

*Del yo metafísico al yo psíquico:
auto-escritura y retórica de conversión
de San Agustín a Nietzsche*

*From the metaphysical self to the psychic
self: Self-writing and conversion rhetoric from
Saint Augustine to Nietzsche*

PEDRO DAVID ALEMANY NAVARRO
Universidad de Sevilla

Recibido: 19/08/2020 Aceptado: 27/11/2020

RESUMEN

En este artículo se mostrarán, desde una perspectiva diacrónica, las fórmulas retóricas de conversión presentes en el autorretrato del pensador que se embarca en el viaje introspectivo, retrospectivo y alterspectivo que supone el proceso de auto-escritura. Por otra parte, se enmarcará también la evolución del yo metafísico al yo psíquico en la historia de la autobiografía filosófica; evolución estrechamente relacionada con una progresiva secularización de la retórica de conversión y del proceso de auto-escritura mismo.

PALABRAS CLAVE

AUTOBIOGRAFÍA FILOSÓFICA, AUTO-ESCRITURA, RETÓRICA DE
CONVERSIÓN, RELIGIÓN, SECULARIZACIÓN

ABSTRACT:

This article will discuss, from a diachronic perspective, the rhetorical formulas of conversion present in the self-portrait of the thinker who embarks on the introspective, retrospective and alterspective journey that the self-writing process entails. Furthermore, the evolution from the metaphysical self to the psychic self will be framed in the history of philosophical

autobiography; an evolution closely related to a progressive secularization of the rhetoric of conversion and of the self-writing process itself.

KEYWORDS

PHILOSOPHICAL AUTOBIOGRAPHY, SELF-WRITING, CONVERSION
RHETORIC, RELIGION, SECULARIZATION

I. INTRODUCCIÓN

EL DEBATE SOBRE LOS LÍMITES de la verdad y la ficción en el contexto del estudio del relato autobiográfico se ha establecido como un tema recurrente de la crítica literaria. Así, la amplia gama de significantes de la que se hace uso para hacer referencia a lo que generalmente se denomina ‘autobiografía’ refleja el interés académico por aproximarse al fenómeno de la narración del yo desde un prisma lo suficientemente abarcador y fiel a la naturaleza y las particularidades del texto en cuestión. Huelga decir que este debate torna especialmente problemático en época contemporánea, especialmente para aquellos que consideren que el fenómeno de la autobiografía responde exclusivamente a una intención histórica y no artística. Multitud de autores han utilizado –y utilizan– el relato autobiográfico y la ambigüedad identitaria como fuente inagotable de creatividad. Así, la fina línea entre la realidad y la ficción –entre la verdad y la falsedad– solo se empequeñece ante el repertorio de variedades de relato autobiográfico que encontramos en la actualidad, especialmente ante el auge de fórmulas retóricas y modelos postmodernos de narración del yo.

Sin pretender ignorar los escenarios patológicos que en ocasiones inevitablemente se enmarcan en tales modelos, cabe subrayar, sin embargo, que este tipo de aproximaciones al relato autobiográfico que podrían antojarse de corte constructivista coincide con la evidencia que la investigación en neurociencia cognitiva aporta. Si algo reafirma la neurociencia en este campo es la alta complejidad que encontramos en los procesos neuronales relativos a la formación, codificación y consolidación de la memoria. De esta manera, cada vez surgen más motivos para pensar que el recuerdo no es algo estático y que cada acceso a él supone cierto grado de edición, mutación, actualización y reformulación de este.¹ La transposición de tal evidencia al campo de la lingüística, la filosofía y la crítica literaria habría de coincidir con la aproximación que aquí se expondrá y que puede ser parcialmente rastreada hasta las concepciones del yo que emergen de pensadores como Wittgenstein

1 Véanse: Rubin & Greenberg en Fireman, McVay y Flaagan, 2003; Nader, 2015.

o Gadamer. A lo largo de la historia de la filosofía y la auto-escritura se percibe cómo progresivamente el yo comenzará a ser comprendido como un ente lingüístico y, por tanto, como uno *construido* a través su retórica: producto, en última instancia, de la selección e interpretación de sus recuerdos, aunque con base, también, en una serie de predisposiciones de tipo pre-cognitivo.

El presente artículo pretende situarse allende dos de los grandes debates en torno a la autobiografía. Aunque no se ha rechazado este vocablo, se ha decidido hacer uso de un término rara vez utilizado en el contexto hispanohablante para hacer referencia al proceso lingüístico y psicológico que tiene lugar en el género literario conocido como autobiografía: el término *auto-escritura*. Así, se pretende desarrollar una perspectiva que hermenéuticamente apela a vincular el estudio del texto con el estudio de la psique. El interés del presente artículo, por tanto, no será el de delimitar la frontera entre la verdad y la ficción en el retrato del autor que se embarca en el viaje introspectivo, retrospectivo y alterspectivo² que supone la narración de la vida propia, como tampoco lo será el de reflexionar sobre las líneas entre el engaño y el autoengaño o el enmascaramiento y el auto-enmascaramiento por parte del autor.

La finalidad de este artículo será: (1) mostrar la(s) fórmula(s) por las que el yo se narra así mismo en un proceso de exposición psicológica que supone el relato de uno mismo, y (2) enmarcar la evolución del yo metafísico al yo psíquico en la historia de la autobiografía; evolución que, por otro lado, está estrechamente relacionada con una progresiva secularización de la retórica de conversión y el proceso de auto-escritura. Para ello, partiremos de los siguientes axiomas: (1) dado que el autobiógrafo es, además de sujeto, objeto de estudio para sí mismo, el yo narrado supondrá un reflejo del yo psíquico. (2) Este, debido a que es narrado tras un proceso de recuerdo, interpretación y selección, se entenderá, por tanto, como construido en virtud de su propia retórica.

II. LA RETÓRICA DE CONVERSIÓN: FÓRMULA DE CONSTRUCCIÓN DEL YO

Para analizar el proceso de construcción del yo en su propia narración se ha puesto el énfasis en un tipo de fórmula lingüística que será referida como *retórica de conversión*. Esta fórmula para señalar el proceso de diferencia y cambio del yo se antoja una constante psicológica en la producción cultural occidental. Sin embargo, la intención del presente artículo no es la de una búsqueda de cualquier tipo de cristalización de un yo definitivo después de este proceso retórico de conversión, especialmente no en los ejemplos de

2 Wright (2006) ha señalado estos tres niveles del proceso autobiográfico. El hincapié que haga cada pensador en uno u otro de estos niveles mantendrá siempre una correlación con el tipo de yo que se pretenda enmarcar en el texto.

autobiografía moderna que se explorarán. Como señaló el propio Montaigne, en el paradigma de la modernidad, el yo no tiende a indicar en su proceso de auto-escritura el ser, sino el pasar³; un constante *pasar-a-ser* que, sin embargo, de manera oximorónica y en virtud de esta propia fluctuación, establecerá (para unos) o confundirá (para otros) su *ser* en su *estar*.

