y sin contradicción un signo imaginativo; la imaginación ya no adorna el recuerdo, es ella la que se dirige y recrea todas las ideas en la memoria —ideas que son estados del alma, el sentimiento de paz y el reposo «sobre todo»— de modo que el recuerdo puede mostrar la presencia inmediata y actual de imágenes, sentimientos y sensaciones henchidas de pasado. Es gracias a esta imaginación memoriosa que la memoria puede «recomenzar» el pasado y «atrapar» la vida que se escapa (I, 21) —un regreso al o del pasado que permite intensificar la felicidad otrora vivida en la voluptuosidad del ensueño, el ejercicio más intenso del arte de gozar.

§5. Memoria e identidad. La sinfonía

Las *Confesiones* de san Agustín son un magistral examen de (la) conciencia que se despliega en una autobiografía, es decir, en una historia que conduce a y culmina en la conversión final y que se escribe como testimonio de la Gracia. La experiencia de la interioridad no es una búsqueda de sí, sino de Dios: «Tú estabas en mí y yo estaba fuera de mí» (Agustín 1947, I, p. 161). En un acto de provocación lacónico y audaz, Rousseau se apodera de un título milenario, venerable y muy vigente en la literatura confesional reformada, especialmente pietista (Gusdorf 1976, p. 343 ss.), para inaugurar, desde el epígrafe —*Intus et in cute*—, una interioridad puramente personal que se despliega por primera vez en una confesión laica: el autor ya no se confiesa a Dios, se confiesa al público. La autobiografía confesional se hace literatura del yo a condición de la muerte de Dios. Ciertamente es que en la página inicial, Rousseau invoca a Dios, y a la trompeta del Juicio Final, pero lo hace sólo como garantía de su propia veracidad: «... he develado mi interior tal como tú [juez soberano] lo has visto» (I, 5). Dios, entonces, ve a Rousseau tal como él mismo se ve y tal como ya se ha mostrado al público de modo que el examen de conciencia, de hecho, puede llevarse a cabo sin Él; ya no lo necesitaremos entonces y, si todavía cabe invocarlo como «Ser eterno», es bajo una figura teatral, para pedirle tenga a bien reunir alrededor del autor al público, la humanidad entera —«reúne en torno a mí la innumerable

multitud de mis semejantes» (I, 5). Dios no se invoca como vocativo, no es el fin de mi palabra y de mi oración; es el acomodador.

En el momento mismo en que Dios desaparece de la confesión, se defiende y reivindica la singularidad única del que escribe sobre sí: «No estoy hecho como ninguno de los que he visto; oso creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen» —declara en el inicio de las *Confesiones* (I, 5), como si eso no valiese para todos y cada uno de sus lectores. «Rousseau es nuestro semejante al sentirse absolutamente distinto» (Berchtold–Habib 2015, p.9). Hay un segundo descubrimiento: esa interioridad singular es histórica. «Examinar mi interior es conocer mi historia» y contar esa historia es pintar, en un relato, ese «modelo interior» (I, 1149), una pintura cronológica que muestra en gerundio cómo se va modelando el modelo que sólo puede ver el pintor que escribe—a la inversa del autorretrato, en el cual, gracias al espejo, el pintor se dedica a pintar lo que todos ven y él no. No hay otra biografía posible que la autobiografía: «Nadie puede escribir la vida de un hombre más que él mismo...» (I, 1149).

Ahora bien, si el examen de mi interior es el relato de mi historia, es claro que esa singularidad no se descubre más que por el ejercicio de la memoria —no porque necesite de la memoria para contar mi vida, lo cual es banal, sino porque sólo gracias a la memoria puede haber algo así como *mi* vida, pues sólo por ella puedo tener conciencia de mi unidad en el tiempo, esto es, de mi identidad, la cual es una identidad personal, en primer lugar, porque por ella me constituyo como sujeto moral. La memoria no sólo me permite recordar; sólo por la memoria hay un yo que puede recordar y, por lo tanto, hacerse responsable de sus actos. «La memoria extiende el sentimiento de la identidad sobre todos los momentos de su existencia; [Emilio] deviene verdaderamente uno, el mismo y por consecuencia ya capaz de felicidad o de miseria. Es importante entonces comenzar a considerarlo a partir de aquí como un ser moral» (IV, 301).

