

21  
20



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFIA**

**LA NOCION DE ESPIRITU EN LA OBRA ENSAYISTICA  
DE PAUL VALERY**



**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :**

**DAN RUSSEK LIBNI**

**MEXICO, D.F.**

**1992**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

0. Introducción .....	1
0.1 Presentación del tema y objetivo de la tesis	
0.2 Delimitación del tema y relación de los textos empleados	
0.3 Justificación del tema	
0.4 Método empleado en la elaboración de la tesis	
0.5 Problemas peculiares de la tesis	
0.5.1 Justificación de una tesis de filosofía sobre Paul Valéry	
0.5.2 El problema del estilo de Valéry y su interpretación	
0.5.3 Empleo de la figura de Leonardo da Vinci en la IMLV	
0.6 Sobre las referencias bibliográficas y las notas	
1. Determinación provisional de la noción de espíritu .....	10
2. La homogeneidad del espíritu .....	13
3. La posibilidad como rasgo determinante del espíritu .....	16
4. Transitoriedad y actividad del espíritu .....	19
4.1 La actividad del espíritu y la comedia intelectual	
4.2 Actividad y transitoriedad	
4.2.1 Determinación de la noción de transitoriedad	
4.2.2 La actividad del espíritu y el drama interior	
5. Operaciones, productos y elementos del espíritu .....	31
5.1 Relaciones entre el espíritu, sus operaciones y sus productos	
5.2 Elementos del espíritu: las imágenes mentales	
5.2.1 Naturaleza de las imágenes	
5.2.2 Abstracción de las imágenes en general	
5.2.3 Analogía entre el espíritu y el mundo material	
5.3 El espíritu considerado como sistema	
5.4 La analogía como operación del espíritu	
5.4.1 Operación o funcionamiento de la analogía	
5.4.1.1 Preeminencia del sentido de la vista en el espíritu	
5.4.2 La analogía, la percepción y el pensamiento	
5.4.3 Relaciones entre las nociones de analogía y continuidad	
5.4.3.1 Determinación de la noción de continuidad	
5.4.3.2 Disposiciones regulares y continuidad	
5.4.3.3 Equivalencia entre analogía y continuidad	
5.4.3.4 Lenguajes, metáforas y la extensión de la continuidad	
5.4.3.5 La analogía y la unidad del espíritu: acerca de la continuidad entre los dominios del artista y del sabio	

5.4.3.6 Contexto del cual surge la postulada continuidad entre los dominios del artista y del sabio	
6. La unidad del espíritu.....	58
7. Determinación del método de Leonardo da Vinci .....	62
7.1 Notas preliminares para la determinación del método de Leonardo da Vinci: el método y su relación con la inteligencia	
7.2 Intencionalidad de la inteligencia: acerca del ámbito de aplicación o referencia del método	
7.3 Importancia de la noción de conciencia en el pensamiento de Valéry: el método en tanto conciencia de las operaciones del pensamiento	
7.3.1 Análisis del método en tanto conciencia de las operaciones del pensamiento	
7.4 Determinación del método de Leonardo da Vinci en tanto experimentación psíquica de imágenes	
7.5 Críticas al método	
8. Evaluación crítica de la IMLV.....	74
8.1 Crítica de los elementos del espíritu: las imágenes mentales	
8.2 Problemas tocantes a una interpretación filosófica de la IMLV	
8.3 Balance del análisis: hacia el esclarecimiento del marco conceptual de la IMLV	
8.4 Relaciones entre la IMLV y NyD	
9. Determinación de la noción de conciencia .....	79
9.1 Importancia de la determinación de la noción de conciencia	
9.2 Contexto donde se ubica la determinación de la conciencia en la IMLV	
9.3 La doble vida mental: el pensamiento y la conciencia del pensamiento	
9.4 Preponderancia de la conciencia en el ámbito del espíritu	
9.5 Distinción entre el espíritu y el mundo	
9.6 La observación como rasgo fundamental de la relación entre el espíritu y el mundo	
9.6.1 Condiciones generales de la observación por parte del espíritu	
9.6.2 Notas acerca de la percepción sensible, la atención y la imaginación	
9.6.3 Las condiciones de observación y la analogía	
9.7 Determinación de la facultad de pensamiento	
9.8 Propuesta de una ontología o clasificación del mundo a partir de la determinación del sujeto en tanto observador	
9.9 La conciencia como "despertar"	
9.10 La conciencia y el gobierno de los pensamientos. Antecedentes en la filosofía moderna del proyecto de un método para la conducción de los pensamientos	

9.11	Relación entre la personalidad particular y el pensamiento universal: la doble vida del espíritu en tanto conciencia y pensamiento normal	
9.12	Acerca de la cuestión de la extinción del espíritu.	
9.13	Observaciones y objeciones en torno a los temas de la personalidad, la conciencia pura y la extinción del espíritu	
9.14	La conciencia en oposición a la contingencia del mundo	
9.15	Analogía entre la conciencia humana y una conciencia divina. La conciencia como imagen y semejanza de Dios	
9.16	La conciencia como norma de la intencionalidad	
9.17	Acerca de la metáfora de la conciencia entendida como teatro	
9.18	La conciencia como valor	
9.18.1	La conciencia como crítica de las representaciones y los afectos	
9.18.2	La conciencia como ideal en el contexto de la unidad del espíritu.	
9.18.3	Acerca de la actividad consciente del espíritu en relación a sus productos	
9.18.4	La conciencia en tanto ideal del hombre de espíritu	
9.18.5	Acerca de la conciencia como potencia negadora y como permanente consunción,	
9.18.6	El yo puro y la reflexión como valores del espíritu.	
9.18.7	La unicidad como culminación de la conciencia	
10.	Análisis del Señor Teste .....	144
10.1	Acerca del recurso del desdoblamiento de Teste/Valéry en "La velada en casa del Señor Teste"	
10.2	Teste como personaje principal de la Comedia Intelectual	
10.3	Teste como ideal y modelo del espíritu	
10.4	Acerca del origen del señor Teste	
10.5	La anormalidad de Teste: Teste como monstruo del intelecto	
10.6	Teste y la noción de lo posible	
10.7	Teste como conocedor de las leyes del espíritu	
10.7.1	Teste y la memoria	
10.7.2	Teste y la duración	
10.7.3	Teste como símbolo de la actividad del espíritu	
10.8	Teste como símbolo de la conciencia	
10.9	Teste y la conducción de los pensamientos	
10.10	Teste y la cuestión de la determinación a través del lenguaje	
10.10.1	Rasgos de la autodeterminación a través del lenguaje	
10.10.2	Teste y la crítica del lenguaje en general	
10.10.3	Teste y la autodeterminación como ideal de vida	
10.11	Esclarecimiento de la figura del señor Teste con base en la IMLV y la NYD	
11.	Conclusiones.....	182
11.1	Determinación de la noción de espíritu en los textos de Valéry	

**11.2 Acerca de la propuesta de un método para la conducción de los pensamientos en los textos de Valéry**

**11.2.1 Justificación de la propuesta del método**

**11.2.2 Fundamentos y rasgos del método**

**11.2.3 Principios o reglas del método**

**11.2.4 Problemas tocantes a la propuesta de un método para la conducción de los pensamientos en los textos de Valéry**

**12. Notas..... 203**

**13. Bibliografía ..... 213**

## **0. Introducción**

### **0.1 Presentación del tema y objetivo de la tesis**

En la presente tesis nos proponemos explorar en qué consiste la noción de espíritu en algunos textos centrales de la obra del escritor francés Paul Valéry (1871-1945).

Nuestro objetivo radica en determinar la noción de espíritu y poner de manifiesto de qué manera Valéry propone, en relación a ésta, un método referente a la conducción de los pensamientos. Este gobierno de los pensamientos tiene como finalidad la autodeterminación del espíritu, autodeterminación que se logra a través del lenguaje, y particularmente, a través de la facultad de la expresión. La propuesta de un método tal conlleva un proyecto de vida, esto es, un curso de acción general tendiente a la realización de ciertos valores. Pretendemos mostrar que la noción de espíritu en la obra de Valéry implica una concepción que podemos catalogar como metodológica y moral.

A lo largo de la tesis analizamos los principales conceptos que aparecen en los textos examinados, por lo que ésta ofrece una visión del marco conceptual en el cual se inserta el pensamiento de Valéry. En particular, creemos que nuestro análisis puede servir como un prolegómeno a la lectura de la "Introducción al Método de Leonardo da Vinci", ensayo al que dedicamos un estudio detallado, en cuanto clarifica su estructura y sus temas principales.

Creemos que es posible hallar en la filosofía moderna el antecedente de la propuesta de un método para la dirección de los pensamientos. Sin pretender abordar exhaustivamente esta cuestión, nos contentamos con exponer algunas citas de las obras de Descartes, Spinoza, Locke y Hume, donde se expresa la necesidad de establecer un método para el gobierno del espíritu.

El trabajo concluye con un resumen del contenido de la investigación y una evaluación tocante al logro de los objetivos propuestos.

## 0.2 Delimitación del tema y relación de los textos empleados

Aunque originalmente nos propusimos examinar la noción de *espíritu* en toda la obra ensayística del escritor francés, decidimos reducir la extensión del estudio a tres textos fundamentales: los ensayos "Introducción al Método de Leonardo Da Vinci" (IMLV) y "Nota y Digresión" (NyD), y los escritos que giran en torno a la figura del señor Teste (NOTA 1).

Más que realizar un estudio extensivo de la obra de Valéry, optamos por analizar sólo algunos escritos fundamentales. Elegimos la IMLV por que este texto de juventud plantea los temas centrales de la obra futura del pensador francés. Aunque Valéry abandona la forma de exposición y el afán totalizador que exhibe en este ensayo, que puede juzgarse como un intento fracasado de exponer un sistema completo de pensamiento, nos ha parecido imprescindible estudiar a nuestro autor desde las primeras fuentes de las que surge el resto de su obra.

NyD, además de plantear una serie de consideraciones cruciales en relación al tema del *espíritu*, guarda una relación especialmente cercana con la IMLV, pues constituye una reflexión y una evaluación crítica de ese ensayo de juventud.

Si la IMLV puede leerse como una visión del mundo en vías de esclarecimiento, como una temprana tentativa por exponer una diversidad de observaciones de orden psicológico, filosófico y artístico, NyD constituye una ponderación y una elaboración madura de esas concepciones tempranas. Mientras que la IMLV pretende esbozar hipotéticamente los rasgos principales del pensamiento de Leonardo da Vinci y del método que animaba sus producciones intelectuales, NyD constituye un comentario sobre esta



tentativa, una consideración acerca de sus límites y logros, un testimonio de la génesis, las motivaciones y los fines que perseguía el autor en ese ensayo.

En estos escritos se expresan los principios y móviles del pensamiento de Valéry. Ambos pueden ser considerados como textos filosóficos, en cuanto que en ellos se exponen consideraciones de orden general sobre el mundo, el hombre, el conocimiento, el lenguaje y la conciencia, temas filosóficos por excelencia.

La IMLV fue escrita a finales de 1894 y principios de 1895, y NyD en 1919. Aparte de estos ensayos, hacemos uso de una serie de notas al margen, escritas por el propio Valéry entre 1929 y 1930, que aparecen tanto en las Oeuvres como en la edición española que manejamos y que comentan diversos pasajes de esos dos ensayos. Además, en ocasiones empleamos otros escritos de la obra de Valéry que aportan perspectivas o datos significativos en relación a la noción de espíritu.

Por lo que toca a los escritos en torno al señor Teste, nos parece que su inclusión en este trabajo es imprescindible, pues creemos que constituyen la parte más significativa y perdurable de la obra de Valéry.

Aunque "La Velada en casa del señor Teste", escrita en 1896, es un texto de juventud, el señor Teste constituye una presencia constante a lo largo de la obra de Valéry, tal como lo testimonian los demás escritos que se refieren a él y las notas que el escritor francés le dedica en sus Cahiers. Como veremos, ese "personaje de fantasía" es la representación ideal o arquetípica del espíritu, tanto por lo que tiene de irreal como por lo que tiene de modelo de las operaciones mentales. Aunque los escritos referentes al señor Teste no son propiamente ensayos, su estudio resulta fundamental para nuestro tema.

¿Cómo justificar el empleo de estos textos tan distantes en el tiempo? Ante todo, damos por supuesta la unidad y continuidad del pensamiento de Valéry, a despecho de su

evolución y refinamiento. Ciertamente, la IMLV y NyD muestran profundas diferencias. No obstante, una lectura detenida de la obra de Valéry muestra ciertas constantes, entre las que destaca la referencia a la noción de espíritu.

La unidad del pensamiento de Valéry sirve como principio metodológico para abordar el estudio de la noción que nos ocupa: de ahí que pueda hablarse de una homogeneidad de su obra más allá de etapas o fechas, pues es posible hallar una misma concepción desde sus primeros textos hasta sus últimos escritos. Nos parece que los textos que hemos seleccionado dan una idea clara de esta concepción.

### **0.3 Justificación del tema**

En primer lugar, el tema de nuestro proyecto de investigación nos parece importante en sí mismo, en cuanto análisis de un concepto básico en la obra de un pensador de primera línea.

En segundo lugar, nuestro trabajo puede constituir la base para un esclarecimiento más completo de la obra de Valéry en general, y particularmente, de un método para conducir los pensamientos. Puede servir, en la medida de sus modestos alcances, para fundamentar una práctica tendiente a ejercer una mayor conciencia sobre nuestros hábitos de pensamiento, en cuanto esboza una serie de procedimientos para el gobierno del espíritu.

Finalmente, pretende ser una aportación al estudio interdisciplinario de un tema, en cuanto la cuestión que nos ocupa se halla en la frontera entre diversas disciplinas humanísticas: filosofía, literatura y psicología. Implícitamente, nuestro trabajo propone la noción de una unidad del espíritu que trascienda la división convencional en estudios en ocasiones separados artificialmente.

#### **0.4 Método empleado en la elaboración de la tesis**

Por lo que toca a la metodología que hemos empleado, no hemos querido imponer un marco de interpretación ajeno a su obra misma, sino procurar entenderla desde sus propios términos.

Hemos procedido de la siguiente manera: en primera instancia, llevamos a cabo una lectura de los textos para extraer las categorías fundamentales que nos sirven como hilo conductor de la investigación y que en su conjunto determinan la noción valeryana de espíritu. En segundo lugar, procedimos a ordenar los textos de la IMLV y NyD según esas categorías, y una vez dispuestas en orden, procedimos a analizarlas y criticarlas. Si bien en el análisis de las categorías intercalamos pasajes de la IMLV y de NyD que se refieren al mismo tema, dividimos la tesis en tres grandes secciones. La primera se refiere sobre todo a la IMLV, la segunda a NyD, y la tercera al señor Teste.

Optamos por analizar los escritos acerca del señor Teste una vez terminado el análisis de los ensayos pues, como mostramos en detalle, este personaje representa un ideal del espíritu que cobra particular sentido una vez que se han analizado las concepciones expuestas en los ensayos.

En suma, nuestra interpretación del pensamiento de Valéry se atiene a sus textos mismos, examinando la significación de los términos claves, su determinación, sus relaciones y la coherencia que guardan entre sí.

#### **0.5 Problemas peculiares de la tesis**

##### **0.5.1 Justificación de una tesis de filosofía sobre Paul Valéry**

Por lo que toca a la justificación de una tesis de filosofía que versa sobre la obra de un ensayista y poeta, cabe aducir que Valéry fue un pensador que se abocó a la reflexión de temas tradicionalmente filosóficos, como el que nos ocupa. En sus textos abundan

observaciones sobre la filosofía, que dan testimonio de una de las vertientes más significativas de su pensamiento.

Realizamos una tesis de filosofía sobre este autor en la medida en que nos interesa examinar un tema filosófico de un modo filosófico, esto es, de un modo conceptual y crítico, dejando de lado los aspectos estilístico, biográfico, social e histórico que pueden confluir en el estudio de nuestro tema. Nos interesa realizar un examen puramente de las ideas de Valéry, de su vinculación, su coherencia y sus implicaciones.

Podría pensarse que la relación de Valéry con la filosofía es ambigua. Desde el punto de vista literario, tal vez Valéry resulta "demasiado" filosófico, mientras que desde la perspectiva filosófica resulta "demasiado" literario (NOTA 2). Por supuesto, la dificultad de ubicar a un pensador en una clasificación convencional no debe ser un motivo para dejar de examinar con rigor su pensamiento.

#### **0.5.2 El problema del estilo de Valéry y su interpretación**

La IMLV es una exploración teórica acerca de una representación posible del intelecto. El estilo del ensayo es abstracto y en no pocos pasajes decididamente oscuro. Valéry suele ser categórico en sus afirmaciones, ambicioso en sus miras y abunda en formulaciones generales que por lo común carecen de ejemplificaciones y cuyo sentido no es fácil entrever en primera instancia. La dificultad del ensayo radica en su apretada y elíptica serie de consideraciones, en el modo poco explícito en el cual Valéry elabora y encadena la diversidad de cuestiones que trata en el ensayo. Si hay secciones relativamente claras, donde el tema, su desarrollo y su sentido quedan de manifiesto, la visión de conjunto del texto puede escapársele al lector, al menos por lo que toca al tema que el título del ensayo sugiere.

En el intento de interpretar la IMLV -y la obra de Valéry en general- surge una serie de cuestiones: ¿a qué clase de disciplina o reflexión pertenecen las nociones que emplea

nuestro autor, en qué fundamentación se sustentan sus juicios y razonamientos? ¿Qué vías tenemos para evaluar su verdad o su probabilidad? ¿Desde "dónde" habla Valéry? ¿Desde la psicología, la filosofía, la inspiración artística, la intuición intelectual o el diletantismo?

Estas preguntas se vinculan a la cuestión del estilo de Valéry y su relación con lo que dice y quiere decir. Es obvio que la forma en que se expresa un autor no es ajena al contenido de su discurso, a la esencia de su pensamiento. En el caso de Valéry, que no es un pensador sistemático, podemos preguntarnos en qué medida sus observaciones son el resultado de un razonamiento, de una serie de pasos que lo conducen deliberadamente a una conclusión, o más bien son la expresión de "ocurrencias" e intuiciones que, por profundas que puedan considerarse, no han sido aún examinadas con todo rigor, y por tanto, deben entenderse como productos provisionales que exigen una mayor reflexión o fundamentación.

A raíz de esta consideración del modo en que Valéry expresa su pensamiento, la cuestión de cómo interpretar sus textos ha surgido con frecuencia a lo largo de nuestro estudio. Hemos intentado penetrar a través de un estilo en ocasiones obscuro para aprehender el pensamiento que ahí se esconde.

### **0.5.3 Empleo de la figura de Leonardo da Vinci en la IMLV**

En cuanto al uso peculiar que Valéry hace de la figura de Leonardo da Vinci en la IMLV, nos parece adecuado hacer aquí algunas precisiones. Nuestro autor se aparta explícitamente de la figura histórica de Leonardo, tal como es posible reconstruirla a partir de los datos, los testimonios y en general, de la investigación de los sucesos y las obras del pasado. En cambio, Valéry se propone en la IMLV reflexionar sobre ciertos rasgos virtuales de la vida mental de un personaje de primera línea en la historia de la cultura universal, propuesto como paradigma de las realizaciones espirituales.

Valéry percibe a Leonardo como una figura reconstruida gracias a la reflexión y la imaginación, dejando de lado explícitamente la información histórica sobre la vida y la obra del florentino. Si bien su empresa se ubica en un plano hipotético, Valéry proyecta o traslada a la figura de Leonardo sus propios intereses intelectuales. En NyD, donde examina con detalle la tentativa que constituyó la IMLV, reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de una investigación de ese tipo y nos ilumina sobre sus alcances. Ahí escribe:

Aunque entonces [1894] yo tenía veintitrés años, mi apuro fue inmenso. Sabía demasiado bien que conocía a Leonardo mucho menos de lo que le admiraba. En él veía el personaje principal de esta Comedia Intelectual que hasta ahora no ha encontrado a su poeta... (NyD en EsL, p.68).

Leonardo es considerado un símbolo del espíritu, pero cortado a la medida de la admiración del joven Valéry. Nuestro autor confiesa que suplió su ignorancia en materia de historia echando mano de su propia imaginación e intelecto:

Yo me hallaba en la necesidad de inventar un personaje capaz de muchas obras (p.69, NyD en EsL).

Tal invención alude a una máscara abstracta cuyos rasgos generales corresponden, como hemos indicado, a los intereses y preocupaciones del joven Valéry. Nada más elocuente que esta cita para captar el empleo que Valéry hizo de Leonardo en la IMLV:

...lo confieso, no encontré nada mejor que atribuir al infortunado Leonardo mis propias inquietudes, trasladando el desorden de mi espíritu a la complejidad el suyo. Le inflingí todos mis deseos a título de posesiones. Le presté muchas dificultades que me obsesionaban en aquel tiempo, como si él las hubiera encontrado y superado. Cambié mis apuros por su supuesta habilidad. Me atreví a considerarme con su nombre, y a utilizar mi persona (NyD en EsL, p.100).

En suma, no es ilegítimo atribuir a Valéry aquello que él atribuye a Leonardo. La IMLV no debe ser leída, entonces, como un texto que nos introduce a un presunto método de Leonardo, y tal vez ni siquiera como un escrito propiamente sobre el pintor italiano. Lo que Valéry dice positivamente de Leonardo puede interpretarse como una manera indirecta de hablar de sí mismo. Su fascinación por el pensador florentino cabe entenderla como la

fascinación que le ejerce su propio ideal, proyectado en una ilustre figura del pensamiento humano.

## **0.6 Sobre las referencias bibliográficas y las notas**

Por lo que toca al ordenamiento general de la tesis, elegimos numerar los capítulos de la tesis y sus secciones. El índice ofrece así un panorama de la temática, ordenada numéricamente. Cuando nos referimos a un capítulo, simplemente colocamos entre paréntesis la cifra de la parte correspondiente. Por ejemplo, la cifra 9.18.4 se refiere a la cuarta parte de la sección decimoctava del capítulo noveno, esto es, "La conciencia en tanto ideal del hombre de espíritu", que pertenece a la sección "La conciencia como valor", del capítulo "Determinación de la noción de conciencia".

En general las referencias bibliográficas son mencionadas en el texto mismo, mientras que las notas, que usualmente contienen observaciones o citas más o menos extensas, aparecen al final de la tesis. Para distinguir entre las notas y las cifras que se refieren a las secciones de la tesis, éstas últimas siempre aparecen acompañadas de un punto, mientras que los números de las notas aparecen con la palabra "Nota" en mayúsculas. Así, la expresión (NOTA 6) indica la nota número 6, mientras que la cifra (6.) es una referencia al capítulo 6 de la tesis.

Por último, cabe indicar que en ocasiones transcribimos extensas citas de los textos de Valéry. Ello se debe no sólo a la dificultad de glosar su escritura. Nos parece útil, en primer lugar, ofrecer una muestra de su prosa abstracta, y en segundo, facilitar la lectura de la tesis poniendo de manifiesto el contexto a partir del cual elaboramos nuestros análisis.

## 1. Determinación provisional de la noción de espíritu

Antes de llevar a cabo el examen del tema que nos ocupa, conviene exponer provisionalmente el significado de la palabra "espíritu" (*esprit*) en los textos de Valéry, así como la perspectiva desde la que el escritor francés reflexiona acerca de esta noción.

El término francés *esprit* posee varias acepciones, en general afines a sus sentidos en español. Si bien uno de sus significados más usuales es el de alma, en cuanto entidad independiente del cuerpo y ligada a un presunto dominio "divino", Valéry se aparta de esta acepción, pues la noción de espíritu no posee en su obra ninguna connotación religiosa, mística, mágica o osotérica. Para Valéry, el espíritu no tiene ninguna cualidad trascendente que le permita "ir más allá" del cuerpo y del mundo. Tampoco entiende por espíritu un principio de vida o un "aliento vital".

Más afín al sentido que le da Valéry, la palabra *esprit* significa una aptitud o disposición de la inteligencia. Alude también a un cierto sentido intelectual (como en el caso de la expresión "esprit philosophique"), e indica una cualidad o valor intelectual (como en la expresión "homme d'esprit"). El término significa en francés cierta vivacidad del pensamiento, un ingenio en el modo de concebir o exponer alguna cosa. Esta connotación del término *esprit* en cuanto genio, ocurrencia, astucia o sutileza no deja de arrojar luz sobre el empleo que hace Valéry de esta palabra (Le Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique & Analogique de la Langue Française, Robert, Paul, Secrétaire général de la rédaction: Alain Rey, Société du nouveau littré, Paris, 1972, pp.619-629).

En términos generales, la noción de espíritu en los escritos que nos ocupan equivale a la noción de "mente", si bien Valéry, como veremos, no considera al espíritu propiamente como una entidad inmaterial (4.4.2 y 6.). Cuando emplea eventualmente la palabra "alma", suele entenderla como sinónimo de espíritu, aunque distingue explícitamente entre las nociones de alma y mente (NOTA 3).



Valéry emparenta con la noción de espíritu otros conceptos afines, tales como los de pensamiento, inteligencia, vida intelectual, conciencia, e incluso hombre en sentido amplio. Estos términos a veces son empleados como sinónimos, y ello se colige por el modo en que Valéry estructura las partes de sus ensayos pasando sin solución de continuidad de uno a otro en el hilo de su discurso (NOTA 4). Este procedimiento es usual en los ensayos de Valéry, particularmente en el caso de la noción que venimos examinando. Por ejemplo, habla indistintamente de "operaciones del pensamiento" y "operaciones del espíritu" (p.20, IMLV en EsL), y en tales casos asumimos que se refiere a un mismo objeto.

No deja de ser irónico, sin embargo, que un autor cuyo pensamiento hace del rigor un valor crucial, use la terminología de esta manera más bien flexible. Seguramente Valéry no dejaba de tener presente esta imprecisión, pero no se esforzó cabalmente en su esclarecimiento, en parte por la dificultad misma de alcanzar definiciones precisas de estos términos. Creemos que no le interesaba abordar el tema del espíritu desde un punto de vista estrictamente filosófico o científico, sino desde una perspectiva peculiar suya, que procuraremos poner en claro. Al respecto, hay que tener presente que en su obra es esencial el papel que juega la intuición tanto en la captación como en la determinación de los fenómenos mentales en general. Nos parece que los conceptos que emplea no pretenden ser más que signos que aluden a fenómenos que no es posible aprehender sin dar por supuesta una comprensión previa de los mismos. Ello no obsta, por supuesto, para llevar a cabo un detenido análisis conceptual de aquello que Valéry afirma en torno al espíritu.

Resulta útil, por último, acudir a la noción cartesiana de espíritu para comprender la concepción de Valéry. Risieri Frondizi señala que

Descartes usa la palabra espíritu (esprit) en tres sentidos diversos: a) En oposición a la sustancia extensa; en esta acepción, que es la más frecuente, espíritu equivale a pensamiento o sustancia pensante (*res cogitans*). b) En oposición al término escolástico ánima. c) Como algo más amplio que razón, pues el espíritu comprende, además de ésta, la memoria, la imaginación, la voluntad, etc. Debe tenerse presente esta triple acepción del término espíritu, pues al usarlo con la acepción a), por

ejemplo, parece contradecir el sentido que tiene en la acepción c). Escribe en las Meditaciones metafísicas: "yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón" ("Segunda meditación", Meditaciones metafísicas, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Col. Austral, 15a. edición, 1981, México, p.100, citado en Discurso del método, Descartes, René, trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, 7a. edición, 1984, Madrid, p.131, n.5)

En suma, independientemente de las implicaciones ontológicas de la concepción cartesiana del espíritu, ésta ilustra la noción de espíritu que Valéry emplea y que se refiere a la tercera acepción a que alude Frondizi: al conjunto de las facultades mentales, al principio de la vida psíquica tanto afectiva como intelectual, en suma, a la mente en sentido amplio.

## 2. La homogeneidad del espíritu

El primer rasgo del espíritu que identificamos consiste en la homogeneidad, propiedad propuesta a partir de un examen del problema de la génesis de las obras, una de las cuestiones centrales de la IMLV y del pensamiento de Valéry en general. Esta cuestión, que Valéry formula en varias ocasiones y que consiste en preguntarse "a través de qué serie de (...) análisis se induce la producción de una obra" (pp.44-45, IMLV en EsL), implica una suposición acerca de la naturaleza del espíritu en general, en cuanto que tal pregunta "es necesaria para no creer que los espíritus son tan profundamente diferentes como sus productos los hacen parecer" (p.19, IMLV en EsL). En otros términos, dado que la génesis de las obras no sucede en el vacío, sino que supone una potencia que le da origen, un examen del espíritu comienza a partir de una idea determinada acerca de la naturaleza de esa potencia. El planteamiento de la cuestión de cómo se crea una obra supone la posesión de una noción, al menos provisional, de lo que es el espíritu. De entrada, Valéry postula que, a pesar de las diferencias perceptibles en las obras que generan y que los haría parecer en extremo diferentes, todos los espíritus pertenecen a un mismo género, siendo sus operaciones y productos de una naturaleza semejante.

Valéry propone una distinción (que más adelante desarrolla con amplitud) entre el espíritu y sus productos, entendidos éstos por lo pronto como obras en general, y más particularmente, como manifestaciones objetivas, externas y materiales de la actividad mental. A partir de esta distinción, establece entonces la homogeneidad y unidad del espíritu en relación a la diversidad de esos productos que se manifiesta en las ciencias y las artes:

[Se ha supuesto] una distancia tan grande entre ciertos estudios, como las ciencias y las artes, que sus espíritus originarios se han visto separados en la opinión tanto como parecían estarlo los resultados de sus trabajos. Estos, sin embargo, sólo difieren tras las variaciones de un fondo común por lo que conservan y lo que desdeñan al formar sus lenguajes y sus símbolos (p.19-20, IMLV en EsL).

La homogeneidad del espíritu viene dada por ese "fondo común" o esa actividad que comparten todos los espíritus, mientras que sus obras, expresadas en diversos medios o lenguajes, manifiestan las variaciones de esa única actividad.

El contexto de nuestro análisis, la tentativa misma de la IMLV, consiste en adentrarse en las operaciones del espíritu de Leonardo da Vinci y aprehender el método que lo condujo a la creación de sus obras. Valéry reconoce de entrada que tal empresa es hipotética, conjetural. ¿En que se funda tal proyecto? Nuestro autor declara que se propone imaginar a un hombre de quien hubiera surgido acciones tan distintas que si les supongo un pensamiento, no lo habrá más amplio (p.17, IMLV en EsL).

La imaginación -en cuanto facultad que genera cierta clase de representación particular- interviene en la formación del retrato de Leonardo. Pero no es a partir solamente de una facultad por la cual se elabora el perfil de Leonardo, pues

pensamos que él [Leonardo] ha pensado, y podemos hallar entre sus obras ese pensamiento que proviene de nosotros: podemos rehacer ese pensamiento a imagen del nuestro (p.15, IMLV en EsL).

Aquí la palabra "pensamiento" se refiere no sólo a la inteligencia o al entendimiento, sino al espíritu, al conjunto de las facultades mentales. Valéry se propone reconstruir las operaciones mentales de Leonardo a partir de las suyas. Esta reconstrucción, valga lo que valga en sus trazos particulares, supone la homogeneidad, ese "fondo común" o actividad que le es propia a todos los espíritus. Así, tenemos una noción de las operaciones del espíritu ajeno a partir del nuestro porque ambos son, al menos en principio, homogéneos, conmensurables.

Valéry se refiere de nuevo a la homogeneidad del espíritu en NyD. Al plantear una conjetura que compara el funcionamiento mental de un estúpido y un genio, afirma la homogeneidad existente en sus mecanismos mentales, esto es, en la forma en que operan sus facultades, en oposición a la calidad o profundidad de sus pensamientos particulares:

Si pudiéramos conocer el mecanismo de un tonto y el de un hombre de inteligencia, tal vez la diferencia entre estos hombres, que a veces nos parece inmensa, no se notaría más que por insignificantes diferencias en las estructuras y los funcionamientos intrínsecos, en relación a los cuales las grandes diferencias no serían otra cosa que accidentes (p.92, NyD en EsL).

Valéry afirma aquí la semejanza intrínseca de todos los espíritus, a pesar de la diferencia que pueda atribuírseles en relación a sus diversas aptitudes y a los productos de esas aptitudes. Hacia el final de NyD, en el contexto de la justificación en torno a la figura de Leonardo "inventada" por Valéry en la IMLV, éste ofrece algunas razones que pretenden justificar el empleo que hizo de Leonardo como máscara o imagen de sus preocupaciones y proyectos. Nuestro autor señala que la semejanza en la estructura del pensamiento, a pesar de la diferencia de capacidades, le permitió imaginar el funcionamiento del espíritu de Leonardo:

Y además, pensaba, Hércules no tenía más músculos que nosotros, sólo eran más gruesos. Yo ni siquiera puedo mover la roca que él levanta, pero la estructura de nuestras máquinas no es diferente; la mía se corresponde con la suya hueso por hueso, fibra por fibra, acto por acto, y nuestra similitud me permite imaginar sus trabajos (p.101, NyD en EsL).

Esta observación puede generalizarse y entenderse como la afirmación de la homogeneidad en la estructura de los espíritus en general. ¿A partir de qué rasgos es posible deducir esta homogeneidad? Ante todo, a partir de la consideración de que causas similares producen efectos similares y de que efectos similares deben ser precedidos por causas similares; así, las obras de arte y los escritos en general, en tanto efectos, suponen una misma causa, una única condición del espíritu que les da origen. De ahí que Valéry considera las obras de Leonardo como un efecto que supone una serie de condiciones comunes que se encuentra o puede encontrarse también en su propio espíritu. Es esta supuesta condición común la que le hace afirmar la homogeneidad, la semejanza en la estructura de sus espíritus, y por extensión, de todo espíritu.

### 3. La posibilidad como rasgo determinante del espíritu

En el contexto de la crítica a la historiografía que Valéry lleva a cabo en la IMLV, distingue, en una nota al margen, lo que cabe llamar la realidad del individuo en oposición a la historia del individuo. Introduce entonces una noción esencial para la comprensión del espíritu:

Lo más verdadero de un individuo y lo más Sí-Mismo es su posible... que su historia sólo desprende inciertamente ...mi tentativa fue más bien concebir y describir a mi manera el Posible de un Leonardo que al Leonardo de la Historia (p.71, nota al margen, NyD en EsL).