Esta perspectiva diacrónica del fenómeno de la auto-escritura no se ha basado en la búsqueda hermenéutica de un yo definitivo, pero tampoco en cualquier tipo de idea preconcebida de un yo pre-unitario. Es en este punto donde cabría aclarar varios aspectos: multitud de autores que se adhieren a la posibilidad de un yo metafísico y transituacional entenderán el fenómeno de la auto-escritura como un proceso principalmente de introspección y retrospección. Este serviría, en última instancia, para enmarcar una esencia que, en el mejor de los casos, coincidirá con un encuentro con Dios. Nuestro énfasis en el yo retórico/narrado y su fórmula de exposición pretende, no obstante, poner de manifiesto el carácter constructivo de la retórica usada para representar lo que el autor entenderá como su *yo real*: sea este entendido como metafísico, ergo inmutable; o psíquico, ergo construido y construible.

El significante de Dios, por tanto, estará presente en este artículo, como lo estarán también diversos significantes que operan como versiones secularizadas de la deidad. Tal y como Dorsey ha señalado, el uso de una retórica de conversión en el proceso de narración del yo *no* está limitado por sistemas teológicos o ideológicos (Dorsey, 1993: 2). Es decir, es posible encontrar esta retórica dentro y fuera de un paradigma religioso. Así, el fenómeno de la conversión habría de ser entendido como *tropos* y *topos* del proceso de construcción y narración del yo; del proceso de adhesión del yo a una identidad inédita. Esta identidad supondrá un punto de inflexión para el yo, que lo llevará a adquirir una configuración más acorde con su nueva cosmovisión, es decir, una más en consonancia con lo que Lacan llamará el *ideal del yo* (*L'Idéal du Moi*).

Es por esto por lo que se ha trazado de manera orgánica un continuo desde la retórica de conversión proveniente del paradigma judeocristiano hacia cualquiera de sus manifestaciones seculares. Siguiendo una lógica junguiana, se ha entendido la estructuración de cualquier tipo de grupo de axiomas seculares como la evolución secularizada de un grupo inicial de axiomas religiosos. Por medio de la conversión a este nuevo grupo de axiomas, el yo podrá enunciar su versión secularizada de lo sagrado. Aunque ya Jung había elevado el inconsciente a la categoría de fenómeno religioso en *Psychologie*

3 «Je ne peins pas l'être. Je peins le *passage*» (Montaigne *Essais* III, 2).

und Religion (1991), sería Erich Fromm el que trazaría la conexión lógica entre la experiencia religiosa y el proceso psicoanalítico:

Diese Prozeß der Durchbrechung der Schranken des organisierten Selbst – des Ichs – und des Kontakts mit dem ausgeschlossenen, abgetrennten Teil, dem Unbewußten – dieser Prozeß ist der religiösen Erfahrung des Ausbruchs aus er Vereinzelung und dem Gefühl des Einsseins mit dem All eng verwandt. (Fromm 1989, 280)

Huelga decir que un número infinito de trabajos autobiográficos podrían ser incluidos en cualquier estudio de este fenómeno, e ingenuo sería pretender encontrar un patrón de conversión en todos y cada uno de ellos. Este artículo aspira a ser un esbozo de la evolución religioso-secular de la retórica de conversión, por lo que los textos que se han elegido cumplen con la fórmula retórica de conversión aun cuando alteren o modifiquen la misma. El afán último de este artículo es poder enmarcar las diferentes versiones de conversión del yo narrado en obras canónicas dentro del género de la autobiografía para que sirvan de modelos con los que poder aproximarse a otros escritos en donde se pueda encontrar una retórica de conversión.

En todos estos diferentes ejemplos de auto-escritura a lo largo de la historia puede verse la progresiva pérdida de relevancia que sufre el yo metafísico a favor del yo psíquico. Esto coincidirá con el detrimento en el interés por el encuentro con una esencia y la proliferación de la búsqueda de una identidad. No obstante, se planteará que estas versiones de conversión, aun apelando a diferentes estratos del yo, servirán a este para acercarse a *un* ideal de sí mismo. Este, en última instancia, aceptará su vocación o misión en el mundo, usando como áncora una divinidad tradicional (San Agustín) o cualquier transposición secularizada que ocupe tal espacio sagrado: la naturaleza (Rousseau), la ideología (Stuart Mill) o hasta uno mismo (Nietzsche).

La tensión entre el yo y la *communitas* se erige también como elemento cardinal de la experiencia autobiográfica. Roberto Esposito ha señalado el carácter proteico de la *communitas*. Esta provee de una identidad colectiva al yo, pero a cambio de un detrimento de aquella individual: «Bisogna tenere sempre presente questo doppio volto della *communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo' ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva» (Esposito 2006, xv). La intrincada relación del yo y la *communitas* se puede percibir como una constante a lo largo del relato autobiográfico y el proceso de auto-escritura. Pues esta provee de un sentimiento de pertenencia precisamente por el propio aislamiento del individuo de otras comunidades cercanas. Así, la potencial flexibilidad identitaria del yo y su desintegración en otras comunidades se ven limitadas. A

través de la eliminación de cristalizaciones identitarias alternativas se delimita manifestamente el *poder-ser* del yo:

Munus: dono e obbligo, beneficio e prestazione, congiunzione e minaccia. Gli individui moderno divengono davvero tali—e cioè perfettamente individui, individui ‘assoluti’, circondati da un confine che a un tempo li isola e li protegge—solo se preventivamente liberati dal ‘debito’ che li vincola l’un l’altro. Se esentati, esonerati, dispensati da quel contatto che minaccia la loro identità esponendoli al possibile conflitto con il loro vicino. Al contagio della relazione. (Esposito 2006, xxi)

III. SAN AGUSTÍN: DIOS Y YO METAFÍSICO

Si se pretende encontrar un punto de encuentro entre la autobiografía y la religión, este se habría de buscar necesariamente en el misticismo de Agustín de Hipona presente en su magnum opus: *Confessiones*. Este trabajo se erige como cardinal en el estudio del género literario de la autobiografía, pues con él se inauguró el estado introspectivo del hombre occidental. Como Fleming ha señalado, Agustín utiliza como modelo para su proceso de auto-escritura aquel típico de la hagiografía medieval, importando así un marco de referencia propio de la biografía monástica y, más concretamente, aquel presente en *Vita Antonii* (Fleming en Wittman & DiBattista 2014, 36). San Agustín, no obstante, elevó la importancia del relato autobiográfico a la vez que dejaría establecidas las particularidades de dicho género. En obras de carácter autobiográfico previas no podemos encontrar el nivel de exposición que encontramos en *Confessiones*.