En la discusión teológica que, en su lecho de muerte, mantiene con su pastor, Julia nos otorga el texto que con mayor claridad identifica plenamente la mismidad en el tiempo, es decir, «la conciencia de identidad» y la responsabilidad moral; se afirma allí que las almas de los bienaventurados, aunque arrebatadas por la contemplación de la gloria divina, transidas por la Luz, no olvidarán quiénes fueron en vida —tal como aduce el pastor— pues, arguye Julia, si mi alma olvida ella ya no sería *mi* alma: «...para ser los mismos en la otra [vida] es necesario que recordemos lo que fuimos en esta. Pues no puede concebirse a qué puede aplicarse la palabra *mismo* en un ser esencialmente pensante si no es a *la conciencia de identidad* y, por consiguiente, a *la memoria*.» (II,

1807; variante (a) de II, 729) —afirmación que extiende a la otra vida exactamente las mismas condiciones de mismidad que rigen para ésta. La conclusión del argumento vale pues para todos nosotros, muertos o vivos: «Si no recuerda ser el mismo, ya no es más el mismo» (ibíd.). Julia anticipa las enseñanzas del vicario saboyano quien confirma que soy quien soy gracias a la memoria, en una identidad por el recuerdo que permanece intacta después de la muerte por la mera razón de que la noción misma de persona, en este o en otro mundo, poco importa, sólo puede ser concebida como una identidad que dura: «Aquello que sé bien es que la identidad del yo no se prolonga más que por la memoria y que para ser el mismo, en efecto, es necesario que recuerde haber sido. Luego, después de mi muerte, no podría recordar aquello que he sido durante mi vida sin recordar también aquello que he sentido y en consecuencia, aquello que he hecho...» (IV, 590). Es esta unidad de memoria e identidad personal la que se demuestra dramáticamente y por la negativa en el accidente de Ménilmontant: «No me acordaba de nada... No sabía quién era...» (I, 1005).

Cabe señalar, de nuevo, la confrontación directa de lo anterior con la filosofía de Hume para quien la memoria no sólo no podría otorgarnos idea alguna de identidad personal (pues dicha idea no existe y no es más que una ficción sin correlato empírico) sino que ni siquiera permitiría dar cuenta de nuestra creencia en nuestra propia identidad, por el mero hecho de que ella no puede abarcar todos los instantes sucesivos de nuestra vida: «¿Quién podría decirme, por ejemplo —pregunta Hume— cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715, el once de marzo de 1719 y el tres de agosto de 1733?» —; de modo que «sólo por la noción de causalidad... podemos extender la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria». Sometida a un tiempo sucesivo y espacializado, el tiempo del calendario, la memoria no puede ser más que ínfima y muy fragmentaria, una memoria hecha de olvido que no produce, apenas «descubre» una identidad personal concebida como una línea causal de pensamientos y acciones (Hume, 1967, p. 262).

A este tiempo espacial y sucesivo se le opone el verdadero tiempo de la conciencia, la duración que nombra la permanencia del pasado: «Los primeros rasgos que se grabaron en mi cabeza permanecieron allí y aquellos que se imprimieron luego se combinaron con ellos sin borrarlos. Hay una cierta sucesión de afecciones y de ideas que modifican a aquellas que las siguen y que deben conocerse antes de bien juzgar. Yo me aplico a desarrollar... las primeras causas para hacer sentir el encadenamiento de los efectos» (I, 174–175). A la sucesión del tiempo lineal, Rousseau opone una duración en la que las percepciones son acciones que «modifican» las que las siguen, es decir,

«permanecen» en las siguientes, las cuales se «combinan» con las anteriores, sin borrarlas, en una integración que coincide con la duración de mi vida («la sucesión de mi ser») y en que la relación de causalidad es un desarrollo, una formación: «Para conocer bien un carácter, habría que... ver cómo se ha formado, qué ocasiones lo han desarrollado, qué encadenamiento de afecciones secretas lo han hecho tal [como es]...» (I, 1149). Puede afirmarse con razón que aquél «modelo interior» se declina siempre en gerundio, «modelización dinámica» que se opone al «carácter fijo de la asociación» de modo que la «lógica de las cadenas asociativas» es una «lógica de lo moviente» (Perrin 2015, pp. 458–459). Pero esto quiere decir entonces que no hay ni podría haber aquí ninguna «lógica de las *cadenas* asociativas» justamente porque la memoria recusa toda lógica, cadena o asociación. La metáfora de la cadena o del hilo que utiliza Rousseau —«encadenamiento de los efectos» (I, 175); «... cadena de sentimientos que ha marcado la sucesión de mi ser...» (I, 278); «el hilo de mis afecciones secretas...» (I, 1153) —no debe engañarnos; es claro que esta sucesión no es lineal, por lo cual sería más pertinente hablar aquí de un tejido, de un tapiz más que de un hilo pues de ella resulta, escribe Rousseau, un *assemblage* (I, 1153), un *ensemble* (I, 1122; IV, 557), un conjunto en fin que puede ser descrito mucho mejor, arriesguemos, con otra metáfora que hemos anticipado más arriba y que considera la memoria–duración como una melodía «por la que nos dejamos mecer», o como una «sinfonía» en la cual nuestra vida cotidiana y ocupada no es más que el golpe de los timbales sobre el fondo continuo de la música y en la que cada acorde recoge en él todas las notas pasadas y se combina con ellas en *una* totalidad, una verdadera «organización» temporal, puramente cualitativa, siempre abierta, que soy yo.²⁹ Es así, escribe Rousseau, que, sobre el fondo de «ese caos inmenso de sentimientos diversos, tan contradictorios...» se dibuja una