Por supuesto, la noción de posibilidad no significa aquí "posibilidad lógica", sino que alude a la noción filosófica de lo que no es en acto y todavía puede ser, y en particular, a las potencialidades del individuo, a aquello de lo que, en general, es capaz de ser, pensar y hacer.

Para Valéry, es la vida mental de un individuo la que contiene por excelencia esta fuente de posibilidades. Tal consideración es básica para la tentativa que constituye la IMLV, ya que Valéry no trata en este ensayo de describir o explicar la vida de Leonardo ni sus obras, sino de examinar ciertos aspectos posibles de la naturaleza de su mente. Esta perspectiva abstracta y virtual produce un perfil que se asemeja poco a la imagen particular del Leonardo histórico.

Valéry afirma que lo posible de un individuo, esto es, de un espíritu, es esencial a su determinación. Por supuesto, ésta nunca puede ser completamente precisada en sus detalles, porque siempre se enfrenta a lo virtual e imprevisto. La posibilidad es un rasgo esencial del espíritu en cuanto que éste nunca está dado o determinado totalmente en un momento, pues su actualidad contiene permanentemente la aptitud de variar sus datos y los modos del funcionamiento de sus facultades. En otras palabras, la posibilidad que define al espíritu lo proyecta en todo momento hacia la actualización imprevista de transformaciones que, si bien

pueden estar (o incluso están) contenidas formalmente en su actualidad, nunca podrán estar determinadas necesariamente en su particularidad.

En NyD Valéry también se refiere a la posibilidad del espíritu, si bien de un modo indirecto. En el contexto de la revisión de la escritura de la IMLV que lleva a cabo en ese ensayo, nuestro autor declara su rechazo a la facilidad con que se elaboran las manifestaciones artísticas que no se atienen a la reflexión, además de oponerse al entusiasmo como guía o "método" de escritura.

En contraposición a ese mismo hostinado rigore leonardiano que podría ser su propia divisa, nuestro pensador esboza una crítica general al presunto valor que se atribuye a ciertos datos mentales inducidos por el azar, tal como suele ser el caso con la inspiración y el genio. Aquí, el azar es entendido como una potencia análoga a los delirios, las pasiones y las emociones, como aquello que, en general, irrumpe y afecta al espíritu:

...es completamente necesario que el espíritu cuente con el azar; hecho para lo imprevisto, lo da y lo recibe; sus expresas esperas no tienen un efecto directo, y sus operaciones voluntarias o regulares sólo son útiles después, como en una segunda vida que él otorgara a lo más claro de sí mismo. Pero yo no creía en la fuerza propia del delirio, en la necesidad de la ignorancia, en los relámpagos del absurdo, en la incoherencia creadora (p.75, NyD en EsL).

No entraremos aquí a un análisis detallado de esta cita en referencia a la negación de los valores creativos y cognoscitivos de esos productos mentales inducidos por el azar. Nos contentamos con señalar que la misma se vincula con la noción de posibilidad en cuanto que esos productos mentales suponen la existencia de una actividad o una espontaneidad del espíritu que permite el desenvolvimiento de sus posibilidades. Como veremos más adelante, la espontaneidad es uno de los rasgos esenciales del espíritu (4.). Entendida como la imprevisibilidad en el aparecer o fluir de los fenómenos, espontaneidad significa aquí la posibilidad siempre presente en la actividad del espíritu, y Valéry, al afirmar que es

"completamente necesario que el espíritu cuente con el azar", no hace sino afirmar el papel esencial que la posibilidad juega en la determinación de la noción de espíritu.

Creemos pertinente referirnos en este apartado al señor Teste. Este personaje, al que dedicamos un análisis detallado (10.), es la figura central en la obra y el pensamiento de Valéry. Si el espíritu se define como aquello que es lo que puede ser, el señor Teste simboliza la conciencia de esta posibilidad constitutiva del espíritu:

[el señor Teste] no es otra cosa que el demonio mismo de la posibilidad. La preocupación del conjunto de lo que puede lo domina. (...) Sólo conoce dos valores, dos categorías, que son las de la conciencia reducida a sus actos: lo posible y lo imposible (Monsieur Teste, trad. Salvador Elizondo, Montesinos Editor, 1ª edición, Barcelona, 1980, p.21)

¿Cómo funciona la mente del señor Teste, personaje que encarna por excelencia los poderes de la mente? Su espíritu no opera sino a través de la conciencia permanente de la posibilidad que conforma continuamente el conjunto de sus operaciones. Teste

Era como el santuario y el lupanar de las posibilidades (idem, p.87).

Y en la sección "Algunos pensamientos del señor Teste", leemos:

Todo lo que hago y pienso no es sino especimen de mi posible.

El hombre es más general que su vida y sus actos. Está como previsto para más eventualidades de las que puede conocer.

El señor Teste dice: Mi posible no me abandona jamás (idem., p.155).

Más adelante ahondamos en estas citas (10.6), que simplemente pretenden poner de manifiesto el papel fundamental de la posibilidad en la determinación del señor Teste.



#### 4. Transitoriedad y actividad del espíritu

Otra rasgo esencial para la determinación del espíritu es el referente a su actividad, que a continuación analizamos.

##### 4.1 La actividad del espíritu y la comedia intelectual

En NyD, Valéry señala que veía en Leonardo el personaje de una "Comedia Intelectual":

Aunque entonces [1894] yo tenía veintitrés años, mi apuro fue inmenso. Sabía demasiado bien que conocía a Leonardo mucho menos de lo que le admiraba. En él veía el personaje principal de esta Comedia Intelectual que hasta ahora no ha encontrado a su poeta, y que para mi gusto sería más valiosa todavía que La Comedia Humana e incluso que La Divina Comedia (p.68, NyD en EsL).

Sin duda resulta elegante y eficaz la manera en que Valéry, para adelantar su propuesta, aprovecha la similitud de los títulos de las obras de un novelista, Balzac, y la de un poeta, Dante, para distanciarse de una manera velada pero inequívoca de la idea común que se tiene de la literatura y distinguir así su propia noción de lo que debe ser la obra por excelencia del espíritu, a la que alude con la expresión "Comedia Intelectual". Esta "Comedia" se refiere menos a la acepción común de un "poema dramático" que al drama en sí. Valéry inicia el desarrollo del ensayo acerca del método de Leonardo con una significativa expresión: "Interiormente, hay un drama" (p.20, IMLV en EsL). Este drama interior constituye la sustancia de esa Comedia Intelectual, que puede entenderse como una reflexión lo más general y completa posible acerca de las condiciones y potencialidades del espíritu y como la descripción de aquello elucidado por la reflexión. La expresión "comedia intelectual" puede comprenderse también como una descripción metafórica del sentido de la obra de Valéry mismo. Como acertadamente indica Jackson Mathews, traductor de Monsieur Teste al inglés,

...la mente en tanto opera, ama, conoce, sufre en el hombre, vive en la ciencia, el mito y el arte, o se convierte en Europa, "cerebro del cuerpo terrestre"; la conciencia

en cuanto se extiende desde los límites inferiores de la muerte del cuerpo o el sueño, a través de las etapas del despertar, el conocer y los límites extremos del juicio; cada gesto, cada angustia intermedia, cada chispa o cada paso de la mente con forme asciende desde el fértil estiércol hasta las complejas estructuras de la imaginación artística o matemática, la condición histórica y humana de la conciencia, el drama de la conciencia, este es el tema de toda la obra de Valéry. El lo llamó la Comedia Intelectual ("A note on Valéry" en Mr. Teste, trans. by Jackson Mathews, Alfred A. Knopf, New York, 1947, p.xi).

¿Por qué en opinión de Valéry esa Comedia Intelectual sería superior a la Comedia Humana e incluso a la Divina? Creemos que esa preeminencia viene dada por los rasgos filosóficos de esa empresa, por su carácter universal y crítico. Tal proyecto pretende llevar a cabo una reflexión radical: precisar las condiciones en las que opera en general la inteligencia. Sin que Valéry incurra en una posición reduccionista, seguramente considera la Comedia Intelectual como un proyecto más básico que otros, en cuanto que consiste en una empresa que trata de resolver ciertos problemas especiales --por ejemplo, el particularmente caro a Valéry referente a la génesis de las obras, o el relativo a la naturaleza del espíritu-- desde una perspectiva que implica una "superación" con relación a otras disciplinas, superación que significa, al menos, una mayor profundidad y precisión tanto en el planteamiento de los problemas mismos como en el punto de vista desde el que se examinan.

## 4.2 Actividad y transitoriedad

### 4.2.1 Determinación de la noción de transitoriedad

Valéry considera que el conocimiento de la génesis de las obras implica "la conciencia de las operaciones del pensamiento"(p.23, IMLV en EsL). Más adelante, cuando determinemos la noción de conciencia, examinaremos con detalle este concepto (9.3). Por lo pronto, ¿en qué consisten esas "operaciones del pensamiento" de las que habla, cómo conocerlas y en qué condiciones están inscritas? Valéry escribe que

Lo que está fijado nos engaña [ce qui est fixé nous abuse], y lo que está hecho para la mirada cambia de porte, se ennoblecce. Movedizas, titubeantes, todavía a la merced de un momento, así es como van a poder servirnos las operaciones del espíritu, antes de que se las haya llamado entretenimiento o ley, teorema o cosa de arte, y se hayan

alejado, al terminarse, de su semejanza (IMLV en Política del Espíritu, trad. Angel Battistesa, Editorial Losada, Buenos Aires, p.177, versión más clara en este párrafo que la edición que venimos manejando).

En la cita anterior hallamos, en primer lugar, una observación de orden metodológico, referente al modo en que hemos de captar las operaciones del pensamiento.

Valéry señala que estas operaciones deben ser aprehendidas en su propia naturaleza, y tal naturaleza es dinámica, en cuanto que se presentan "movedizas, titubeantes, todavía a la merced de un momento". ¿Cómo se pueden captar las operaciones del espíritu en su dinámica propia? Valéry no responde directamente a esta pregunta, que se vincula con la pregunta general de cómo captamos nuestro espíritu. Por lo pronto, podemos decir que conocemos nuestro espíritu intuitivamente, a través del ejercicio de la facultad de la reflexión.

Por otra parte, en la cita hallamos la expresión de una noción de espíritu, en cuanto que sus operaciones se consideran explícitamente "movedizas, titubeantes", o sea, transitorias, ello en oposición a lo que queda "establecido". Valéry parece hacer uso de la analogía y proponer que así como las operaciones del espíritu son, o al menos lo parecen, o lo son desde un cierto punto de vista, movedizas y titubeantes, sólo podremos aprehenderlas propiamente en su mutabilidad. Aunque nuestro autor no apela explícitamente a este recurso, ni examina en detalle en qué condiciones podría aplicarse con validez, su manera de expresarse y plantear el problema parece apuntar hacia esta homología entre la naturaleza del espíritu y el modo de aprehenderlo.

Valéry señala que las operaciones del espíritu, cambiantes de suyo, se "objetivan" o se "materializan", como ha indicado anteriormente, en "lenguajes y símbolos" (pp.19-20, IMLV en EsL), esto es, en ciencias y artes, en "entretenimiento o ley, teorema o cosa de arte". Aparece aquí una distinción general entre el espíritu y sus obras, entre las operaciones mudables, internas, y las producciones fijas, externas. Si habremos de conocer las primeras

sólo lo lograremos a partir de la aprehensión de aquello que les es propio, esto es, su transitoriedad, que alude a la condición fugaz, y pasajera a la que están sujetas.

Valéry expone en NyD algunas interesantes observaciones acerca de la transitoriedad del espíritu en el marco de una teoría de la escritura. Explorando los motivos que lo llevaron a escribir la IMLV, propone un modelo de la escritura literaria. Considera que

Escribir debe ser, lo más sólida y exactamente que se pueda, construir esa máquina de lenguaje donde el espíritu excitado derrocha sus horas de descanso venciendo resistencias reales; escribir exige que el escritor se divida y se oponga a sí mismo. Única y estrictamente en ello el hombre es, por entero, autor (...). Entre la emoción o la intención inicial, y esos desenlaces que son el olvido, el desorden, la vaguedad -resultados fatales del pensamiento-, su tarea es introducir las contrariedades que ha creado para que, interpuestas, le disputen a la naturaleza puramente transitiva de los fenómenos interiores un poco de acción renovable y de existencia independiente... (p.73, NyD en EsL).

Sin entrar en un análisis detallado de esta propuesta, que entraría en el campo de la teoría literaria (NOTA 5), la idea de la escritura entendida como un "mecanismo" se vincula con nuestro examen en razón del papel que el espíritu juega en la elaboración de la misma, pues el espíritu es aquello que da forma a la expresión escrita.

En el pasaje leemos dos observaciones en apariencia marginales pero de gran importancia para nuestro tema, referentes a la naturaleza del espíritu. La primera alude a "esos desenlaces que son el olvido, el desorden, la vaguedad -resultados fatales del pensamiento-" y la segunda habla de "la naturaleza puramente transitiva de los fenómenos interiores".

Por lo que toca a los "desenlaces fatales del pensamiento", Valéry sostiene que el espíritu está constantemente asediado por condiciones que minan sus intentos de preservación, de orden y de precisión. Hay aquí en germen una postura escéptica e incluso nihilista en relación a ciertos supuestos valores "trascendentes" atribuidos al espíritu, que abordaremos en el examen de la noción de conciencia expuesta en NyD (9.12). Valéry no se

hace ilusiones acerca de la naturaleza del espíritu. La "inmortalidad" y la "posteridad", por ejemplo, no son sino conjeturas a las que acude el espíritu para evadir la certeza de su muerte, de la prevista interrupción total de su actividad. Pero sobre todo, los mismos resultados de su actividad siempre están en entredicho y en riesgo de perderse en el olvido, el desorden y la vaguedad. Estos "desenlaces fatales" están supuestos en esa "naturaleza transitiva" de las operaciones y productos mentales. El fenómeno de la transitoriedad constituye un principio básico para la determinación del espíritu.

Ahora bien, ¿cómo se relacionan la transitoriedad y la actividad? La actividad del espíritu está sometida a la transitoriedad, en cuanto ésta se refiere a la condición general de temporalidad de los fenómenos mentales. La actividad del espíritu, en cuanto ejercicio de sus poderes, se ubica necesariamente en el marco de la transitoriedad.

#### **4.2.2 La actividad del espíritu y el drama interior**

En relación a la naturaleza de las operaciones del espíritu, Valéry afirma:

Interiormente, hay un drama. Drama, aventuras, agitaciones, todas las palabras de esta clase se pueden emplear, siempre que sean muchas y se corrijan unas a otras (p.20, IMLV en EsL).

Valéry equipara aquí la interioridad con la actividad mental, y señala que en esta vida interna sucede un drama (viene al caso recordar esa "comedia intelectual" a la que hemos aludido). La palabra "drama" alude a tres acepciones vinculadas entre sí. En primer lugar, significa acción, actividad, y en su sentido literario, específicamente teatral, se refiere a un texto que narra el desarrollo de sucesos determinados. En tanto espectáculo, un drama implica una relación tal que alguien observa y alguien o algo es observado. Finalmente, "drama" posee una connotación emotiva, tal como el adjetivo "dramático" se refiere a un suceso "capaz de interesar y conmover vivamente".

El rasgo que aquí nos interesa destacar es el del drama en cuanto actividad del espíritu. El término "actividad" tiene dos significados. Por un lado se adopta para indicar un conjunto más o menos homogéneo de acciones voluntarias. Lo contrario de actividad en este sentido es "inercia" o "inacción". Por otra parte, el término se emplea para indicar el modo de ser de lo que elige o tiene en su poder la acción, como cuando se dice "el espíritu es activo en el conocer", para indicar que no es simplemente receptivo o pasivo.

Abbagnano refiere que Locke distingue la "pasividad" de la mente, mediante la cual ésta recibe todas sus ideas simples, de la actividad, con la que "ejerce varios actos propios" por los cuales "ejerce su poder sobre sus ideas simples". Leibniz y Kant usan a este propósito y con el mismo significado, la palabra espontaneidad aun cuando Kant adopta la palabra actividad: "En lo que concierne al estado de las representaciones, mi espíritu es activo y entonces demuestra un poder (facultas), o bien es pasivo y entonces posee una sensibilidad (receptivitas). Un conocimiento recoge en sí ambas cosas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de poder cognoscitivo de la parte más excelente, o sea de la actividad del espíritu en ligar las representaciones o en separarlas unas de otras".

Relacionado con el concepto filosófico de actividad hallamos el de espontaneidad, que hemos vinculado con la noción de posibilidad (3.). Leibniz, que introdujo el término en el lenguaje filosófico moderno, indica su origen y significado: "Aristóteles ha definido bien la espontaneidad, diciendo que la acción es espontánea cuando su principio está en el agente. Así nuestras acciones y nuestra voluntad dependen enteramente de nosotros". La espontaneidad se refiere al concepto clásico de la libertad como causa sui, lo cual resulta patente también a través de la definición de Wolff, según la cual es "el principio intrínseco para determinarse a obrar". En el mismo sentido, habló Kant del entendimiento como de la "espontaneidad del conocimiento" en cuanto es "la facultad para producir por sí representaciones". En este sentido, espontaneidad se opone a receptividad o pasividad, en tanto es sinónimo de actividad, que es el término usado con más frecuencia para indicar un

proceso o un cambio que es causa sui, o sea que no tiene su causa fuera de sí. Por causa sui se entiende la libertad como autodeterminación, que proviene de Aristóteles (NOTA 6).

En consonancia con estas definiciones, una de las propuestas de nuestra tesis consiste en afirmar que en la obra de Valéry es posible hallar un método (o los principios de un método) en referencia a la actividad del espíritu como una actividad autodeterminante (11.).

Hemos señalado que la actividad es el ejercicio del poder de la mente. Ello concuerda con una serie de observaciones que propone Valéry con el fin de precisar su noción de espíritu, y que si bien no pertenece a la IMLV ni a NyD, resulta interesante por la luz que arroja sobre su concepción del espíritu. Los siguientes pasajes están tomadas de un ensayo que data de 1933, "La Política del Espíritu, nuestro soberano bien" (en Política del Espíritu, trad. Angel J. Battistesa, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1961) y ponen de manifiesto la importancia que Valéry concede a la actividad del espíritu en cuanto ésta se concibe como un tipo de facultad transformadora:

Bajo este nombre de espíritu no entiendo en modo alguno una entidad metafísica; entiendo aquí, muy simplemente, una potencia de transformación que podemos aislar, distinguir de todas las demás, considerando sencillamente ciertos efectos en torno de nosotros, ciertas modificaciones del medio que nos rodea, las cuales sólo podemos atribuirles a una acción muy diferente de la producida por las energías conocidas de la naturaleza... (p.72)

Algunas de las transformaciones que realiza esa potencia definen un dominio más elevado. El espíritu no se empeña solamente en satisfacer instintos y necesidades indispensables; asimismo se ejercita en especular sobre nuestra sensibilidad. ¿Hay prodigio de transformación más notable que el que se cumple en el poeta o el músico cuando transforman sus afecciones, y hasta sus tristezas y su desamparo, en obras, en poemas, en composiciones musicales, en medios de preservar y de difundir su vida sensitiva total mediante el rodeo de los artificios técnicos? (pp.72-73).

...con las afecciones del alma, con los ocios y con los sueños, el espíritu crea valores superiores; es una verdadera piedra filosofal, un agente de transmutación de todas las cosas materiales o mentales (p.73)

El denominador común de estas observaciones es el considerar al espíritu como una actividad transformadora. Valéry se cuida de establecer claramente el estatuto ontológico del espíritu, pues declara que no entiende el término "espíritu" en cuanto significa "una entidad metafísica" (en oposición a Descartes, para quien el espíritu es "una cosa que piensa", tal como lo expone en la Segunda de las Meditaciones Metafísicas, op. cit., p.100). Valéry no se pronuncia acerca de si el espíritu es o no una sustancia, o qué clase de ser le es propio al espíritu. Más bien emplea el término "espíritu" en cuanto significa una aptitud, un poder que produce ciertos efectos imposibles de entender si no se atribuyen a tal facultad.

En NyD, Valéry lleva a cabo una crítica a la historiografía en general, que para nosotros tienen importancia en cuanto perfila, por contraste, su noción de espíritu. En tal contexto (p.70 y ss., NyD en EsL), Valéry realiza algunas importantes observaciones sobre la actividad del espíritu. En esa crítica a la erudición histórica, señala que

mi pereza se rebelaba contra la idea de las desesperantes lecturas, las infinitas recensiones, los escrupulosos métodos que preservan de la certeza,

y en una nota al margen de este comentario, escribe:

No voy en busca del tiempo perdido, que, más bien, ahuyentaría. Mi espíritu sólo se complace en la acción (pp.70-71, NyD en EsL).

Valéry no afirma aquí que su espíritu se complace en la acción, entendida en su acepción normal de "realización material o externa basada en una intención". Hay que entender esa observación en cuanto afirma que su espíritu se complace en la acción que él mismo despliega, en la actividad misma que lo constituye.

Nos parece que Valéry cuestiona implícitamente la distinción que opone la acción, en tanto manifestación material o "externa", al pensamiento, en cuanto se reduce éste al ámbito de la interioridad e implica, por tanto, la carencia de una realización material o "externa". Valéry emplea la palabra acción en un sentido amplio y considera que la vida mental también



es, de algún modo, un tipo de acción: pensar en general, imaginar, proyectar, reflexionar y "hablar" con uno mismo son, para nuestro autor, modos de una actividad. Hay que considerar activo al espíritu aunque no lleguen a manifestarse en el mundo los productos particulares de su actividad.

Para nuestro autor, el espíritu es un "algo" activo, pero no es algo aparte de su actividad. El espíritu no se define como una "sustancia" activa, sino más bien como actividad inteligible, volitiva, representativa, expresiva, etc. Como hemos indicado, Valéry se cuida de afirmar o dar por supuesto que el espíritu es una entidad. En este sentido, la unidad del espíritu, el todo de sus facultades y productos, es funcional, no sustancial, esto es, depende de la conjunción de sus operaciones particulares, y no de una especie de alma o "cosa" que las sustente.

¿Qué fundamentos apoyarían lo anterior? Valéry no suele dar razones que fundamenten sus asertos, que suele presentar como si fueran conclusiones de una meditación cuyas premisas quedan omitidas. De nuevo, debemos suponer que Valéry apoya sus consideraciones puramente en la reflexión, en la peculiar aptitud que nos permite pensar acerca de los pensamientos y captar sus rasgos esenciales, su funcionamiento y sus relaciones.

Valéry afirma que su espíritu "sólo se complace en la acción". ¿Qué halla en la acción para complacerse? Hemos visto que la acción a la que se refiere es la actividad mental, ¿pero qué hay en esta actividad mental que lo haga complacerse? Podemos pensar que sólo en la actividad del espíritu éste se desarrolla a sí mismo, esto es, ejerce (o siente o cree que ejerce) el potencial de sus facultades. Valéry considera como un valor el ejercicio de ese potencial: de ahí que se complazca en la actividad que desarrolla las facultades del espíritu. Sólo a través de la actividad el espíritu se autodetermina. En efecto, una de la modalidades de ese "desarrollo de sí mismo" consiste en el autoconocimiento o "contemplación" de sí. El

espíritu se complace en la acción porque la acción es el ámbito propio donde el espíritu determina su propia naturaleza.

La actividad del espíritu conduce a la realización de ciertos valores que pueden ser considerados como el fundamento y la meta del pensamiento de Valéry: desde el afán de esclarecerse que pondera en Leonardo (p.69, NyD en EsL) hasta la autonomía y la claridad de la conciencia (p.87, NyD en EsL), así como la búsqueda de precisión y la aspiración al gobierno de los pensamientos (p.75, NyD en EsL).

Hay una ambigüedad importante en la observación de Valéry que venimos analizando, pues no queda claro si su espíritu se complace en la acción en general o sólo en cierto tipo de acciones. Cabe preguntarse también cómo se ejerce la actividad del espíritu y si ésta es continua o discontinua, esto es, si la actividad se identifica con el constante fluir de impresiones y la constante transformación que ejercen sobre ellas las facultades del espíritu, o más bien la actividad se ejerce en ciertos momentos extraordinarios, como cuando el espíritu se aboca a la creación de una obra de arte o a la obtención del conocimiento.

A pesar de que la distinción entre actividad y pasividad no es tajante, cabe pensar que el espíritu no ejerce su actividad continuamente, pues existe en él un aspecto pasivo, por el cual es afectado por pasiones, emociones, estados de ánimo, etc.

Si la actividad del espíritu fuera continua, podría pensarse que no hay un momento en el cual no esté "complacido" en esa actividad que lo constituye. El espíritu no es pura actividad, pues además de que lo conforma un aspecto pasivo, su misma actividad se ejerce en diversos grados e intensidades. No obstante, hay en Valéry la tendencia a considerar como un valor, esto es, como un curso deseable de acción, el logro de una actividad continua del espíritu con el fin de hallarse "complacido" de este modo.

La complacencia, que significa "alegrarse y tener satisfacción en alguna cosa", se refiere a un cierto goce en el despliegue de las facultades y sus productos, a una especie de armonía o coordinación, sea momentánea o perdurable, que se logra entre las diversas operaciones y sus productos. Esa satisfacción sucede en el marco de ciertos tipos de actos complejos como lo son, para dar dos ejemplos paradigmáticos, la creación y el conocimiento. De ahí que el espíritu se complace en el proceso de la comprensión filosófica o científica y en de la creación artística en general.

La noción de una complacencia en la acción del espíritu nos parece fecunda en relación a la cuestión de los vínculos entre la sensibilidad y el funcionamiento general del espíritu. Nos parece que de ese principio —"mi espíritu sólo se complace en la acción"— puede surgir una especie de terapéutica, que determinaría las "enfermedades" del espíritu con base en la inacción que las constituye y que propondría una cura a partir de la actividad o el movimiento. Esa inacción que afecta al espíritu no debe identificarse con la contemplación, sino con una especie de detención de las facultades. En cuanto la actividad es un rasgo esencial de la naturaleza del espíritu, puede pensarse que los estados de ánimo que paralizan esa actividad (al menos en el estado de vigilia) resultan morbosos porque contravienen la naturaleza del espíritu.

Psicológicamente hay ciertos estados de ánimo —la tristeza, el hastío, la melancolía, el duelo— que muestran una como duración detenida. El contexto mismo en el cual aparece la nota de Valéry que venimos comentando apoya esta observación, en razón de que tal contexto se refiere a la parálisis que fomenta, o que Valéry siente que fomenta, el ejercicio de la erudición en general, entendida como una acumulación de datos que abruma de información a la mente.

**En suma, nos parece que esa observación también sustenta una metodología y una moralidad del espíritu, un modelo y un ideal a los que nos referimos más adelante (9.10, 10. y 11.).**

## 5. Operaciones, productos y elementos del espíritu

Hemos señalado anteriormente (4.2.1) que para Valéry el conocimiento de la génesis de las obras implica "la conciencia de las operaciones del pensamiento" (p.23, IMLV en EsL). A raíz de ello hemos preguntado en qué consisten esas operaciones. El análisis de la IMLV nos muestra que este ensayo constituye un intento por responder a esta pregunta.

Valéry indica que las operaciones del espíritu, cambiantes de suyo, se "objetivan" o materializan en "lenguajes y símbolos", esto es, en ciencias y artes, en "entretenimiento o ley, teorema o cosa de arte" (p.20, IMLV en EsL). Aparece aquí una distinción entre el espíritu y sus productos, entre sus operaciones mudables, internas, y las obras establecidas, externas. Si hemos de conocer las primeras sólo lo lograremos a partir de la aprehensión de aquello que les es propio, de aquello que les hace conservar su semejanza, esto es, su propiedad de transitoriedad, antes de quedar "fijadas" por medio de "lenguajes y símbolos".

### 5.1 Relaciones entre el espíritu, sus operaciones y sus productos

Las obras, los productos, los restos materiales, y en general, "todo aquello que queda de un hombre", y más aún de un pensador en tanto signo de su actividad mental, de su voluntad, su inteligencia y su imaginación, nos obligan según Valéry a interrogarlos y nos invitan a conjeturar los esfuerzos previos y los trabajos del espíritu que los antecedan:

...conservamos los manuscritos de Leonardo y las ilustres notas de Pascal. Estas briznas nos obligan a interrogarlas. Nos hacen adivinar mediante qué sobresaltos del pensamiento, qué raras introducciones de los acontecimientos humanos y de las sensaciones continuas, tras qué inmensos minutos de languidez se han mostrado a los hombres las sombras de sus obras futuras, los fantasmas que las preceden (pp.20-21, IMLV en EsL).

En esta cita Valéry pone de manifiesto el poder del espíritu por lo que toca a su aspecto creativo, en tanto productor de obras.

A continuación, se refiere en el texto al poder del espíritu sobre el cuerpo, en cuanto poder "motriz" que lo modifica. El poder del espíritu, fundamento de su actividad, se evidencia también en la relación entre las operaciones de la mente y el cuerpo. A este respecto, nuestro autor afirma que hay un vínculo entre las operaciones y productos internos del espíritu, por una parte, y por otra, sus manifestaciones corporales, entendidas como "desplazamientos físicos". Este vínculo es de orden natural, en cuanto expresa una relación universal, común a todos los hombres, que se aparta de los "ejemplos tan grandiosos que hacen correr el peligro de los errores de la excepción" (p.20, IMLV enEsL). Esta alusión al poder de la mente que actúa o puede actuar sobre el cuerpo es otro aspecto de su actividad propia. Así como la mente actúa y "produce" manifestaciones y obras en el mundo (las ciencias y las artes) también actúa y "produce" movimientos (u omisiones de movimientos) en el cuerpo. No es frecuente, en los textos que nos ocupan, encontrar reflexiones explícitas en torno a la relación entre el espíritu y el cuerpo. Posteriormente, en nuestro análisis de la noción de conciencia, abordaremos la cuestión de las condiciones físicas que influyen sobre el espíritu (9.12 y 9.17).

El desenvolvimiento del poder del espíritu en general constituye ese drama interior, expresión con la que Valéry alude a la vida mental y que ahora denomina como una "comedia personal":

Sin recurrir a ejemplos tan grandiosos que hacen correr el peligro de los errores de la excepción, basta con observar a alguien que se cree solo y se abandona; que retrocede ante una idea; que la aprehende; que niega, sonríe o se contrae, e imita la extraña situación de su propia diversidad. Los locos se entregan a esta actitud delante de todo el mundo. Estos son ejemplos que vinculan de inmediato desplazamientos físicos, terminados y mensurables con la comedia personal de la que antes hablaba (pp.20-21, IMLV en EsL).

En un párrafo crucial, Valéry expone algunos rasgos de esta comedia personal, particularmente en relación al funcionamiento del espíritu. El pasaje, que analizamos en

detalle, nos proporciona información importante acerca de los supuestos que mantiene en relación a la naturaleza del espíritu, de sus operaciones y productos:

Nuestros actores [de esa comedia personal] son imágenes mentales y es fácil entender que, si hacemos que se desvanezca la particularidad de estas imágenes para no leer otra cosa que su sucesión, frecuencia, periodicidad, diversa facilidad de asociación y, a fin de cuentas, su duración, uno se siente rápidamente tentado a encontrar analogías en el llamado mundo material, a aproximar los análisis científicos, a suponerles un medio, una continuidad, propiedades de desplazamiento, velocidades y, en consecuencia, masas y energía. Uno se da cuenta entonces de que son posibles multitud de estos sistemas, que uno de ellos en particular no vale más que otro, y que su uso, precioso, pues siempre esclarece algo, debe ser vigilado en cada momento y restituido a su papel puramente verbal. Pues, precisamente, la analogía no es sino la facultad de variar las imágenes, de combinarlas, de hacer coexistir parte de una con parte de otra y percibir, voluntariamente o no, el vínculo de sus estructuras (p.21, IMLV enEsL).

## 5.2 Elementos del espíritu: las imágenes mentales

En primer lugar, Valéry define en este párrafo, con ayuda de la metáfora que alude a "los actores" de la comedia personal, uno de los elementos del espíritu: "las imágenes mentales". Una metáfora teatral sirve para exponer el funcionamiento del espíritu: así, la vida mental es un "drama" o una "comedia" interior en la que aparecen "actores". En NyD volvemos a encontrar, en la determinación de la noción de conciencia, otra alusión a esta analogía para referirse a los fenómenos mentales (9.17).

### 5.2.1 Naturaleza de las imágenes

Hay cuatro acepciones posibles de "imagen" que Valéry parece englobar en una noción, sin distinguir ningún sentido en particular: 1) las imágenes mentales en tanto imágenes percibidas directamente por los sentidos, 2) las imágenes de los objetos retenidas en la memoria, 3) las producidas por la imaginación, y 4) las imágenes en tanto representaciones universales, más propiamente llamadas ideas o conceptos.

Valéry no aclara qué son estas imágenes o qué propiedades tienen, y parece usar el término de imagen en una quinta acepción, en cuanto significa representación mental en general. Podría compararse el empleo que hace el escritor francés de este término a través de los textos de la filosofía moderna, sobre todo los de Descartes, que emplea la noción de idea y a la que puede estar refiriéndose Valéry con la palabra "imagen". Es importante señalar que nuestro autor no esclarece la ambigüedad del término y tampoco lo ubica claramente en el marco de una teoría filosófica o psicológica. Este es uno de los rasgos propios de la IMLV: el que Valéry no ubica en un contexto teórico reconocible sus observaciones acerca de la naturaleza del espíritu.

### **5.2.2 Abstracción de las imágenes en general**

Una vez indicado el papel de las imágenes en cuanto elementos de la actividad mental, Valéry propone realizar una operación consistente en abstraer la particularidad o especificidad de esas imágenes mentales para considerarlas desde el punto de vista de sus propiedades generales, a saber, "la sucesión, la frecuencia, periodicidad, diversa facilidad de asociación, y a fin de cuentas, su duración". Esta abstracción aplicada a los elementos del espíritu consiste en aprehender algunas propiedades generales de las imágenes mentales en tanto objetos de reflexión. El modo en que se expresa nuestro autor parece indicar, en razón de la última cláusula ("...y, a fin de cuentas, su duración"), que estas propiedades se reducen a la "duración", o quedan de algún modo englobadas en ella. La duración es un concepto importante en el pensamiento de Valéry, vinculado estrechamente con la noción de espíritu. Se refiere a la condición temporal del espíritu y equivale al rasgo de transitoriedad que hemos examinado anteriormente (4.).