Nuestro interés en el trabajo de Agustín surge de uno de los argumentos principales de Brian Stock (2011), pues el proyecto autobiográfico de San Agustín conllevó una ruptura con la tradición filosófica clásica por dos razones. En primer lugar, debido a la idea de que la evolución del yo, en términos pedagógicos y espirituales, es directamente proporcional a la narración de su vida a través del tiempo. En segundo lugar, por esta suerte de sacralización del proceso de narración mismo. En el estudio del relato autobiográfico es particularmente relevante esta ritualización de la propia verbalización. Al asumir más importancia la palabra relatora que el hecho relatado, este último quedará sutilmente apartado.

La búsqueda de hechos históricos no es, en este contexto, la finalidad de esta aproximación al proyecto de narración del yo. No obstante, la finalidad tampoco será la de categorizar tal proyecto como un proceso de conversión total⁴. Becker (Wittman & DiBattista 2014: 23) ha sugerido que en la

4 Existe la tendencia filológica a buscar la conversión definitiva del autobiógrafo espi-

obra de San Agustín no se encuentra un proceso total de conversión pues; aunque los nueve primeros libros abordan su vida antes del bautismo, no se produce en el proceso de narración del yo un movimiento claro del pecado al arrepentimiento. No obstante, como ya se ha mencionado, la aproximación aquí expuesta pretende escapar de cierto interés académico por encontrar una conversión definitiva del yo en su proceso de narración. Por el contrario, el énfasis estará puesto sobre los momentos de transformación en los que tiene lugar el uso de una retórica de conversión. Esta retórica quedará asociada a un momento de epifanía que marcará un punto de inflexión para el yo narrado, independientemente de que, desde un punto de vista más holístico, siempre quepa la posibilidad hermenéutica de problematizar la cristalización total de un yo unitario.

Agustín, arguye Stock, identifica en *Confessiones* la inauguración de la era del lector y pensador autoconsciente en la literatura occidental (2011, 13). El hecho de que una escritura confesional⁵, a través de una pieza literaria, llegara a ser el medio para discutir cuestiones éticas es un claro ejemplo de la importancia de la lectura en el mundo judeocristiano. San Agustín sería, por tanto, el pionero en amalgamar la literatura con el estudio y el análisis de la ética. Por consiguiente, el papel que juega San Agustín en el estudio de la autobiografía y, especialmente, en sus conexiones con la religión y la ética es cardinal. Podríamos concluir, sin riesgo a exagerar, que toda forma de pensamiento meditativo es una forma de lectura agustiniana (Otten 2011, 22). Es más, podríamos incluso decir, siguiendo la reflexión de Fromm anteriormente citada, que es solo a través de la *confesión* autobiográfica –en tanto en cuanto proceso de auto-escritura– la manera por la cual el pensador es capaz de ahondar en los límites y posibilidades de su yo.

Agustín descubre a través del rechazo al mundo exterior que Dios se encontraba más cerca en sus momentos de soledad que en cualquier forma de evento social; de ahí su recelo con la *communitas*. El célebre pasaje de las peras refuerza, en retrospectiva, la idea de que el pecado es algo que potencialmente se lleva a cabo en comunidad: el proceso de salvación habría de tener lugar en la más absoluta soledad. La finalidad didáctica en *Confessiones* es siempre secundaria a este viaje a las profundidades de la psique. Agustín conecta así el

ritual en su proceso de narración del yo. La literatura relativa al estudio de las conversiones de Santa Teresa de Jesús presentes en *El libro de la vida* así lo pone de manifiesto. Como ha sido señalado, con respecto a las conversiones de Santa Teresa se ha llegado a hablar de dos, tres, cinco y hasta siete conversiones. (Ros García 2004: 367)

5 Habríamos de entender el modo confesional de escritura en el contexto de la escritura agustiniana como una manera de declarar la fe cristiana. En este sentido el término ‘confesión’ habría de ser comprendido como un rechazo del mundo, a favor de un reconocimiento de Dios y de los pecados propios.

estado cognitivo del yo en soledad e introspección con el encuentro con Dios. La auto-búsqueda iría, por tanto, de la mano del encuentro con un yo metafísico y una verdad trascendente. Dada la influencia de Agustín, las palabras de Otten revelan la gran dificultad que encontramos a la hora de intentar separar el lenguaje religioso de aquel que encontramos en otros procesos de auto-escritura seculares; incluso en autores que no apelen a un Dios o para los que la mera conceptualización de un yo metafísico sea considerada algo ingenuo o atávico.

La retórica de conversión presente en el modelo de auto-escritura que Agustín inició podrá ser escuchada como bajo continuo en todos los trabajos que se analizarán de ahora en adelante. Esta retórica de conversión consistirá en la verbalización de un cambio vital en el yo a través de un momento de epifanía. En el caso de San Agustín, esto ocurre cuando escucha la voz de un niño que le urge a leer: «tolle lege, tolle lege». San Agustín interpreta esto como una orden divina y abre las Escrituras. Este momento simboliza el comienzo de un nuevo camino; uno a través del cual San Agustín rechazará su vida de pecado después de haber alcanzado un estado de total serenidad.

La lectura que invita a Agustín a no satisfacer los apetitos del cuerpo produce un momento epifánico. La dopamina presuntamente liberada en los circuitos del placer contribuiría a la asociación de reforzamiento con el texto. Además, la liberación serotoninérgica que podría suponerse precedente al sentimiento de iluminación contribuiría a una reducción del dolor en Agustín, así como a un crecimiento de la confianza y la compasión. Agustín se convierte, por tanto, de un antiguo yo a un *nuevo yo* en virtud de la lectura del texto que ha servido como vehículo hacia una verdad ontológica. Este nuevo yo, en virtud de su abnegación, será comprendido por Agustín como un yo más cercano al ideal al que está destinado a convertirse: «nec ultra volui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt»⁶ (Augustine 1992, 101).