²⁹ «[En] la sucesión de estados por los que pasa —escribe Bergson—... sus sensaciones se añadirán dinámicamente unas a otras y se organizarían entre sí como las notas sucesivas de una melodía por la que nos dejamos mecer» (Bergson, 1970, p.49; cf. p. 44). Esta concepción musical de la duración ilustra la temporalidad de la conciencia, tal como la describe Rousseau, mucho mejor, insistimos, que la metáfora de la cadena o el hilo; «las percibiré una en la otra, penetrándose y organizándose entre ellas como las notas de una melodía, de manera que formen lo que llamaremos una multiplicidad indistinta o cualitativa, sin ningún parecido con el número: obtendré así la imagen de la duración pura...» (Bergson, 1970, p. 50). «Golpes de timbal que estallan de cuando en cuando en la sinfonía» (Bergson, 1959, p.13); «un yo en el que sucesión implica fusión y organización» (Bergson, 1970, p. 59). La metáfora de la sinfonía ha sido al menos utilizada una vez para pensar la memoria en Rousseau (Starobinsky 1971, p.231) en referencia a I, 174–175, que venimos de citar. Cabe agregar que una «función rítmica» del educador debe «conducir los diferenciales de ritmo, las aceleraciones y desaceleraciones» del discípulo (Rueff, 2014, p.208, en comentario a IV, 557: «que aquello que debe marchar al unísono (*ensemble*) no sea separado...»). Podemos proponer que la duración de la conciencia–memoria es la que permite la «poética musical» de *Julia*, novela de memoria; un arte de la repetición que «se inscribe en una experiencia íntima de la duración de lo mismo según el principio de unidad de la melodía y del tema» (Perrin 2012, p. 43).

unidad compleja que dura: «...tan cierto es que todo se mantiene (*tout se tient*), todo es uno en mi carácter y esa singular ensambladura (*assemblage*) necesita de todas las circunstancias de mi vida para ser bien develado» (I, 1153). *Tout se tient*: todo se mantiene, se sostiene, se conserva: el todo dura.

Agréguese a lo anterior que cada nota musical, recogiendo las anteriores, anticipa uno o varios conjuntos de notas posibles en una armonía que permite cambios de escala y de ritmo; para entender esta muy particular «causalidad» hay que tener en cuenta, en efecto, que las causas siempre son ocasionales y circunstanciales, y que el «encadenamiento» produce a veces «los efectos más contradictorios e inesperados» (I, 1149). La «combinación» de las trazas es imprevisible porque no respeta en absoluto la semejanza entre ellas; más aún, pueden combinarse sentimientos contradictorios entre sí en un solo rasgo firme y perdurable que define nuestro «ser sensible», es decir, nuestro ser a secas, de modo que de lo semejante resulte lo diferente y viceversa.³⁰ Ejemplo de esa contradicción es el «gusto bizarro» que Rousseau adquiere gracias a los castigos corporales que le infringe Mlle. Lambercier, el cual «me ha conservado las costumbres honestas que pareciera hubiese debido quitarme» (I, 16) —«aquello que debía perderme me conservó» (I, 17)— y de donde resulta la casta y encendida sensualidad de Jean-Jacques quien, «púdicamente lujurioso» (I, 1156), goza de una «voluptuosidad de ángel» (I, 244), dramatizada en el «ardor santo» de Julia y de Saint Preux (II, 352).

§6. La memoria feliz

Podemos afirmar ahora que aquella imbricación entre memoria y amor que señalamos desde el inicio y por la cual es posible una felicidad que dura, no es contingente sino necesaria. Brevemente: la memoria es, esencialmente, memoria feliz. Esto quiere decir que sólo como memoria feliz ella se ejerce, primero, espontáneamente —el recuerdo feliz aparece, se da en el ensueño. Rousseau puede escribir las *Confesiones* porque, en una entrega que nada tiene de pasiva, se abre para recibir lo que viene solo: «libra su corazón todo entero a [los recuerdos]... que lo adulan» (I, 858); «...librándome al recuerdo» (I, 1154); «las ideas vienen cuando quieren» (I, 163); «todo me viene...» (I, 114). En el ensueño, «todo se da» (Starobinsky, 1971, p. 202).³¹ Segundo, la memoria se

³⁰ «Remontando hasta las primeras trazas de mi ser sensible encuentro elementos que, pareciendo a veces incompatibles no han dejado de unirse para producir con fuerza un efecto uniforme y simple, y encuentro otros que, pareciendo los mismos, han causado, por el concurso de ciertas circunstancias, combinaciones tan diferentes que jamás podría imaginarse que tuviesen entre ellas alguna relación» (I, 18).