### **5.2.3 Analogía entre el espíritu y el mundo material**

Ahora bien, Valéry sostiene que, una vez que captamos estas propiedades generales: sucesión, frecuencia, periodicidad, diversa facilidad de asociación y duración,



uno se siente rápidamente tentado a encontrar analogías en el llamado mundo material, a aproximar los análisis científicos, a suponerles un medio, una continuidad, propiedades de desplazamiento, velocidades y, en consecuencia, masas y energía.

En primera instancia, es manifiesta la ambigüedad de este comentario, en cuanto que no queda claro cuáles son los términos de la analogía, y específicamente, no se esclarece qué es aquello a lo que se le supone "un medio, una continuidad, propiedades de desplazamiento, velocidades y, en consecuencia, masas y energía". O sea, no se sabe si al dominio de las imágenes mentales se le aplican analógicamente esas propiedades físicas, o por el contrario, es posible aplicar esas propiedades físicas al mundo material al que se refieren las imágenes mentales una vez que se ha abstraído de éstas sus propiedades generales. Así, el párrafo en cuestión puede interpretarse en dos direcciones distintas: en tanto se puede hablar del espíritu como poseedor, en virtud de la analogía, de propiedades físicas, tales como un medio, continuidad, velocidad, etc., o en cambio, puede leerse en cuanto se considere que la idea que nos hacemos del mundo material surge como una analogía a partir de la reflexión que hace el espíritu sobre su propia naturaleza.

El contexto inmediato en el que se inscribe esta observación no parece ayudarnos a zanjar la diferencia señalada, ya que Valéry a continuación se expresa en torno a la analogía en general en tanto facultad del espíritu.

No obstante, nos inclinamos a interpretar el párrafo en cuestión con base en el primer sentido sugerido, o sea, según el cual el espíritu puede considerarse, analógicamente, como poseedor de propiedades físicas. Una nota al margen que data de 1930 y que comenta el párrafo que hemos citado, nos ayuda a aclarar la cuestión:

...la observación, por lo demás precaria y a menudo sospechosa, de lo que ocurre en nosotros, nos induce a creer que las variaciones de los dos mundos [el psíquico y el sensible/material] son comparables; lo que permite expresar grosso modo el mundo psíquico propiamente dicho mediante metáforas tomadas del mundo sensible, y especialmente de los actos y operaciones que podemos efectuar físicamente (nota al margen, p.21, IMLV en EsL).

En efecto, esta cita nos muestra que Valéry, al señalar que a partir de las propiedades generales de las imágenes mentales podemos atribuir al espíritu y sus elementos "continuidad, propiedades de desplazamiento, velocidades, masas y energía", se refiere a un modo en el cual se expresa "el mundo psíquico propiamente dicho mediante metáforas tomadas del mundo sensible".

En este comentario, Valéry alude a la discontinuidad y oposición entre dos "mundos": el psíquico, mental, interno, y el sensible, material o externo. ¿Cómo se relacionan ambos mundos? Nuestro autor no analiza en detalle las condiciones de su vinculación, pero señala que estamos inducidos a creer que las variaciones en ambos mundos son comparables en razón de una observación "precaria y a menudo sospechosa de lo que ocurre en nosotros", y sugiere que extrapolamos condiciones que pertenecen al ámbito del mundo material y las aplicamos al mundo psíquico, expresándolas en términos de analogías o metáforas .

En la cita que venimos analizando, Valéry ha dicho que "uno se siente rápidamente tentado a encontrar analogías en el llamado mundo material", pero no explica en virtud de qué razones o motivos surge esta "tentación" a encontrar analogías, ni aclara si el hecho de hallarlas es producto de una función natural del espíritu (tal como la mente imagina o recuerda involuntariamente), o es producto de un movimiento voluntario del espíritu. De cualquier manera, cabe relacionar esta "tentación" o tendencia con la nota al margen que hemos empleado, en razón de que podemos equiparar esa "tentación" a encontrar analogías con el hecho de que estamos "inducidos" a comparar el mundo psíquico y el material en virtud de una "observación precaria".

Ahora bien, ¿en qué consiste esa "observación precaria y a menudo sospechosa" que nos induce a llevar a cabo esa comparación? Si bien Valéry no contesta esto explícitamente,

el examen del funcionamiento de la analogía en general nos ayuda a esclarecer esta cuestión (5.4).

### **5.3 El espíritu considerado como sistema**

Una vez sentada la premisa de que es posible establecer una analogía entre las propiedades del espíritu y las propiedades físicas, Valéry afirma que

uno se da cuenta entonces de que son posibles multitud de estos sistemas, que uno de ellos en particular no vale más que otro, y que su uso, precioso, pues siempre esclarece algo, debe ser vigilado en cada momento y restituido a su papel puramente verbal.

El hecho de poder referirnos al espíritu en términos de propiedades físicas no es más que una posibilidad entre muchas, pues "son posibles multitud de estos sistemas", o sea, multitud de maneras de intentar determinar la naturaleza del psiquismo. Aquí "sistema" se entiende en el sentido general de un todo organizado u ordenado, así como alude a la acepción filosófica del término, en cuanto a un "discurso organizado de forma deductiva y constituye un todo cuyas partes pueden resultar una de la otra". Así, podemos considerar al espíritu, por ejemplo, como portador de propiedades químicas, biológicas, matemáticas, estéticas, etc. Cada uno de estos sistemas o modelos explicativos nos puede aclarar algo en relación a la naturaleza del espíritu, pero ninguno puede dar cuenta del mismo totalmente, en razón de constituir, en última instancia, una descripción tentativa, producto de una comparación. De ahí que ninguno de esos sistemas surgidos de la analogía "vale más que otro", y aunque su empleo sea provechoso, pues nos puede iluminar acerca de alguna de sus propiedades, "debe ser vigilado en cada momento y restituido a su papel puramente verbal", esto es, debemos ser conscientes que esos modelos son elaboraciones metafóricas, y por tanto convencionales y contingentes, expresadas a través del lenguaje.

#### **5.4 La analogía como operación del espíritu**

Tal como hemos visto, el espíritu opera con base en imágenes. Para entender su funcionamiento, Valéry se refiere a una operación a la que otorga una importancia capital en la IMLV, la analogía.

Podemos distinguir dos aspectos en la determinación de la analogía. Esta constituye, en primer lugar,

la facultad de variar las imágenes, de combinarlas, de hacer coexistir parte de una con parte de otra,

y en segundo lugar,

el percibir, voluntariamente o no, el vínculo de sus estructuras.

Ello significa que la analogía puede entenderse de dos maneras estrechamente vinculadas:

1) la analogía entendida como una aptitud natural, que opera de un modo automático, involuntario o irreflexivo, y

2) la analogía que, fundada en esa aptitud natural, es un fenómeno más o menos consciente, producto de la reflexión.

Por medio de la analogía combinamos imágenes y hacemos que simultáneamente se presenten parte de una con parte de otra y capturemos la relación de sus formas, la semejanza y disparidad de sus apariencias.

Por ejemplo, al notar el parecido de dos rostros, podemos establecer una comparación en virtud de la analogía, al relacionar la semejanza de las imágenes de esos semblantes. O también, si miramos la imagen de nubes que se expanden en cúmulos y

recordamos la imagen de la expansión en el aire que produce una explosión, percibimos (o podemos percibir) el vínculo de sus estructuras, expresando tal analogía en el juicio "los cúmulos de nubes parecen explosiones", etc.

La analogía es una operación compleja que se produce entre imágenes mentales. Como hemos visto, la noción de imagen puede tener varias acepciones, que Valéry no distingue explícitamente (5.2.1): Parece, sin embargo, que la dinámica propia de la analogía implica para Valéry el juego de todos estos tipos de imágenes. Por ello la analogía es una operación compleja en cuanto se ejerce sobre esa diversidad de objetos a los que alude la palabra "imagen" tal como la emplea nuestro autor.

El término "analogía" tiene en general dos significados filosóficos principales: 1) el sentido propio y restringido de igualdad de relaciones; y 2) el sentido de extensión probable del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir entre diferentes situaciones (Diccionario de Filosofía, Abbagnano, p. 67)

La definición de Valéry corresponde a la primera acepción, la referente a la igualdad de relaciones, pues descubrir el vínculo entre las estructuras de dos o más imágenes no es sino captar cierta igualdad o semejanza en su vinculación. Pero además, Valéry considera la facultad de la analogía como el procedimiento fundamental, o al menos uno muy importante, por medio del cual se relacionan nuestras representaciones en general, procedimiento que en última instancia nos permite alcanzar una visión general del mundo. Como más adelante examinamos, una de las finalidades de la analogía es la extensión de nuestro conocimiento (5.4.3.4). Así, el significado que le da a la noción de analogía se vincula también con la segunda acepción de la misma, referente a la extensión probable del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir entre diferentes situaciones.

#### 5.4.1 Operación o funcionamiento de la analogía

Valéry describe el funcionamiento de la analogía como si esta fuera un mecanismo mental determinado. Alude a un caso particular que nos ilumina acerca de esta noción y nos ofrece algunas observaciones importantes en relación a la naturaleza del espíritu.

##### 5.4.1.1 Preeminencia del sentido de la vista en el espíritu

Para entender cómo opera la analogía, en primer lugar Valéry deja sentada la importancia del sentido de la vista en relación a las operaciones del espíritu. No es casual que señale que las palabras "surgen ante sus ojos", que "el hombre arrebató visiones cuya potencia es la suya propia" (p.21), y aun más claramente, que la vista es el más espiritual de todos los sentidos, y que en él predominan las imágenes visuales (p.28). Los subrayados son del propio Valéry.

Resulta inveterada esta importancia del sentido de la vista en relación al espíritu. Podría rastrearse en la historia de la filosofía la importancia concedida a las percepciones que provienen de la vista en la determinación misma de la mente: no por casualidad se habla, analógicamente, del "ojo del alma", metáfora que cifra la noción tradicional que se tiene de la mente. Damos por supuesto que la vista nos ofrece las imágenes más vívidas y nos provee de un sentido de la realidad más preciso, al grado que al hablar de imágenes se da por sentado que se habla de imágenes visuales, como si los demás tipos de imágenes se redujeran (o tendieran naturalmente a ser vistas) en términos del mundo visible. Además, en el lenguaje natural, como el texto de Valéry manifiesta, son patentes los términos de orden visual que ayudan de modo paradigmático a la relación cognoscitiva que establecemos con el mundo.

Cabría, por supuesto, criticar esta concepción que privilegia un sentido por encima de los demás. Sin menoscabo de la importancia de la vista, el énfasis de que es objeto este sentido en el texto de Valéry nos puede hacer perder de vista la naturaleza eminentemente

abstracta del espíritu, irreductible a cualquier dato sensorial: al pensar en operaciones matemáticas, en argumentos filosóficos y en general, en el encadenamiento de razones que se hilan en un discurso, no puede decirse que esa clase de pensamiento, eminentemente conceptual, se vincula de un modo directo con el sentido de la vista, por más que expresemos la experiencia de esas intuiciones empleando una terminología relativa a ese sentido. Por otra parte, por lo que toca a esta vinculación entre la actividad mental y el sentido de la vista, cabe preguntarse acerca de lo que sucede con la actividad mental de los ciegos. Parecería que éstos, o carecen de pensamiento propiamente dicho, o poseerían uno que sería cualitativamente distinto al pensamiento de las personas con vista "normal". Más allá de estas objeciones, que Valéry no enfrenta explícitamente, nos interesa señalar el modo en que la analogía se vincula con la percepción visual y el sistema general del pensamiento.

#### **5.4.2 La analogía, la percepción y el pensamiento**

En el contexto de una reflexión acerca de nuestra "visión" del mundo, Valéry establece una oposición entre el ver o el percibir, por una parte, y el pensar, por otra. Señala, irónicamente, que "la mayoría de la gente ve con el intelecto mucho más a menudo que con los ojos" (p.27).

En primer lugar, nuestro autor sugiere que puede "verse" tanto con el intelecto como con los ojos. Por supuesto, es irónico indicar que "la gente", refiriéndose con esta palabra a la clase de personas que no suelen emplear su inteligencia en el análisis de las cosas, es quien "ve con el intelecto mucho más a menudo que con los ojos". Con ello da a entender, por una parte, que un tipo usual de percepción consiste en percibir el mundo (ver o mirar en sentido estricto) mediante una serie preestablecida de conceptos, expresada a través de un léxico no menos preestablecido. Valéry objeta implícitamente el hecho de que esta clase de percepción resulta "prejuiciada", esto es, que opera con base en un marco predeterminado. Por otra parte, está señalando que los hombres que ejercen rectamente su intelecto son los que ven

propiamente con los ojos, o sea, los que no confunden las percepciones visuales con los conceptos que asocian a esas percepciones. En el texto, Valéry expone algunos rasgos de la relación entre las percepciones sensoriales en general, el lenguaje y los conceptos, y esboza las condiciones generales para un análisis de la percepción en general, ámbito que denomina como "los placeres y padeceres de ver". Valéry comienza refiriéndose a esa clase de personas que, en la percepción de un objeto, imponen su "intelecto" por encima de la pura consideración de los productos de su percepción sensible:

En lugar de espacios coloreados, conocen conceptos. Una forma cúbica, blanquecina, alta y horadada por reflejos de cristal es para ellos, inmediatamente, una casa: ¡la casa! Idea compleja, concordancia de cualidades abstractas. Si cambian de lugar, el movimiento de las hileras de ventanas, la traslación de superficies que desfigura continuamente su sensación, se escapan..., pues el concepto no cambia. Perciben, más bien, según un léxico que, según su retina, se aproxima tan mal a los objetos, conoce tan vagamente los placeres y padeceres de ver que han inventado las bellas perspectivas. Ignoran el resto. Pero se regalan con un concepto que hierve de palabras. (...) ¡Y, como desdeñan lo que carece de nombre, el número de sus impresiones se encuentra estrictamente limitado de antemano! (pp.27-28).

En una nota a pie de página a este párrafo, encontramos una observación importante en torno a la analogía:

[Con respecto a las imágenes en general] La mayor parte de las veces se ejerce entre ellas la facultad analógica. El término inferior de esta facultad, que es la comparación de dos objetos, puede incluso recibir por origen un error de juicio que acompaña a una sensación poco distinta. La forma y el color de un objeto son tan evidentemente importantes que entran en la concepción de este objeto referido a otro sentido. Si se habla de la dureza del hierro, casi siempre se producirá la imagen visual del hierro, y muy rara vez una imagen auditiva (p.28).

La facultad analógica es una aptitud por la cual asociamos imágenes que tienden a ser de tipo visual. Esta nota de Valéry corresponde a su anterior definición de la analogía, según la cual ésta es "la facultad de variar las imágenes, de combinarlas, de hacer coexistir parte de una con parte de otra y percibir el vínculo de sus estructuras", pues, como indica la nota, vinculamos y combinamos imágenes distintas de un objeto en cuya percepción predomina la imagen visual. Valéry se refiere aquí a la cuestión del origen de la analogía, de



sus causas psicológicas. Si ésta consiste en la comparación de dos objetos (o, más propiamente, habría que decir de dos imágenes), una de sus causas radica en cometer "un error de juicio", un error de apreciación. Ello puede vincularse con esa postulada "observación precaria y a menudo sospechosa" que nos induce a llevar a cabo una comparación entre el mundo psíquico y el mundo material (5.2.3.) En una observación al margen (que data de 1930) a la nota al pie de página, Valéry explica, por medio de un ejemplo, en qué consiste ese "error de juicio que acompaña a una sensación poco distinta":

En resumen, los errores y las analogías son consecuencia del hecho de que una impresión se puede completar de dos o cuatro maneras diferentes. Una nube, una tierra, un barco, son tres modos de completar una cierta apariencia de objeto que aparece en el horizonte, sobre el mar. El deseo o la espera precipitan al espíritu a uno de estos nombres (p.28).

En esta cita nuestro autor intenta poner de manifiesto, de modo simplificado, cómo opera la analogía (NOTA 7).

Supongamos que nos encontramos en el mar y miramos hacia el horizonte, desde donde vemos despuntar una imagen: entonces vinculamos la estructura o la forma de esa imagen percibida directamente, pero entrevista apenas, con una cierta imagen que guardamos en la memoria (la imagen de una nube), ejerciendo así la analogía: la comparación entre dos imágenes y la percepción de sus relaciones de semejanza. Supongamos que estamos en un puerto ansiando la llegada de un barco, y vemos aparecer aquella misma imagen incierta: "el deseo o la espera precipitan al espíritu" al nombre "barco".

Aquí aparece ese "error de juicio que acompaña a una sensación poco distinta", error producido por una precipitación (lo cual, dicho sea de paso, recuerda la teoría cartesiana del error, en la que bien podría estar fundada la observación de Valéry).

En suma, en esta vinculación de imágenes mentales que incluyen tanto las representaciones sensibles, las de la memoria y la imaginación con conceptos generales, con

palabras e incluso con pasiones (tales como el deseo o la espera), se ejerce la facultad de la analogía, que podemos considerar como un principio general de asociación de las representaciones y estados mentales.

### 5.4.3 Relaciones entre las nociones de analogía y continuidad

La noción de analogía es, como hemos visto, un concepto clave en la IMLV. Valéry vincula con ella otra noción importante, la de continuidad. Por otra parte, en la analogía se fundamenta lo que llama la "lógica imaginativa" (p.56, IMLV en EsL) a la que pertenecen los "fenómenos de la imaginiería mental", ámbito en el que se halla el método que Valéry le atribuye a Leonardo. Estas ideas y sus relaciones resultan cruciales para entender lo que Valéry propone en la IMLV.

Nuestro autor alude al segundo significado usual de la palabra analogía, el referido a la "extensión probable del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir entre diferentes situaciones", y señala que, en general, la analogía es la operación mental que nos permite extender la continuidad referida al mundo, pues por medio de la analogía podemos extender nuestro conocimiento del mundo más allá de lo directamente perceptible. La analogía es un tipo de comparación que nos permite establecer semejanzas en el contexto de la experiencia, y esta comparación expresa una verdad probable. En este sentido, las ciencias positivas son analógicas, en cuanto que nos conducen al conocimiento (probable) de un fenómeno nuevo a partir de la semejanza de condiciones que presenta con otros fenómenos previamente conocidos.

Valéry expone la relación entre analogía y continuidad en el siguiente párrafo:

Hay un paso desde las formas nacidas del movimiento hacia los movimientos en que las formas llegan a convertirse, con ayuda de una simple variación de la duración. Si la gota de lluvia parece una línea (...) una forma estable se puede sustituir por una conveniente rapidez en el traspaso periódico de una cosa (o un elemento) bien elegida. (...) Los lenguajes harán que un espigón se alargue, que una montaña se eleve, que una estatua se verga. Y el vértigo de la analogía, la lógica de la

continuidad, llevan estas acciones al límite de su tendencia, a la imposibilidad de detenerse (p.31, IMLVen EsL).

En esta cita, Valéry establece una analogía entre el movimiento y la forma de los objetos, esto es, aplica la recién postulada noción de analogía a los movimientos y las formas, o mejor dicho, a las imágenes del movimiento y la forma. Propone que, en virtud de la semejanza de sus estructuras, uno se convierte o puede convertirse en el otro. Ejemplifica ello aduciendo que, con una variación de la duración, o sea, con la introducción del tiempo en la percepción de las imágenes, la caída de una gota de lluvia (un movimiento) es análoga a una línea recta (una forma). También menciona el testimonio del lenguaje, que opera analógicamente con su multitud de tropos, y que permite que describir formas inmóviles como si estuvieran en movimiento, tal como "un espigón se alarga y una montaña se eleva".

La expresión "el vértigo de la analogía, la lógica de la continuidad" nos indica claramente que ambas nociones se equiparan, de modo tal que la analogía equivale a la "lógica de la continuidad". Esta expresión afirma la existencia de un orden o un principio implícitos en la operación y los productos de la analogía, y este orden propuesto, que obra en la asociación de las imágenes, es el que establece la continuidad.

Ahora bien, ¿por qué habla Valéry de "vértigo", en qué consiste, de dónde surge, y en suma, por qué nos vemos o habríamos de vernos en una situación tal en la que llevemos "estas acciones al límite de su tendencia, a la imposibilidad de detenerse"? No se ve claro qué razón haya para ello; Valéry no determina en este punto si ese "vértigo de la analogía" es una propiedad de la naturaleza de nuestro psiquismo o es más bien un acto intencional por el cual buscamos y encontramos indefinidamente analogías en el mundo. Nos inclinamos por interpretar que esa "imposibilidad de detenerse" en la busca de analogías es un rasgo de unos pocos espíritus, aunque la operación se fundamente en una propiedad universal. De tal modo, parece que Valéry intercala, en el contexto de una exposición orientada a la determinación general del espíritu, condiciones que le son propias a pocos de ellos, como el

de Leonardo o el suyo. Si ello es cierto, tal hecho debe ponernos en guardia ante la consideración de que la IMLV expresa un sistema general de pensamiento, cuando más bien constituye sobre todo una reflexión sobre ciertas condiciones peculiares del pensamiento de Valéry.

Sin entrar en detalles, lo que nos interesa mostrar enseguida es el vínculo entre la analogía y la continuidad. Si la analogía equivale a una "lógica de la continuidad", ¿qué es la continuidad?

#### 5.4.3.1 Determinación de la noción de continuidad

Esta noción aparece primeramente al inicio de la IMLV, en una observación acerca de la naturaleza del genio o la inteligencia en general. En una crítica a la noción de inspiración entendida como una creación ex nihilo del espíritu, Valéry señala en qué radica la naturaleza de la inteligencia:

[El inspirado, el genio] siempre ha pensado, quizá sin la menor duda, y donde los demás aun no veían nada, había mirado, combinado, y no hacía otra cosa que leer en su espíritu. El secreto, tanto el de Leonardo como el de Bonaparte, o como el de todo aquel que posee una vez la más alta inteligencia, está y no puede estar sino en las relaciones que encontraron y que se vieron obligados a encontrar entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa (p.22, IMLV en EsL).

En principio, podemos interpretar que Valéry, cuando habla aquí de "cosas", se refiere a los objetos que son producto de ciertos actos mentales. Esto es, esas "cosas" pertenecen al ámbito de lo mental, pero la alusión no es del todo clara, pues parece que la palabra "cosas" puede referirse también al ámbito extramental de los "entes" materiales. Más adelante nos ocupa de nuevo esta cuestión (7.2).

Si optamos por la primera interpretación, la expresión "ley de continuidad" puede aludir a la íntima cohesión de las facultades del espíritu, a su unidad intrínseca o al orden que determina aquello que "permanece" entre la aparición de un pensamiento particular y otro, o

sea, aquello que determina, en general, el conjunto de las aptitudes y operaciones de la mente. No obstante, en una nota al margen que comenta el pasaje que hemos citado, Valéry señala que

La palabra continuidad no es la adecuada. Recuerdo haberla escrito en lugar de otra que no encontré.

Quería decir: entre cosas que no sabemos transponer o traducir en un sistema del conjunto de nuestros actos.

Es decir: el sistema de nuestros poderes (p.22, IMLV en EsL).

Resulta extraña esta observación, sobre todo porque parecíamos situados, al hablar de las "altas inteligencias", en el ámbito de las operaciones y los productos de la mente. Pero la acotación de Valéry no parece referirse en especial a este dominio mental, y es en extremo ambigua en razón del empleo indeterminado de la noción de cosa: pues, ¿a qué cosas se refiere? ¿Qué puede significar la expresión "entre cosas que no sabemos transponer o traducir en un sistema del conjunto de nuestros actos, el sistema de nuestros poderes"? En relación al contexto, creemos que esta expresión significa que las aptitudes y operaciones de la mente de un individuo de gran inteligencia suponen una serie de combinaciones y transformaciones en su espíritu que desconocemos cómo trasladar al conjunto de nuestros actos en general, físicos y mentales. No obstante, aunque parece que debemos entender aquí la palabra "actos" en un sentido amplio, es muy poco claro qué significa y qué alcance tiene la expresión el "conjunto de nuestros actos". Valéry quiere expresar, si no erramos, lo siguiente: intentar determinar la continuidad o unidad intrínseca de una gran inteligencia implica verse en la imposibilidad de adaptar o asimilar la noción que nos hacemos de esa inteligencia al conjunto de nuestras acciones en general. Por ejemplo, ante un hombre de gran inteligencia notamos que no podemos seguir el hilo de su discurso, que nuestros razonamientos van a la zaga, que las razones de sus acciones nos son desconocidas, etc. Pero, en suma, esta determinación negativa, además de resultar abstrusa en extremo, no parece particularmente útil para esclarecer la noción de continuidad que estamos analizando.

### 5.4.3.2 Disposiciones regulares y continuidad

Valéry hace de nuevo referencia a la noción de continuidad en el contexto de un intento de descripción ontológica del mundo, al introducir el concepto de disposición (o combinación) regular. Para Valéry, este concepto es de gran importancia: funciona como una categoría que alude al ordenamiento sensible e inteligible en general en el contexto de nuestra experiencia del mundo. La importancia que le otorga a la misma queda de manifiesto en la siguiente observación:

Creo que podrían calificarse [a las combinaciones regulares] como las primeras guías del espíritu humano si una tal proposición no fuera inmediatamente convertible. De todas maneras, representan la continuidad (p.35, IMLV en EsL).

Creemos útil citar por completo el pasaje donde se explicita la idea de disposición regular, para que quede de manifiesto el significado de esta noción:

El mundo está irregularmente sembrado de disposiciones regulares. Los cristales lo son, las flores, las hojas; muchos ornamentos de estrías, de manchas sobre la piel, las aías, los caparazones de los animales; las huellas del viento en la arena y el agua, etc. A veces, estos efectos dependen de una especie de perspectiva y de agrupamientos inconstantes.

El alejamiento los produce o los altera. El tiempo los muestra o los oculta. Así, el número de decesos, nacimientos, crímenes y accidentes, presenta una regularidad en su variación que se acusa tanto más cuantos más años se busca. Los acontecimientos más sorprendentes y los más asimétricos en relación al curso de los instantes cercanos entran en una apariencia de orden con relación a períodos más amplios. A estos ejemplos se puede añadir el de los instintos, hábitos y costumbres, y hasta las apariencias de periodicidad que han hecho nacer tantos sistemas de filosofía histórica (pp.34-35, IMLV en EsL).

La noción de disposición regular se refiere a una clase de ordenamiento de nuestras percepciones sensibles y de nuestras ideas acerca de objetos y sucesos. Es interesante notar el tipo de reflexión que Valéry lleva a cabo, tan propio de la IMLV: cómo, a partir de una proposición engañosamente simple --"el mundo está irregularmente sembrado de disposiciones regulares"--, está supuesta una aguda observación acerca de la conformación general de nuestra experiencia del mundo, esto es, el principio de una ontología (9.8).

Al afirmar que las disposiciones regulares son "las primeras guías del espíritu humano", Valéry puede estar refiriéndose a que la noción de disposición regular constituye un supuesto de nuestra visión del mundo, esto es, funciona como una noción que no ha sido explicitada previamente y a partir de la cual consideramos la naturaleza del mundo y de nosotros mismos (Diccionario de Filosofía, Abbagnano, p.1110). Podemos entender que tal supuesto equivale al de la "regularidad" de las cosas en general, según el cual los objetos en general presentan una conformación que se repite en sus diversas apariciones particulares. La expresión "primeras guías del espíritu humano" también puede entenderse en cuanto que las mismas constituyen un punto de partida desde el cual conocemos el mundo.

La noción de continuidad resulta importante en este contexto. Se afirma la existencia de un vínculo estrecho entre esta noción y la de combinación regular, al grado que explicar una equivale a dar cuenta de la otra, pues tal como Valéry indica, las combinaciones regulares representan la continuidad.

No deja de existir cierta ambigüedad en la observación de que "las combinaciones regulares representan la continuidad". ¿En qué sentido la representan? ¿La continuidad es una noción que inferimos a partir de la observación y reflexión de esas combinaciones regulares, o es la continuidad más bien una constitución previa, una condición de esas combinaciones? Valéry tal vez pretende indicar simplemente que las combinaciones regulares ocupan el sitio de la continuidad, a la manera de casos particulares que ejemplifican una ley, un enunciado general. De tal modo, ambas nociones se refieren al mismo aspecto de nuestra experiencia del mundo, pero desde distintos puntos de vista: las disposiciones regulares son entendidas como casos concretos, mientras que la continuidad como un principio general.

Intuitivamente, una entidad es continua si no está quebrada o no tiene huecos. Para Aristóteles lo continuo es una especie de lo contigüo, en tanto "son continuas las cosas

cuyos límites se tocan y de cuyo contacto se origina cierta unidad" (Diccionario de Filosofía, Abbagnano, p.235).

La noción filosófica de continuidad excluye "la ruptura completa" y "la mera repetición de identidades", y positivamente indica "la permanencia de ciertos elementos, motivos o factores, y por lo tanto cierta unidad o semejanza" entre las varias fases de un proceso. En un sentido general, "se habla de continuidad entre dos cosas cada vez que es posible reconocer entre estas dos cosas una relación cualquiera. Por lo tanto, relaciones de causalidad o de condicionamiento, de contigüidad o de semejanza, pueden ser tomadas como signos, pruebas o manifestaciones de continuidad"(idem.).

En una nota a pie de página, Valéry precisa el uso que hace de la noción de continuidad en la IMLV, ateniéndose a un significado intuitivo, y no técnico, de esta noción. Nuestro autor señala que

esta palabra [la de continuidad] no se usa aquí en el sentido matemático. No se trata de insertar en un intervalo un infinito numerable y un infinito innumerable de valores; se trata tan sólo de la intuición ingenua, de objetos que hacen pensar en leyes, de leyes que hablan a los ojos. La existencia o la posibilidad de las cosas semejantes es el primer hecho, y no el menos sorprendente, de este orden (p.35, IMLV en EsL).

Esta referencia positiva a la noción de continuidad no resulta del todo clara. Se refiere, como Valéry mismo indica, a una "intuición ingenua" (por lo demás, no deja de haber una disparidad si confrontamos esta confesión de ingenuidad con el hostinato rigore al que Valéry se suscribe, p.17, IMLV en EsL).

¿Qué puede significar la expresión "objetos que hacen pensar en leyes, de leyes que hablan a los ojos"? Parece referirse a un tipo de productos mentales, de imágenes de cosas (objetos en general que "hablan a los ojos") ordenadas según principios generales ("leyes"). El orden que gobierna esas imágenes se establece sobre "la existencia o la posibilidad de las cosas semejantes". De tal modo, esta noción de continuidad que Valéry maneja, afín a la



noción filosófica arriba transcrita en cuanto que "se habla de continuidad entre dos cosas cada vez que es posible reconocer entre estas dos cosas una relación cualquiera", estaría fundada en la noción de semejanza.

#### **5.4.3.3 Equivalencia entre analogía y continuidad**

En este punto es manifiesta la relación entre la analogía y la continuidad. En primer lugar, cabe notar que la proposición con la que Valéry alude a la continuidad, esa intuición de "objetos que hacen pensar en leyes, de leyes que hablan a los ojos", guarda una cierta afinidad con la definición de la analogía que hemos examinado ("la facultad de variar las imágenes, de combinarlas, de hacer coexistir parte de una con parte de otra y percibir, voluntariamente o no, el vínculo de sus estructuras"). En efecto, aquello que define a la continuidad, esas "leyes que hablan a los ojos", pueden entenderse como las estructuras semejantes que la mente percibe entre diversas imágenes, procedimiento que define a la analogía.

En segundo lugar, si la continuidad es una noción que se refiere a la relación por la cual se establecen semejanzas entre elementos distintos, la misma puede entenderse como una noción equivalente a la analogía, en cuanto que por medio de ésta se varían las imágenes y se percibe el vínculo de sus estructuras. Cuando Valéry se refiere a la analogía como "la lógica de la continuidad" (p.32, IMLV en EsL), afirma implícitamente que el ejercicio de la facultad analógica equivale a considerar los elementos que se presentan a la mente bajo la forma o la especie de lo continuo.

#### **5.4.3.4 Lenguajes, metáforas y la extensión de la continuidad**

Las observaciones precedentes en torno a la continuidad conducen a Valéry a una consideración acerca de nuestra visión del mundo entendida como una extensión de la continuidad:

...todas las especulaciones tienen por fundamento y objetivo la extensión de la continuidad con ayuda de metáforas, abstracciones y lenguajes (p.36, IMLV en EsL).

Por lo demás, la referencia a las "metáforas, abstracciones y lenguajes" con cuya ayuda se extiende la continuidad, recuerda la observación, al inicio de la IMLV, en referencia a los "lenguajes y los símbolos" (pp.19-20, IMLV en EsL) que se forman como resultado de los diversos trabajos de los espíritus que, no obstante, responden a una unidad subyacente o una homogeneidad que puede equipararse a la continuidad.

#### **5.4.3.5 La analogía y la unidad del espíritu: acerca de la continuidad entre los dominios del artista y del sabio**

Valéry atribuye una gran importancia a la noción de analogía, pues con base en la misma se responde a la pregunta de cómo opera el espíritu en general, tanto en su función teórica o cognoscitiva como en su función imaginativa y creativa. Por extensión, la analogía es una noción que pretende explicar cómo surgen los productos más elaborados del espíritu humano: filosofías, religiones, ciencias y artes.

Hacia el final de la IMLV Valéry retoma la cuestión del vínculo entre la analogía y la continuidad. La relación entre la analogía y los dominios diversos de la ciencia y el arte, nos conduce a la comprensión de lo que es ese "método de Leonardo da Vinci" que da título al ensayo.

Consideramos importante citar por entero la sección en la cual Valéry expone estos conceptos, para que quede claro en qué contexto se ubica su propuesta.

Quien compone un monumento se representa, al principio, la gravedad, y penetra en seguida en el oscuro reino atómico. Tropezca con el problema de la estructura: saber qué combinaciones se deben imaginar para cumplir las condiciones de resistencia, elasticidad, etc., que concurren en un espacio dado. Se ve cuál es el desarrollo lógico de la cuestión; cómo, del dominio arquitectónico, tan frecuentemente abandonado a los prácticos, se pasa a las más profundas teorías de física general y mecánica.