Después de San Agustín, la denominada autobiografía espiritual empezaría a popularizarse en Europa y, posteriormente, en América. En este artículo se ha querido dejar a un lado la multitud de textos que, aun aportando particularidades intransferibles, siguen de manera cercana el proceso agustiniano de conversión. En este sentido, los trabajos autobiográficos de Guibert de Nogent, Pierre Abélard, Giraldus Cambrensis, el de la mismísima

6 «No quise leer más adelante, ni tampoco era menester, porque luego que acabé de leer esta sentencia, como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas» (Agustín 1983, Libro VIII, Capítulo XII).

Santa Teresa de Jesús o, incluso, el de autores protestantes como John Bunyan⁷ podrían ser analizados para corroborar –en numerosas ocasiones a través de un proceso de *imitatio*– las maneras agustinianas tan propias de la narración de conversión cristiana en el proceso de búsqueda de Dios y el yo metafísico.

IV. ROUSSEAU: LA CONVERSIÓN SECULARIZADA

Naturalmente, la influencia del pensamiento de Rousseau se puede ver en una inmensa variedad de campos del conocimiento. En el contexto literario, *Les Confessions* no solo influenció la técnica narrativa y la novela; su obra autobiográfica supuso, especialmente, un importante cambio en el modelo de auto-escritura, un modelo que había estado hasta entonces conectado con el patrón de *imitatio* de la retórica de conversión agustiniana. Rousseau jamás articuló su proceso de auto-escritura en oposición al patrón agustiniano ni al de los autobiógrafos espirituales. No obstante, al secularizar la experiencia de conversión, es decir, al transferir categorías hasta entonces conectadas con el ámbito religioso a otros campos del mundo secular, Rousseau conseguiría –de la manera oximorónica que tanto caracteriza su obra autobiográfica– adherirse a un patrón que simultáneamente subvertía.

La salvación para San Agustín requería un proceso introspectivo de búsqueda del yo; algo imposible de llevar a cabo en comunidad o en sociedad. Rousseau participa de esta idea agustiniana y siente recelo –en ocasiones de manera neurótica– de una comunidad que parece estar siempre dispuesta a traicionarlo. Rousseau se ve así empujado a comenzar un viaje de autodescubrimiento en la naturaleza: su nueva deidad secularizada. Es capital entender el proceso de secularización que Rousseau lleva a cabo en su obra autobiográfica, pues esto no implica en su caso un receso en sus creencias religiosas. De hecho, Rousseau comienza *Les Confessions* dirigiéndose al “souverain juge” con “ce libre à la main”, y aunque la comunidad de conversos al catolicismo que menciona en su obra no despierta una especial atracción en él, Rousseau no rechaza la educación católica que recibió a lo largo de su vida, aun cuando más tarde decidiera volver al protestantismo. Rousseau se muestra, además, especialmente irritado por el poema que Voltaire le envía y acusa a este de retratar a Dios como un ser vil:

Voltaire, en paraissant toujours croire en Dieu, n’a réellement jamais cru qu’au diable, puisque son Dieu prétendu n’est qu’un être malfaisant qui, selon lui, ne prend de plaisir qu’à nuire. L’absurdité de cette doctrine, qui saute aux yeux, est

7 En el paradigma protestante del siglo XVII se percibe de manera especial la tensión prototípica del yo preconverso: un yo que siempre se encontrará contrariado y dubitativo a la hora de negociar los límites de su individualidad y la asimilación religiosa. Véase Dorsey 1993, 44.

surtout révoltante dans un homme comblé des biens de toute espèce, qui, du sein du bonheur, cherche à désespérer ses semblables par l'image affreuse et cruelle de toutes les calamités dont il est exempt. (Rousseau 1782, 343–44)

El misterio que supone para Voltaire y Rousseau la presencia del mal en un mundo subsumido a la omnipotencia divina coincide con las reflexiones de San Agustín acerca del maniqueísmo en el libro III de sus *Confessiones*⁸. La contribución que Rousseau hace a la secularización de la experiencia religiosa de conversión no surge, por tanto, de un rechazo personal al ideal divino; si bien es cierto que, en su proceso de auto-escritura, Rousseau no se dirige directamente a ese Dios al que dice reconocer una *auctoritas* soberana. Este estado ambiguo, que podría parecer estar a caballo entre la sinceridad y la sátira, podría ser debido a la tensión inmanente a la particular posición social e histórica en la que encontramos tanto a Rousseau como a Voltaire. Como Jonathan Israel ha señalado:

Voltaire's chief difficulty in combating Rousseau, as in fighting Counter-Enlightenment to the right and Radical Enlightenment to the left, was that his position was indeed hard to render cogent intellectually. How does one express agonizing pessimism and skepticism and yet emphasize the role of divine creation, justice, and providence? (Israel 2011, 54)

Rousseau encontrará, finalmente, una manera de reconciliar la idea de la omnipotencia de Dios y, a su vez, no culparlo por la miseria, la corrupción y las injusticias del mundo. Este es uno de los rasgos más llamativos de la obra de Rousseau. A través de un proceso de secularización de la experiencia de conversión, Rousseau no insinúa que la idea de la existencia de Dios sea atávica en sí misma. Aun así, a través del uso de una retórica que no culmina en una conversión al cristianismo, surge un gran número de posibilidades de búsqueda, construcción y *conversión* del yo en su proceso de auto-escritura:

Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais. Qui que vous soyez, que ma destinée ou ma confiance ont fait l'arbitre du sort de ce cahier, je vous conjure par mes malheurs, par vos entrailles, et au nom de toute l'espèce humaine,

8 Uno de los retos a los que San Agustín se enfrenta en su intrincada relación con el maniqueísmo es precisamente la cuestión de la teodicea. Los maniqueos entenderían a Dios como omnipotente, pero en una batalla continua contra las oscuras fuerzas del mal. San Agustín reafirma la omnipotencia de Dios: “non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.” (Augustine 1992, 28). El mal es, por tanto, entendido como la ausencia de bien, la ausencia de Dios; pues, tal y como Rousseau también defiende, Dios es todopoderoso y benevolente.