³¹ «todo me viene: recuerdo el lugar, el tiempo, el tono, la mirada, el gesto, la circunstancia, nada se me

ejerce íntegra y plenamente, es decir, sin olvido y sin error, al menos en lo esencial y dejando de lado algunas «bagatelas».³² La afirmación es audaz: nunca olvidamos el amor recibido y esa memoria nos hace ser lo que somos. ¡Recuerdo todo! declara la memoria enamorada: «Nada de lo que me ha sucedido durante esa época querida, nada de lo que he hecho, dicho y pensado todo el tiempo que ella ha durado se ha escapado de mi memoria... (I, 226). «Su recuerdo [de mis buenos sentimientos] es demasiado querido como para que se borren alguna vez de mi corazón» (I, 278) —un recuerdo que alcanza su presente plenitud en el detalle, la ternura de la luz, «el olor, el color del aire» (I, 122). Las canciones de la tía Suson no se olvidan nunca pues incluso aquellas que se creían olvidadas vuelven, con el mismo encanto, cuando comienza la vejez (I, 11). Los versos que transcribe Rousseau son fragmentarios; es cierto, no todo viene. Pero nótese que Rousseau renuncia a hacer las inquisiciones necesarias a la reintegración de los fragmentos olvidados porque eso indicaría algo que ahora sabe pero que de niño no sabía, esto es, que esas canciones pertenecían a todos; no es una canción popular cantada por su tía lo que Jean-Jacques recuerda sino la canción de *su* tía —y ese candor aún se mantiene en el olvido parcial de los versos, otorgándole al recuerdo un carácter más personal, tanto más fiel y más mío en tanto puedo creer, como de niño, que no puede ser de otro.

Lo anterior tiene una consecuencia paradójica que Rousseau sostiene una y otra vez: si la memoria es esencialmente feliz y se ejerce sólo como arte de gozar, todo sufrimiento está condenado al olvido y por lo tanto a no ser nada para mí: «Cuento como nada el dolor pasado pero gozo del placer que ya no es» (I, 1074); «Esa facilidad de olvidar los males es una consolación que el Cielo me ha brindado...» (I, 278); «Mi memoria no puede guardar ninguna impresión penosa» (I, 825). Esto quiere decir que, al librarse al recuerdo que recibe, la memoria *decide* olvidar y esa decisión de olvidar es a la vez una imposibilidad de recordar: «Su memoria *se ha negado* a ensuciarse con esos recuerdos y *no puede* recordar otra cosa que la imagen de los tiempos que vería renacer con placer» (I, 859) —justamente, porque la memoria no es más que el renacer placentero de aquellos tiempos. Por supuesto, esto vale sólo y exclusivamente para el mal sufrido pero no para el mal cometido: «Olvido fácilmente mis desgracias pero no puedo olvidar mis faltas y olvido todavía menos mis buenos sentimientos» (I, 278). El joven Rousseau acusa a la última de las sirvientas de un robo que él

escapa» (I, 114–115); «sentimientos... cuyo amable recuerdo me viene solo...» (I, 1074).

³² «Pude alguna vez cometer... algunos errores sobre bagatelas... pero en lo que importa verdaderamente... estoy seguro de haber sido exacto y fiel» (I, 130). «Puedo cometer omisiones..., transposiciones..., errores... pero no me puedo equivocar sobre lo que sentí ni sobre aquello que mis sentimientos me han hecho hacer y es eso de lo que principalmente se trata aquí» (I, 278).

mismo había cometido; el fantasma de la pequeña Marion lo visitará en sus insomnios hasta el fin de sus días para reprocharle esa vileza «*como si* la hubiese cometido ayer» (I, 86; I, 1024). Resultado notable: vale para la culpa lo mismo que para la felicidad; ella es inolvidable y su intensidad, lejos de disminuir, aumenta con el tiempo.³³

Es cierto, a partir del libro VII de las *Confesiones*, Rousseau puede comenzar a escribir la segunda parte, infeliz, de su vida, pero no puede terminarla, exhausto luego de haber escrito los cinco primeros libros (I, 859). La breve introducción a esta segunda parte nos cuenta cuán penosa es esa escritura que le exige «renovar la amargura» (I, 278). En clara oposición a la espontaneidad de la memoria feliz, las desgracias sólo se escriben «por fuerza y [con] el corazón crispado de angustia» (I, 279). «Por fuerza» quiere decir: sometida la voluntad al problemático imperativo de «decir todo» (I, 59; I, 190; I, 339). Queda claro que este recuerdo, sin dejar de ser tal, no tiene nada que ver con la memoria del ensueño, esencialmente gozosa, en la cual el que recuerda, recordando el amor, *ama* recordar (I, 277; I, 1035). Por el contrario, recordar el sufrimiento es volver a sufrir: luego, el pasado sufriente siempre desaparece, aún si es muy reciente; el tiempo transcurrido aumenta la intensidad del recuerdo y no tiene ninguna incidencia en el plazo del olvido.³⁴

Es cierto, los cinco últimos libros de las *Confesiones* se escriben finalmente; el mal puede ser recordado en el sufrimiento pero, a diferencia de lo que sucede con la memoria feliz que siempre es clara en lo que verdaderamente importa, los recuerdos sufrientes no permiten ordenarse en un relato: ellos son «confusos», «desordenados», «discontinuos», «azarosos» e «informes» como si llevaran en ellos la marca del olvido y la desaparición a la que estaban destinados.³⁵ A partir del libro VII, Rousseau no puede más que «lanzar palabras interrumpidas» (I, 279). Finalmente, el esfuerzo se agota allí: el recuerdo del sufrir, una vez escrito, no puede ser releído, menos corregido (I, 279) —en clara oposición con el recuerdo del ensueño que se escribe para ser leído una y otra vez por su autor, en una memoria feliz que aspira a ser un estado permanente.