Gracias a la docilidad de la imaginación, las propiedades de un edificio y esas otras, íntimas, de una sustancia cualquiera [esto es, de la materia, su contextura molecular, del "oscuro reino atómico" (p.53)], se iluminan mutuamente.

El espacio, en el momento en que queremos figurármolo, deja de estar vacío, se puebla de una multitud de construcciones arbitrarias y puede, en cualquier caso, sustituirse por la yuxtaposición de figuras que uno sabe volver tan pequeño como sea necesario. Un edificio, por complejo que podamos concebirlo, multiplicado y proporcionalmente reducido, representará el elemento de un medio cuyas propiedades dependerán de las de este elemento. De este modo nos encontramos atrapados en una cantidad de estructuras, desplazándonos por ellas. Observemos a nuestro alrededor de cuántas formas diferentes está ocupado el espacio, es decir, formado, concebible, y hagamos un esfuerzo hacia las condiciones que implican, para ser percibidas con sus cualidades particulares, las cosas diversas, un tejido, un mineral, un líquido, una nube de humo; sólo nos haremos una idea clara de ellos engrosando una partícula de sus texturas e intercalando en ella un edificio tal que su simple multiplicación reproduzca una estructura con las mismas propiedades que la que estamos considerando...Con ayuda de estas concepciones, podemos movernos sin discontinuidad a través de los dominios aparentemente tan distintos del artista y del sabio, desde la construcción más poética e incluso la más fantástica hasta la tangible y ponderable (p.53-54, IMLV en EsL).

Primeramente, en esta cita Valéry aplica la noción de analogía vinculando las estructuras del espacio de la arquitectura con las del espacio de la física atómica, en el contexto particular de una consideración acerca de la percepción del mundo en el ámbito de la imaginación.

Es propio del estilo como del curso de pensamiento de Valéry en la IMLV el modo en que salta, aparentemente de manera arbitraria, de un tema a otro. Pues una vez que propone la analogía entre la forma de una partícula de un objeto cualquiera y un edificio que multiplique tal forma, ubicándonos al parecer en el contexto de una explicación psicológica de la asociación de imágenes, de pronto salta a un tema inconexo, cuando afirma, al final de la extensa cita precedente, que "con ayuda de estas concepciones, podemos movernos sin discontinuidad a través de los dominios aparentemente tan distintos del artista y del sabio, desde la construcción más poética e incluso la más fantástica hasta la tangible y ponderable". Tomando en cuenta la peculiar elipsis que caracteriza el ensayo, cabe interpretar este

aparente salto en el sentido de que, gracias a la imaginación, las estructuras propuestas por la arquitectura, un arte, nos iluminan acerca de las estructuras de la materia postuladas por la física, una ciencia.

Quedaría así de manifiesto cómo la noción de una analogía de estructuras en general es una concepción que permite enlazar o establecer la comunicación y continuidad entre los dominios del artista y del sabio, esto es, entre diversas aptitudes y potencias del espíritu, comunicación y continuidad que Valéry ha visto representadas en Leonardo da Vinci.

#### **5.4.3.6 Contexto del cual surge la postulada continuidad entre los dominios del artista y del sabio**

Nos parece ilustrativo rastrear el contexto del cual surge el extenso pasaje que hemos citado, a pesar del circunloquio que nos vemos precisados a realizar. Ya que no hemos comentado en este punto las ideas tal como aparecen en el ensayo, ubicar este contexto nos permite, además de tener una visión más clara del orden en el cual se eslabonan los temas en la IMLV, trasladar sin discontinuidad nuestro análisis al examen del método de Leonardo da Vinci.

Valéry se refiere a Leonardo como un espíritu que guarda la más amplia colección de formas,

una potencia siempre inminente y que crece según la extensión de su dominio. La constituye (...) la fuerza de reconocer en la extensión del mundo un número extraordinario de cosas distintas y ordenarlas de mil maneras. El es el dueño de los rostros, las anatomías, las máquinas (p.37, IMLV en EsL),

con todo lo cual da a entender que Leonardo representa un caso por excelencia de la realización de las potencialidades del espíritu en cuanto desarrolla en alto grado aptitudes tales como la comprensión y la creatividad. A continuación, Valéry hace una descripción detallada de estas aptitudes de Leonardo tal como se verifican en sus obras, y señaladamente en sus notas y dibujos (pp.37-41). Concluido este catálogo, se refiere a Leonardo como "una

de esas combinaciones regulares" a las que hizo referencia anteriormente y en la que "el número y la comunicación de sus actos hacen de ellos un objeto simétrico, una especie de sistema completo en sí mismo, o que incesantemente se convierte en tal" (p.41). Una vez que ha postulado esta organicidad esencial del espíritu de Leonardo, nuestro autor distingue esta disposición unitaria, esta unidad de un espíritu que incursiona en diversos campos, con la fragmentariedad de los intereses y las perspectivas que implica el fenómeno de la especialización. Así, Leonardo subvierte la actitud del hombre moderno, que se halla constreñido a una especialidad (p.41). Valéry se opone a esta clase de especialización, pues un espíritu como el de Leonardo (o como el Leonardo que Valéry propone) "debe circular a través de las separaciones y compartimientos estancos", siendo "su papel el de transgredirlos" (p.42). Sugiere Valéry que "nueve veces de cada diez, cualquier gran novedad en un orden se consigue mediante la intrusión de medios y nociones que no estaban previstos en él" (p.42). Lo que hace a continuación es intentar "justificar mediante algunos ejemplos las ideas precedentes y mostrar, en su aplicación, la posibilidad y casi la necesidad de un juego general del pensamiento", empleando "en gran número conceptos en apariencia ajenos" (p.43). La noción que sirve de hilo conductor será la de construcción, concepto que analiza enseguida (pp.43-46). En este contexto, relaciona la construcción en general con el arte (p.46), y como un caso particular de construcción, aborda la cuestión de la concepción ornamental del arte (según la cual "el efecto es la meta ornamental y la obra, de este modo, cobra el carácter de un mecanismo para impresionar a un público, para hacer surgir las emociones y que las imágenes se respondan", p.47). Una vez planteada esta concepción particular del arte, el escritor francés examina el arte de la pintura (p.48-50), pero aclara que el ejemplo que busca y que debe ser un caso de ese "juego general del pensamiento" (p.43), no lo hallará en la pintura, entendiéndolo que a este arte le hace falta "comunicación entre diversas actividades del pensamiento" (p.50). El ejemplo que emplea es el de la arquitectura (p.50), en cuanto implica un dominio restringido de la noción de construcción anteriormente introducida. A partir de aquí Valéry examina una serie de ideas vinculadas con la

arquitectura, tales como la de monumento (p.51) y de ciudad (p.52, NOTA 8). Así pues, el edificio es un "ser de piedra [que] existe en el espacio" (p.53) y el espacio

se refiere a la concepción de los edificios que uno desea; el edificio arquitectónico interpreta el espacio y conduce a hipótesis sobre su naturaleza de una manera muy especial, pues es a la vez un equilibrio de materiales en relación a la gravitación, un conjunto estático visible y, en cada uno de estos materiales, otro equilibrio, molecular y mal conocido (p.53, IMLV en EsL).

A esta cita sigue el pasaje con el cual iniciamos este comentario ("Quien compone un monumento se representa, al principio, la gravedad, y penetra en seguida en el oscuro reino atómico, etc.", idem.), y en el cual señalamos cómo se aplica la analogía, vinculando las estructuras del espacio de la arquitectura y del espacio de la física atómica.

Esta digresión nos ha llevado a la exposición de una serie de ideas que resultan importantes para entender lo que Valéry propone en la ILMV. Anteriormente indicamos cómo la noción de una analogía de estructuras en general es una concepción que permite enlazar o establecer la comunicación y continuidad entre los dominios del artista y del sabio, esto es, entre diversas potencias o disposiciones del espíritu. Toca ahora referirnos a esta vinculación que ha emanado de nuestro análisis, a esta perspectiva peculiar desde la que el espíritu reflexiona y obra y que, como veremos, constituye el fundamento del método que se le atribuye a Leonardo. Nos referimos a eso que en NyD Valéry considerará

la actitud central a partir de la cual las empresas del conocimiento y las operaciones del arte son igualmente posibles (p.69, NyD en EsL).

A lo largo de la IMLV, Valéry expresa esta idea en diversas formas: en su alegato contra la especialización, en la referencia a los espíritus que deben "circular a través de las separaciones y compartimientos estancos", en la propuesta de un "juego general del pensamiento" (p.43) y en fin, en su apelación a la necesidad de "comunicación entre las diversas actividades del pensamiento" (p.50). Valéry hace énfasis en esta perspectiva cuando señala en el pasaje final de la IMLV:

**Veo a Leonardo da Vinci profundizar en esta mecánica que él llamaba el paraíso de las ciencias, con la misma facilidad natural con que se entregaba a la invención de rostros puros y borrosos. Y el mismo ámbito luminoso con sus dóciles seres posibles es el lugar de estas acciones que se moderaron en distintas obras. El no las consideraba pasiones diferentes...(p.61, IMLV en EsL).**

**Todo lo cual nos conduce a la consideración de otro rasgo del espíritu, la unidad, que será el tema del siguiente capítulo.**

## 6. La unidad del espíritu.

Valéry ve en Leonardo la realización por excelencia de la unidad del espíritu. Considera que el pintor florentino,

ese maestro de sus medios, ese experto del dibujo, las imágenes y el cálculo había encontrado la actitud central a partir de la cual las empresas del conocimiento y las operaciones del arte son igualmente posibles (pp.68-69, NyD en EsL).

Lo que fascina a nuestro autor es la posibilidad de que en un solo espíritu convivan diversas habilidades que, en el caso de Leonardo, lo conducen a realizaciones excelentes. La pintura, la escultura, la música, la arquitectura, la ingeniería, el diseño de artefactos y la invención fueron manifestaciones de una disposición fundamental, de esa unidad del espíritu.

Creemos que esta propiedad, entendida como el conjunto de aptitudes cognitivas y creativas que actúan en una misma mente, es de gran importancia para entender no sólo la noción de espíritu de Valéry, sino para comprender su pensamiento en general y el sentido al que apunta. En apariencia trivial, esta noción de un espíritu unitario acaso cobra relevancia si la consideramos no sólo como un rasgo descriptivo de la naturaleza del espíritu. La unidad puede ser entendida asimismo como si expresara un valor, como si el espíritu, más allá de la unidad que constituye el conjunto "natural" de sus aptitudes, tendiera a la realización de una unidad de otro orden. Esta clase de unidad supone no solamente una especie de supremo desarrollo y coordinación de las diversas facultades, sino la conciencia de estas relaciones (NOTA 9).

En NyD, Valéry se refiere críticamente a la distinción de Pascal entre el espíritu de sutileza y el de geometría (NOTA 10). A partir de esta crítica afirma la posibilidad de que confluyan en el espíritu una diversidad de potencialidades. Abogando por la unidad del espíritu, entendida como una aspiración, le reprocha a Pascal

que no podía imaginarse esta unión delicada, pero natural, de distintos dones (p.78, NyD en EsL).



Esta unidad, como hemos señalado, no se refiere solamente a la integración del funcionamiento mismo del espíritu, entendido como el ámbito único de aptitudes y operaciones, sino que apunta además a un campo en constante desarrollo e interacción que comprende simultáneamente dominios en apariencia opuestos como lo son, por ejemplo, la sensibilidad y la inteligencia.

La unidad es propuesta como un valor. El afán del espíritu por alcanzarla surge de una necesidad que emana de sí mismo, en la que sus diferentes facultades buscan concretar una especie de armonía fundamental. En un pasaje por demás oscuro de NyD, Valéry expone a grandes trazos, que recuerdan el color y el tono de las consideraciones de la IMLV, en qué consiste esa convergencia de distintos dones. Aunque alude a Leonardo, Valéry habla en términos generales:

Para el ser supremamente coordinado debe ser suficiente el prescribirse ciertas modificaciones ocultas y muy simples respecto a la voluntad; e inmediatamente pasa del orden de las transformaciones puramente formales y de los actos simbólicos al régimen del conocimiento imperfecto y de las realidades espontáneas. Poseer esta libertad en los cambios profundos, servirse de un registro semejante de acomodaciones, es tan sólo disfrutar de la integridad del hombre, tal y como nos la imaginamos en los antiguos (p.79, NyD en EsL).

La opacidad de esta cita es patente. Dado que el contexto no nos ayuda a interpretar el pasaje, más que pretender analizarlo nos contentaremos con adivinar la intención de Valéry.

Lo que cabe colegir es que la unidad del espíritu, esta convergencia de diversas aptitudes, conduce a la consideración de un "ser supremamente coordinado" en cuanto realización de esa unidad (9.18.2). Ese ser o espíritu coordinado desarrolla una capacidad de "acomodación", esto es, de ajuste o de adaptación ante las nuevas condiciones que se le presentan continuamente. Este ajuste se da primero con respecto a sí mismo, en tanto el espíritu se prescribe, como señala la cita, ciertas modificaciones de la voluntad, facultad ésta

que determina la orientación y el relativo alcance de las facultades del espíritu. En segundo lugar, ese ajuste coordina dos órdenes distintos, el "de las transformaciones puramente formales y de los actos simbólicos", con el del "conocimiento imperfecto y de las realidades espontáneas". Resulta por demás oscuro el significado de estas expresiones. Valéry parece afirmar que el espíritu que alcanza su integridad, logra un ajuste o una armonía entre el universo de lo mental y sus transformaciones o modificaciones internas, por una parte, y por otra parte, el mundo de las percepciones particulares que se le impone a su sensibilidad, mundo que se esfuerza en conocer y en el cual actúa.

Si coordinar es disponer armónicamente diversos elementos que cooperan a un fin, el espíritu coordinado es aquel en el cual el ejercicio de sus diversas facultades se disponen de un modo armonioso que conduce a un fin, el de la integración de estas partes en un todo orgánico. El espíritu que logra en grado excelso este ajuste entre sus diversas aptitudes, operaciones y productos, el que se sirve de un gran "registro de acomodaciones", el que se ejercita en la reflexión acerca de la actividad del espíritu en cuanto implica la conjunción de sus facultades, disfruta de "la integridad del hombre", o sea, de su propia unidad. Nos parece que el fundamento de la unidad del espíritu es la conciencia, planteamiento que desarrollamos más adelante (9.18.2 y 9.18.7). Hemos afirmado que para Valéry, el espíritu es un "algo" activo, pero no es algo aparte de su actividad, sino que es actividad misma (4.2.2). El pensador francés se cuida de afirmar o dar por supuesto que el espíritu es una entidad existente en sí misma. En este sentido, la unidad del espíritu, el todo de sus facultades y sus productos, es, por decirlo así, funcional, no sustancial; su unidad depende de la conjunción de sus operaciones, y no de una "cosa" que las sustente.

En suma, Valéry vió en Leonardo el símbolo de una clase de espíritu que posee una multiplicidad de capacidades e intereses desarrollados de un modo excelso, multiplicidad que se organiza en una unidad. La cuestión de la unidad del espíritu se vincula con la de la continuidad (5.4.3.5 y 5.4.3.6), en cuanto ambas cuestiones aluden a la determinación del

conjunto de las aptitudes y operaciones del espíritu. A partir del planteamiento de estos temas, surge la pregunta acerca del modo en que opera el espíritu como una unidad, esto es, la relación que se establece entre las diversas facultades y el espíritu considerado en su totalidad. Esta cuestión nos conduce al método de Leonardo da Vinci, que puede considerarse como una respuesta a esta pregunta, en cuanto que tal método es propuesto a partir del deseo de "crearse un modelo de la continuidad de las operaciones intelectuales de un Leonardo o de cualquier otro espíritu" (p.59, IMLV en EsL).

## 7. Determinación del método de Leonardo da Vinci

### 7.1 Notas preliminares para la determinación del método de Leonardo da Vinci: el método y su relación con la inteligencia

Una vez expuestas ciertas nociones básicas del marco conceptual de la IMLV, tales como las de analogía y continuidad, podemos intentar aprehender en qué consiste el método atribuido a Leonardo que da título al ensayo.

Hacia el inicio de la IMLV Valéry lleva a cabo una crítica de la noción de inspiración como una presunta vía de creación ex nihilo. Ahí señala, como hemos anotado anteriormente (5.4.3.1), que el poder de la inteligencia radica en el descubrimiento de "relaciones entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa". Con esta expresión Valéry determina la cualidad de lo inteligente, que consiste en la capacidad para hallar vínculos entre objetos cuyo principio de asociación suele pasarnos desapercibido. La cita en cuestión dice:

[El inspirado, el genio] Siempre ha pensado, quizá sin la menor duda, y donde los demás aun no veían nada, había mirado, combinado, y no hacía otra cosa que leer en su espíritu. El secreto, tanto el de Leonardo como el de Bonaparte, o como el de todo aquel que posee una vez la más alta inteligencia, está y no puede estar sino en las relaciones que encontraron --y que se vieron obligados a encontrar-- entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa.

Este punto de vista vuelve perceptible la unidad de método que nos ocupa. En este medio, es nativa y elemental. Es su vida misma y su definición (p.22, IMLV en EsL).

Cuando Valéry habla en el último párrafo de cierto "punto de vista que vuelve perceptible la unidad del método", se está refiriendo a esa capacidad de "leer en el espíritu" por medio de la cual hallamos esas "relaciones entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa".

Para Valéry, la determinación del método supone un punto de vista peculiar, que considera como un "leer en el espíritu" y que cabe entender como la aptitud de la reflexión, por la cual se captan en general las relaciones en las que están inmersas las operaciones y

productos del espíritu. A través de esta lectura en el propio espíritu desarrollamos nuestra inteligencia, que no es sino ese descubrimiento de vínculos entre objetos cuyo principio de asociación no solemos notar. Es la inteligencia el medio donde Valéry ubica la determinación del método de Leonardo.

## **7.2 Intencionalidad de la inteligencia: acerca del ámbito de aplicación o referencia del método**

Cabe preguntarse en qué ámbito se ejerce esa inteligencia, y por extensión, el método propuesto. En otras palabras, cuando Valéry habla de "cosas" cuya ley de continuidad se nos escapa, ¿qué quiere decir con la palabra "cosas"? ¿Debemos entender esa palabra en cuanto se refiere a objetos mentales, o más bien a cosas "extramentales", "materiales"? De otra manera, podemos preguntar: ¿la más alta inteligencia capta relaciones entre objetos mentales (imágenes y contenidos mentales en sentido amplio) o entre objetos del "mundo exterior"? Como hemos anotado, Valéry no aclara este punto (5.4.3.1). Cabe argumentar que, dado el contexto del pasaje en cuestión donde se menciona esa actividad de "leer en el espíritu", parece que esas "cosas" a las que alude la cita se refieren a imágenes en general, a contenidos mentales. Por otra parte, es posible entender "cosas" como los objetos "materiales" del mundo externo o físico, si consideramos que la inteligencia se aboca al esclarecimiento de la "realidad" extramental, esto es, la experiencia, el ámbito de acontecimientos susceptibles de aprenderse a través de los sentidos, y en los que halla las instancias de esas leyes de continuidad en las relaciones entre los objetos.

Podría interpretarse que ambas posiciones son o pueden ser complementarias, si se piensa que los objetos mentales, las imágenes, son un "reflejo" o copia de las cosas externas, que son su referente. De tal modo, la ley de continuidad que halla una inteligencia entre objetos mentales también se aplicaría a los objetos extramentales de los que presuntamente es un reflejo.

No obstante, aparte de los argumentos que cabe aducir contra la posibilidad de tal simetría y contra esta concepción de la mente como un espejo que refleja el mundo, Valéry mismo se pronuncia contra esta posibilidad al afirmar la discontinuidad entre nuestras percepciones e imágenes y sus supuestos referentes extramentales.

Para Valéry, tal relación no es unívoca. En el contexto de una discusión acerca del conocimiento que tenemos acerca de las operaciones del pensamiento, Valéry señala que sólo por medio de ese conocimiento es posible examinar e interpretar las "formaciones" de la mente, esto es, sus operaciones, productos y estados, sus datos en general, siendo la conciencia la que nos permite "no hallar en ellas [las formaciones de la mente] sino lo que contienen y no hacer directamente extensibles sus estados a los de la realidad" (p.22, IMLV en EsL).

Volviendo a la cuestión precedente, podemos inclinarnos por considerar la palabra "cosas" en cuanto significa "objetos mentales". No obstante, esas cosas no pueden ser objetos confinados puramente al ámbito de lo mental, pues deben estar referidas de algún modo a la realidad, deben poseer una referencia extramental. Pues a despecho de considerar o concebir una inteligencia "pura" (una inteligencia que no haga referencia al ámbito de la experiencia, como lo sería una inteligencia matemática o lógica), la inteligencia suele entenderse como una facultad por la cual se captan relaciones reales o aplicables a la realidad empírica. Y así lo supone Valéry mismo. Después de todo, el método, como en seguida veremos, es propuesto como un procedimiento de aplicación a la realidad material, física. Tal nexos está puesto de manifiesto cuando nuestro autor, después de haber expuesto las directrices del método, declara que

nos parece que tales hombres [Faraday, Clerk Maxwell, Lord Kelvin] intuyeron los métodos que hemos señalado; incluso nos permitimos hacer extensibles estos métodos más allá de la ciencia física (p.59, IMLV en EsL)

Con lo que afirma implícitamente la aplicación del método a la realidad material estudiada por la ciencia física.

Nos parece que, dada la falta de elementos de juicio, no es fácil esclarecer la ambigüedad acerca del significado de la palabra "cosas" en la expresión "relaciones entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa". A pesar de ello, dado el contexto del ensayo nos inclinamos por entender el término "cosas" en cuanto significa "imágenes mentales (o representaciones mentales en general) referidas a una realidad material o física". Claramente, tal determinación es problemática y no nos dice mucho acerca del vínculo que se da en la inteligencia entre esas representaciones y la realidad física.

Toda la discusión precedente se enmarca en la cuestión filosófica de la intencionalidad. En efecto, el análisis que hemos efectuado de la expresión "relaciones entre cosas cuya ley de continuidad se nos escapa" y el significado de la palabra "cosas" plantea la cuestión de la referencia de nuestras representaciones a sus objetos, que Valéry, como hemos examinado, deja sin elucidar en la IMLV. Más adelante volvemos a examinar la cuestión de la intencionalidad (9.16).

Si la inteligencia se define como la capacidad de encontrar cierto tipo de relaciones, esas relaciones se enmarcan en la complejidad del orden del mundo en general, en el cual se vinculan objetos y sucesos. Para decirlo en los términos de Valéry, la inteligencia se ejerce sobre la complejidad de un mundo que "está irregularmente sembrado de disposiciones regulares" (p.34, IMLV en EsL). La inteligencia es la facultad por la cual se determina el ordenamiento de esas "disposiciones regulares", de esos objetos y sucesos que compone la complejidad del mundo. En otras palabras, ejercer la inteligencia consiste en hallar las relaciones en las que están combinadas las "cosas" cuyo ordenamiento en el espacio y en el tiempo no es directamente patente. (Para dar un sencillo ejemplo, si yo me limito a observar que un objeto se encuentra al lado de otro, simplemente percibo una relación. En cambio,

ejerzo la inteligencia si deduzco por qué razón tal objeto está al lado de otro). Dado que el punto de vista de la inteligencia

vuelve perceptible la unidad de método que nos ocupa. En este medio, es nativa y elemental. Es su vida misma y su definición" (p.22, IMLV en EsL)

podemos afirmar, en suma, que para Valéry el método atribuido a Leonardo se sustenta en la inteligencia (7.1).

### **7.3 Importancia de la noción de conciencia en el pensamiento de Valéry: el método en tanto conciencia de las operaciones del pensamiento**

Una vez sentada la universalidad que emana necesariamente de la noción de un método de la inteligencia, dado el supuesto de que todo espíritu posee tal capacidad, o contiene la posibilidad de ejercer tal capacidad (NOTA 11), y una vez señalado que la "claridad final" que el ejercicio que un método tal nos provee "sólo se revela luego de largas rutinas, de indispensables idolatrías" (p.23), Valéry declara, en un pasaje crucial, que

La conciencia de las operaciones del pensamiento (...), no existe sino rara vez, incluso en las mejores cabezas. El número de conceptos, el poder de prolongarlos, la abundancia de los hallazgos son otras cosas y se producen más allá del juicio que se hace sobre su naturaleza. (...). Uno puede imaginarse casi simultáneamente una flor, una proposición, un ruido; puede hacer que se sigan de tan cerca como quiera; uno cualquiera de estos objetos de pensamiento puede cambiarse, deformarse, perder sucesivamente su fisonomía inicial al albedrío del espíritu al que pertenece, pero sólo el conocimiento de ese poder le confiere todo su valor. Sólo él permite criticar esas formaciones, interpretarlas, no hallar en ellas sino lo que contienen y no hacer directamente extensibles sus estados a los de la realidad (p.22, IMLV en EsL).

Esta cita es fundamental porque en ella encontramos una de las claves del pensamiento de Valéry: el principio de la determinación del ámbito de la conciencia, que más adelante exploraremos detalladamente (9.). Encontramos aquí la primera expresión de una actitud que Valéry desarrollará en la figura del señor Teste y en NyD, a saber, la preponderancia o prioridad de la conciencia sobre las operaciones, contenidos y estados de la mente.



Valéry considera la conciencia de las operaciones del pensar como un punto de vista poco común pero que posibilita las creaciones del espíritu en general. Esta "mal conocida lógica" es una condición que irónicamente llama la "lógica del milagro", entendida en cuanto concepción que atribuye la creación a oscuras potencias como los son la inspiración o el genio:

...el hombre arrebatada visiones cuya potencia es la suya propia. Allí relata su historia. Ellas son su lugar geométrico. De allí se desprenden esas decisiones que asombran, esas perspectivas, fulminantes adivinaciones, precisiones del juicio, iluminaciones, inquietudes incomprensibles y tonterías. Uno se pregunta con estupefacción, en ciertos casos extraordinarios, al invocar dioses abstractos, el genio, la inspiración y otros mil, de dónde vienen esos accidentes. Una vez más, uno piensa que se ha creado algo, pues adora el misterio y lo maravilloso tanto como ignora sus bambalinas. Se habla de la lógica del milagro, pero el inspirado estaba dispuesto desde hacía un año. Estaba maduro (pp.21-22, IMLV en EsL).

Como queda claro en este párrafo, Valéry desprecia o al menos desprecia del poder de la inspiración y se inclina tácitamente por una concepción según la cual la conciencia debe conducir las operaciones del espíritu en general. Esta perspectiva es uno de los rasgos más característicos del pensamiento de Valéry. En términos generales, tal perspectiva considera críticamente todo aquello que no sea comprendido con claridad, afinando la facultad de la conciencia con el fin de llegar a esclarecer lo más precisamente posible un cierto estado de cosas.

### **7.3.1 Análisis del método en tanto conciencia de las operaciones del pensamiento**

Hacia el final de la IMLV, Valéry equipara esta "mal conocida lógica" de las producciones del espíritu con lo que llama "la lógica imaginativa" a la que pertenecen "los fenómenos de la ingeniería mental" (p.56, IMLV en EsL).

Hemos señalado que Valéry establece una distinción entre las operaciones del pensamiento y la conciencia de tales operaciones.

Aunque no establece claramente los principios que conforman el método atribuido a Leonardo da Vinci, uno de los rasgos principales de tal método parece consistir justamente en percibirse de las operaciones del pensamiento, esto es, en ser consciente del funcionamiento por medio del cual el espíritu opera y es afectado.

En cuanto conciencia de las operaciones del pensamiento, el método se descompone en dos aspectos.

El primer aspecto consiste en el reconocimiento de la naturaleza homogénea de los pensamientos. La conciencia de la homogeneidad de los pensamientos consiste en la consideración de la semejanza formal de todo pensamiento, independientemente de su referencia material: todo pensamiento, sea cual sea su contenido, puede reducirse a la noción de ser una representación mental o un dato mental más o menos determinado. Ello supone un punto de vista especial en relación a la consideración de los fenómenos mentales, esto es, abstraer su contenido para considerarlos desde la perspectiva de la generalidad, de aquello que todos comparten.

El segundo aspecto, que toca al sentido del método, se refiere a las combinaciones de los pensamientos, a la aprehensión de su naturaleza particular y de sus implicaciones:

[Con el conocimiento del poder de la conciencia, con el conocimiento del poder de examinar nuestros procesos y productos mentales] empieza el análisis de las fases intelectuales, de todo lo que podrá llamar locura, ídolo, hallazgo..., antes matices que no se distinguan los unos de los otros. Eran variaciones equivalentes de una sustancia común; se comparaban, flotaban indefinidas y como irresponsables, a veces pudiendo ser nombradas, y todas del mismo sistema. La conciencia de los pensamientos que uno tiene, en tanto que pensamientos, es reconocer esta especie de igualdad u homogeneidad; sentir que todas las combinaciones de este tipo son legítimas, naturales, y que el método consiste en excitarlas, verlas con precisión, buscar sus implicaciones (pp.23-24, 'MLV en EsL).

Como hemos visto con anterioridad, el método se ejerce sobre los elementos del espíritu que son las imágenes mentales (y en general, los datos mentales) y la operación

fundamental sobre la que se establece es la analogía (5.4). Así pues, el método del que se habla en la IMLV consiste en tomar conciencia de la naturaleza de las imágenes, del modo en que se combinan y "excitarlas, verlas con precisión, buscar sus implicaciones". En otras palabras, a partir de la conciencia de nuestros pensamientos se propone la intervención de un método para alterar, precisar y comprender los efectos de las combinaciones de las imágenes.

Es interesante detenernos un momento en las características del método que esboza Valéry. En primer lugar, habla de "excitar" las combinaciones de imágenes, esto es, actuar sobre ellas, transformarlas; en segundo lugar, "verlas con precisión", o sea, determinarlas en sí mismas, tal como aparecen, esclarecerlas, distinguirlas; y finalmente, "buscar sus implicaciones", esto es, determinar sus relaciones con otras imágenes, comprender sus consecuencias, prever sus efectos, etc.

#### 7.4 Determinación del método de Leonardo da Vinci en tanto experimentación psíquica de imágenes

Hacia el final de la IMLV, Valéry se refiere al método de Leonardo da Vinci de un modo más explícito. En el contexto del uso de la operación analógica de la imaginación (p.53, IMLV en EsL), aplicada al tema de la concepción y la construcción en general, sea artística o científica, Valéry aduce un caso que, extraído de los escritos de Leonardo, ejemplifica a su parecer el método que le atribuye (NOTA 12). La oración que cita es la siguiente:

'El aire' dice 'está lleno de infinitas líneas rectas y resplandecientes, entrecruzadas y entretrajidas sin que una obstruya jamás el recorrido de otra, y representan para cada objeto la verdadera FORMA de su razón (de su explicación)' (p.55, IMLV en EsL).

Valéry enseguida explica el valor que encuentra en esta observación. Por una parte, señala que "esta frase parece contener el primer germen de la teoría de las ondulaciones luminosas", pero aclara que apenas aprecia "esa especie de profecías científicas, siempre

sospechosas", ya que en última instancia, "una teoría sólo vale por sus desarrollos lógicos y experimentales", y "sobre este tema no poseemos [en los escritos de Leonardo] más que algunas afirmaciones cuyo origen intuitivo es la observación de los rayos de luz, los de las ondas del agua y del sonido". El interés que Valéry encuentra en esa observación radica en que la misma es un caso concreto en el cual se aplica el método que le atribuye a Leonardo:

El interés de la cita radica en su forma, que nos proporciona auténtica claridad sobre un método, la misma de la que vengo hablando a lo largo de todo este estudio. Aquí, la explicación todavía no reviste el carácter de medida. No consiste más que en la emisión de una imagen, de una relación mental concreta entre fenómenos o, para ser rigurosos, entre las imágenes de los fenómenos. Leonardo parece haber sido consciente de esta especie de experimentación psíquica, y creo que, durante los tres siglos posteriores a su muerte, nadie ha reconocido este método y todo el mundo se ha servido de él necesariamente (p.56, IMLV en EsL).

De tal modo, Valéry pondera en esa observación de Leonardo una determinada vinculación entre imágenes que le parece contener "el primer germen de la teoría de las ondulaciones luminosas". Tal presunto adelanto o descubrimiento en el campo de la física es producto de una "especie de experimentación psíquica", esto es, de una determinada transformación de los elementos que operan en la mente, específicamente las imágenes. El método, que consiste precisamente en esa "experimentación psíquica" a la que ha denominado con anterioridad "lógica imaginativa" (p.56) y que pretende fundamentar la observación de Leonardo antes citada, contiene según Valéry la clave por medio de la cual Faraday, el físico inglés a quien le estaba reservado "volver a encontrar en la ciencia física el método de Leonardo" (p.57) llegó a la explicación de los fenómenos electromagnéticos y de la acción a distancia que implican. Según nuestro autor, los trabajos de Faraday, quien descubrió la inducción electromagnética, no son "sino la prolongación mediante su imaginación de los fenómenos observados" (p.57).

A este respecto, Valéry sugiere que

las combinaciones regulares que forman las limaduras en torno a los polos del imán fueron, en su espíritu, los modelos de la transmisión de las antiguas acciones a distancia. El también veía sistemas de líneas uniendo todos los cuerpos, llenando todo el espacio para explicar los fenómenos eléctricos e incluso la gravitación (p.57).

Estamos ya en posibilidad de determinar en general el método de Leonardo da Vinci, que consiste en la conciencia de las operaciones del pensamiento y en la conciencia de la transformación de las imágenes y de sus relaciones, o de otra manera, en esa "experimentación psíquica" consistente en el juego o la combinación de ciertas imágenes particulares y el descubrimiento de sus vínculos. Este procedimiento, según Valéry, condujo a Leonardo, a partir de "la observación de los rayos de luz, los de las ondas del agua y del sonido", a una aproximación o intuición de la teoría de las ondulaciones luminosas.

La "lógica imaginativa" que constituye el método es un recurso para aprehender y expresar las "combinaciones regulares", noción ésta que alude a las estructuras que componen el mundo en general (5.4.3.2).