de ne pas anéantir un ouvrage unique et utile, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes, qui certainement est encore à commencer, et de ne pas ôter à l'honneur de ma mémoire le seul monument sûr de mon caractère qui n'ait pas été défiguré par mes ennemis. (Rousseau 1782, 3)

Rousseau caracteriza su obra de única y útil, augurando así el yo contradictorio que más tarde enmarcaría en ella; una paradoja a la que los autobiógrafos espirituales también se enfrentarían a la hora de articular el proyecto autobiográfico como individual a la par que universal. La especial manera que tiene Rousseau de diseccionar su psique para localizar su yo real sirve como ejemplo comparativo para el estudio de la psique humana moderna. A lo largo de esta búsqueda, uno de sus momentos de epifanía tendrá lugar al abrir el periódico y leer una noticia sobre un concurso de ensayos. En él se pide a los participantes que reflexionen sobre la contribución positiva o negativa del progreso de las ciencias en las conductas del hombre. Rousseau explica el momento epifánico de la siguiente manera:

Je vis un autre univers, et je devins un autre homme. [...] Mes sentiments se montèrent, avec la plus inconcevable rapidité, au ton de mes idées. Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu, et ce qu'il y a de plus étonnant est que cette effervescence se soutint dans mon cœur, durant plus de quatre ou cinq ans. (Rousseau 1782, 355)

Esta aparente conversión lleva a Rousseau a transformarse en un hombre comprometido con la sociedad del momento, encontrando su lugar en ella como los autobiógrafos espirituales lo encontrarían en una *communitas* cristiana después de la conversión religiosa. La paradoja (y de ahí el cambio, que no la ruptura) en esta manera más tradicional de encontrarse con el yo real en la sociedad, la podemos observar en la tendencia escapista que Rousseau desarrolla en su proceso de auto-búsqueda en la naturaleza. De esta manera quedarían sentadas las bases de la sacralización de la naturaleza que más tarde encontraría su momento de apogeo en el periodo romántico. Este escapismo, no obstante, no es solamente una manera de escapar de la banalidad de la vida diaria, sino una manera de encontrar ese ansiado yo real, es decir, una manera de aproximarse al que se podría presuponer el ideal del yo. Es solo con «la vue de la campagne, la succession des aspects agréables, le grand air» ante sus ojos, solo en la ausencia de «tout ce qui me fait sentir ma dépendance, de tout ce qui me rappelle à ma situation» (Rousseau 1782, 166). Solo en este contexto –a través de este particular estado cognitivo y esta particular retórica– experimenta Rousseau «l'immensité des êtres».

Explorando las posibilidades de su yo real tanto en el contexto social como en la soledad de la naturaleza, Rousseau introduce la idea de que este

yo no puede ser descubierto con la ayuda de nadie. No obstante, a través de esta doble epifanía que lo lleva a experimentar esta denominada «inmensidad del ser», Rousseau abre la puerta a una constante tensión del yo: el oxímoron de su propia identidad. Ha sido señalado que, dado que Rousseau afirma que su segundo yo es el yo real, Rousseau habría estado interesado en hacer un llamamiento a otro tipo de comprensión del yo, distanciándose así de las ideas de los autobiógrafos espirituales. No obstante, estas dos epifanías tan antagónicas subrayan la importancia que habría de darse a las paradojas identitarias que surgen en el proceso de auto-escritura. Dando un espacio a las contradicciones de la psique que busca y construye su propio yo en un proceso narrativo, Rousseau enmarca una manera más fiel de acercarse a la naturaleza humana. Esta tensión ya no ocurrirá necesariamente entre el yo pecador (el falso yo) y el yo piadoso (el yo real), sino entre facetas contradictorias del propio yo; un yo que, a pesar de aceptar la *auctoritas* divina, centrará su auto-búsqueda en la naturaleza humana y la emoción.

Como Dorsey señala, uno de los elementos clave que Rousseau introduce en *Les Confessions* y que supone una ruptura total con la tradición de la autobiografía espiritual, es la reconceptualización de la experiencia de conversión:

For Augustine, God was the only source of grace, who in radical act of transformation gave meaning and value to an individual's life. For Rousseau, conversion—although an experiential reality—had variable consequences. It could change one's ideas, define one's personality, merge one with a community or draw one into isolation. Less than an absolute good, conversion simply became a means by which one perceived the world. (Dorsey 1993, 48)

Esta nueva cosmovisión —esta comprensión de la conversión como un llegar a ser un yo más verdadero— lleva inexorablemente a los problemas identitarios del hombre moderno a la hora de construir el relato de sí mismo. Desde un punto de vista postestructuralista se argumentará que este nuevo yo es autoconsciente, ergo constantemente dividido, aunque verbalice esa división utilizando la retórica propia de un yo preexistente, único, y unificado (Anderson 2001, 51). Ejemplos como los de Rousseau o Montaigne ponen de manifiesto la naturaleza fragmentada del yo: uno que no solo puede encontrarse en disonancia con todas las versiones de sí mismo, sino también en disonancia con la propia semántica de la que hace uso.

V. STUART MILL: LA CONVERSIÓN INTELECTUAL

Aunque Mill era un gran admirador del trabajo de Wordsworth, la visión que ambos autores sostenían de la naturaleza difiere considerablemente. Para Mill, la naturaleza no posee ninguna característica divina, aunque esta

haya estado siempre cargada de sentimentalismo: la naturaleza es, de hecho, sinónimo de muerte e injusticia. Mill rechaza, por extensión, que esta pueda ser fuente de inspiración para ningún tipo de comportamiento moral:

In sober truth, nearly all the things which men are hanged or imprisoned for doing to one another, are nature's everyday performances. Killing, the most criminal act recognized by human laws, Nature does once to every being that lives; and in a large proportion of cases, after protracted tortures such as only the greatest monsters whom we read of ever purposely inflicted on their living fellow-creatures. [...] Nature impales men, breaks them as if on the wheel, casts them to be devoured by wild beasts, burns them to death, crushes them with stones like the first Christian martyr, starves them with hunger, freezes them with cold, poisons them by the quick or slow venom of her exhalations, and has hundreds of other hideous deaths in reserve [...] All this, Nature does with the most supercilious disregard both of mercy and of justice, emptying her shafts upon the best and noblest indifferently with the meanest and worst; upon those who are engaged in the highest and worthiest enterprises, and often as the direct consequence of the noblest acts. (Mill 1885, 28–29)