Se ve entonces que memoria y olvido se subsumen rigurosamente al arte de gozar y, en el caso del mal, a la responsabilidad moral. La única maldad que no

³³ «no es cuando acabamos de cometer una acción vil que ella nos atormenta, es cuando mucho tiempo después la recordamos; el recuerdo nunca se apaga» (I, 132).

³⁴ «Es asombrosa la facilidad con la que olvido el mal pasado, aunque sea reciente» (I, 278). «¿Esos males han llegado? Los siente vivamente un momento, luego los olvida» (I, 858).

³⁵ «La memoria [del resto de mi vida] es tan triste y me viene tan confusamente...» (I, 599). «[Los eventos] han sido... demasiado desagradables para que puedan ser narrados sin confusión» (I, 622; I, 627). «He intentado poner [en los *Diálogos*] un poco de orden y de continuidad: jamás pude sostener ese nuevo tormento...» (I, 665). Rousseau considera que los *Diálogos* son «ensayos informes» (I, 665).

se olvida es la mía y la intimidad del remordimiento perdurable se opone moralmente a la ajenidad de la desgracia recibida; ésta última se olvida justamente porque su responsable no soy yo sino los hombres, de manera que el olvido al que está condenado el sufrimiento acarrea inevitablemente el olvido de sus autores. El mal recibido viene de otros, nada dice de mí y, en un triunfo final, deviene nada: «Los recuerdos dolorosos se borrarían enseguida de su espíritu — escribe Rousseau de Jean-Jacques—; los autores de sus males no tendrían otro lugar que los males mismos y todo eso, perfectamente olvidado en poco tiempo, será como nada para él» (I, 823).³⁶

De lo anterior se sigue lo siguiente: si no soy más que la historia de mi alma entonces todo lo que se olvida, luego, que no entra en esa historia, no forma parte de mí y es precisamente por eso que se olvida. Es la memoria la que permite ver lo que soy *intus et in cute* porque ver lo que soy es conocer mi historia y recordar, precisamente, es re-entrar dentro de sí.³⁷ Luego, aquello que no aparece en ese espacio interior nunca puede ser mío. De aquí la posibilidad de cumplir con la de otra manera imposible empresa de recordar y decir todo. No debo recordar mi vida, nos dice Rousseau; mi vida es todo lo que recuerdo. Lo olvidado es banal porque lo olvidado, de hecho, no soy yo, es ajeno a mí si la impresión original no sigue jugando sobre mi presente en su traza indeleble y en el conjunto de efectos/afectos que de ella se siguen y que la actualizan.³⁸

En un lúcido comentario a *Julia o la Nueva Eloísa*, Gilles Deleuze precisaba el descubrimiento de Rousseau, a saber: «amamos siempre en pasado y las pasiones son en primer lugar enfermedades de la memoria» (Deleuze 2002, p. 77) —o, mejor, manifestaciones de la memoria. Agreguemos que Rousseau inaugura una experiencia de la memoria en la cual no sólo amamos en pasado sino que, además, sólo vemos la verdad en tiempo pasado: «no sé ver nada de lo que veo; no veo más que lo que recuerdo» (I, 114). Veo en el recuerdo porque sólo en el recuerdo «el bien y el mal se hacen sentir» clara y distintamente «sin mezcla y sin prejuicios». No se trata pues de una experiencia puramente personal, «psicológica»; Rousseau descubre en el ejercicio de la memoria que la sabiduría es necesariamente retrospectiva: «veo los objetos [ya no] como me han parecido durante mi delirio sino como ellos son realmente» (IV, 1102). Vimos que por la

³⁶ «Si viviese en la isla Saint Pierre... todos los hombres serían olvidados para siempre» (I, 1048).

³⁷ «Es la historia de mi alma la que he prometido y, para escribirla fielmente, no necesito otras memorias; me basta *reentrar* en mi interior, como he hecho hasta ahora» (I, 278; cf. I, 1127).