En suma, en la IMLV Valéry atribuye a Leonardo un método de reflexión a través del cual se descubren relaciones entre imágenes, cuyo principio de asociación es la analogía y que nos iluminan acerca de ciertas propiedades de la realidad.

### 7.5 Críticas al método

Ante todo, cabe objetar la validez de la analogía que Valéry establece entre la cita de Leonardo ("El aire está lleno de infinitas líneas rectas...etc.") y la teoría de las ondulaciones luminosas (así como la subsecuente analogía que establece entre esa cita y la teoría electromagnética). Está por verse si no es una mera casualidad, o si no hay una desproporción al comparar la cita de Leonardo y aquello que Valéry pretende leer en ella, esto es, un progreso virtual en el ámbito de la ciencia física. En ningún momento Valéry ofrece las bases para tal equiparación.

Cabe preguntarse si, como cree Valéry, la cita de Leonardo en verdad "nos proporciona auténtica claridad sobre un método". Es dudoso que la misma encierra un método que, a decir de nuestro autor, durante los tres siglos posteriores a la muerte Leonardo, "nadie ha reconocido (...) y todo el mundo se ha servido de él necesariamente" (p.56, IMLV en EsL).

Aunque resulten interesantes sus ideas acerca del uso y del alcance de la imaginación en el conocimiento del mundo y en la creación en general planteadas en la IMLV, Valéry -- aparte de sus consideraciones acerca de la operación de la analogía-- es poco explícito acerca de la descripción y del funcionamiento de esa "experimentación psíquica" que postula. En una nota al margen que data de 1930, señala que

...los fenómenos de la imaginiería mental están poco estudiados. Sostengo mi sentimiento de su importancia. Pretendo que algunas de las leyes propias de estos fenómenos son esenciales y de un extraordinario valor general; que las variaciones de las imágenes, las restricciones impuestas a esas variaciones, las producciones espontáneas de imágenes-respuesta o complementarias, permiten volver a unir mundos tan diferentes como los del sueño, el estado místico o la deducción por analogía (p.55-56, IMLV en EsL).

Cabe preguntarse para qué son esenciales y en qué consiste el extraordinario valor de esas leyes de los fenómenos de la "imaginiería mental": ¿para permitir la operación psíquica de la imaginación, para describirla, para explicar un cierto estado de cosas en la mente, para entender el modo en que se vinculan las imágenes en general, para comprender mejor el mundo o para aplicarlas en las producciones del espíritu? Estas preguntas no hallan una respuesta franca en el texto de Valéry. Creemos, en suma, que la crítica al método propuesto puede compendiarse en la siguiente objeción: tanto los fenómenos de la imaginiería mental como sus principios no son nunca explicitados rigurosamente, así como tampoco se aportan ejemplos concretos que muestren su aplicación, por lo que no podemos establecer un juicio claro acerca de los mismos. En ningún punto se esclarece la transición que va de la postulada experimentación psíquica de imágenes que constituye el método, a su aplicación

en el ámbito de la experiencia. Por último, la ambigüedad de términos clave en la IMLV como los de "imagen" y "cosa" constituye una importante razón por la cual, a fin de cuentas, el presunto método de Leonardo resulta indeterminado.

Es notable la desproporción que existe entre la importancia que Valéry le atribuye al método (pues afirma que desde la muerte de Leonardo todo el mundo se ha servido de él pero nadie lo ha reconocido) y la asombrosa ingenuidad de tantos hombres de genio que lo emplearon sin darse cuenta. Esa misma importancia del método contrasta con su patente falta de determinación: dada su declarada utilidad y sus alcances, ¿dónde están, por parte de Valéry, "los desarrollos lógicos y experimentales" (p.56) del método que atribuye a Leonardo? ¿No es, en suma, una inconsecuencia que quede planteado tan poco claramente y que tal falta de elucidación nos impida ver sus posibles desarrollos concretos?

## **8. Evaluación crítica de la IMLV**

A continuación llevaremos a cabo una crítica de los algunos supuestos y aspectos poco claros que cabe identificar en la IMLV.

### **8.1 Crítica de los elementos del espíritu: las imágenes mentales**

La primera observación crítica acerca de la IMLV se refiere a la naturaleza de lo que Valéry llama los "actores de la comedia personal", a saber, las imágenes mentales.

En ningún pasaje del ensayo el pensador francés precisa en qué consiste esta noción de imagen, ni qué extensión abarca o cómo se distingue de otros elementos de la mente. Esta indeterminación afecta negativamente toda su exposición. Como hemos señalado (5.2 y 5.2.1), hay varias acepciones posibles del término y no queda claro si Valéry se refiere a los productos mentales en general o solamente a las imágenes en sentido estricto (que, a su vez, pueden entenderse en su sentido de percepción sensible o de producto de la imaginación). Por la definición de la analogía y la aplicación que hace de la misma, parece que Valéry habla de las imágenes en el segundo sentido señalado. No obstante, queda imprecisa la relación entre estos "actores", las imágenes, y las ideas o conceptos en tanto representaciones universales, de las que se dice poco en la IMLV.

Tal indeterminación da por resultado que la categoría de imagen resulte o demasiado amplia o demasiado estrecha: amplia en cuanto puede abarcar una diversidad de sentidos, estrecha si se considera a las imágenes (en sentido estricto) como el tipo exclusivo de los elementos del espíritu, sin aportar previamente fundamentos suficientes ni aclarar su relación con otros elementos.

En última instancia, cabe preguntarse acerca de las razones que sustentan la preeminencia de las imágenes como elementos del espíritu. ¿Qué clase de observación o reflexión condujo a Valéry a esa tesis? El texto no nos ilumina propiamente acerca de ello, y



si bien sería posible rastrear en las obras de la filosofía moderna la ascendencia de tal terminología, lo que nos interesa resaltar aquí es que Valéry se enfrasca en una teoría general de la mente sin sentar sus fundamentos. Específicamente, expone una serie de reflexiones generales acerca de facultades como la percepción, la imaginación, el conocimiento y el lenguaje, sin poner de manifiesto el marco teórico donde se enmarcan tales reflexiones.

Nuestro intento en el análisis de la IMLV ha sido exponer, esclarecer, vincular y criticar algunos de los conceptos clave del ensayo. La ambigüedad de términos como los de "imagen" y "cosa" constituye una importante razón por la cual es difícil determinar tanto el sentido como la validez de las tesis de Valéry (7.6).

## **8.2 Problemas tocantes a una interpretación filosófica de la IMLV**

Un rasgo notable de la IMLV radica en su carácter asistemático y elíptico. Desde un principio, es patente la falta de parámetros o criterios claros a partir de los cuales leer e interpretar el texto.

Uno podría preguntarse si la IMLV expresa un sistema más o menos acabado, un pensamiento cuyas líneas centrales nos presenta el ensayo y cuyo desarrollo oculta una reflexión crítica previa, o si más bien la IMLV constituye una serie de ocurrencias, intuiciones y consideraciones sobre una diversidad de temas que, por interesantes que sean o "profundas" que parezcan, no fueron sometidas a una revisión que hubiera ponderado rigurosamente su pretensión de validez. No nos referimos aquí a la revisión que Valéry llevó a cabo en NyD y que muestra palpablemente la actitud de distancia y examen hacia su ensayo de juventud, sino que aludimos a la cuestión del examen de los fundamentos o razones que apoyan sus observaciones particulares en la IMLV.

Si bien una lectura superficial puede dar la impresión de arbitrariedad por el modo en que se encadenan las cuestiones abordadas, una lectura atenta de la IMLV pone de manifiesto la unidad y la coherencia del ensayo. No obstante, esa misma lectura atenta nos hace pensar que priva una cierta precipitación por lo que toca al modo en que Valéry expone sus conclusiones. Si bien el estilo de Valéry en este ensayo no es propiamente dogmático, puede afirmarse que sí es categórico, asertivo, tajante, rasgo que no concuerda con el carácter hipotético del ensayo (ni tampoco, tal vez, con la actitud que debería asumirse ante la compleja naturaleza de las cuestiones mismas).

Podría concederse que Valéry fundamenta adecuadamente la hipótesis que da inicio a la IMLV y por la cual se propone examinar el espíritu de Leonardo a partir del suyo propio. Sin embargo, se nos escapa el marco de referencia dentro del cual elabora o desarrolla su discurso, o sea, se nos escapa la serie de parámetros filosóficos (y psicológicos) de su investigación.

Por ejemplo, y para limitarnos a una noción que hemos examinado, no nos parece que quede de manifiesto en la IMLV el marco en el cual se ubica la noción de analogía en tanto operación mental; sobre todo, no es claro el modo en que Valéry arriba a su definición, ni el manera en que la analogía se relaciona con otras operaciones y facultades mentales.

En buena medida, estas objeciones hallan su razón de ser en el estilo de la IMLV, en la peculiar forma de expresión de Valéry. Se trasluce que sus observaciones son el concentrado fruto de una meditación, pero sus razones no se exponen, o se dan por supuestas. Por ejemplo, podríamos pensar que Valéry avanza por inducciones, por la observación de casos particulares que lo conducen a principios o proposiciones generales, pero la mayor parte de las veces pasa por alto en qué condiciones se ejercen esas observaciones.

No sería conducente aducir que Valéry "no es un filósofo", y por tanto, no se somete ni debería someterse a las normas del pensamiento filosófico. Claramente, Valéry aborda temas filosóficos, y ello, por la naturaleza misma de las cuestiones, obliga a que sus tesis se sometan a examen.

Intentar reconstruir las razones que apoyan las afirmaciones de Valéry resulta necesario para una investigación que se proponga dilucidar los fundamentos filosóficos de la IMLV. Sin embargo, es insoslayable que en la IMLV, nuestro autor, por decirlo de algún modo, no "muestra sus cartas" intelectuales, esto es, no se detiene a precisar los términos clave en su texto. De ahí, en suma, la dificultad de una interpretación filosófica de la IMLV: en tanto exposición de un pretendido sistema, no hallamos un claro marco de referencia que nos permita ubicar las tesis del ensayo; en tanto exposición de intuiciones filosóficas, proponer los posibles argumentos que las apoyen puede resultar inútil, en cuanto que tales intuiciones, por brillantes que parezcan, sólo tengan, a fin de cuentas, un carácter provisional o tentativo, sin ulteriores consecuencias.

### **8.3 Balance del análisis: hacia el esclarecimiento del marco conceptual de la IMLV**

Finalmente, cabe hacer el siguiente balance: en los capítulos precedentes hemos intentado describir, examinar y criticar las nociones centrales del marco conceptual de la IMLV, lo cual consideramos que nos permite entender el sentido de la reflexión de Valéry sobre el espíritu. Dada la peculiar posición de la IMLV en la obra de Valéry, nos ha parecido que este análisis es obligatorio, pues este ensayo --su primero publicado, el de más difícil lectura e interpretación y el de estructuración más abstracta-- requiere este tipo de análisis para comprender no sólo el pensamiento del joven Valéry, sino también el desarrollo de su obra futura. El análisis nos ha mostrado que la IMLV constituye el sustento de sus ulteriores consideraciones, y aunque Valéry abandona en sus futuros escritos ese estilo de exponer sus pensamientos y su afán por alcanzar una visión omnicompreensiva de las facultades del

espíritu, resulta significativo percibir aquello que abandona como aquello que conserva de la IMLV.

Valéry abandona su intento de elucidar el funcionamiento particular del espíritu. No habrá de retomar el examen de nociones expuestas en la IMLV, como la analogía. Además del cambio en el estilo literario, que, sin perder su economía, se clarifica notablemente, en general deja de lado las cuestiones relativas a la génesis y el mecanismo psicológicos de las operaciones del espíritu. En cambio, como veremos en NyD, adopta una visión "fenomenológica" del examen del espíritu, centrada en la noción de conciencia (NOTA 13).

Todo lo anterior explica nuestra morosidad en el examen de cuestiones aparentemente alejadas de la noción del espíritu. Creemos que no podríamos comprender cabalmente aquello que Valéry propone si antes no hemos recorrido, al menos a grandes rasgos, este ensayo donde se expone la visión que sirve de base a sus demás planteamientos.

#### 8.4 Relaciones entre la IMLV y NyD

Valéry evalúa la empresa que significó la escritura de la IMLV (1894) en su ensayo NyD (1919). En este escrito delinea lo que podemos llamar la vida y el drama del espíritu. Esta descripción, que se aparta de las elipsis de la IMLV, puede calificarse de fenomenológica, en cuanto describe algunos fenómenos de la vida mental tal como aparecen a la reflexión.

NyD se inicia con una reconsideración de los motivos intelectuales que llevaron al joven Valéry a la elaboración de la IMLV (p.68 y ss., NyD en EsL) y una ponderación de los alcances y la osadía de esa empresa. Para vincular el análisis que hemos hecho de la IMLV con NyD, nos ocupamos a continuación del análisis de la noción de conciencia, noción crucial en el pensamiento de Valéry y que si bien se perfila ya de modo importante en la IMLV, sólo hasta NyD habrá de quedar plenamente determinada.

## 9. Determinación de la noción de conciencia

### 9.1 Importancia de la determinación de la noción de conciencia

Hemos examinado la importancia que la conciencia juega en la determinación del método atribuido a Leonardo da Vinci (7.1.4 y 7.1.4.1). Podemos decir, en síntesis, que a partir de la conciencia de nuestros pensamientos, Valéry propone la intervención de un método para alterar, precisar y comprender las combinaciones de las imágenes y sus efectos, cuya finalidad es promover tanto el conocimiento del mundo como la producción de obras de arte.

En un pasaje crucial que hemos citado en relación a la determinación del método (7.1.4), Valéry señala que

La conciencia de las operaciones del pensamiento (...), no existe sino rara vez, incluso en las mejores cabezas. El número de conceptos, el poder de prolongarlos, la abundancia de los hallazgos son otras cosas y se producen más allá del juicio que se hace sobre su naturaleza. (...) Uno puede imaginarse casi simultáneamente una flor, una proposición, un ruido; puede hacer que se sigan tan de cerca como quiera; uno cualquiera de estos objetos de pensamiento puede cambiarse, deformarse, perder sucesivamente su fisonomía inicial al albedrío del espíritu al que pertenece, pero sólo el conocimiento de ese poder le confiere todo su valor. Sólo él permite criticar esas formaciones, interpretarlas, no hallar en ellas sino lo que contienen y no hacer directamente extensibles sus estados a los de la realidad (p.22, IMLV en EsL).

Esta cita es fundamental porque en ella encontramos una de las claves del pensamiento de Valéry: el principio de la determinación de la conciencia, que se refiere a la capacidad de reflexionar acerca del modo en que funciona el pensamiento y la naturaleza de sus productos.

Hallamos aquí la primera expresión de una actitud que Valéry desarrolla sobre todo en NyD y en la figura del señor Teste, a saber, la preponderancia o prioridad de la conciencia sobre las operaciones, productos y estados de la mente. En NyD, Valéry afirma que "el carácter del hombre es la conciencia" (p.93 en EsL), y los textos que giran alrededor

del señor Teste pueden ser considerados como la expresión de un modelo teórico que manifiesta por excelencia el esfuerzo en considerar cada operación, cada producto y cada estado de la mente, en general, a la luz de la conciencia (10.8).

A partir del pasaje que hemos citado podemos extraer ciertos rasgos propios de la conciencia.

En primer lugar, la conciencia de las operaciones y los productos del pensamiento es una clase de conocimiento que se ejerce sobre la capacidad para prolongar y transformar esas operaciones y productos.

Valéry concibe el espíritu como "una potencia de transformación" (4.2.2). En la naturaleza de esta potencia se halla una facultad consciente que se ejerce sobre ciertos "objetos de pensamiento", a partir de la cual éstos pueden "cambiarse, deformarse, perder sucesivamente su fisonomía inicial al albedrío del espíritu al que pertenecen". En este contexto de las variaciones a las que se someten las representaciones mentales, el papel de la conciencia consiste en "el conocimiento de ese poder", o sea, en el conocimiento de la naturaleza de esa "potencia de transformación" que permite y a través de la cual se ejercen tales variaciones.

En segundo lugar, Valéry afirma que la conciencia "le confiere todo su valor" a ese poder de variar las representaciones mentales. ¿Qué significa aquí la palabra "valor"? ¿Hay que entenderla en cuanto afirma una valoración positiva acerca del papel que juega la conciencia en la vida del espíritu?

El valor que ese conocimiento confiere consiste en que, tal como queda expresado en la cita, "sólo él permite criticar esas formaciones". Esta palabra, si bien alude directamente a las imágenes o representaciones mentales, podría referirse a los productos y datos mentales en general, y aún podría ampliarse su significado comprendiendo las afecciones y los estados

de ánimo. "Críticar esas formaciones" significa examinarlas, escribirlas, analizarlas, precisar aquello que contienen, describirlas tal cual aparecen y reflexionar acerca de esta descripción, en cuanto que el producto mismo de la reflexión constituye otra formación que cabe examinar.

Cuando Valéry habla de valor, se refiere a que el conocimiento de ese poder es aquello que le confiere toda su virtud al pensamiento, constituyéndose en la guía o la norma de sus operaciones y aquello hacia lo cual debe tender o procurar realizar. La conciencia, en cuanto conocimiento de los poderes del espíritu, parece constituirse en una dirección que cabe preferir o elegir, en oposición al mero aparecer de los fenómenos o el padecimiento de los estados de ánimo.

Podemos preguntarnos si la palabra "valor" está usada aquí simplemente como un modo de dar a entender la importancia de la función de la conciencia o si más bien Valéry sugiere, sin comprometerse claramente, una especie de moralidad de los actos mentales presidida por la conciencia. Parece que el valor concedido a la conciencia implica la propuesta de una norma para la dirección o el gobierno del pensamiento, tal como lo expresa en NyD, donde nuestro autor declara que "aspiraba vagamente a la conducta de mis pensamientos" (p.75, NyD en EsL) en la época de la que data la IMLV. En efecto, pretendemos mostrar la existencia en los escritos de Valéry de un método referente al gobierno del pensamiento (9.18 y 11.2).

## **9.2 Contexto donde se ubica la determinación de la conciencia en la IMLV**

Hemos examinado anteriormente, en relación a la determinación del método de Leonardo da Vinci, el pasaje en el cual se afirma la importancia de la conciencia de nuestros pensamientos y su relación con un método que sirva para excitar, precisar y comprender las consecuencias de las combinaciones mentales (7.4.1).

A continuación esbozamos el contexto en el cual se ubica la noción de conciencia que hemos de dilucidar en la IMLV.

Una vez introducida la distinción entre las operaciones del pensamiento y la conciencia de tales operaciones (p.22, IMLV en EsL), Valéry considera que esta distinción establece una doble vida mental, una escisión introducida en el ámbito del funcionamiento de la mente, entre los fenómenos que aparecen, y el conocimiento de la aparición de esos fenómenos. Valéry emplea aquí una metáfora --sin duda poco original pero significativa-- que equipara al pensamiento normal con el sueño, y a la conciencia con el estado de vigilia. A continuación, reflexiona acerca de las condiciones que surgirían si ese estado de conciencia se volviera habitual, y propone que tal prolongación de la función consciente constituye la condición de toda generalidad, tanto en las ciencias como las artes. Enseguida introduce otra distinción: la que opone al mundo en general frente al espíritu o pensamiento (que comprende en este contexto tanto las operaciones como la conciencia de tales operaciones). Se ocupa entonces de la relación que guarda el pensamiento con el mundo, en una serie de tesis psicológicas y epistemológicas que constituyen una reflexión en torno a ciertas facultades cruciales del espíritu, tales como la percepción, la atención, la imaginación y la concepción. Desarrollando estas observaciones acerca de las facultades mentales, Valéry procura llevar a cabo una determinación del sujeto en general, es decir, del pensamiento en cuanto "observador" del mundo. Desemboca entonces en una determinación del pensamiento que lo conduce, de nuevo, desde el ámbito del sujeto al del objeto, a partir del cual plantea una serie de tesis relativas a la constitución del mundo (p.34, IMLV en EsL). A continuación llevamos a cabo una revisión detallada de estas cuestiones.



### 9.3 La doble vida mental: el pensamiento y la conciencia del pensamiento

Valéry postula una división en el ámbito del espíritu que escinde al pensamiento de la conciencia del pensamiento --comparable a la que existe entre el sueño y el estado de vigilia-- y reflexiona sobre algunos rasgos y efectos de tal escisión:

En cierto punto de esta observación o de esta doble vida mental, que reduce el pensamiento corriente a ser el sueño que se desliza indeterminada por puro placer, se desarrolla con una regularidad perceptible, una evidente continuidad de máquina. Entonces surge la idea (o el deseo) de precipitar el curso de esa secuencia, de llevar sus términos hasta el límite, el de sus expresiones imaginables, después del cual todo cambiará. Y si este modo de ser consciente se vuelve habitual, llegará, por ejemplo, a examinar de entrada todos los resultados posibles de un acto en perspectiva, todas las relaciones de un objeto concebido, para después deshacerse de ellas y alcanzar la facultad de adivinar siempre una cosa más intensa o exacta que la cosa dada, el poder de despertarse fuera de un pensamiento que duraba demasiado. (...) El sentido del que hablo y que lleva al espíritu a preverse a sí mismo, a imaginarse el conjunto de lo que iba a imaginar en detalle, y el efecto de la sucesión así resumida, es la condición de toda generalidad (pp.24-25, IMLV en EsL).

Nuestro autor describe ciertas características de la actividad del espíritu, de la dinámica de su funcionamiento, algunos de cuyos rasgos ya hemos analizado (4.). Cuando plantea que en el ámbito del espíritu se percibe el desarrollo de una continuidad, intenta describir cierta propiedad del fluir del pensamiento, esto es, la marcha del pensamiento tal como es percibida por la conciencia, o de otra manera, la sensación de duración que percibe el espíritu en sí mismo, una como "inercia abstracta" en la que está inmerso y que se equipara, en su espontaneidad, a un sueño, a una mera "nube de combinaciones, contrastes y percepciones". No por nada Valéry subraya la palabra "perceptible", pues esa "regularidad" equivale a una secuencia sensible, esto es, la percepción interna de la temporalidad, la sucesión en la que el pensamiento se siente transcurrir.

Como suele ser el caso en la IMLV, Valéry no explica por qué razones o motivos habría de surgir una idea o un deseo que llevara hasta el límite el fluir del pensamiento, ni tampoco aclara en qué condiciones sucede ello, ni qué facultades se ponen en juego, ni qué

es, propiamente, ese precipitar el curso del pensamiento. Cabe conjeturar que esa idea o deseo surgen de una disposición de la conciencia misma, o también de su mismo ejercicio incesante, que se desarrolla "más plenamente" en unos espíritus que en otros y que tiende a la búsqueda del conocimiento de las operaciones del pensar. Sin embargo, el paso de ese ejercitarse en la conciencia al surgimiento de esa idea o deseo que precipite el curso del fluir del pensamiento, queda inexplicado.

Sea lo que fuere, creemos que Valéry pretende referirse en ese pasaje a la aparición de un impulso en el espíritu (un impulso complejo en tanto involucra diversas facultades mentales) que busca llevar el curso "normal" del pensamiento, el fluir de las operaciones, los productos y estados del espíritu, hasta el punto en que esa secuencia "mecánica" se transforme. Esa transformación no se logra sino "luego de largas rutinas, de indispensables idolatrías" (p.23), o sea, a través del ejercicio continuado del punto de vista peculiar de la conciencia.

Ahora bien, la conciencia busca alcanzar un límite después del cual todo cambiará. ¿Qué significa esta expresión? Cabe suponer que al espíritu no "le basta" con percibir, juzgar y razonar con base en la homogeneidad de los pensamientos a los que está reducido, esto es, con base en la naturaleza puramente representativa o afectiva de los pensamientos, en cuanto datos mentales en general. Como si lo constituyera una íntima insuficiencia, quiere, por decirlo así, "trascender" la naturaleza propia de los pensamientos, concebir (inconcebiblemente) un pensamiento que posea otra cualidad que la de ser solamente pensamiento, un pensamiento de una "plenitud" o "solidez" definitivas. De tal modo, alcanzar ese límite después del cual todo cambiará, sugiere un deseo por parte del espíritu de concretarse o perfeccionarse a sí mismo, un deseo por alcanzar cierto estado en el cual ejerza de modo superlativo los poderes de sus facultades. Este perfeccionamiento no puede suceder sino a partir del ejercicio de la conciencia.

#### 9.4 Preponderancia de la conciencia en el ámbito del espíritu

Una vez que el punto de vista de la conciencia se ha hecho habitual, el espíritu ejerce "el poder de despertarse fuera de un pensamiento que duraba demasiado". Conforme persevera en ese punto de vista que lo considera todo a la luz de la conciencia, transforma los modos de sus operaciones, productos y estados. De tal modo, a partir de lo que Valéry considera "la condición de toda generalidad", el espíritu puede prever las consecuencias de un estado aun inexistente a partir de uno presente, desarrolla el sentido de la posibilidad, abstrae en la imaginación las condiciones esenciales de un acontecimiento o un objeto contingentes, y por supuesto, se ejercita en el poder de reflexionar sobre sí mismo, rasgos importantes que aluden a la preponderancia de la conciencia en el ámbito del espíritu.

#### 9.5 Distinción entre el espíritu y el mundo

Valéry examina en la IMLV la distinción entre el mundo (o la naturaleza) y el espíritu, noción que abarca aquí tanto al pensamiento como a la conciencia:

Este cuadro de dramas, alborotos y lucidez [esto es, la descripción de la dinámica del espíritu arriba citada, pp.24-25, 9.3] se opone por sí mismo a otros movimientos y otras escenas a las que damos los nombres de "Naturaleza" o "Mundo", y con los cuales no sabemos qué hacer, salvo distinguírnos de ellas para volver en seguida a su seno (pp.25-26, IMLV en EsL).

Como lo hizo anteriormente (p.20), Valéry se refiere aquí al ámbito del espíritu o de la interioridad psíquica, en términos de un cuadro de "dramas". Ahora afirma que el dominio mental se halla en oposición a otros "movimientos y escenas" a las que llamamos mundo.

Un poco más adelante precisa el sentido en el que emplea los términos mundo o naturaleza. Si bien considera que la palabra naturaleza, tal como se usa habitualmente, tiene un significado particular, pues

Evoca imágenes personales que determinan la memoria y la historia de un individuo (pp.28-29, IMLV en EsL),

en contraste, nuestro autor entiende la palabra "mundo" como una noción general que significa "cualquier posibilidad de experiencia" (idem).

#### **9.6 La observación como rasgo fundamental de la relación entre el espíritu y el mundo**

Uno de los rasgos que definen la relación entre el espíritu y el mundo consiste en la aptitud de observación que posee el espíritu. Tal como Valéry lo señala en un pasaje por demás oscuro (p.26, IMLV en EsL), antes de que el artista o el científico pretendan construir o abstraer, crear o comprender, se impone la necesidad de observar ese mundo que constituye tanto el asiento de las obras de arte como el ámbito de la comprensión. A partir de este punto, Valéry examina las condiciones generales que implica tal observación del mundo por parte del espíritu. El pensador francés reflexiona entonces acerca de varias cuestiones relacionadas entre sí: 1) nuestro modo de percibir el mundo, 2) la manera de conceptualizar las percepciones y 3) la determinación del lenguaje en relación a las percepciones.

Aparte de la importante vinculación que poseen con el campo de la estética, estas observaciones --ubicadas en una cita que hemos analizado ya en la sección dedicada a la determinación de la noción de analogía (5.4.1 y 5.4.2)-- están encaminadas a la fundamentación de la noción de "un observador", esto es, la fundamentación del espíritu en tanto "punto de vista" en general, en cuanto condición de percepción del mundo. Así, el espíritu es entendido como un observador, mientras que la facultad que permite concebirlo así es la conciencia. Consideramos útil transcribir por entero la cita en cuestión:

La mayoría de la gente ve con el intelecto mucho más a menudo que con los ojos. En lugar de espacios coloreados, conocen conceptos. (...) Perciben, más bien, según un léxico que, según su retina, se aproxima tan mal a los objetos, conoce tan vagamente los placeres y los padeceres de ver, que han inventado las bellas perspectivas. Ignoran el resto. Pero se regalan con un concepto que hierve de palabras. (...) Y todas las modulaciones que provocan los pequeños pasos, la luz, el entorpecimiento de la mirada, no les hacen mella. Ni hacen ni deshacen nada en sus sensaciones. (...) si la punta de una nariz, un fragmento o dos dedos se sumergen al azar en un rayo de

luz que los aísla, nunca se preocupan de ver una nueva joya que enriquece su visión. Esta joya es un fragmento de una persona que sólo existe, que les es conocida. ¡Y, como desdeñan lo que carece de nombre, el número de sus impresiones se encuentra estrictamente limitado de antemano! (p.27-28,IMLV en EsL).

Ya que la mayoría de la gente ve con el intelecto más que con los ojos, esto es, percibe el mundo según un léxico que de antemano determina la dirección de sus percepciones, Valéry señala en una nota al margen que "el uso del don contrario (es decir, ver más de lo que uno sabe) nos "lleva a verdaderos análisis", o sea, nos permite observar propiamente, en cuanto nos da la posibilidad de conocer profundamente la realidad. Para decirlo de otra manera, ver con los ojos y no con el intelecto, hacer énfasis en la atención relativa a las representaciones sensibles, por encima de la mediación de las ideas o representaciones intelectuales y de las palabras mismas, siendo capaces de discriminar la diversidad de datos percibidos, nos lleva a "verdaderos análisis", esto es, nos permite captar con precisión la diversidad de rasgos perceptibles en el mundo y que no suele ser patente" a primera vista".

La capacidad de observación así definida no se ejerce en lo que se da por llamar naturaleza, pues, como hemos anotado, "esta palabra (...) es completamente particular", por lo que "hay que situar a quien mira y puede ver bien en un rincón cualquiera de lo que es (pp.28-29, IMLV en EsL). Esto significa que, con el fin de determinar la noción de un observador, hay que vincular a éste con el dominio general de la experiencia, noción que implica un ámbito general de percepciones (9.5).

#### **9.6.1 Condiciones generales de la observación por parte del espíritu**

A partir de esta última propuesta, que pretende definir el ámbito universal de lo observable, Valéry elabora una consideración acerca del "punto de vista" del individuo en general. Específicamente, señala algunas notas para la determinación de las nociones de

sujeto y objeto de conocimiento, intentando precisar ciertas condiciones referentes a la percepción sensible, la inteligencia y la imaginación de ese observador virtual:

El observador está atrapado en una esfera que nunca se rompe; dentro de la cual hay diferencias que serán los movimientos y los objetos, y cuya superficie se conserva cerrada, aunque todas sus partes se renueven y desplacen. En principio, el observador no es más que la condición de este espacio finito. Ningún recuerdo, ningún poder le perturba tanto como para que se iguale con lo que mira, y por poco que yo pueda concebirlo durando así, concebiré que sus impresiones no difieren en lo más mínimo de las que recibía en un sueño (NOTA 14).

Entre las condiciones que definen al observador, al sujeto de conocimiento, hallamos en primer lugar la que se refiere a la continuidad de su punto de vista en oposición a la variedad de las percepciones particulares. En segundo lugar, está la referente a la íntima distinción o diferenciación de ese punto de vista en relación a todo lo que positivamente percibe.

Valéry define el campo de las impresiones y percepciones de la mente y las analoga, primero, a una esfera cerrada, inmutable, cuyas partes cambian constantemente. De nuevo, equipara ese campo de impresiones y percepciones a un sueño (9.3), siendo el observador la condición de ese campo. El observador y lo que observa, tal como lo afirma una nota al margen, son términos correlativos, en cuanto que deben "mantener entre ellos las mismas relaciones que una retina con una fuente de luz" (p.29), pues uno no existe ni sería concebible sin el otro.

#### **9.6.2 Notas acerca de la percepción sensible, la atención y la imaginación**

A continuación, Valéry reflexiona, en el contexto de las condiciones de la observación, acerca de algunas propiedades de la percepción sensible, la atención y la combinación de sus datos en la imaginación, así como sus relaciones con la conciencia. Creemos útil citar el texto por entero:

[El observador] Llega a sentir bienestar, daño o calma que provienen de esas formas cualesquiera [que percibe], entre las cuales se cuenta su propio cuerpo. Y, lentamente, vemos cómo unas se hacen olvidar y apenas se vuelven a ver, mientras que otras llegan a ser percibidas... allí donde siempre habían estado. Debe anotarse una muy íntima confusión de cambios que arrastran en la visión su duración, y el cansancio, con los debidos a los movimientos corrientes. Ciertos lugares en el ámbito de esta visión se exageran al igual que un miembro enfermo parece más grueso y recarga la idea que uno tiene de su cuerpo, por la importancia que le da el dolor. Estos puntos fuertes parecerán más fáciles de retener, más dulces a la vista. El espectador se eleva desde ellos al ensueño, y en adelante podrá hacer extensibles a objetos cada vez más numerosos caracteres particulares provenientes de los primeros y de los más conocidos. Perfecciona el espacio dado acordándose de un precedente. Después, arregla y deshace a su gusto las sucesivas impresiones. Puede apreciar extrañas combinaciones; mira como ser total y sólido a un grupo de flores o de hombres (...). Empieza a querer imaginarse conjuntos invisibles cuyas partes le son dadas. Adivina los estratos que un pájaro engendra en su vuelo, la curva sobre la cual se desliza una piedra que alguien ha lanzado... (pp.29-30, IMLV en EsL).

Valéry introduce una nota al margen (a la altura de la oración que empieza "Ciertos lugares en el ámbito de esta visión se exageran..., etc."). En ella señala que

La desigualdad se introduce necesariamente, la conciencia es, por esencia, inestable.

Dado el contexto, Valéry alude al hecho de que en la observación del mundo por parte del espíritu, el ejercicio de la facultad de la atención introduce necesariamente variaciones, por lo que la conciencia --el conocimiento de la diversa "fijación" posible en el ámbito de la percepción del mundo-- es "inestable", ya que el grado de atención que ejerce no se mantiene constante.