Mill crece completamente ajeno al mundo religioso, aunque su yo autobiográfico es consciente de la utilidad de la religión sobrenatural como brújula moral para una sociedad. La religión de Mill, no obstante, sería una en donde no tuviera lugar ningún tipo de justificación sobrenatural o de mística inefable. El rechazo de cualquier tipo de conceptualización de un yo metafísico queda, por tanto, de manifiesto. No obstante, la retórica que usa Stuart Mill con respecto a la filosofía de Jeremy Bentham comparte rasgos cruciales de esta retórica de conversión que se ha venido analizando hasta ahora. Las ideas de Bentham suponen para Mill la disolución de toda una serie de conceptos moralistas: la ley de la naturaleza, el sentido moral, la rectitud natural, etc. Conceptos que son comprendidos, bajo el prisma utilitarista, como de corte dogmático. Mill, al leer a Bentham desestimar toda esta serie de conceptos, experimenta una suerte de catarsis: «the feeling rushed upon me, that all previous moralists were superseded and that here indeed was the commencement of a new era in thought» (Mill 2013, 64).

El tono intelectual de esta experiencia se prolongará durante varias líneas: «I felt taken up to an eminence from which I could survey a vast mental domain, and see stretching out into the distance intellectual results beyond computation» (Mill 2013, 64–65). No obstante, esta aparente revelación

intelectual rápidamente adquiere un tono reminiscente de la elevación espiritual:

It gave unity to my conceptions of things. I now had opinions; a creed, a doctrine, a philosophy; in one among the best senses of the word, *a religion*. The inculcation and diffusion of which could be made the principal outward purpose of a life. And I had a grand conception laid before me of changes to be effected in the condition of mankind through that doctrine. (Mill 2013, 65–66; énfasis añadido)

La conversión utilitarista de Mill llegará a su fin cuando este reconoce que la extensa e impecable educación que ha obtenido no le asegura la felicidad. Es este el momento en el que el autor entra en una profunda depresión. La poesía de Wordsworth, así como autobiografía de Marmontel, despertarán en Mill algo de que este consideraba carecía: emociones. Consecuentemente, Mill reformulará su aproximación al utilitarismo: una que no habría de limitar la razón del hombre, pero tampoco su mundo emocional. Y así como San Agustín experimenta una epifanía abriendo la Biblia, o Rousseau abriendo el periódico, Mill experimenta una epifanía al abrir casualmente las memorias de Marmontel:

A vivid conception of the scene and its feelings came over me, and I was moved to tears. From this moment my burden grew lighter. The oppression of the thought that all feeling was dead within me, was gone. I was no longer hopeless: I was not a stock or a stone. I had still, it seemed, some of the material out of which all worth of character, and all capacity for happiness, are made. Relieved from my ever present sense of irremediable wretchedness, I gradually found that the ordinary incidents of life could again give me some pleasure; that I could again find enjoyment, not intense, but sufficient for cheerfulness, in sunshine and sky, in books, in conversation, in public affairs; and that there was, once more, excitement, though of a moderate kind, in exerting myself for my opinions, and for the public good. Thus the cloud gradually drew off, and I again enjoyed life: and though I had several relapses, some of which lasted many months, I never again was as miserable as I had been. (Mill 2013, 140)

VI. NIETZSCHE: EL YO AUTO-SACRALIZADO

En los estudios relativos a *Ecce Homo*, la estética retórica del pensador alemán encuentra un lugar predominante. Este es un elemento fundamental en la aproximación aquí reflejada, debido a la correlación que se plantea entre auto-escritura y auto-construcción. No obstante, se pondrá el énfasis en el *egocentrismo* y la *grandilocuencia* contenidas en *Ecce Homo*, pues como ha señalado Sanchiño Martínez: «[Nietzsche] konzipiert seine Selbstbiographie auch als Selbst-Apotheose» (2013, 273). Estos elementos se erigen como

cardinales a la hora de comprender la construcción del yo narrado de Nietzsche; uno que, como se indica desde el principio de su propia narración, es ya su propia aspiración. A diferencia de muchos otros narradores del yo, Nietzsche jamás dejará entrever un momento de epifanía desde la humildad que apreciamos en autores previos.

El egocentrismo como conclusión del proyecto autobiográfico de Nietzsche ha de ser aproximado desde diferentes perspectivas. Desde un punto de vista filosófico, la muerte de Dios porta consigo necesariamente el rechazo a toda metafísica tradicional: la pérdida de todo valor, ideal y esencia. Desde un punto de vista lingüístico, esto conlleva la destrucción de cualquier intento de conceptualización, búsqueda retórica o narración de un yo metafísico. No obstante, desde un punto de vista psicoanalítico, el yo remanente para ser narrado habría de ser el yo-ideal⁹; un yo que, en el caso de Nietzsche, constituiría necesariamente un yo autosacralizado¹⁰. Si la conversión retórica es, por tanto, a un yo no descubierto sino *conseguido*, entonces este yo será comprendido y narrado como psíquico: construido y reconstruido una y otra vez a través de una constante auto-narración lúdica que en última instancia cumple una función artística.¹¹

En ausencia de cualquier tipo de autocompasión, resentimiento o culpa, Nietzsche acepta y alaba todos y cada uno de los elementos que lo han llevado al presente instante: a la particular forma que da al yo que narra y al que será narrado; como Sommer ha señalado, «das Werk [*Ecce Homo*] ist keineswegs nur ein Lebensrückblick, sondern eine Selbstverständigung im Blick auf Künftiges» (Sommer, 2013: 8). Este yo, nunca tan autoafirmado en la historia de la autobiografía, reconoce su momento de epifanía secularizada. La enfermedad y su inexorable destino, la muerte, sirven de punto de inflexión

9 En este sentido, es cardinal diferenciar el concepto del ‘yo-ideal’ (*Ich-ideal* o *moi-idéal*) que, dentro del paradigma freudiano (1924) y lacaniano (1947), conformaría un ideal de omnipotencia forjado sobre el modelo del narcisismo infantil. En contraposición al yo-ideal encontramos el concepto del *ideal del yo* (*Ideal-Ich* o *l’Idéal du moi*); una formación intrapsíquica relativamente autónoma que será usada por el yo como centro de referencia para considerar sus realizaciones efectivas.

10 En este sentido, Langer concluye la interpretación del yo enmarcado en *Ecce Homo* como “die Selbstvergöttlichung des Ichs” (2005, 129).