³⁸ Queda claro que nos oponemos aquí a una interpretación que, como Wolmar, distingue entre memoria y «realidad» y que considera que el recuerdo de Rousseau (es decir, su toda obra autobiográfica) es falsificable, una «mistificación» (Anglani, 2015, p. 468), lo cual, aun siendo verdadero, sería banal.

memoria es posible decir yo soy; más aún: la memoria me muestra quién soy yo y quién he sido en realidad; es ella la que siente el bien y el mal, luego, la que decide sobre mi bondad o mi maldad: «si [el instinto moral] se calla alguna vez frente a mis pasiones en mi conducta, retoma su imperio sobre ellas en mis recuerdos; es ahí que me juzgo a mí mismo con la misma severidad quizás con la que seré juzgado por el juez supremo después de esta vida» (I, 1028). Sólo en el *Cuarto Paseo*, liberado al fin de público y de lectores, el paseante solitario puede ver cuánta ligereza, cuánta presunción había en «creerse digno» de abrazar públicamente, veinte años atrás, la grave divisa: *Vitam empendere vero* (V, 120); cuánto amor propio en su oficio de escritor (I, 1079).

§7. Conclusión. Rousseau y nosotros.

La memoria es manifestación de un pasado que nunca se fue, que está ahí inclinado sobre el presente y que determina mi modo de sentir, es decir, de ser. Si nos hemos permitido llamar duración a la temporalidad del ensueño, es porque, en la duración, «el pasado nos sigue todo entero» (Bergson, 1959, p. 14). Hemos recurrido a Bergson, con la discreción del caso, para ilustrar la experiencia rousseauiana de una identidad personal entendida como una organización dinámica y abierta que admite la metáfora de la sinfonía en la cual cada acorde recoge a todos los que le preceden; la intuición bergsoniana del tiempo, lejos de coincidir o agotar, sirve para pensar y quizás enriquecer nuestra comprensión de la experiencia de la memoria que Rousseau descubre: en el tiempo del ensueño no hay olvido y todo el pasado que soy me acompaña actualmente en aquello que siento y, por lo tanto, en el modo en que actúo. Es precisamente esta perdurabilidad del pasado en lo que somos lo que permitía el proyecto incumplido de escribir una *Moral Sensitiva*, que luego se desplegará en la educación de Emilio: «esas diversas maneras de ser [de un mismo hombre] dependen en gran parte de la impresión anterior de los objetos exteriores que, modificadas continuamente por nuestros sentidos y nuestros órganos; *llevamos, sin percibirlo, en nuestras ideas, en nuestros sentimientos, en nuestras acciones incluso, el efecto de esas modificaciones*» (I, 409).

Dado todo lo anterior, y recordando el texto que venimos de subrayar, ¿arriesgamos demasiado si proponemos que esta presencia del pasado puede ser comparada coherentemente con la experiencia bergsoniana de la conciencia como memoria, tal como se describe, por ejemplo, en este texto de *La Evolución Creadora* (1907)?

Sin duda, [el pasado] nos sigue todo entero a cada instante: aquello que hemos sentido, pensado, querido, desde nuestra primera infancia está ahí, inclinado sobre el presente que va a unírsele... En efecto ¿qué somos nosotros, qué es nuestro carácter sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento...? Sin duda, no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero *es con nuestro pasado todo entero, incluida la curvatura de alma original, como deseamos, queremos, actuamos*. Nuestro pasado se manifiesta íntegramente en nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque sólo una débil parte devenga representación (Bergson, 1959, p.14).

Esta última aclaración señala sin embargo una distancia insalvable: Rousseau no puede concebir algo así como un pasado inconsciente; para él, todo el pasado, en tanto es *mi* pasado, puede devenir representación, en una prístina transparencia que aspira a ser transparente al lector. Brevemente, todo mi pasado puede ser recordado porque mi pasado es todo lo que recuerdo. Es por esto que las *Confesiones* pueden ser comparadas con un retrato en el que Rousseau se pinta tan minuciosamente como Saint Preux recuerda el rostro de Julia, con todos los rasgos —pues si uno de ellos faltara, el (auto)retrato dejaría de ser tal (de aquí la decisión de Saint Preux de reemplazarlo por otro)—, y cada uno de esos rasgos es el relato de un sentimiento y de las acciones que lo provocaron o que provocó; «los rasgos del rostro sólo hacen su efecto si están todos; si falta alguno, el rostro se desfigura» (I, 228). Sin embargo, sobre esa diferencia principal, hay una intuición que es la misma en ambos autores: «Mi existencia no es más que en mi memoria» (IV, 1103).