Por otra parte, Valéry podría estar sugiriendo con esa nota que, en contraste con la naturaleza homogénea de los pensamientos --en contraste al hecho de que, formalmente, todos los pensamientos, en cuanto datos mentales, poseen una misma naturaleza representativa o afectiva, independientemente de sus contenidos-- la conciencia parece ser una función heterogénea, que opera de modo variable en las instancias particulares de la percepción sensible, la atención y la imaginación. Por decirlo de alguna manera, la conciencia "se fija" de modo desigual sobre los objetos, y esta desigualdad parece ser un

aspecto importante de su naturaleza. No obstante, cabe pensar que en esa nota al margen, Valéry alude con la palabra "conciencia" más bien al espíritu en general, ya que uno de los rasgos que más resalta de la noción de conciencia en NyD será precisamente su estabilidad, entendida como un punto de vista inalterable (9.11 y ss).

### 9.6.3 Las condiciones de observación y la analogía

La extensa cita que hemos transcrito en la sección anterior introduce la discusión en torno a la operación de la analogía que hemos examinado anteriormente (5.4 y 5.4.1).

Valéry esboza en el texto una especie de trayecto por el cual transita el espíritu hasta elevarse al conocimiento y la creación. Partiendo de los datos de la percepción sensible que "proviene de esas formas cualesquiera [que percibe], entre las cuales se cuenta su propio cuerpo", la atención opera "en el ámbito de esta visión", analogía (5.4 y 5.4.1). El escritor francés entiende esta noción como una operación por medio de la cual, primeramente, se establece una semejanza entre las estructuras del movimiento y de la forma, y a continuación, como una "lógica de la continuidad" que equipara diferencias, en el contexto de las variadas percepciones del mundo, hasta alcanzar una síntesis en el espíritu.

La analogía permite "trascender" la mera percepción de objetos particulares, vinculando la estructura de las imágenes en un ámbito que no es el de la percepción sensible, llevando a cabo en la imaginación "la ampliación de 'lo que es dado'". Valéry elabora entonces una serie de consideraciones referentes a las condiciones en que se perciben los objetos particulares y algunos de los efectos de esta percepción en la mente:

... en la ampliación de "lo que es dado", expira la embriaguez de esas cosas particulares, de las cuales no existe una ciencia. Al mirarlas durante mucho tiempo, si uno piensa en ellas, cambian; y si no piensa en ellas, uno cae en un sopor que se mantiene, consistente, como un ensueño tranquilo, en el que uno observa hipnóticamente el ángulo de un mueble, la sombra de una hoja, para despertarse en el momento en que los ve. Ciertos hombres sienten, con una delicadeza especial, la voluptuosidad de la indivi dualidad de los objetos. Prefieren con mucho en una cosa esa cualidad de ser único... que todas las cosas poseen (p.32, IMLV en EsL).



## 9.7 Determinación de la facultad de pensamiento

Hasta aquí, la exposición de Valéry ha consistido en plantear algunos rasgos de ciertas operaciones básicas del espíritu y sus productos, o sea, determinar algunas propiedades de la constitución del sujeto en tanto observador del mundo y afirmar el papel central de la conciencia en este contexto. Por una parte, ha examinado la percepción sensible de objetos particulares, y por otra parte, la operación de la analogía, dando por resultado que los objetos sobre los cuales se fija "parecerán más fáciles de retener, más dulces a la vista". A partir de este punto, "el espectador se eleva desde ellos [desde los objetos que la atención ha fijado] al ensueño, y en adelante podrá hacer extensibles a objetos cada vez más numerosos caracteres particulares provenientes de los primeros y de los más conocidos", esto es, irá ampliando su conocimiento del mundo a partir de lo que ya conoce. Esto sucede en virtud de una combinación de facultades mentales (la percepción sensible, la memoria, la imaginación), en un proceso en el cual el observador "perfecciona el espacio dado acordándose de un precedente. Después, arregla y deshace a su gusto las sucesivas impresiones". Valéry otorga a este proceso una gran importancia en la IMLV, pues según él constituye la clave tanto del conocimiento del mundo como de la creación artística. Este proceso no es otro sino la analogía.

Hemos examinado ya cómo funciona la a que nos permite trascender la percepción sensible actual. A partir de las notas precedentes Valéry extrae una definición del pensamiento, sinónimo aquí de espíritu:

Desde la mirada pura sobre las cosas hasta esos estados [ánimicos que produce la percepción de los objetos particulares], el espíritu no ha hecho otra cosa que ampliar sus funciones, crear seres según los problemas que cualquier sensación le plantea y que él resuelve con más o menos facilidad, según le pidan una producción más o menos fuerte de tales seres. Se ve que aquí nos enfrentamos con la práctica misma del pensamiento. Pensar consiste, durante casi todo el tiempo que nos entregamos a ello, en errar entre motivos de los cuales sabemos, ante todo, que los conocemos más o menos bien. Las cosas podrían clasificarse de acuerdo con la facilidad o la dificultad que ofrecen a nuestra comprensión, de acuerdo con el grado de familiaridad que tenemos con ellas, y según las diversas resistencias que nos oponen

sus condiciones o sus partes para que las imaginemos juntas. Queda por conjeturar la historia de esta gradación de la complejidad (pp.33-34, IMLV en EsL).

Valéry determina aquí lo que llama la práctica del pensamiento. Esta práctica consiste en una ampliación de las funciones del espíritu, que consiste en "crear seres" a partir de "los problemas" que la percepción sensible plantea al espíritu.

Cabe conjeturar que la palabra "seres" no significa aquí estrictamente cosas o "entes", sino que significa más bien conceptos, nociones que nos permiten aprehender la realidad. (Por supuesto, es patente la ambigüedad del término "seres" es patente). La expresión "los problemas que plantean las sensaciones" parece referirse a la mayor o menor dificultad con la que las percepciones sensibles se estructuran en el conjunto de las facultades de la mente. Para tener en claro el sentido de la cita, pensemos en un caso que la ejemplifique.

La percepción de un color, de una forma, de una textura, de un olor determinados "crea" un ser, la idea de una flor, de una rosa roja, fresca y fragante. Las variaciones producidas en la percepción de esas sensaciones iniciales, las transformaciones perceptibles, le imponen al pensamiento la tarea de "producir otros seres", o sea, comprender a través de otros conceptos, el modo o la estructura de esas variaciones. Un cambio determinado en las percepciones --que correspondería a una rosa que se marchita- y la regularidad percibida y recordada de tales cambios, lleva al pensamiento a la concepción de un proceso de degeneración y muerte. Este curso o esta práctica del pensamiento puede complicarse indefinidamente según la complejidad de la situación en la que surgen esas sensaciones que le piden al pensamiento "una producción más o menos fuerte de tales seres".

Esta explicación que ofrecemos es sólo tentativa, pues Valéry no aclara en qué consiste el mecanismo por medio del cual el pensamiento "crea" esos "seres". En otras palabras, no explica suficientemente (o no aporta las suficientes claves para entender) el

proceso psicológico de la concepción. A este respecto, la cuestión central radica en entender de qué modo, a partir de las sensaciones, pueden surgir o crearse "seres" (conceptos): cuáles son los pasos que conduce de uno a otro de estos elementos que parecen irreductibles el uno al otro y cualitativamente distintos.

Sea lo que fuere de lo anterior, nos interesa señalar la explícita referencia a la determinación del pensamiento que hace nuestro autor en esa cita:

Pensar consiste, durante casi todo el tiempo que nos entregamos a ello, en errar entre motivos de los cuales sabemos, ante todo, que los conocemos más o menos bien (p.33, IMLV en EsL).

Si consideramos tal cual la definición de pensamiento recién ofrecida, la misma resulta, como tantas otras definiciones de Valéry, insuficiente y parcial, al menos porque no se esclarece cuál es la diferencia específica de ese "errar entre motivos" que caracteriza al pensamiento, ni en qué condiciones sucede mejor o más eficazmente que en otras. No obstante, algún provecho podemos extraer de la interpretación de este pasaje.

Referirse al pensamiento como un "errar entre motivos" alude una vez más a la actividad propia del pensamiento, a la transformación de sus contenidos en el marco de su dinamismo espontáneo. Si bien no se precisa qué clase de motivos son esos, la palabra parece estar usada en el amplio sentido de "temas o cuestiones pensables en general", datos o contenidos que comprenden sensaciones, emociones, imágenes, ideas, palabras, juicios, razonamientos, estados, etc.

Si descomponemos el acto de pensar, obtenemos tres determinaciones combinadas: 1) un errar entre motivos, 2) un conocimiento relativo de esos motivos, y 3) un saber de este conocimiento, esto es, la conciencia del conocimiento relativo de esos motivos. En el análisis del acto de pensar, Valéry parece unir la operación del pensar con la conciencia que se tiene de tal operación.

En este punto podría aducirse que el acto de pensar no incluye siempre o necesariamente la conciencia de que se piensa. El conocimiento que tenemos del conocimiento relativo de esos motivos pone en juego otra aptitud apartedel pensamiento "normal", la conciencia. Aún más, puede afirmarse que Valéry mismo ha propuesto esta distinción al postular esa doble vida mental "que reduce el pensamiento corriente a ser el sueño, la nube de combinaciones, contrastes y percepciones" (p.24, IMLV en EsL, 9.3), y cuya contraparte es la conciencia. Así pues, podemos considerar que al referirse a la "práctica del pensamiento", Valéry de hecho se refiere a una función más amplia --el espíritu-- cuya determinación incluye en este contexto tanto las diversas facultades mentales como la conciencia.

¿En qué relación se encuentran el conocimiento y el pensamiento? Aunque estos términos, claves de toda filosofía, exijan una determinación más precisa, en primera instancia parece que el conocimiento fundamenta al pensamiento, pues no sería posible pensar sin "conocer más o menos bien" los motivos sobre los que se aboca el pensamiento. Por otra parte, un análisis de la noción de conocimiento --sea como se lo conciba-- podría mostrar que el conocimiento mismo no es posible si no supone la actividad del pensamiento, ya que las nociones mismas involucradas tanto en el logro del conocimiento como en la determinación de su noción constituyen motivos que nada significarían si no fueran pensables, o sea, si no fueran motivos sobre los que se aboca el pensamiento.

Valéry postula que la actividad del espíritu se desenvuelve a partir de una asimetría: la que se da entre la diversidad de grados de conocimiento que se tiene de los motivos sobre los que "deambula" el pensamiento, a la manera de una atención que se enfoca diversamente sobre sus objetos. A partir de esa relatividad del conocimiento, se pone de manifiesto la "inestabilidad" del espíritu (9.6.2). Como lo señala Valéry en una nota al margen que comenta la definición del pensamiento

El paso del menos al más es reflexivo, raro..., un esfuerzo contra la costumbre y la apariencia de comprensión.

El paso del menor conocimiento al mayor conocimiento de esos motivos no sucede en condiciones normales y supone un esfuerzo por parte de quien piensa, un esfuerzo de orden consciente y voluntario, que lo hace pensar sobre su pensamiento. Así pues, el espíritu, en su función consciente, se distingue de "la costumbre y la apariencia de comprensión", de esa mera "nube de combinaciones, contrastes y percepciones" análoga a un sueño. Esa anotación apunta hacia un planteamiento característico del pensamiento de nuestro autor, que alude al esfuerzo o la tendencia de llevar el pensamiento de un estado de menor a uno de mayor conciencia.

#### **9.8 Propuesta de una ontología o clasificación del mundo a partir de la determinación del sujeto en tanto observador**

Con vistas a trazar una clasificación del mundo, Valéry adelanta una propuesta que podemos catalogar de orden psicologista, en cuanto que se funda en ciertas aptitudes psicológicas del sujeto de conocimiento, y señaladamente, en la categoría de la comprensión:

Las cosas podrían clasificarse de acuerdo con la facilidad o la dificultad que ofrecen a nuestra comprensión, de acuerdo con el grado de familiaridad que tenemos con ellas, y según las diversas resistencias que nos oponen sus condiciones o sus partes para que las imaginemos juntas. Queda por conjeturar la historia de esta graduación de la complejidad (p.33-34, IMLV en EsL).

Cabe preguntarse si es factible tal propuesta, de dónde se origina y hacia dónde conduce. Nos parece que surge de la fundamentación del sujeto de conocimiento emprendida por Valéry, y específicamente, de las condiciones generales en las que está inscrito el observador. Puede conducir, no a una descripción objetiva del mundo, sino a una descripción objetiva (o un intento de descripción objetiva) de un dominio de la subjetividad, esto es, el referente a nuestra comprensión del mundo, dimensión de importancia en el contexto de la relación entre el pensamiento y el mundo esbozada por Valéry.

Así pues, a partir de un rasgo de nuestro pensamiento, la diversidad de grados de nuestra comprensión, el escritor francés propone una clasificación general de las cosas, según esa "graduación de la complejidad" a la que hace referencia. Tal clasificación puede entenderse como una especie de ontología, si entendemos por ontología "la exposición ordenada y sistemática de los caracteres fundamentales del ser que la experiencia revela de modo repetido o constante" (Diccionario de Filosofía, Abbagnano, p.797). Tal empresa, en nuestro caso, corresponde a una postura según la cual la ontología, además de "observar y registrar los rasgos de la existencia, toma también en consideración al instrumento de esa observación, o sea, la reflexión humana y las condiciones que la requieren" (idem.). No pretendemos extendernos en este tema. Baste señalar que ya hemos examinado algunos rasgos de esta ontología en nuestro análisis de las nociones de combinación regular y de continuidad (5.0, NOTA 15).

### **9.9 La conciencia como "despertar"**

Antes de entrar de lleno al análisis de NyD, nos detendremos en algunas importantes observaciones sobre el espíritu que realiza Valéry en el contexto de su crítica a la historiografía, que ya hemos mencionado (4.2.2).

En una nota al margen, el pensador francés escribe que

La historia es para mí un excitante y no un alimento. Lo que enseña no se puede transformar en tipos de actos, funciones y operaciones de nuestro espíritu. Cuando el espíritu está bien despierto, sólo necesita del presente y de sí mismo (p.70, NyD en EsL).

Nos interesa detenernos en la última oración: ¿qué significa que el espíritu, cuando está "bien despierto, sólo necesita del presente y de sí mismo"? A partir de la metáfora clásica que equipara el "despertar" de la mente o el alma al acto de tomar conciencia, no es difícil analogar esta expresión, "estar despierto", a la expresión "ser consciente", así como su

contraparte, "estar dormido o estar soñando", corresponde a un estado de (relativa) inconsciencia.

No obstante, la noción de despertar es indeterminada. Si bien denota una apertura hacia un estado nuevo, antes sólo vagamente entrevisto, el "despertar" puede aludir a diferentes actos (un despertar físico, psicológico, filosófico, místico, etc.). Pero sobre todo, la indeterminación del término se debe a que no contamos con un criterio claro para establecer en general "los grados" del "despertar". No parecen haber límites definidos a la situación de "estar despierto", pues de entrada, siempre se puede estar "más despierto" de lo que se está. Cabe conjeturar que el "espíritu despierto" del que habla Valéry siempre puede sentirse "dormido" en relación a un estado ideal de vigilia o lucidez. El propio Valéry sugiere esta posibilidad en la IMLV al referirse, en el contexto de la noción de la doble vida mental que distingue entre el pensamiento y la conciencia del pensamiento, al surgimiento de una idea o un deseo que precipiten "el curso de esa secuencia [del pensamiento] y llevara sus términos hasta el límite" (p.24, IMLV en EsL, 9.3). Dado que ese límite al que se llevaría la secuencia del pensamiento no está prefijado o determinado de antemano, la condición del "espíritu despierto" tampoco está prefijada o determinada de antemano. En suma, no parece haber un criterio fiable para esclarecer la condición de un espíritu despierto. Tal expresión es claramente psicologista, en cuanto está fundada en la introspección, en una mirada interior y privada que capta y evalúa el grado de ese "estar despierto".

Por otra parte, que el espíritu despierto sólo necesita del presente y de sí mismo, esto es, de la consideración de su actividad, de su duración y del ejercicio de sus facultades, puede ser entendido como una tesis redundante, ya que el estar despierto consiste justamente en la conciencia del presente en que se mantiene durando. Sin embargo, la expresión "un espíritu bien despierto" no sólo describe un cierto estado de hecho y hace énfasis en la importancia que Valéry otorga a la conciencia, sino que puede entenderse también como un ideal o un valor al cual hay que tender. En tal caso, Valéry estaría

afirmando implícitamente que el espíritu debe esforzarse en estar "bien despierto", tesis que apoyaría la propuesta que le atribuimos referente a la dirección de los pensamientos (9.10). De hecho, gobernar los pensamientos y "estar bien despierto" pueden considerarse expresiones equivalentes o condiciones coincidentes de un mismo fenómeno, pues ser capaz de dirigir los pensamientos es una condición del "estar despierto", y a su vez, el "estar despierto" es un estado que permite dirigir los pensamientos.

#### **9.10 La conciencia y el gobierno de los pensamientos. Antecedentes en la filosofía moderna del proyecto de un método para la conducción de los pensamientos**

En la revisión de las condiciones que lo llevaron a escribir la IMLV, Valéry señala en NyD que

En aquel tiempo [1894], tal vez yo exageraba ese evidente defecto de cualquier literatura; no satisfacer nunca el conjunto del espíritu. (...) También puedo decir (y es decir lo mismo) que no ponía nada encima de la conciencia; habría dado muchas obras maestras que consideraba irreflexivas por una página visiblemente gobernada (pp.73-74, NyD en EsL).

¿Qué significa la expresión "satisfacer el conjunto del espíritu"? Valéry considera el espíritu en términos de una unidad (6.). Tal unidad alude, no a una totalidad predeterminada, sino a la potencialidad de las facultades del espíritu. "Satisfacer" ese conjunto puede entenderse como el logro del desarrollo completo de esas facultades, desarrollo que se centra en la conciencia y en el que se relacionan y se corrigen mutuamente la sensibilidad, la memoria, la atención, la inteligencia, la expresión, etc.

En la cita precedente queda de manifiesto una de las constantes del pensamiento de Valéry: la prioridad o preeminencia de la conciencia en el contexto de las facultades del espíritu (9.4). Una condición previa para satisfacer el conjunto del espíritu consiste en reflexionar sobre sus capacidades, sus alcances y sus efectos. Esta prioridad se vincula con los valores intelectuales que sirven de fundamento al pensamiento de Valéry:



...yo adoraba, confusa, pero apasionadamente, la precisión; aspiraba vagamente a la conducta de mis pensamientos (p.75, NyD en EsL).

La conciencia es condición tanto de la precisión como de la conducción de los pensamientos (por lo demás, creemos que la palabra "vagamente", referida a esa aspiración al gobierno del espíritu, está escrita no sin ironía). Estos rasgos pueden entenderse de dos modos: por una parte, como pautas perceptibles en el funcionamiento del espíritu, y por otra parte, como un valor, un ideal, un bien a perseguir (9.18).

La insistencia en la obtención de la precisión en general y la precisión aplicada a sí mismo, así como el aspirar al gobierno de los pensamientos, determinan a nuestro parecer una metodología y una moralidad cuya finalidad es la autodeterminación del espíritu. Satisfacer el conjunto del espíritu puede entenderse también como el logro de esa autodeterminación, como el ejercicio de la aptitud por parte del espíritu de esclarecer su propia naturaleza (9.18 y ss., 10.9 y ss., y 11.).

Creemos que nuestra propuesta relativa a la conducción de los pensamientos se vincula con uno de los proyectos intelectuales más importantes de la filosofía moderna, tal como se verifica en algunos de sus principales exponentes. Nos referimos a la propuesta de un método para guiar los pensamientos que se encuentra en las obras de Descartes, Spinoza, Locke y Hume.

Por lo que toca a esta cuestión, pueden distinguirse dos vertientes: una filosófica y otra psicológica. La vertiente filosófica comprendería un aspecto teórico, una elucidación conceptual o una teoría general de la mente, y comprendería un aspecto práctico, una metodología y una moralidad tocantes a la conducción de los pensamientos. La vertiente psicológica consistiría en una investigación acerca de los modos de operación de las facultades mentales y sus relaciones, así como de la génesis de sus productos. Sin entrar en el examen de estas dos vertientes y el modo en que se desarrollan en la filosofía de cada

filósofo, nos interesa transcribir algunas citas de ese aspecto práctico, referente a una metodología y una moralidad tocantes a la conducción de los pensamientos, tal como se expresan en la obras de estos filósofos modernos.

Desde un inicio, la propuesta cartesiana de un método se inscribe en el proyecto de la conducción de los pensamientos, tal como reza el subtítulo del Discurso del método, propuesto "para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias".

Para Descartes (1596-1650), la diversidad de nuestras opiniones, en cuanto se aplica a la consideración de lo verdadero y lo falso,

proviene no de que unos hombres estén mejor provistos de razón que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento [esprit]: lo principal es aplicarlo bien (Discurso del método, Alianza editorial, trad. Risieri Frondizi, 7a. edición, 1984, Madrid, Primera parte, p.69).

Si bien Descartes señala que no es mi propósito enseñar (...) el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer de qué manera he tratado de conducir la mía (idem, p.71), es claro que su método posee una aplicación universal. rasgo que podemos extender al método que atribuimos a Valéry.

En razón de que antes de la edad de nuestra madurez fuimos conducidos por nuestros apetitos y preceptores, Descartes indica que

es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido (idem., Segunda parte, p.79, II).

De ahí la necesidad de la crítica y del someter a examen las opiniones:

por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón. Y creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mucho mejor que si edificara sobre añejos cimientos y me apoyara exclusivamente en los principios

que me dejé inculcar en mi juventud sin haber examinado nunca si eran o no ciertos (idem.).

El designio del método cartesiano es "tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea entera mente mío" (idem., p.80). Consta de cuatro preceptos:

Consistía el primero en no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presenta se a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco como por grados hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada (idem., pp.82-83).

En suma, aparte de los avances que tal método le procuró a Descartes en el campo del álgebra y de la geometría, éste señala que

lo que más me satisfacía de este método era que con él estaba seguro de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, al menos lo mejor que me fuera posible (idem., p.85).

Spinoza (1632-1677) considera que el hombre se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan al bien verdadero, pero, señala,

ante todo será menester escogitar un medio de curar el entendimiento [y] llevar a nuestro entendimiento por el recto camino (Tratado de la Reforma del Entendimiento, Spinoza, Baruj, trad. Oscar Cohan, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944, p.23).

Spinoza indica que el método

no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y puesto que no hay idea de la idea si no existe previamente una idea, no habrá, pues, método si no

hay previamente una idea. Luego, el buen método será el que muestre cómo hay que dirigir el espíritu según la norma de una idea verdadera dada (...) Cuantas más cosas conoce el espíritu tanto mejor comprende sus propias fuerzas y el orden de la naturaleza; cuanto mejor comprende sus fuerzas, tanto mejor puede orientarse a sí mismo y proponerse reglas y cuanto mejor comprenda el orden de la naturaleza, tanto mejor podrá precaverse de las cosas inútiles; y en esto (...) consiste todo el método (idem., pp.30-31).

Por lo que toca a la utilidad de la investigación acerca del entendimiento, John Locke

(1632-1704) indica que:

El entendimiento, como el ojo en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto (...) estoy cierto que toda la luz que podamos derramar sobre nuestras propias mentes, todo el trato que podamos establecer con nuestro propio entendimiento, no sólo será muy agradable, sino que nos acarreará grandes ventajas para el gobierno de nuestro pensamiento en la búsqueda de las demás cosas" (Ensayo sobre el Entendimiento Humano, Locke, John, trad. Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, 1956, México, Introducción, cap.1, #1, p.17).

Este gobierno de nuestro pensamiento exige un método:

Merece la pena, pues, averiguar los límites entre la opinión y el conocimiento, y examinar, tocante a las cosas de las cuales no tenemos un conocimiento cierto, porqué medidas debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestras persuasiones (idem., Introducción, cap.1, # 3, p.18).

En este contexto de la investigación de los límites del conocimiento, Locke señala

que

será útil para que prevalezca en la ocupada mente de los hombres la conveniencia de ser más cauta en meterse con cosas que sobrepasan su comprensión (idem., # 4., p.18) [pues] nuestro negocio aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que tocan a nuestra conducta. Si logramos averiguar esas reglas mediante las cuales una criatura racional, pues ta en el estado en que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y los actos que de ellas dependan, ya no es necesario preocuparnos porque otras cosas elu dan nuestro conocimiento (idem., # 6, p.20).

Finalmente, en Hume (1711-1776) no hay una referencia explícita al gobierno de los pensamientos, pero una consideración acerca de la investigación de la mente contiene de

hecho tal proyecto, en cuanto que tal investigación nos permite "ordenar y distinguir" las operaciones de nuestra mente:

...hay muchas ventajas importantes que provienen del examen preciso de los poderes y facultades de la naturaleza humana. Es notable, a propósito de las operaciones de la mente, que aun estándonos íntimamente presentes, sin embargo, cuando se convierten en objeto de reflexión, parecen estar sumidas en la oscuridad, y el ojo no puede encontrar con facilidad las líneas y límites que las separan y distinguen. Los objetos son demasiado sutiles para permanecer largamente bajo el mismo aspecto y en la misma situación, y han de aprehenderse instantáneamente mediante una penetración superior, derivada de la naturaleza y perfeccionada por el hábito y la reflexión. De esta manera se convierte en un objetivo no desdeñable de la ciencia conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificar las en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación. Esta tarea de ordenar y distinguir, que no tiene mérito cuando se realiza con cuerpos externos, objetos de nuestros sentidos, aumenta de valor cuando se ejerce sobre las operaciones de nuestra mente, de acuerdo con la dificultad y el esfuerzo con que nos encontramos al realizarla. Y aun si no vamos más allá de esa geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente, es por lo menos una satisfacción haber llegado tan lejos (Investigación sobre el conocimiento humano, trad. Jaime de Salas Ortueta, Ed. Alianza, 2da. edición, Madrid, 1981, pp.27-28).

Ahora bien, ¿en qué consiste dirigir los pensamientos? En términos generales, radica en conducir las operaciones de la mente en oposición a ser arrastrado por sus reacciones inmediatas, por las pasiones y por los prejuicios. La cuestión es someter (o procurar someter) al escrutinio de la conciencia el funcionamiento, los productos y los estados de la mente: intentar enfocar bajo la luz de la conciencia todo dato mental, incluso el que se hace sentir como un exceso de tal escrutinio. Cabe aclarar que esta tendencia a considerar cada dato a la luz de la conciencia no debe entenderse como si la conciencia reflexionara acerca de cada dato particular que percibe. Más bien, la conciencia posee la aptitud de reflexionar acerca de cierto tipo de datos particulares y sus relaciones, así como reflexiona sobre ciertas condiciones generales del pensamiento (entre las que se cuenta la misma condición reflexiva de la conciencia). En este sentido, podemos pensar que la conciencia es una facultad autocorrectiva, en razón de que cualquier "exceso" que surge en su ejercicio en un contexto

determinado, puede corregirse en virtud de su facultad misma de "darse cuenta" del mismo. No hay un "exceso" de conciencia ahí donde la conciencia se hace consciente de tal "exceso" y busca el medio para moderarlo.

Parece que esta concepción anterior nos conduce a la idea de que el curso de acción más consecuente es la contemplación pura, la sola atención de la conciencia en su propia naturaleza. Tal vez, teóricamente, tal debería ser la aspiración de la conciencia pura: la de bastarse a sí misma por completo, la de disfrutar de una autonomía ilimitada sin ser incomodada o enajenada por necesidades "externas". En la obra de Valéry, el señor Teste encarna literariamente este ideal de la conciencia en estado puro.

No obstante, puede pensarse que la tesis de la prioridad de la conciencia no cancela ni se opone a la acción en general, sino que la somete también a su escrutinio, otorgándole de esta manera una cualidad distinta. Por supuesto, la noción de acción amerita una determinación precisa. Puede pensarse que la conciencia suele impedir o diferir la acción, pero "impedir" y "diferir" pueden ser consideradas a su vez como "acciones". Además, ahí donde se actúa, ahí donde es necesario actuar, la conciencia no es un impedimento de la acción, sino que puede ser uno de sus componentes.

No obstante, hay sin duda una tensión entre la conciencia y la acción. Si la conciencia se concibe como un "darse cuenta" inalterable, como la lucidez del "espíritu bien despierto", la acción es, desde ese punto de vista, una especie de enajenación, un trastorno, un salir fuera de sí que, dadas nuestras condiciones de existencia, es imposible evitar.

En suma, las notas anteriores nos servirán como una aproximación para el examen de la noción de conciencia en NyD. Si bien Valéry no lleva a cabo este examen de un modo sistemático, cabe discernir dos vertientes que encauzan su análisis a lo largo del texto: la primera esclarece la noción de conciencia (y el espíritu en general) en relación a ciertos fenómenos irracionales como el azar, los delirios y el entusiasmo, mientras que la segunda

consiste en un análisis positivo de tal noción, que es entendida, por una parte, como una atención vertida sobre sí misma, y por otra parte, como un punto de vista inalterable que es condición de posibilidad del mundo.

### **9.11 Relación entre la personalidad particular y el pensamiento universal: la doble vida del espíritu en tanto conciencia y pensamiento normal**

Valéry introduce en NyD una distinción importante: la que opone la personalidad siempre particular del hombre a la conciencia universal que posee. Esta distinción, equiparable a la "doble vida mental" postulada en la IMLV (p.24, IMLV en EsL, 9.3), se plantea primeramente en una referencia a la actitud intelectual de Leonardo:

...como si no tuviera nada que ver con una persona particular, su pensamiento parece más universal, minucioso, ordenado y aislado que el perteneciente a un pensamiento indivi dual. El hombre muy elevado nunca es un original. Su personalidad es tan insignificante como tiene que serlo (p.78, NyD en EsL).

La importancia de esta actitud que Valéry atribuye al pintor florentino radica en su universalidad. La cita expresa la perspectiva que le interesa describir a nuestro autor no sólo en el caso de Leonardo, sino en cuanto se refiere a la actitud intelectual del "hombre de espíritu" en general.

En NyD Valéry lleva a cabo la determinación de la conciencia en términos que recuerdan el inicio de la IMLV, en tanto se propone de nuevo llevar a cabo la investigación de la vida mental de un hombre ilustre:

...probemos además usar sólo nuestra curiosidad para aclarar el sistema oculto de algún individuo del mayor prestigio; e imaginemos aproximadamente qué tiene que parecer cuando se detiene, en ocasiones, en el movimiento de sus tareas, y se mira en conjunto.

En primer lugar, se considera sujeto a las necesidades y realidades corrientes; a continuación se vuelve a situar en el secreto del conocimiento separado. Se ve como nosotros y ve como a él le es propio. Tiene un juicio sobre su naturaleza y una impresión sobre su artificio. Está ausente y presente. Mantiene esa especie de dualidad que un sacerdote debe mantener. Se da perfecta cuenta de que no puede

definirse por completo a sí mismo mediante los datos y móviles corrientes (p.84-85, NyD en EsL).

Como en la IMLV, Valéry hace mención de algunos importantes puntos de referencia de su proyecto: en primer lugar, la reflexión acerca del genio, esto es, del espíritu de un hombre que ha creado múltiples y excelentes obras en diversos dominios. En segundo lugar, la postulación de una escisión en el ámbito de su existencia, entre la sujeción a condiciones comunes y corrientes en tanto persona particular, y su situación de inteligencia que urde sus relaciones en el silencio y que alude a su vida interior, su pensamiento, su conciencia. Tal individuo posee una doble mirada sobre las cosas: la normal, particular, y la "suya propia", que trasciende esa particularidad. Este hombre, que ha desarrollado la facultad de la conciencia, esta constituido por una dualidad existencial.

Valéry analiza entonces algunas condiciones y relaciones de esa doble vida mental que poseen algunos hombres y que separa "su vida particular" de su "vida generalizada":

No obstante, hay que descubrir yo no sé qué puntos de referencia situados de tal manera que su vida particular y esa vida generalizada que ha encontrado se acomoden. La imperturbable clarividencia que, en su opinión (pero sin convencerle por completo) le representa entero ante sí mismo, quisiera sustraerse a la relatividad que se ve obligada a concluir de todo lo demás. Por mucho que se transforme en sí misma y, día tras día, se reproduzca tan pura como el sol, esta aparente identidad lleva consigo la impresión de ser engañosa. Sabe, en su inmovilidad, someterse a una misteriosa tracción y a una modificación sin testigos; y sabe, por tanto, que siempre envuelve, incluso en el estado más nítido de su lucidez, una posibilidad oculta de derrota y de ruina total..., del mismo modo que a veces el sueño más preciso contiene un explicable germen de no realidad (p.85, NyD en EsL).

En este pasaje se presentan algunos de las cuestiones más importantes en relación a la noción de espíritu que propone nuestro autor. Al plantear la cuestión de un punto de referencia o un marco en el cual se armonicen en un espíritu su vida particular y su vida generalizada, Valéry alude a la cuestión de la determinación de la unidad del espíritu. Tal unidad incluye, por una parte, un pensamiento y una personalidad particulares, un yo empírico que experimenta el mundo con su coloración y sus dimensiones particulares, y por



otra, la dimensión general de una conciencia, que no depende de las particularidades del yo sino que es concebida como el punto de vista desde el cual se percibe esa particularidad. Esta "vida generalizada" es general, en primer lugar, porque es el punto de vista desde el cual se percibe toda representación y afecto, y en segundo lugar, porque se supone que otros sujetos particulares comparten o pueden compartir ese punto de vista.

¿Cómo se relacionan esa vida generalizada, la conciencia, y la vida particular, el constante fluir de impresiones particulares?

En primer lugar, priva una oposición entre la conciencia y el fluir de las impresiones particulares, en cuanto que el punto de vista inalterable de la conciencia (su "imperturbable clarividencia") quisiera trascender la relatividad de los contenidos particulares que conforman la corriente de los fenómenos en el pensamiento "normal". La conciencia quisiera separarse del flujo de fenómenos que percibe y alcanzar el estado en el cual no se halle en relación con ningún dato contingente, el punto en que "sea ella misma", de modo absoluto. No obstante, esa conciencia que parece "representarse entera ante sí misma" está como minada de irrealidad. Esta impresión se debe a que la conciencia se somete "a una misteriosa tracción y a una modificación sin testigos". No obstante ser un punto de vista inalterable, la conciencia percibe en sí una transitoriedad que "envuelve, incluso en el estado más nítido de su lucidez, una posibilidad oculta de derrota y de ruina total".