11 Wright ha desarrollado esta idea del yo psíquico que constantemente se auto-construye en un proceso de narración haciendo uso de la idea nietzscheana del Eterno Retorno (*die Ewige Wiederkunft*): “One becomes who one is by giving birth to the self on paper again and again and again—a discursive exemplification of the Eternal Return” (Wright 2006, 111).

para el yo narrado; un yo que experimentará una necesidad vital de revertir sus malos hábitos y desarrollar un nuevo y mejorado *modus vivendi*:

Die Krankheit *löste* mich langsam heraus: sie ersparte mir jeden Bruch, jeden gewalttätigen und anstößigen Schritt. Ich habe kein Wohlwollen damals eingebüßt und viel noch hinzugewonnen. Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der Nötigung zum Stillliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldigsein. (Nietzsche 2017, 63)

En *Ecce Homo* no encontraremos la lectura de ningún texto sagrado como vehículo para la conversión al codiciado yo real, pues este ya no se encuentra sometido a ningún tipo de narración exógena. Tampoco encontraremos una idealización o divinización de la naturaleza ni, por supuesto, una apología de la vida en comunidad. La manera de poner de manifiesto la siempre problemática relación del yo con la *communitas* por parte de Nietzsche es a través de la crítica a la mentalidad y la moral de rebaño; aquella que sería propia del yo que pretende encontrarse y no *conseguirse*. El yo narrado por Nietzsche participa de la estética del aislamiento intelectual que –desde la posición del yo-ideal– aspira a conseguir la autoafirmación a través de la superioridad que necesariamente surge de la comprensión de una asumida ausencia de habilidades sociales como virtud. No obstante, la conversión nietzscheana no es una de tipo intelectual como veíamos en el caso de Stuart Mill. Nietzsche no encontrará en una filosofía concreta su yo real, como tampoco se servirá de las ideas de otros para desenmarañar su propio yo psíquico. Al contrario, Nietzsche rechaza todos los vehículos de conversión que han sido analizados hasta ahora: Dios, la naturaleza divinizada, la *communitas*, la ideología y hasta la propia filosofía (previa a la suya).

El yo construido de Nietzsche se sitúa allende estas propias búsquedas, en un proceso que no es otro que el de autoconstrucción consciente. Rechazando su propia rama del conocimiento –la filología– y su propia labor intelectual, Nietzsche no solo rechaza el idealismo, sino la propia intelectualidad alemana de la que forma parte; experimentando también una «liberación del libro»: «Meine Augen allein machten ein Ende mit aller Bücherwürmerei, auf deutsch Philologie: ich war vom “Buch“ erlöst, ich las jahrelang nichts mehr – die größte Wohltat, die ich mir je erwiesen habe!» (Nietzsche 2017, 63). La denominada vuelta a uno mismo y el rechazo de la auto-búsqueda a través de la proyección o idealización del Otro permite a Nietzsche considerar su enfermedad una suerte y afirmar la vida en todas sus facetas:

Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-Müssen auf andre Selbste [...] erwachte langsam,

schüchtern, zweifelhaft – aber endlich redete es wieder. Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens. (Nietzsche 2017, 63)

Si la enfermedad es el punto de inflexión, la sacralización del yo es la conclusión del proceso de introspección, retrospección y alterspección; la manera más profunda de sanación: «Diese ‘Rückkehr zu mir’ war eine höchste Art von Genesung selbst... Die andre folgte bloß daraus» (Nietzsche 2017, 63). Bajo el paradigma nietzscheano, convertirse en el yo real no es más que reconocer esa propia verdad inherente a lo que ya se es. Comprender quién o qué es el yo significa, por tanto, construirlo; es decir, tomar consciencia del poder constructor de la retórica puesta en uso para la propia comprensión de este. A diferencia de la experiencia propia del yo metafísico e inmutable, el yo psíquico ejemplificado por Nietzsche concebirá esta labor retórica de auto-construcción como una tarea siempre interminable.

OBSERVACIONES FINALES

Naturalmente, la historia de la autobiografía no concluye con Nietzsche; autores como Pessoa (y sus heterónimos) o Nabokov podrían ser ampliamente examinados. También, se podría ahondar en los diferentes procesos de auto-escritura que se desarrollan desde la miríada de identidades minoritarias que actualmente abundan el repertorio de modos autobiográficos de escritura o, incluso, explorar las formas de construcción y reconceptualización del yo que surgen del paradigma posthumano o transhumanista¹². No obstante, a la hora de establecer los dos ejes fundamentales a lo largo de los cuales se mueve el relato autobiográfico dentro del paradigma humano, se podría comenzar con San Agustín y concluir con Nietzsche. En el primero de estos ejes encontraríamos, a un extremo, la aspiración religiosa del autor en busca del yo metafísico y transituacional y, al otro, la cristalización retórica del autor conforme con su circunstancial yo psíquico. Desde la búsqueda de una esencia bajo el amparo de una divinidad al encuentro con una identidad bajo el amparo de uno mismo; es decir: *de la auto-búsqueda a la auto-creación*.

Como aquí se ha expuesto, esto no coincide necesariamente con un cambio sustancial en la fórmula lingüística y psicológica de conversión. Con base en el psicoanálisis de Jung, se ha partido del axioma de que la retórica de conversión opera en un paradigma tanto tradicionalmente religioso como en uno secular; es decir, en uno donde el grupo de axiomas que constituyen lo sagrado se ha recanalizado. Con base en el psicoanálisis de Fromm, se ha señalado cómo los momentos de epifanía, el sentimiento totalizante ante la idea

12 Véase Alemany (2020)

de un propósito, la aceptación de una misión propia e intransferible, así como el encuentro con un sentido, constituyen constantes del relato autobiográfico; operen estas en un paradigma tradicionalmente religioso o no. La búsqueda del anhelado yo real coincide, en cada uno de estos extremos, o bien con la búsqueda de Dios o bien con la construcción de un yo auto-sacralizado.

El afán del presente artículo era el de enmarcar las diferentes versiones de conversión del yo en su proceso de auto-escritura. Estas habrían de servir como modelos a través de los cuales aproximarse a otros escritos en los que se produzca una narración explícita del yo; es decir, escritos donde se produzca el ejercicio de introspección, retrospección y alterspección que por norma general se ven, en mayor o menor medida, en la autobiografía filosófica. En primer lugar, el modelo premoderno de búsqueda de Dios y del yo metafísico queda ejemplificado en la obra de San Agustín. El *imitatio* de este modelo de búsqueda de un yo metafísico sigue viéndose actualmente en el relato autobiográfico que pretenda enmarcar cualquier tipo de *modus vivendi* tradicional.