Finalmente, cabe indicar otro contrapunto con el siglo XIX que muestra toda la distancia que nos separa de esta experiencia, por otra parte tan cercana, que Rousseau nos otorga: la del amor inolvidable. Ella permanece aún como experiencia, pero languidece en la lejanía de algunas novelas o en la nostalgia de un ideal perdido; de hecho, si nuestro amor todavía aspira a la eternidad, en esta vida al menos, esa aspiración está condenada al fracaso porque según nuestra experiencia histórica —precisamente, la de la incomunicabilidad de la experiencia (Benjamin, 1991, pp. 1–2) que se inicia en el silencio aterrado de los que regresan de la Gran Guerra—, no es el amor sino el sufrimiento el que crea nuestra memoria. Tanto es así que cuanto más intenso sea el sufrir, más perdurablemente se graba en el alma y esa traza, en el mejor de los casos, reaparece en la pesadilla y en la alucinación, pero también puede, por primera vez, manifestarse en el insomnio, en la repetición del síntoma, en la angustia silenciosa —un recuerdo sufriente, totalmente pasivo y que puede prescindir de toda representación. Para nosotros, lo único inolvidable es el trauma y el ejercicio de la memoria se defiende en el esfuerzo por comunicar la experiencia, en la confesión perpetua de nuestro sufrimiento y el testimonio continuo de las

víctimas. Para Rousseau, el dolor nunca puede crear una memoria: «El dolor no hecha raíz en aquél [el hombre natural] que, habiendo reflexionado muy poco, carece de recuerdo y de previsión» (IV, 588; III, 144). Muy por el contrario, nuestra experiencia histórica, que todavía anhela ser o lamenta no ser la de Rousseau, el amor inolvidable, está marcada por la sentencia que Nietzsche escribe en la *Genealogía de la moral* (1887), sentencia que anuncia el siglo del horror: «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria... Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios» (Nietzsche 1996, p. 69).

REFERENCIAS

- ANGLANI, Bartolo (2015). «Le due memorie di Jean-Jacques Rousseau». *Studi Francesi* 49, no. 3: pp. 465–478.
<http://journals.openedition.org/studifrancesi/1192>
- BENJAMIN, Walter (1991) [1936]. *El narrador*. Madrid : Taurus.
- BERGSON, Henri (1970) [1888] : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.ess>
- BERGSON, Henri (1959) [1907]. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo>
- BEAUZEE, Nicholas ; DOUCHET, Jacques (1751). «Mémoire, Souvenir, Ressouvenir, Réminiscence». En : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editado por Denis Diderot y Jacques D'Alembert. Paris : Briasson, David, Le Breton, Durand, v.10. <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/10/1525/>
- BERCHTOLD, Jacques; HABIB, Claude (2015). «Introduction». En : *Les Confessions. Se dire, tout dire*, editado por Jacques Berchtold y Claude Habib. Paris : Garnier, pp. 7–18.
- CONDILLAC, Etienne Bonnot de (1947) [1754]. *Traité des Sensations. Œuvres philosophiques*, edición de Georges Le Roy. Paris: P.U.F., v. 2.
- DELEUZE, Gilles (2002) [1962]. «Jean-Jacques Rousseau précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge». En: *L'Île Déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*. Paris: de Minuit, pp. 73–78.
- GAGNEBIN, Bernard (1975). «Les conditions du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1). pp. 71–82. https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1975_num_55_1_4252
- GILSON, Etienne (1932). «La méthode de M. Wolmar». En : *Les Idées et les Lettres*. Paris: Vrin, pp. 275–298.
- GUSDORF, Georges (1976). *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*. Paris: Payot.
- HABIB, Claude (2009). «Le silence de Wolmar». *Commentaire*, 85, Printemps, s/p. <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/137-le-silence-de-wolmar#.X4CeitkzY2w>.
- HABIB, Claude (2015). «Le sens du détail». En : *Les Confessions. Se dire, tout dire*, editado por Jacques Berchtold y Claude Habib. Paris: Garnier, pp. 231–246.

- HERSANT, Marc (2015). «Rousseau mémorialiste?». En : *Les Confessions. Se dire, tout dire*, editado por Jacques Berchtold y Claude Habib. Paris: Garnier, pp. 51–68.
- HATZENBERGER, Antoine (2010). «La double utopie de Clarens : l'utile et l'agréable dans les jardins de Rousseau». En : *Utopies des Lumières*, editado por Antoine Hatzenberger. Lyon: ENS Éditions, pp. 109–139. <https://books.openedition.org/enseditions/4308#bodyftn1>
- HOBBS, Thomas (1811) [1650]. *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy. The English Works of Thomas Hobbes*, edición de William Molesworth. London: Bohn, v. 4. <https://archive.org/details/englishworksofth029531mbp>
- HUME, David (1967) [1739]. *A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby–Bigge. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, John (1959) [1690]. *An Essay concerning Human Understanding*, edición de Alexander Campbell Fraser. New York: Dover, v.1.
- MARTIN, Christophe (2006). «Les monuments des anciennes amours. Lieux de mémoire et art de l'oubli dans *La Nouvelle Héloïse*». En : *Le Temps de la mémoire. Le flux, la rupture, l'empreinte*, editado por Danielle Bohler. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux. pp.333–347. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01760138>.
- MONTAIGNE, Michel (1992) [1591]. *Les Essais*, edición de Claude Pinganaud. Paris: Arléa.
- NIETZSCHE, Friedrich (1996) [1887]. *Genealogía de la moral*, edición de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- OSMONT, Robert. (1934). «Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du promeneur solitaire*». *Annales Jean–Jacques Rousseau XXIII*. Genève: Jullien. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k16145v/f6.item#>
- PAVESI, Pablo (2019). «Sepárame de mí. Amor y alteridad en Rousseau». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8 (11), pp. 445–467.
- PERRIN, Jean–François (2012). «Une poétique musicale : l'émotion dans la lettre 18 (III) de *La Nouvelle Héloïse*». *L'Esprit Créateur* 52 (4), pp. 42–54. <https://muse.jhu.edu/article/492625>.
- PERRIN, Jean–François (2015). «Penser en écrivain. A propos des *Confessions* de Jean Jacques Rousseau». *Archives de Philosophie* 78 (3), pp. 451–472. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2015-3-page-451.htm>.
- ROUSSEAU, Jean–Jacques (1959–1995). *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, coll. La Pléiade, 5v.