En otras palabras, esa conciencia sabe o descubre, en razón de la dinámica propia en la que está envuelta, en razón de que no permanece nunca idéntica a sí misma en cuanto se vincula con la particularidad siempre relativa de las percepciones, que siempre existe la posibilidad de su "derrota", de su desaparición, de una irreversible transformación de signo negativo de su naturaleza. Más adelante abordamos esta situación de la conciencia de cara a su extinción (9.12).

Valéry vuelve a plantear esta misma oposición cuando se refiere a la transitoriedad de los fenómenos que aparecen a la conciencia, frente a la conciencia misma en tanto punto de vista inalterable desde el cual se perciben esos fenómenos:

Es imposible que la actividad del espíritu no lo obligue por último a esta consideración extrema y elemental [a saber, "todas las cosas se pueden sustituir" en tanto definición de las cosas (p.94)]. Sus movimientos, multiplicados, sus íntimas contestaciones, sus trastornos, sus retornos analíticos, ¿dejan algo inalterado? ¿Qué es lo que resiste al ardor de los sentidos, a la disipación de las ideas, al debilitamiento de los recuerdos, a la lenta variación del organismo, a la acción incesante y multiforme del universo? Sólo esta conciencia en su estado más abstracto (p.94, NyD en EsL).

Todo contenido que aparece a la conciencia resulta fugaz, pero permanece el punto de vista que constituye el ámbito de la "conciencia pura", esa conciencia en su "estado más abstracto" y cuya noción implica la desvinculación de cualquier contenido particular. Si la conciencia en general es el punto de vista permanente desde el cual se considera todo fenómeno, la conciencia pura vendría siendo la sola consideración de la conciencia en tanto punto de vista, esto es, la conciencia de la conciencia, la conciencia reducida a su propia función.

En suma, en la mente conviven, por una parte, la personalidad, la compleja serie de características diversamente combinadas que nos hace ser personas diferentes, constituyendo un cúmulo de rasgos idiosincráticos contingentes que se estructuran en el fluir constante del pensamiento "normal", y por otra parte, la conciencia en cuanto punto de vista inalterable y universal. Con el fin de distinguir entre la conciencia y la personalidad, Valéry dedica una detallada descripción de los rasgos de la personalidad en general, captando la esencia de aquello que se muestra en este fenómeno (NOTA 16).

En una nota al margen, nuestro pensador expone otro rasgo que opone la naturaleza de la personalidad a la de la conciencia:

La personalidad está compuesta de recuerdos, costumbres, inclinaciones, reacciones. Es, en resumen, el conjunto de las más prontas respuestas del ser, incluso cuando esta prontitud difiere la tendencia. Ahora bien, todo esto se puede considerar accidental con relación a la pura y simple conciencia cuya única propiedad es ser. Al contrario, ésta es perfectamente impersonal (p.95, NyD en EsL).

Valéry alude aquí a la diferencia entre la particularidad de la personalidad, en cuanto vinculada a cada persona, y la universal impersonalidad de la conciencia, en tanto facultad independiente de tal o cual rasgo de la personalidad particular. Así como la personalidad está constituida por la serie de peculiares reacciones que cada persona efectúa de cara al fluir de las impresiones que constituye su actividad mental, con base en sus propias disposiciones y según la tendencia "de sus más prontas respuestas", de sus recuerdos, costumbres e inclinaciones, la conciencia, en cuanto punto de vista inalterable, simplemente es. (Acaso habría que matizar o corregir la observación de que la única propiedad de la conciencia es la de ser. Tal identidad no nos refiere la diferencia específica del ser de la conciencia, que consiste en una función o aptitud que se sabe ser o siendo).

No obstante, en esta oposición entre la personalidad y la conciencia, Valéry señala que la conciencia pura, en tanto disposición, se halla latente en el ámbito de cada vida particular: Pero cada vida tan particular, no obstante, posee, a la profundidad de un tesoro, la permanencia fundamental de una conciencia que no tiene apoyo; y al igual que la oreja recupera y pierde de nuevo, a través de las vicisitudes de la sinfonía, un sonido grave y continuo que nunca deja de estar allí, pero que a cada momento deja de ser percibido, así el yo puro, elemento único y monótono del ser mismo en el mundo recuperado y perdido de nuevo por sí mismo, habita eternamente nuestro sentido; esta profunda nota de la existencia domina, en cuanto uno la escucha, toda la complicación de las condiciones y variedad de la existencia (p.96, NyD en EsL).

Valéry equipara en esta cita la conciencia pura y su "permanencia fundamental" en el ámbito del espíritu, con la metáfora musical de un bajo continuo que se mantiene y escucha

en una sinfonía. (Es interesante notar que nuestro autor emplea aquí una imagen acústica para dar a entender la propiedad de permanencia de la conciencia en tanto punto de vista).

La conciencia muestra (o es susceptible de mostrar) una presencia correlativa a la actividad de nuestro psiquismo. Esta alusión al "yo puro" apunta hacia la conciencia en cuanto reflexión sobre sí misma (9.18.6). La conciencia es una función única y simple que perdura como punto de vista, y esta aptitud, una vez descubierta, determina según Valéry toda la compleja serie de los fenómenos y estados percibidos.

Valéry se refiere a "la permanencia fundamental de una conciencia que no tiene apoyo". Ello significa que la conciencia, en cuanto reflexión sobre sí misma, no encuentra otra cosa que su capacidad de atención dirigida sobre sí. La conciencia pura no tiene apoyo porque la conciencia no encuentra nada que la "fundamente", que se encuentre en la base de su actividad, aparte de sí misma. Esto corresponde a una definición de la noción de conciencia que Valéry introduce más adelante, según la cual la conciencia (o reflexión) es "la sola persistencia de la propia atención" (p.86, NyD en EsL). Según ello, la conciencia se subordina a la facultad de la atención. Ser consciente significa saber que se ejerce una continua atención sobre uno mismo o sobre determinados objetos. Así, la atención es una noción básica y se presenta como una facultad autorreferente, en el sentido de que no es posible comprenderla sin estar ejerciéndola al mismo tiempo: no es posible entender lo que es la atención (así como no es posible entender nada) sin atender. La atención es condición de posibilidad de toda percepción y toda comprensión.

#### **9.12 Acerca de la cuestión de la extinción del espíritu.**

La conciencia sabe, en razón de que no permanece nunca idéntica a sí misma, que siempre existe la posibilidad de su "ruina total", de su desaparición (p.85, NyD en EsL, 9.11).

Antes de abordar la cuestión de la extinción del espíritu, resulta útil examinar algunos rasgos que lo oponen tanto a la vida como a la muerte. Valéry los describe en este pasaje:

...opuesto a la muerte de la misma manera que lo es a la vida, un sistema completo de sustituciones psicológicas, cuanto más consciente es y más se sustituye por sí mismo, más se aleja de cualquier origen y más se despoja, en cierto modo, de cualquier posibilidad de ruptura (p.87, NyD en EsL).

En relación al origen y a la extinción del espíritu a que alude la cita, comienzo y término marcan un corte absoluto en esa continuidad que el espíritu se "siente ser". Pero el espíritu sólo puede concebir tal ruptura conjetural o imaginariamente. En este sentido, toda escisión absoluta --sea que determine su nacimiento o su muerte- es una noción que se excluye del ámbito del espíritu, en cuanto que éste no hace sino incorporarla a su sistema, relativizándola.

No obstante, aunque para el espíritu "vida" y "muerte" se asimilan al sistema de la conciencia, pues en última instancia, "todos los acontecimientos de cualquier tipo, y la vida y la muerte, y los pensamientos, no son más que figuras subordinadas" a la conciencia (p.86, NyD en EsL), tenemos una idea de la extinción material del espíritu según la cual éste deja de ser, absolutamente, el punto de vista de los fenómenos en general. ¿Cómo es posible, entonces, esta "derrota" y "ruina total" del espíritu?

Valéry plantea la extinción de la conciencia como un drama y describe su cancelación, o mejor, la previsión de su cancelación (NOTA 17):

La inteligencia ignora que ha nacido, como ignora que perecerá. Sabe, sí, de sus fluctuaciones y de su desaparición final, pero a título de una noción que no es de una clase diferente a las demás; se creería con gran facilidad inadmisible e inalterable si no fuera porque, un día cualquiera, reconoce gracias a sus experiencias diversas posibilidades funestas, y la existencia de una cierta pendiente que lleva a lo más bajo. Esta pendiente hace presentir que puede volverse irresistible; anuncia el comienzo de un alejamiento sin retorno del sol espiritual, del admirable máximo de la nitidez, la solidez, del poder de distinguir y elegir; la adivinamos humillándose, oscurecida por mil impurezas psicológicas, obsesionada por zumbidos y vértigos, a través de la confusión de los tiempos y las funciones, y que se dirige, desfalleciente, y en medio

de un inexpressable desorden de las dimensiones del conocimiento, hasta el estado instantáneo e indiviso que sofoca este caos en la nulidad (pp.86-87, NyD en EsL).

Valéry ubica el tema de la extinción del espíritu en el contexto de la reflexión que hace el espíritu acerca de las condiciones de su duración, de su transitoriedad.

La inteligencia (el espíritu en general) no sabe cómo ha sido engendrada ni cómo perecerá, pues la idea de su muerte es una noción que asimila al conjunto de los productos de su funcionamiento, y como tal, la idea de su muerte es parte de su actividad, de su "vida" misma. La conciencia, propiamente, no puede concebir su muerte: siendo el punto de vista desde el que se contempla en general, concebir la muerte de la conciencia sería concebir un punto de vista desde el que no es posible ver nada. Tal como lo dice Valéry en una nota al margen:

Nos resulta imposible concebir una supresión de la conciencia que no sea accidental y que sea definitiva. Sólo puede concebir lo que puede hacer, y no puede hacer otra cosa que volver a ser (p.86, NyD en EsL).

No sin razón afirma que esta aparente cualidad de ser inalterable ha alimentado la idea de la inmortalidad. No obstante, el espíritu presume "sus fluctuaciones y su desaparición final" debido a ciertas experiencias o estados morbosos que afectan a la conciencia --"los sueños, los desasosiegos, los éxtasis", esto es, fiebres, delirios, insomnios, ebriedades, todas las continuas inercias o las violentas variantes de la confusión- y que, aunque en sí mismos sean parte de la vida del espíritu y son otros tantos acontecimientos subsumidos bajo el sistema de la conciencia, anuncian "una cierta pendiente" hacia la extinción definitiva. Valéry describe entonces la caída en esa pendiente, que esboza como "un alejamiento sin retorno del sol espiritual" en el cual la conciencia se ve sumida en una confusión que sólo termina en la extinción misma del espíritu.

Dado que el espíritu no puede concebir propiamente su muerte, pues tal concepción no sería sino un elemento más que afirma o supone su continuidad

...es indispensable que [la conciencia] perezca en un acontecimiento incomprensible que le predican y preparan esas ansias y sensaciones extraordinarias de las que antes hablaba; las cuales bosquejan para nosotros mundos inestables e incompatibles con la plenitud de la vida (p.88).

Así pues, la noción que tiene el espíritu de su propia muerte se explica con base en la interpretación de ciertos estados "irracionales", estados que Valéry llama "modos aberrantes de existencia" y que surgen a partir de las fluctuaciones del equilibrio psíquico. Los desmayos, las intoxicaciones y las fiebres son ejemplos de tales estados.

Si en sentido estricto la muerte es incomprensible, resulta sugerida y prevista por esos estados. Cabe aquí detenernos en una nota al margen donde Valéry se explaya acerca de su idea de la muerte en general. Dado que "es indispensable que [la conciencia] perezca en un acontecimiento incomprensible que le predican y preparan esas ansias y sensaciones extraordinarias":

Lo incomprensible de la muerte se propone aquí como necesario, esencial: La Muerte presentada como no-problema.

Yo entiendo la muerte de cada cual enfrentada por cada cual. Pues la muerte, en el sentido biológico, forma parte inseparable de la vida y es, por esta razón, propiedad sin la cual el funcionamiento de la vida debe ser incomprensible (p.88, NyD en EsL).

La muerte, en tanto noción de una "negación pura" de la conciencia, es inconcebible. Así, lo incomprensible es necesario y esencial al hecho mismo de concebir la muerte. De aquí Valéry extrae la paradójica conclusión de que la muerte, si es necesaria y esencialmente incomprensible, se presenta como un no-problema, pues no puede haber un problema ahí donde no pueden concebirse sus términos. Donde no es posible comprender, el único problema parecería ser el de intentar comprender. Valéry remite la cuestión de la muerte a la pura subjetividad cuando entiende "la muerte de cada cual enfrentada por cada cual", en tanto la muerte significa aquí la noción de una negación pura de la conciencia, o sea, de la subjetividad, que resulta imposible aprehender cabalmente si no es desde la subjetividad misma.

Cada quien afronta su muerte en razón de que muerte y vida pueden entenderse como términos correlativos: no es posible la existencia de la una sin la otra. Todo viviente, y en particular, todo viviente consciente, no vive sino en función de que hay muerte y no puede, en tanto viviente consciente, sino afrontarla con mayor o menor conciencia.

Cabe plantear aquí un problema que se presenta en relación al planteamiento de Valéry acerca del vínculo entre el espíritu y "la vida". Por una parte, Valéry opone el espíritu tanto a la vida como a la muerte (p.87). Por otra parte, el espíritu, aunque concebido como actividad autónoma, se halla también en una cierta relación de dependencia con respecto a los procesos vitales, y dado que los procesos de la vida son correlativos a la muerte, la extinción de esos procesos vitales conllevan la propia extinción del espíritu, que no se hallaría así sólo en una relación de oposición tanto a la vida como a la muerte.

En otras palabras, dado que biológicamente vida y muerte se conciben como términos correlativos, bajo esta concepción la muerte forma parte de la dinámica de la vida, y por tanto, también de la actividad del espíritu, ya que la vida constituye el sustento material de la actividad del espíritu que necesariamente se ve sometido a las condiciones de los procesos vitales. Por otra parte, en tanto conciencia, el espíritu no es sino un punto de vista inalterable para el cual los acontecimientos de la muerte y la vida no son sino figuras que elabora su actividad y que se someten a las condiciones de su "potencia de transformación".

¿Cómo resuelve Valéry esta disparidad? Más que resolverla o plantearla con claridad, se ve llevado a este problema en razón de que no esclarece la ambigüedad del término "espíritu", manteniendo indistintamente dos nociones del mismo. En su amplia acepción de "conjunto de pensamiento y conciencia", el espíritu se ve sometido y afectado por las condiciones de la vida que lo sustentan (tal como se expone brillantemente en el pasaje referente a los estados irracionales de la mente). Así, el espíritu en cuanto "mente" se ve



afectado por las condiciones orgánicas del "cuerpo", en el ámbito de lo que Valéry llama poco más adelante "el funcionamiento completo de nuestro ser" (p.89). Pero en tanto se le considere como conciencia pura, el espíritu se ve (o puede verse) separado de esas condiciones, siendo el punto de vista absoluto de toda percepción del mundo y el cuerpo, inalterable en cuanto que ninguna percepción particular afecta esa aptitud.

En suma, aunque la conciencia sea la característica principal del espíritu, existe también una serie de estados que la afectan radicalmente, "modos aberrantes de existencia", estados excepcionales que distorsionan su percepción usual, subvierten la persistencia de su atención y le hacen prever su extinción. A pesar de lo interesante que resultan, un análisis detallado de los pasajes donde Valéry examina los rasgos y el valor de esos estados anormales de la mente (p.88 y ss.), nos distraería de nuestro propósito central.

### **9.13 Observaciones y objeciones en torno a los temas de la personalidad, la conciencia pura y la extinción del espíritu**

Cabe elaborar en este punto una serie de preguntas y objeciones referentes a los temas de la personalidad, la conciencia y la extinción del espíritu recién examinados.

Dado que la personalidad y la conciencia pura son instancias del espíritu, no existen en contextos separados; son aspectos que "conviven" en una misma mente. Se impone entonces la pregunta de cómo se relacionan la personalidad y la conciencia pura.

Del examen precedente podemos colegir que la principal relación que mantienen estas dos instancias es la de oposición: mientras que la personalidad se caracteriza por ser particular, la conciencia es universal e impersonal; la personalidad está formada por una diversidad de rasgos contingentes, frente al carácter de simplicidad y necesidad de la conciencia, y finalmente, la personalidad se manifiesta en instancias pasajeras, transitorias, mientras la conciencia se define precisamente como una permanencia fundamental.

Hemos examinado anteriormente algunos rasgos de esa doble vida mental (9.3). No obstante, como señala Valéry, a pesar de la escisión entre la "vida particular" y la "vida generalizada", es necesario "descubrir puntos de referencia situados de tal manera que se acomoden", comprender cómo operan ambas, sincrónicamente, en el ámbito de lo mental. Para Valéry, y esto nos conduce a la cuestión del drama del espíritu como eje a partir del cual es posible interpretar su noción de espíritu, la coincidencia en la mente de la personalidad y la conciencia, de lo particular y lo universal, no puede ser sino una relación tensa, inestable, en constante transformación y recomposición.

Cabe pensar en la siguiente objeción por lo que toca a la descripción de los estados "semiimposibles" o irracionales que lleva a cabo Valéry. Este señala que "el yo puro, elemento único y monótono del ser mismo en el mundo recuperado y perdido de nuevo por sí mismo, habita eternamente nuestro sentido; esta profunda nota de la existencia domina, en cuanto uno la escucha, toda la complicación de las condiciones y variedad de la existencia" (p.96, NyD en EsL). No obstante, ¿qué sucede en el caso de los sueños, los desmayos, los raptos de locura, y en general, todos los estados de inconciencia que no implican la extinción del espíritu? ¿En qué consisten y qué sucede en esos intervalos? ¿En qué sentido están dominados por la nota de la conciencia pura esos estados donde la conciencia no opera?

Una objeción semejante es la siguiente: Valéry ha señalado que ese "mí mismo", el espíritu o la conciencia, "no puede perderse jamás; sólo puede perder el tiempo" (p.84, NyD en EsL). Y sin embargo, declara, como hemos anotado, que "la imperturbable clarividencia" de la conciencia "sabe (...) que siempre envuelve, incluso en el estado más nítido de su lucidez, una posibilidad oculta de derrota y de ruina total..." (p.85, NyD en EsL). ¿Cómo es posible que el espíritu no pueda perderse jamás y a la vez contener una posibilidad oculta de ruina total? Si Valéry ha señalado que la conciencia contiene un germen de ruina total, ¿cómo puede esto complementarse con la postulación de su permanencia fundamental?

Al respecto, podríamos pensar que esa ruina sólo afecta a la conciencia, en cuanto que ésta se halla en relación con la contingencia del pensamiento normal y la personalidad, pero no afecta a la conciencia pura. Se postulan así dos nociones: por una parte, la conciencia sin más (o conciencia "empírica"), ligada o formando parte del pensamiento y la personalidad, y por otra, la conciencia pura en estricto sentido. Parece que sólo concibiendo un vínculo de la conciencia con el yo empírico es posible concebir la extinción de la conciencia. ¿Qué relación privaría entre esa conciencia "empírica" y la conciencia pura? ¿Es siquiera legítimo considerar que hay en este sentido "dos" conciencias? El problema es concebir cómo es posible que la conciencia pueda escindirse y ser a la vez una permanencia fundamental y verse afectada por las transformaciones del psiquismo. En suma, sin pretender zanjar esta cuestión, lo que nos interesa señalar en el examen precedente es la tensión que priva en los textos de Valéry en cuanto se postulan las nociones de una vida particular (una personalidad, un sujeto empírico, un pensamiento normal) y una vida generalizada (una conciencia, una atención pura) en el ámbito del espíritu.

#### **9.14 La conciencia en oposición a la contingencia del mundo**

Después de la sección del texto donde Valéry examina los rasgos y el valor de los estados anormales de la mente (p.88 y ss., 9.12), expone algunas propiedades de la conciencia de cara al mundo contingente que percibe:

Al salir de estos intervalos y de los extravíos personales (...) la conciencia (...) sospecha de repente toda la acostumbrada realidad de ser tan sólo una solución, entre muchas otras, para problemas universales. Se augura a sí misma que las cosas podrían ser bastante diferentes de lo que son, sin que ella fuera muy diferente de lo que cuerpo y su mundo como restricciones casi arbitrarias impuestas al estudio de su función. Ve que corresponde o que responde, no a un mundo, sino a algún sistema de más alto grado cuyos elementos son mundos. Es capaz de más combinaciones internas de las que hacen falta para vivir; de más rigor que el que cualquier ocasión práctica requiere o soporta... (pp.90-91, NyD en EsL).

Valéry habla de ciertos estados especiales que "gufan" a la conciencia y que apuntan hacia ciertas condiciones esenciales que la afectan y que provocan diversas "distorsiones" (en relación a su percepción normal). Una vez restablecido el equilibrio psíquico usual, después de haber experimentado esa diversa cualidad de las percepciones inducida por los estados anormales, la conciencia concibe que la realidad percibida en condiciones normales no es más que una clase de percepción posible entre muchas otras. La conciencia, en tanto punto de vista inalterable, concibe que puede mantenerse en esa continuidad o permanencia que le es característica, mientras que las cosas particulares que percibe podrían ser muy distintas de lo que son.

Esta falta de correspondencia entre la percibida necesidad de la función que la conciencia se siente ser, de cara a la contingencia de sus percepciones, puede conducir a la conciencia hacia la concepción de que su naturaleza corresponde a un orden no de percepciones particulares de un mundo, sino "a un sistema de más alto grado cuyos elementos son mundos", esto es, a un orden de mundos posibles, en razón de que la actividad de la conciencia (y en sentido amplio, del espíritu) no está limitada o determinada necesariamente por las percepciones particulares. Valéry insiste en esta inadecuación de la conciencia frente al mundo (y al cuerpo) al señalar que la conciencia es capaz de transformaciones superfluas, de operaciones internas que no son necesarias ni exigidas por la mera sobrevivencia, así como puede someterse a exigencias y escrúpulos que no son necesarios para llevar a cabo una acción determinada por la eficiencia práctica. Si la conciencia se opone a la percepción de un mundo contingente, se opone también a los fenómenos de la vida y la muerte en su relación con los procesos vitales a los que se vincula (9.12).

La conciencia, a fuerza de distinguirse de todo lo que no es ella misma, o sea, de todo lo que no sea ese punto de vista inalterable que es su condición fundamental, se descubre como "la sola persistencia de la propia atención" (p.86). En su afán de esclarecer

su propia naturaleza, a fuerza de perseverar en esa atención, se ve en una situación tal que "todo cede ante esa pura universalidad, esta insuperable generalidad que la conciencia se siente ser" (p.86, NyD en EsL). En otras palabras, apartada de todo, reducida a su propia actividad, la conciencia es concebida como un observador absoluto que, una vez que se mira a sí mismo, comprende que su sola actividad consiste en ser un punto de vista inalterable.

#### **9.15 Analogía entre la conciencia humana y una conciencia divina. La conciencia como imagen y semejanza de Dios**

Este cuadro que Valéry ha esbozado lo conduce a la consideración de una concepción metafísica o mística que equipara la conciencia humana a una conciencia divina. La conciencia, si pregunta por su origen, concibe que no puede provenir sino de otra conciencia de un indeterminado orden supremo de la que es imagen y semejanza:

Retirando de estas observaciones exactas y estas inevitables pretensiones una peligrosa osadía, fuerte gracias a esa suerte de independencia e invariabilidad que esta obligada a concederse, ella [la conciencia] se presenta al fin como hija directa y semejante del ser sin rostro y sin origen al cual incumbe y hace referencia toda la tentativa del cosmos... Un poco más y ella ya sólo contaría con dos entidades esencialmente desconocidas como existencias necesarias: *Sí Misma* y *X*. Ambas abstraídas de todo, implicadas en todo, implicándolo todo. Iguales y consustanciales (p.91, NyD en EsL).

En razón de esa "independencia e invariabilidad" con las que la conciencia se concibe de cara a la contingencia del mundo, puede incurrir en una "peligrosa osadía": la de conjeturar (riesgosamente, en razón de la falta de fundamentos que avalen tal suposición) que ella "emana", en tanto "hija directa y semejante", del ser que nombramos Dios y al cual vinculamos el orden y el "sentido" del mundo en cuanto totalidad y cuya razón de ser nos es desconocida. Pero, agrega Valéry, esa osadía puede llevarse un paso allá, concibiendo no que la conciencia humana sea semejante a una conciencia divina, sino que ambas conciencias se identifiquen, concibiendo que, al menos formalmente, ambas sean "la misma". En tal caso, una no "explicaría" a la otra, ni tampoco una engendraría a la otra: ambas "entidades" -

-la conciencia humana que concibe estos pensamientos, y esa otra desconocida, de orden supremo, inconcebible, "x" -- serían la misma en razón de que las dos, "abstraidas de todo... implicándolo todo", estarían separadas del mundo contingente y a la vez le servirían como su fundamento formal en cuanto punto de vista inalterable que lo percibe.

### **9.16 La conciencia como norma de la intencionalidad**

Para Valéry, el espíritu en tanto yo, ese "sí mismo" que es cada uno, es el centro al que apunta toda referencia, toda intencionalidad. Tal papel de la conciencia queda expuesto de esta manera (NOTA 18):

Para una presencia de espíritu tan sensible a sí misma, que se cierra sobre sí misma mediante el rodeo del "Universo", todos los acontecimientos de todos los géneros, la vida, y la muerte, y los pensamientos, sólo le son figuras subordinadas. (...) la importancia de esas figuras, por grande que aparezca a cada instante, palidece cuando se reflexiona frente a la sola persistencia de la atención misma. Todo cede a esta universalidad pura, a esta generalidad insuperable que la conciencia se siente ser (NyD en Política del Espíritu, trad. Angel J. Battistesa, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p.156).

El pensador francés reflexiona aquí sobre la relación fundamental entre la conciencia y el mundo. Elabora una consideración epistemológica que toca al vínculo entre el observador y lo que observa, en la cual afirma la subordinación de las operaciones, los productos y estados mentales en general, a la conciencia.

La conciencia observa "figuras" que formalmente le son subordinadas. Valéry parece sostener la tesis idealista que considera a la conciencia como la condición de posibilidad de los fenómenos en general, el punto de referencia que permite el conocimiento del mundo. ¿Qué son esas "figuras"? Son signos, imágenes, representaciones de las cosas. La palabra "figuras" recuerda un pasaje de la IMLV donde se habla de "formaciones", en el sentido de objetos mentales en general, y más precisamente, de contenidos o datos estructurados en el pensamiento (p.23, IMLV en EsL, 9.1).

En NyD, Valéry afirma explícitamente la prioridad de la conciencia por encima de sus objetos particulares. ¿En qué sentido la conciencia es condición de posibilidad de los fenómenos? Por importantes que resulten esas figuras que se perciben o se piensan, esos datos particulares siempre pueden ser subsumidos formalmente bajo la condición que los hace posibles, a saber, la condición de la conciencia. De ahí que todo se remite a la universalidad de su punto de vista.

Hacia el final de NYD, en el contexto de la justificación de la figura de Leonardo en tanto personaje "inventado" por Valéry en la IMLV, nuestro autor vuelve a referirse a la cuestión de la intencionalidad. Al precisar su propuesta en relación a que la semejanza en la estructura de su pensamiento y el de Leonardo le permite imaginar el funcionamiento de la mente del florentino, adelanta una tesis aun más general, según la cual el espíritu es condición de posibilidad del mundo en general y centro de la intencionalidad:

Hay que ponerse a sabiendas en el lugar del ser que nos ocupa... ¿y quién, aparte de uno mismo, puede contestar cuando llamamos a un espíritu? Solo se puede encontrar en uno mismo. Es nuestro propio funcionamiento, y sólo él, el que puede enseñarnos algo sobre cualquier cosa. Nuestro conocimiento, en mi opinión, tiene por límite la conciencia que podemos tener de nuestro ser... y, tal vez, de nuestro cuerpo. Sea quien sea X, la idea que de él tengo, si la fuerza, tiende hacia mí, sea yo quien sea. (...) La intención de cualquier pensamiento está en nosotros (p.101, NyD en EsL).

Para Valéry todo fenómeno puede ser entendido únicamente en referencia a un sujeto y a la propia conciencia.

Afinando la propuesta de la semejanza de la estructura entre su intelecto y el de Leonardo, Valéry llega a equiparar en general todo espíritu, con base en el principio de la homogeneidad del espíritu, en cuanto que todo espíritu, independientemente de la diversidad de sus operaciones, productos y creaciones particulares, funciona del mismo modo (2.).

El espíritu de cada uno es el ámbito hacia el cual tiende toda idea e imagen que nos hagamos de una persona (en nuestro caso, Leonardo) y en general, de todo fenómeno. En

suma, Valéry afirma que todo conocimiento, toda interpretación, toda comprensión no se lleva a cabo sino desde un sujeto, esto es, están en función de las condiciones cognoscitivas de la conciencia (NOTA 19).

### **9.17 Acerca de la metáfora de la conciencia entendida como teatro**

Nos hemos referido a los "actores" del drama interior mencionados en la IMLV (5.2). Tal expresión supone una metáfora: la del espíritu considerado como escenario teatral. Podríamos aducir ciertas críticas (y de hecho, el mismo Valéry se refiere a ellas) para objetar esta metáfora en cuanto pretende dar cuenta del dominio donde ocurren los fenómenos mentales. Por ejemplo, en la IMLV señala la imposibilidad de describir en sentido estricto el espíritu (NOTA 20) y lo provisorio de todo sistema, modelo o analogía que pretenda dar cuenta de esa abstracta potencia interior, en razón del carácter meramente verbal de estas comparaciones. En NyD se refiere al error de considerar "una metáfora por una demostración" (p.77 NyD en EsL). No obstante, si tuviéramos que evaluar el significado de la metáfora del teatro en cuanto signo por medio del cual Valéry intenta referirse a una propiedad de la mente, sin duda esta metáfora, en relación a la metáfora de la mente como cajón o recipiente que guarda "contenidos", da cuenta de un modo más eficaz, o más vívido al menos, del dinamismo propio del espíritu, así como de la peculiar relación que se efectúa en su ámbito entre el observador y lo observado.

A pesar de la postulada indescriptibilidad del espíritu, Valéry ejemplifica el principio general de la analogía que propone en la IMLV y alude al espíritu analógicamente, o sea, metafóricamente. Dicho sea de paso, este recurso es ilustrativo para comprender uno de los mecanismos o recursos propios de Valéry, en cuanto pensador que trasciende las denominaciones usuales de poeta o filósofo: el empleo de figuras y símbolos para referirse a ciertas "realidades", así como la aptitud de dramatizar ideas, en nuestro caso, la mente y sus operaciones (NOTA 21). Por otra parte, hallamos en sus propuestas una falta de lo que



podemos llamar compromisos ontológicos (seguramente asumida a conciencia) en cuanto que esta metáfora de la mente como teatro no presupone ni implica una determinada concepción de la mente inserta en tal o cual teoría filosófica, psicológica o fisiológica.

Por medio de una metáfora, Valéry evita someterse a las concepciones clásicas de la mente y no prejuzga la naturaleza del espíritu, tratando de referirse o dar a entender algunas de sus propiedades a través de la analogía.

Así pues, la conciencia se equipara a la imagen de un teatro, donde el punto de vista inalterable está ocupado por la invisible audiencia y donde el mundo viene a ser un escenario. La conciencia (y en general, el espíritu) se vincula con un mundo y con esa parte privilegiada del mundo que es el propio cuerpo, a los que Valéry alude valiéndose de una imagen, la de la noche. A continuación, analizamos tres pasajes que se refieren a esta cuestión.

[La conciencia] Hace pensar ingenuamente en un público invisible sentado en la oscuridad de un teatro. Presencia que no puede contemplarse, condenada al espectáculo adverso, y que no obstante siente que compone toda esa noche palpitante e invenciblemente dirigida. Noche completa, noche muy ávida, noche secretamente organizada, construida por organismos que se limitan y comprimen; noche compacta de tinieblas atestadas de órganos que laten, respiran, se inflaman y defienden, cada uno según su naturaleza, su lugar y función (pp.92-93, NyD en EsL).

Por medio de la imagen del teatro Valéry alude a un rasgo de la naturaleza de la conciencia: el que ésta sea un punto de vista fundamental, una perspectiva desde la que se contempla el mundo (y que a su vez no puede ser contemplada sino por sí misma). La percepción de esta conciencia está enfrentada a --y limitada por-- dos "realidades" a las que Valéry nombra con la palabra "noche" y que podemos entender como el mundo en general, y el cuerpo al que está ligada la conciencia. La conciencia se opone al mundo en cuanto que todas las percepciones que provienen de sus objetos particulares definen justamente lo que no es la conciencia, constituyendo un ámbito de suyo extraño, ajeno, arcano, que se percibe

como "una noche completa" en cuanto que ignoramos su origen, su funcionamiento íntimo y su finalidad. La conciencia no puede esclarecer el misterio del mundo tal como se le aparece. El mundo le es ajeno, pero no obstante, percibe o concibe un orden, una regularidad en sus fenómenos, una estructura más o menos determinada (de ahí que Valéry hable de una "noche secretamente organizada, construida por organismos que se limitan y comprimen"). Asimismo, la conciencia se opone a esa parte del mundo que es el propio cuerpo, cuya sustancia, no por vincularse estrechamente al espíritu, es menos "nocturna" o parece menos misteriosa para la conciencia, que percibe el organismo al que está vinculada como una "noche compacta de tinieblas atestadas de órganos".

Es cierto que Valéry emplea la imagen del teatro teniendo en mente una concepción del mismo más bientradicional, en la que el espectador y la escena están nítidamente escindidos. Siguiendo la lógica de esta concepción, el invisible auditorio de la conciencia es propuesto como condición de posibilidad de los fenómenos del mundo: Frente a la intensa y misteriosa asamblea, brillan en un cuadro formado, y se agitan todo lo Sensible, lo Inteligible, lo Posible. Nada puede nacer, perecer, estar en algún grado, tener un momento, un lugar, un sentido, una figura, si no es sobre esa escena definida, que los destinos han circunscrito y que, habiéndola separado de no sé qué confusión primordial, como fueron separadas las tinieblas de la luz en el primer día, han opuesto y subordinado a la condición de ser vista... (p.93, NyD en EsL).