Los modelos modernos de narración y búsqueda del yo quedarían enmarcados en Rousseau y Stuart Mill; es decir, en pensadores que –aun subvirtiendo parcialmente la retórica de conversión– operan dentro del paradigma sagrado de las grandes narrativas. Rousseau, en el constante juego de oxímoros que porta consigo la propia modernidad, abre la puerta a los diferentes modelos de experiencia de conversión secularizada (o secularmente sagrada). La tensión del yo y su papel en la *communitas* condicionarán las diferentes conceptualizaciones y cristalizaciones del yo real. Stuart Mill, a su vez, utilizará como áncora la ideología, a la cual compara con una religión que lo provee de una misión y un sentido último. Este patrón se puede percibir en la mirada de conversiones ideológicas narradas que se producen en el terreno del activismo político y social, provengan estas de la mente democrática o no.

Por último, Nietzsche ejemplifica la construcción del yo posmoderno¹³; un yo transitorio que –consciente de su propio juego lingüístico– ya no apelará a una esencia, sino a una identidad. Esta, sin embargo, resultará constantemente fragmentada y construible en su propio proceso de narración. Este yo –ahora irrefutablemente psíquico– no apelará ya un juez soberano,

13 Debido a la arriesgada tarea que supone intentar definir cualquier cuestión relativa al postmodernismo, se usará como base la explicación proporcionada por la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* en la que se entienden las fórmulas críticas, estratégicas y retóricas postmodernas como métodos de desestabilización de conceptos como la presencia, la identidad, el progreso histórico, la certeza epistémica y la univocidad de significado.

sino que se convertirá en soberano de su propia experiencia vital y en juez último de su propio acto de auto-construcción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN, O.H. 1983: *Confesiones*. Madrid: Espasa Calpe. Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones--0/html/>>
- ALEMANY NAVARRO, P. (2020), «Versions of self-search and self-transcendence in a posthuman paradigm», en E. Parra-Membrives y M. Almagro-Jiménez (eds.), *From Page to Screen / Vom Buch zum Film*. Gunter Narr Verlag.
- AUGUSTINE. 1992. *Confessions*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- BELL, R. (1977), «Metamorphoses of Spiritual Autobiography», *ELH* 44, 1, pp. 108–26.
- BUSH, D. 1962. *English Literature in the Earlier Seventeenth Century, 1600-1660*. Oxford: Clarendon Press.
- DORSEY, P. 1993. *Sacred Estrangement. The Rhetoric of Conversion in Modern American Autobiography*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- ESPOSITO, R. 2006. *Communitas : Origine e Destino Della Comunità*. Torino: Einaudi.
- FIREMAN, G.D., T.E. McVay, y O.J. Flaagan. 2003. *Narrative and Consciousness. Literature, Psychology and the Brain. Disputatio*. Vol. 6. Oxford Scholarship Online. Disponible en web: < <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195140057.001.0001/acprof-9780195140057>>
- FREUD, S. 1924. *Zur Einführung des Narzißmus*. Leipzig / Wien / Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- FROMM, E. 1989. *Gesamtausgabe*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- ISRAEL, J.I. 2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press.
- JUNG, C.G. 1991. *Psychologie und Religion*. 6. Aufl. München: Dt. Taschenbuchverlag.
- LACAN, J. (1949), «Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», *Revue Française de Psychanalyse*, 13, 4, pp. 449-455.
- LANGER, D. 2005. *Wie man wird, was man schreibt: Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. Paderborn / München: Fink.
- MILL, J.S. 2013. *Autobiography*. Cambridge: Proquest LLC.
- MORRIS, J.N. 1966. *Versions of the Self: Studies in English Autobiography from John Bunyan to John Stuart Mill*. New York: Basic Books.
- NADER, K. (2015), «Reconsolidation and the Dynamic Nature of Memory», *Cold Spring Harbor Perspectives in Biology*, 7, 10, pp 1-16.
- NIETZSCHE, F. 2017. *Ecce Homo: wie man wird, was man ist*. Nikol Verlag.
- OTTEN, W. (2011), «Special Issue: The Augustinian Moment», *Journal of Religion*, 91, 1, pp. 1-4.
- ROS GARCÍA, S. (2004), «La Conversión de Santa Teresa», *Revista de Espiritualidad*, 63, pp. 367–86.

- ROUSSEAU, J.J. 1782. *Les Confessions (Texte Du Manuscrit de Genève)*. Disponible en web: < https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/rousseau_les_confessions.pdf >
- SANCHIÑO MARTÍNEZ, R. 2013. «*Aufzeichnungen eines Vielfachen*»: zu Friedrich Nietzsches *Poetologie des Selbst*. Bielefeld: Transcript.
- SOMMER, A.U. 2013. *Kommentar Zu Nietzsches «Der Antichrist», «Ecce Homo», «Dionysos-Dithyramben», «Nietzsche Contra Wagner»*. Berlin: De Gruyter.
- STOCK, B. 2011. *After Augustine: The Meditative Reader and the Text*. Philadelphia University of Pennsylvania Pr.
- WITTMAN, E.O., y Maria DiBattista, eds. 2014. *The Cambridge Companion to Autobiography*. Cambridge Companions to Literature. Cambridge: Cambridge University Press.
- WRIGHT, J.L. 2006. *The Philosopher's "I": Autobiography and the Search for the Self*. Albany, NY: State University of New York Press.

PEDRO DAVID ALEMANY NAVARRO es Profesor del Departamento de Filología Alemana de la Universidad de Sevilla

Líneas de Investigación:

Filosofía moderna y contemporánea, estudios judíos, germanística, estudios culturales, ciencia cognitiva

Publicaciones recientes:

- (2020): «Versions of self-search and self-transcendence in a posthuman paradigm. The case of Motoko Kusanagi». En *From Page to Screen . Modification and Misrepresentation of Female Characters in Audiovisual Media/ Vom Buch zum Film. Veränderung und Verfälschung weiblicher Figuren in den audiovisuellen Medien*. Tübingen: Gunter Narr, pp. 159-174. ISBN: 978-3-8233-8367-3
- (2020): «Mediation, practice, and aisthesis: towards a culturalist approach to- religion in the Post-Secular». *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 118-131

Correo electrónico: palemany@us.es