- RUEFF, Martin (2014). «La Doctrine des facultés de Jean-Jacques Rousseau comme préalable á la détermination du problème de la sensibilité». En: *Philosophie de Rousseau*, editado por Blaise Bachofen *et al.* Paris: Garnier, pp. 193–214.
- STAROBINSKY, Jean (1971). *Jean Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.
- STAROBINSKY, Jean (2013). *L'Œil vivant*. Paris: Gallimard.
- WAKSMAN, Vera (2016). «Rousseau en el espejo de Sócrates». En: *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: FCE, pp. 321–373.
- WAHL, Jean (1946). *Tableau de la philosophie française*. Paris: Fontaine. <http://69f06192cc9acd5d63e3ef6721b5e5bc.autoalia.fr/>.



The time of the Reverie. Memory and duration in Rousseau

There are three modes adopted by the temporal succession to which we are subjected: succession of desires, succession of identities and succession of instants. But happiness is a permanent state; therefore, it is not a state that corresponds to man. We propose that succession is the horizon from which Rousseau thinks about the possibility of happiness that, being discontinuous and brief, can achieve a permanence that results from another experience of time that we will call *duration*. Our hypothesis is: firstly, that this possibility is available thanks to memory given over daydream (*rêverie*); secondly, that this memory is a memory of love because love, like happiness, aspires to eternity. We examine the main feature of duration, that is: the past is preserved in the present without being confused with it, just as each past note of a melody is somehow preserved in the present one. Past times are never lost times. We consider two discoveries by Rousseau, the sensitive memory and the memorious imagination, to show the interplay between memory and personal identity. Finally, we venture a comparison with the duration according to Bergson through the metaphor of a symphony and we confront this memory in love with the memory of pain inaugurated by Nietzsche in his *Genealogy of Morality*.

Keywords: Duration · Imagination · Bergson · Identity · Love.

El tiempo del ensueño. Memoria y duración en Rousseau

Tres son los modos que toma la sucesión temporal a la que estamos sometidos: sucesión de deseos, de identidades y de instantes. Pero la felicidad es un estado permanente, luego, ella no es un estado que corresponda al hombre. Proponemos que la sucesión es el horizonte desde el cual Rousseau piensa la posibilidad de una felicidad que, siendo discontinua y breve, pueda alcanzar una permanencia que resulta de otra experiencia del tiempo que nombraremos *duración*. Nuestra tesis es: primero, dicha posibilidad está abierta gracias a la memoria librada al ejercicio del ensueño; segundo, esa memoria es una memoria enamorada porque el amor, como la felicidad, aspira eternidad. Examinamos el rasgo principal de la duración, este es: el pasado se conserva en el presente sin confundirse con él tal como sucede cada una de las notas de una melodía. El tiempo pasado nunca es un tiempo perdido. Nos detenemos en dos descubrimientos de Rousseau, el de una memoria sensitiva y una imaginación memoriosa para mostrar la articulación entre memoria e identidad personal. Finalmente, arriesgamos la comparación con la duración según Bergson a

través de metáfora de la sinfonía y confrontamos esta memoria enamorada con la memoria del dolor que inaugura Nietzsche en la *Genealogía de la moral*.

Palabras Clave: Duración · Imaginación · Bergson · Identidad · Amor.

PABLO PAVESI es Profesor Adjunto en la Cátedra de Historia de la Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Buenos Aires. Su trabajo se centra en la historia de la filosofía francesa de los siglos XVII–XVIII. Es autor de *La moral metafísica. Pasion y virtud en Descartes* (Buenos Aires, Prometeo, 2009) y coeditor de *Cartesiana. Actas del Primer Encuentro franco-iberoamericano en torno a Descartes* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016).

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Centro de Investigaciones Filosóficas. Miñones 2073. C1428ATE Buenos Aires, Argentina. e-mail (✉): zppavesi@yahoo.com.ar.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 11–November–2020; Accepted: 19–March–2021; Published Online: 30–March–2021

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Pavesi, Pablo (2021). «El tiempo del ensueño. Memoria y duración en Rousseau». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 16: pp. 47–75.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2021