En tanto público invisible de una sala de teatro, la conciencia está orientada hacia la observación del mundo. Este vínculo alude a una correlación según la cual no puede haber una escena para contemplar si no hay un público que la contemple. En otras palabras, la conciencia se propone como la condición de posibilidad de los fenómenos en general (9.16), de "todo lo Sensible, lo Inteligible, lo Posible", en cuanto que la observación que lleva a cabo la conciencia está vinculada a esa escena que es el mundo en general y que el orden natural de las cosas ha reducido a la condición de "ser vista".

En una nota al margen, Valéry se refiere al uso que hace de la imagen del teatro como metáfora de la conciencia, en cuanto sirve para vincular las nociones del espíritu y el cuerpo:

Esta imagen del teatro sirve para unir y oponer la vida orgánica profunda y la vida superficial que nosotros llamamos espíritu. La primera es de naturaleza regular, periódica, y sólo se manifiesta en la segunda mediante perturbaciones, y no mediante todas de ellas, pues las hay tan graves que son mudas, sino mediante algunas que una especie de azar nos vuelve invisibles, e incluso insoportables, sin relación con su importancia para la vida (pp.92-93, NyD en EsL).

Valéry plantea aquí una relación peculiar entre el espíritu y el cuerpo. El teatro viene siendo, por una parte, un escenario donde se manifiesta la vida consciente del espíritu, y por otra, un auditorio secreto y oscuro donde duermen las potencias del organismo físico y la inconsciencia. Ya antes había hecho referencia a la relación entre la vida orgánica y el espíritu, en una cita que dice:

Incluso nuestro pensamiento más "profundo" está contenido en las invencibles condiciones que hacen que todo pensamiento sea "superficial". Uno penetra, únicamente, en un bosque de trasposiciones; o bien en un palacio hecho de espejos y fecundado por una lámpara solitaria que ellos dan infinitamente a luz (p.84, NyD en EsL).

Valéry considera el pensamiento como superficial en razón de que al espíritu le es inaccesible la honda complejidad del funcionamiento del cuerpo (que, en cierto modo, en cuanto asiento de los procesos vitales, determina la existencia, las operaciones y los estados del espíritu).

La palabra "superficial" puede significar que la naturaleza del pensamiento es puramente representativa o afectiva: el funcionamiento del pensamiento es simplemente una combinación de representaciones y afectos, un fluir de impresiones siempre cambiantes, un "bosque de trasposiciones" en oposición al funcionamiento material "profundo", fisiológico, del organismo. Parafraseando la imagen que ofrece Valéry en el pasaje que acabamos de citar, el pensamiento sólo alcanza a mirar el reflejo de las cosas en los espejos de un palacio

iluminado, pero nunca las "cosas mismas" de que son "reflejo" ni la trama íntima de la arquitectura de ese edificio.

Valéry aclara aun más la tesis de que el pensamiento es superficial en relación al cuerpo en una nota al margen: "Nada ilustra mejor el carácter superficial del pensamiento que las observaciones y reflexiones que puede hacer sobre el cuerpo (idem.)".

Nos parece que tal superficialidad del pensamiento no viene dada por una deficiencia en nuestro conocimiento de la fisiología. No viene al caso pensar que conforme avance nuestro conocimiento fisiológico, esa superficialidad irá cediendo y la hondura de los mecanismos del organismo se irá iluminando. Seguramente hoy sabemos más acerca del funcionamiento del cuerpo que hace cincuenta años y hace cincuenta años se sabía más que hace quinientos. Pero la situación a la que alude Valéry no es relativa al mayor o menor conocimiento de las cosas, sino a la naturaleza de ese conocimiento. Esto es, dada la índole de las representaciones del pensamiento es imposible que el pensamiento no sea "superficial" en relación a las cosas que representa. Por decirlo de algún modo, ser "superficial" es representar la cosa, mientras que ser "profundo" es "ser" la cosa misma, y el pensamiento es superficial porque no puede sino representar las cosas. En suma, Valéry, siguiendo una línea idealista, afirma que eso profundo que somos (el cuerpo) nunca nos es accesible sino superficialmente, a través de representaciones y afectos.

Sea lo que fuere de ello, más adelante volvemos a referirnos a la conciencia en cuanto teatro (10.8).

## **9.18 La conciencia como valor**

### **9.18.1 La conciencia como crítica de las representaciones y los afectos**

En el contexto de la revisión de la escritura de la IMLV que lleva a cabo en NyD, hemos señalado (3.) que Valéry declara su rechazo a la facilidad con la cual se elaboran las

manifestaciones artísticas que no se atienen a la reflexión, además de oponerse al entusiasmo como medio de escritura. Valéry realiza una crítica de los datos mentales inducidos por el azar, en tanto contenidos a los que se les atribuye un valor tal como suele ser el caso de la inspiración y el genio:

...es completamente necesario que el espíritu cuente con el azar; hecho para lo imprevisto, lo da y lo recibe; sus expresas esperas no tienen un efecto directo, y sus operaciones voluntarias o regulares sólo son útiles después, como en una segunda vida que él otorgara a lo más claro de sí mismo. Pero yo no creía en la fuerza propia del delirio, en la necesidad de la ignorancia, en los relámpagos del absurdo, en la incoherencia creadora (p.75, NyD en EsL).

Por lo que toca a su virtud cognoscitiva y creativa, Valéry desconfía de ese aspecto esencial del espíritu que es la espontaneidad, pues sus productos deben ser sometidos siempre a examen:

Nuestras revelaciones pensaba, no son otra cosa que acontecimientos de cierto orden, y todavía hay que interpretar estos acontecimientos cognoscientes. Hay que hacerlo siempre (idem.).

Ante todo, cabe señalar que en este contexto Valéry da por supuesta una importante tesis de cepa idealista a la que ya hemos aludido: la de la inmanencia del espíritu y sus productos, según la cual su actividad está reducida a un carácter representativo y afectivo. Por su propia naturaleza, el espíritu está confinado a su subjetividad (aun reconociendo que conoce un mundo objetivo y actúa en él). El espíritu "entra en contacto" con el mundo en la medida en que es la condición de esa relación. Así pues, esas "revelaciones" que sufrimos no son más que representaciones o afecciones que suceden y no pueden más que suceder en el ámbito y según las condiciones que impone la naturaleza del espíritu, y en cuanto "acontecimientos cognoscientes", esto es, en tanto productos que pretenden aportar conocimiento, deben todavía ser interpretados antes de pronunciarnos acerca de su valor.

En suma, las revelaciones del azar, de los delirios, del entusiasmo-- y en general, de los datos aportados en el ámbito de la espontaneidad del espíritu--, no son sino sucesos

mentales, siendo menester someter a examen su pretensión de ofrecernos un conocimiento de la realidad. Este examen es aun más necesario una vez que reflexionamos acerca de la naturaleza de nuestras intuiciones, que para Valéry son productos equívocos, pues se ubican, epistemológicamente, en los extremos de nuestra capacidad cognoscitiva:

...nuestras intuiciones más afortunadas son, en cierto modo, resultados inexactos por exceso, en relación con nuestra claridad corriente; por defecto, en relación con la infinita complejidad de los menores objetos y de los casos reales que pretenden someternos. Nuestro mérito personal --por el cual suspiramos-- no consiste en sufrirlos, sino más bien en entenderlos, en entenderlos tanto como en discutirlos...(p.75, NyD en EsL).

Valéry argumenta contra el entusiasmo cuando éste se aplica irreflexivamente a nuestro conocimiento de la realidad. Como antídoto de esa tendencia, propone el ejercicio de la conciencia en tanto crítica de esos estados y de sus representaciones asociadas, en cuanto que nuestro mérito consiste en examinarlos.

¿Cuál es el valor de esos productos intuitivos del espíritu? ¿Cuál es el papel de la reflexión con respecto a ellos? Valéry se expresa acerca de la cuestión de la heterogeneidad del valor de los productos de la mente:

...el espíritu nos sugiere sin vergüenza un millón de tonterías por cada buena idea que nos concede, y esta posibilidad, al final, ni siquiera valdrá nada sin el tratamiento que la acomoda a nuestros objetivos. (...) Así pues, por lejos que se hallen los elementos intuitivos que otorgan a las obras su valor, quitad las obras y los resplandores no serán más que accidentes espirituales perdidos en las estadísticas de la vida local del cerebro. Su verdadero precio no proviene de la oscuridad de su origen, ni de la supuesta profundidad de la que ingenuamente nos gustaría que surgieran, ni de la preciada sorpresa que nos causan a nosotros mismos; sino de un encuentro con nuestras necesidades y, en último extremo, del uso reflexivo que sepamos hacer de él, es decir, de la colaboración de todo el hombre (p.76, NyD en EsL).

Valéry se refiere aquí al hecho de que esas presuntas revelaciones inducidas por el azar se explican estadísticamente: la probabilidad de su aparición es perfectamente comprensible en relación al contexto en el que aparecen, esto es, el funcionamiento global de las facultades del espíritu. Pero además, la aparición de tal o cual asociación de ideas no

valdrá sino en función de la elaboración que hagamos de ella, de la inteligencia que apliquemos para su comprensión y aplicación. Al respecto, el valor de las intuiciones proviene del "uso reflexivo" que hagamos de ellas. Al señalar que ese uso trae aparejado "la colaboración de todo el hombre", sugiere con ello que esas intuiciones en sí mismas son meramente representaciones o afectos, y su valor sólo se prueba en el contexto de un sistema global de actos y pensamientos, en el que entra en coordinación el conjunto de las facultades del hombre. En sí misma, una intuición no tiene valor si no se inserta en un sistema de este tipo, cuestión esta que se vincula con la de la unidad del espíritu.

### **9.18.2 La conciencia como ideal en el contexto de la unidad del espíritu.**

Al abordar la cuestión de la extinción del espíritu (9.12) Valéry se refiere al modo en que el espíritu se distingue de la vida (en el sentido fisiológico del término). Describe entonces al gunos de los rasgos de la continuidad del espíritu que lo oponen tanto a la vida como a la muerte. Esta descripción, cuyo inicio ya hemos citado, puede leerse como una descripción del "estado ideal" de la conciencia:

...opuesto a la muerte de la misma manera que lo es a la vida, un sistema completo de sustituciones psicológicas, cuanto más consciente es y más se sustituye por sí mismo, más se aleja de cualquier origen y más se despoja, en cierto modo, de cualquier posibilidad de ruptura. Semejante al anillo de humo, el sistema completo de energías interiores aspira maravillosamente a una independencia y una indivisibilidad perfectas. En una conciencia muy clara, la memoria y los fenómenos se encuentran tan unidos, esperados, respondidos; el pasado tan bien empleado; lo nuevo compensado con tanta prontitud; el estado de relación total tan nítidamente reconquistado, que parece que nada puede empezar ni acabar en el seno de esta actividad casi pura. El perpetuo intercambio de cosas que la constituye le asegura, en apariencia, una indefinida conservación, pues no está vinculada a ninguna...(p.87, NyD en EsL).

Ante todo, el análisis de esta cita nos ofrece dos definiciones del espíritu, sin duda afines: en primer lugar, el espíritu es entendido como "un sistema completo de sustituciones psicológicas", y en segundo, como "el sistema completo de energías interiores". Estas dos definiciones describen el espíritu como un sistema, como el conjunto ordenado de las

facultades mentales o como el campo en que funcionan sincrónicamente. Además, aluden a aquello que compone tal conjunto, las "sustituciones" y "energías" de tales facultades y sus productos.

Valéry afirma que todo fenómeno se subordina a la conciencia (9.16), ya que

todos los acontecimientos de todos los géneros, la vida, y la muerte, y los pensamientos, sólo le son figuras subordinadas [a la conciencia] (NyD en Política del Espíritu, trad. Angel J. Battistesa, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p.156).

Aborda entonces algunos rasgos de esta subordinación. El espíritu (o mejor, cierta clase de espíritus) aspira "a una independencia y una indivisibilidad perfectas" (p.87), esto es, tiende a la realización de ciertos valores que apuntan al logro de una permanencia autónoma, una continuidad que dependa únicamente de las propias leyes del espíritu. La realización de estos valores con siste en el esclarecimiento de su propia naturaleza. Valéry se refiere a continuación justamente a las condiciones que privan en una "conciencia muy clara". Si bien, irónicamente, no resulta muy claro lo que propone, al menos se trasluce del pasaje en cuestión qué productos de las facultades mentales la conciencia estructura o ajusta "eficazmente". En particular, tal ajuste ocurre entre los productos de la memoria, las percepciones recordadas, y los "fenómenos", los productos de la percepción actual. No menos importante resulta el ajuste que sucede en relación a la previsión de los fenómenos así como con la "asimilación" de lo imprevisto.

Una conciencia muy clara alcanza y se mantiene más o menos permanentemente en un "estado de relación total", esto es, un estado en el cual coordina "eficazmente" en su actividad los productos de sus facultades. ¿Qué significa ese coordinar "eficazmente"? Significa, ante todo, que esa coordinación entre las facultades mentales y sus productos puede ser mayor o menor, mas óptima o menos óptima, así como la conciencia, en su ejercicio particular, puede ser más o menos clara. Si bien esta diferencia queda implícita, nuestro autor no ofrece criterios bien establecidos para identificar en qué casos se da esa



"eficacia", esa mayor coordinación. En las palabras del texto, no resulta patente en qué casos el pasado esté bien empleado, lo nuevo sea compensado con prontitud y el estado de relación total resulte nítidamente reconquistado. En suma, Valéry no aclara en qué condiciones se alcanza ese estado de "relación total". Por lo demás, esta cita referente a un estado de gran claridad de la conciencia recuerda el pasaje en el cual habla Valéry acerca de un "ser supremamente coordinado" en el contexto de la convergencia de distintos dones en el espíritu: Para el ser supremamente coordinado debe ser suficiente el prescribirse ciertas modificaciones ocultas y muy simples respecto a la voluntad; e inmediatamente pasa del orden de las transformaciones puramente formales y de los actos simbólicos al régimen del conocimiento imperfecto y de las realidades espontáneas. Poseer esta libertad en los cambios profundos, servirse de un registro semejante de acomodaciones, es tan sólo disfrutar de la integridad del hombre, tal y como nos la imaginamos en los antiguos (p. 79, NyD EsL).

Anteriormente nos esforzamos en interpretar este pasaje (6.). Baste aquí con señalar que las alusiones a una conciencia muy clara y al ser supremamente coordinado son dos maneras de hablar de un mismo fenómeno y un mismo valor. Por una parte, del fenómeno de la unidad del espíritu en relación a sus diversas facultades y productos. Por otra parte, del valor que constituye la coordinación del conjunto de las facultades del espíritu, que cabe entender, en suma, como la reflexión sobre la naturaleza de tal unidad.

### **9.18.3 Acerca de la actividad consciente del espíritu en relación a sus productos**

El estado de suprema coordinación o de gran claridad de la conciencia implica o al menos conduce a una dinámica tal que el ajuste de las diversas facultades y sus productos resulta en una actividad "casi pura", en cuanto que la conciencia toma como objeto de reflexión a la reflexión misma, de la que no parece ser posible determinar un origen ni un final, al menos en términos absolutos.

Dado que el espíritu aspira a permanecer según las normas de su propio funcionamiento, no le cabe imaginar esos dos estados --origen y muerte-- que suponen la imposibilidad de tal permanencia (9.12). Esta puede concebirse, en el contexto de la duración, como un presente continuo. Valéry alude aquí a la transitoriedad del espíritu y señala que la misma, en tanto "perpetuo intercambio de cosas", parece implicar la indefinida permanencia del espíritu en razón de que tal intercambio no está condicionado por ninguna cosa en particular.

El carácter del espíritu radica en la constante transformación de sus datos y su actividad no depende, para ejercitarse, de ningún contenido particular. Esta concepción se plantea en el pasaje siguiente:

[el espíritu] no contiene ningún elemento límite, ningún objeto singular de percepción o pensamiento que sea más real que todos los demás hasta el punto de que ningún otro pueda venir detrás de él. (...) No existe pensamiento que extermine y concluya la capacidad del pensamiento. (...) No, nada de pensamiento que sea para el pensamiento una resolución nacida de su mismo desarrollo o una especie de acorde final de esa permanente disonancia (pp.87-88, NyD en EsL).

Valéry afirma aquí que los productos del espíritu se subordinan siempre a las facultades que los producen. De ahí que no puede haber un pensamiento final, en tanto dato particular "último", ya que ningún producto de la facultad de pensar puede anular la facultad del pensamiento. La "indefinida conservación" del espíritu viene dada por su naturaleza intrínseca, y no por la cualidad de aquello que percibe o juzga o por lo que es afectado. En este contexto de la inexistencia de un pensamiento que agote la capacidad del pensamiento, Valéry hace una observación interesante acerca de la naturaleza del espíritu. En una nota al margen declara que

No obstante, hay una extraña tendencia (en todos los espíritus de un cierto orden) a avanzar siempre hacia no sé qué lugar de no sé qué cielo.

Existe la insaciabilidad de la comprensión y de la capacidad de construcción (p.88, NyD en EsL).

Valéry se refiere a un cierto orden de espíritus que están poseídos por un impulso que consiste en querer alcanzar un sitio en un indeterminado "cielo", o sea, alcanzar una especie de estado pleno, definitivo o acabado que, no obstante, es imposible alcanzar precisamente en virtud de la naturaleza transitiva de los fenómenos mentales. En el espíritu, (o en los espíritus de cierto orden), se oponen, por una parte, el movimiento natural que en su actividad incesante transforma todo contenido, y por otra, "la insaciabilidad de la comprensión y de la capacidad de construcción" que aspira a comprenderlo "todo" y poder construirlo o crearlo "todo". En otras palabras, ciertos espíritus aspiran a alcanzar el pensamiento último (si tal cosa es concebible) y el poder total en el ámbito de la creación, no obstante entender que ambas aspiraciones son y no pueden dejar de ser virtuales. Aquí hallamos otro de los rasgos del drama del espíritu, en cuanto se enfrentan aquello que el espíritu es y aquello a lo que aspira o puede llegar a ser (NOTA 22).

Si nos preguntamos en qué condiciones surge la "extraña tendencia" propia de algunos espíritus poseídos por esa insaciabilidad de comprender y construir, podemos sugerir, ante todo, que el espíritu que ha desarrollado en mayor medida su naturaleza reflexiva, dirige su atención con mayor asiduidad a la determinación de sí mismo. Pero aparte de esta orientación de la atención, parece existir otra vía para la autodeterminación. Valéry mismo la sugiere al referirse a la comprensión y la capacidad de construcción. Por una parte, la comprensión es un medio para determinar un cierto estado de cosas a través del conocimiento, mientras que la construcción --en la amplia acepción que Valéry le da a este vocablo, referido arquitectónicamente a la arquitectura pero que se aplica a todo arte-- puede entenderse como un medio para determinar un estado "interior" a través de la creación de una obra (material o externa). Comprensión y construcción serían, entonces, dos medios para lograr la autodeterminación del espíritu, en oposición a la transitoriedad de los fenómenos mentales, y en la medida en que el espíritu aspira a trascender esa condición mutable a la

que está sometido, surge esa tendencia hacia el logro de una plenitud que no puede ser sino virtual.

#### 9.18.4 La conciencia en tanto ideal del hombre de espíritu

Valéry sugiere la posibilidad de asimilar la conciencia "normal", humana, a una conciencia de un orden supremo, una conciencia divina (p.91, NyD en EsL, 9.15). Enseguida, nuestro autor explora otra senda: la que identifica a la conciencia no con otra de orden superior, sino consigo misma, en cuanto se considera a la conciencia como el centro de atención de sí misma. La conciencia pura, o la conciencia en cuanto autoconciencia, se erige como un ideal del hombre. Valéry esboza entonces una imagen de lo que denomina "el hombre espiritual" como figura que lleva hasta sus más extremas consecuencias la condición de su ser consciente. El pasaje que citamos a continuación puede leerse como una explicitación teórica del señor Teste, entendido como un personaje de ficción que simboliza el ideal de la conciencia (10.11):

El hombre que la exigencia del infatigable espíritu conduce [L'homme que l'exigence de l'infatigable esprit conduit] a ese contacto de tinieblas despiertas, y a ese punto de presencia pura, se percibe como desnudo y despojado y reducido a la suprema pobreza de la capacidad sin objeto; víctima, obra maestra, cumplimiento del significado y orden dialéctico; comparable a ese estado en el que el pensamiento más fértil se obtiene cuando este pensamiento se asimila a sí mismo y se reconoce y consume en un pequeño grupo de caracteres y símbolos. El lleva a cabo el mismo trabajo sobre el sujeto que reflexiona que el que nosotros efectuamos sobre un objeto de reflexión. Aquí está, sin instintos, casi sin imágenes, y ya no tiene una meta. No tiene semejantes. Digo hombre y digo él por analogía y porque carezco de palabras. Ya no se trata de elegir, ni de crear y tampoco conservarse o creerse. No hay nada que superar y ni siquiera es cuestión de destruirse. Ahora, todo genio se ha consumado, ya no puede servir de nada. No ha sido más que un medio para acceder a la última simplicidad. No hay actos del genio que no sean menores que el acto de ser. Una ley magnífica habita y fundamenta al imbécil; el espíritu más fuerte no encuentra nada mejor en sí mismo (p.92, NyD en EsL).

La cita ilustra con precisión algunos de los principales rasgos y valores atribuidos a la conciencia. El hombre cuyo ideal consiste en considerar todo dato en general a la luz de la

conciencia, que aspira al estado más permanente de conciencia que pueda alcanzar, el hombre que llega a "un punto de presencia pura", el que persevera en "la sola persistencia de la propia atención" (p.86), no mezclada, o casi, con contenido particular alguno, ese hombre se ve reducido a la pura "contemplación" o consideración de la actividad de su espíritu y a la permanente posibilidad que contiene. Dada su rareza, este estado de "presencia pura" resulta difícil de evaluar, pues la conciencia reducida a sí misma puede considerarse tanto "víctima" como "obra maestra", como si este estado hipotético en el cual la conciencia se "realiza", resultara, a pesar de todo, ambivalente. El sujeto virtual que no hace más que reflexionar sobre sí mismo no se parece a nada más que a sí mismo. Sin representaciones ni pasiones ni deseos --"sin instintos, casi sin imágenes, sin metas"-- Valéry lo llama "hombre" por mera analogía con aquello a lo que pueden conducirnos nuestros propios poderes.

Para Valéry, el punto culminante de la conciencia implica la consumación del genio, la terminación de la inteligencia, porque una vez que ésta alcanza el punto más alto, no tiene objetos que considerar fuera de sí misma. Ese punto culminante tiene la forma de la simplicidad, pues la complejidad de los objetos del mundo en general es subsumida bajo la pura capacidad de ser consciente, de ser observador. A partir de ese punto, incluso la actividad del espíritu en cuanto pensamiento "normal" es puesta en entredicho, pues en ese nivel "no se trata de elegir, ni de crear y tampoco conservarse o crecerse. No hay nada que superar..." . Lo cual significa que, llegado a ese punto, la conciencia se da cuenta que ella misma no es sino la actividad de darse cuenta en general y cuya naturaleza no es otra que la de persistir siendo ese punto de vista inalterable. En suma, la realización de la conciencia no puede hallarse sino en sí misma, en el descubrimiento de su naturaleza y en la persistencia de su ser. Pero a la vez, tal realización significa una consumación y un consumirse, la reducción a una simplicidad plena, inútil y estéril.

### **9.18.5 Acerca de la conciencia como potencia negadora y como permanente consunción,**

Para Valéry, la conciencia, no obstante ser la condición de posibilidad de todo fenómeno y el ideal del hombre espiritual, entre más es "ella misma" y se acerca a realizarse, alcanza, paradójicamente, el punto en que se hace consciente de su propia nulidad:

...puesto que esta conciencia realizada [esto es, la conciencia que ha alcanzado la "última simplicidad, el punto de la "presencia pura", pp.91-92] se ha obligado a definirse por el total de las cosas y como el exceso de conocimiento sobre el Todo..., ella, que para afirmarse debe empezar negando una infinidad de veces, una infinidad de elementos, que debe negar para agotar los objetos de su poder sin agotar este mismo poder..., ella es, pues, distinta a la nada por poca, muy poca distancia (p.92, NyD en EsL).

La conciencia es una facultad que no hace más que distinguir se de todo lo que no sea ella misma, de todo lo que no sea la persistencia de su propia atención. Si la negación de todo lo que no es ella misma resulta su modo de afirmarse, si la constante negación de los contenidos de que es consciente es el testimonio de su poder, esta misma potencia de negación define a la conciencia: este saber que, siempre, no se es aquello que aparece, sabiéndose ser esa facultad que todo lo niega. La conciencia se define por el total de las cosas en cuanto que las niega para afirmarse. De ahí que, no sin ironía, Valéry señale que la conciencia es "distinta a la nada por muy poca distancia". Al respecto, cabe hacer notar la disparidad en la que Valéry incurre al asemejar, por una parte, a la conciencia con "la nada", y por otra, considera que su "única propiedad es ser" (p.95, NyD en EsL).

Cabe preguntarse si la conciencia niega sus contenidos como parte de su índole propia o más bien los contenidos son negados o "esfumados" en el transcurrir natural que aparece a la conciencia. Podemos suponer que se expresan aquí dos momentos distintos: por una parte, la transitoriedad o duración que en su fluir conlleva la negación de la permanencia de los contenidos en la conciencia, y por otra parte, la negación como una aptitud de la conciencia con vistas a su determinación, en cuanto la conciencia se define en contraste a

toda cosa que aparece a su escrutinio. Valéry no aclara suficientemente si la conciencia percibe una transitoriedad en cuyo transcurrir quedan negados los contenidos particulares o es la que conciencia la que "pone" o proyecta esa negación sobre los contenidos particulares con el fin de distinguirse de ellos. De cualquier manera, la disposición negadora de la conciencia se relaciona estrechamente con la naturaleza transitoria de los fenómenos mentales (4.).

Valéry señala que la conciencia se caracteriza por ser "un perpetuo agotamiento" (p.93, NyD en EsL). ¿En qué consiste esa caducidad?

Todos los fenómenos, aquejados de una especie de parecida repulsión, y como sucesivamente rechazados por un gesto idéntico, aparecen en una cierta equivalencia. Esta condena uniforme envuelve los sentimientos y pensamientos y se extiende a todo lo perceptible. Hay que entender que no hay nada que escape al rigor de este agotamiento; pero que basta nuestra atención para poner nuestros más íntimos movimientos a la altura de los acontecimientos y objetos exteriores; desde el momento en que son observables, van a reunirse con todas las cosas observadas. Color y dolor; recuerdos, espera y sorpresa; ese árbol, la fluctuación de sus hojas, su variación anual, su sombra y su sustancia, sus accidentes de figura y posición, los pensamientos más lejanos que recuerda mi distracción, todo eso es igual... Todas las cosas se pueden sus tituir: ¿no será ésta la definición de las cosas? (p.9 3-94, NyD en EsL).

Valéry considera como un rasgo de la naturaleza de la conciencia la fugacidad y evanescencia de todo fenómeno, de todas las percepciones y estados, de todas las representaciones y afectos. Esta transitoriedad alude, por encima de la diversidad material de los datos de la conciencia, a una similitud formal, una equivalencia que reduce todo fenómeno actual o posible a un principio general: "todas las cosas se pueden sus tituir", no hay cosa particular que en sí misma sea permanente. Desde el punto de vista de su ordenamiento en la conciencia, todo dato es intercambiable en cuanto elemento particular del fluir de las percepciones. La transitoriedad es la condición de todo lo observable por el hecho mismo de ser observable.

En un pasaje crucial, Valéry compendia estas ideas al declarar que

El carácter del hombre es la conciencia, y el de la conciencia, un perpetuo agotamiento sin descanso ni excepción de todo lo que en ella aparece, sea lo que sea. Acto inagotable, independiente tanto de la cualidad como de la cantidad de las cosas aparecidas, y por el cual el hombre del espíritu debe por último reducirse a sabiendas a una indefinida negación a ser cualquier cosa (p.93, NYD en EsL).

Hemos señalado al inicio de nuestro análisis (9.1) que nuestro autor, cuando afirma que "el carácter del hombre es la conciencia", expresa uno de los principios centrales de su pensamiento, según el cual la esencia del hombre, aquello que lo define, es la facultad de la conciencia. Ciertamente, podemos observar que tal aseveración no agota la consideración acerca del hombre en general (en vista, por ejemplo, de la importancia atribuida a lo inconsciente en la determinación de lo humano en la teoría psicoanalítica, o de las consideraciones biológicas, psicológicas, antropológicas, sociológicas o históricas que mantienen posturas según las cuales todo el ámbito de lo irracional --los instintos, las pasiones, los sentimientos, las fuerzas ciegas, etc.-- constituye un rasgo no menos definitorio del ser humano). No obstante, es indudable que la conciencia constituye un componente esencial y característico del hombre, una facultad que lo distingue de los demás seres.

El principio de la prioridad de la conciencia determina a nuestro parecer no sólo una consideración teórica, sino que se refiere a un valor, base de una metodología y una moralidad, en cuanto que Valéry no sólo está interesado en el esclarecimiento del fenómeno de la conciencia, sino en su conducción, en su reforma. Dado que la conciencia no hace sino percibir o (constituir) un perpetuo agotamiento, un constante fluir de impresiones independiente de los contenidos que aparecen a su consideración, en tonces "el hombre de espíritu", el hombre que lleva hasta las últimas consecuencias su carácter en cuanto ser consciente, "debe reducirse a sabiendas a una indefinida negación a ser cualquier cosa", debe negarse a quedar definido en tal o cual determinación particular. Dado que nada que aparece a la conciencia puede determinar su naturaleza, pues es más bien la conciencia la que determina o condiciona lo que aparece en ella, sólo la conciencia puede determinarse a sí misma. Cualquier "cosa" que la conciencia pretenda ser, cualquier cosa con la que se



identifique, cualquier atributo positivo que predique de sí misma, será negado en cuanto que nada se asemeja a ella misma fuera de su aptitud de distinguirse de todo y de la persistencia en su propia atención. En tal sentido, puede pensarse que Valéry señala que el hombre de espíritu, el hombre que ha descubierto que su carácter es la conciencia y que ésta es una constante consunción, aspira a ser esencialmente indeterminado. Sin duda, el señor Teste representa este ideal del "hombre de espíritu" que, perseverando en el punto de vista de la conciencia, se define en oposición a todas las cosas (10.11).

#### **9.18.6 El yo puro y la reflexión como valores del espíritu.**

Valéry aborda la cuestión de la determinación del yo puro y su valor en el siguiente pasaje:

...el yo puro, elemento único y monótono del ser mismo en el mundo recuperado y perdido de nuevo por sí mismo, habita eternamente nuestro sentido; esta profunda nota de la existencia domina, en cuanto uno la escucha, toda la complicación de las condiciones y variedad de la existencia..

La obra capital y oculta de la mayor inteligencia, ¿no es sustraer esa atención sustancial a la lucha de las verdades corrientes? (p.96-97, NYD en EsL).

El yo puro es entendido como una "atención sustancial", expresión que se vincula con la definición que Valéry ha dado anteriormente de la conciencia como "la sola persistencia de la atención misma" y que explica la conciencia en términos de la atención (9.11). Esa atención sustancial alude a la cualidad de la conciencia de ser un punto de vista inalterable, un puro observador o testigo.

A partir de la descripción de la naturaleza de la conciencia y su relación con la vida particular, Valéry propone un valor relativo a la vida del espíritu, una norma para conducir los pensamientos: La obra capital y oculta de la mayor inteligencia, ¿no es sustraer esa atención sustancial a la lucha de las verdades corrientes? ¿No es preciso que llegue a definirse, contra todas las cosas, mediante esa pura relación inmutable entre los objetos más

diversos, lo que le confiere una generalidad casi inconcebible y la lleva en cierto modo a la potencia del universo correspondiente? No es su querida persona lo que ella eleva a este alto grado, puesto que renuncia a ella al pensarla y la sustituye en el lugar del sujeto por ese yo incalificable, que no tiene nombre, que no tiene historia (p.97, NyD en EsL).

Valéry postula que la misión primordial y el valor supremo de la inteligencia, y en sentido general, del espíritu, consiste en abstraerse o separarse de todo fenómeno particular y conducir la reflexión sobre sí misma. La función capital del espíritu radica en que éste considere su inalterable punto de vista como separado de todo lo que percibe en particular, sea lo que sea. La conciencia se concentra en esa atención de sí en oposición a la lucha de "las verdades corrientes", esto es, a la multiplicidad de opiniones o juicios indeterminados (e indeterminables e incluso contradictorios), que el yo empírico elabora continuamente. En suma, la inteligencia busca alcanzar un estado de conciencia en el cual el yo se "despersonaliza", deja de tener nombre e historia, convertido en una función universal que no se liga necesariamente a persona alguna en particular.

#### **9.18.7 La unicidad como culminación de la conciencia**

Esa atención sustancial que constituye la actividad de la conciencia y que se vierte sobre sí, confirma de continuo la propiedad de ser única, dado que la conciencia, en su reflexión, no halla otra conciencia más que sí misma:

como su celo por ser única la arrastra, y su afán por ser todopoderosa la ilumina, ha sobrepasado toda obra y hasta sus más grandes designios, al mismo tiempo que deja cualquier ternura por sí misma y cualquier preferencia por sus deseos. En un momento, inmola su individualidad. Se siente conciencia pura: no pueden existir dos como ella. Es el yo, el pronombre universal, denominación de lo que no tiene relación con un rostro... (p.98, NyD en EsL).

¿En qué consiste la unicidad de la conciencia? En el sentimiento de que, dado que no es sino un punto de vista inalterable, tal punto de vista es único. En relación consigo misma, la conciencia no puede ser sino única.

De aquí surge el problema de la posibilidad (o de la concepción de la existencia) de otros "yos", de otras conciencias. Si la conciencia se considera única (y no puede dejar de considerarlo), ¿cómo es posible la existencia de otras conciencias, o cómo es posible la descripción de una multiplicidad de la conciencia, en tanto facultad que suponemos poseen los demás hombres? Valéry se refiere entonces al

problema más extraño que uno pueda llegar a plantearse y que nos plantean nuestros semejantes, que consiste sencillamente en la posibilidad de las demás inteligencias, en la pluralidad del singular, en la coexistencia contradictoria de duraciones independientes entre sí --tot capita, tot tempora (p.97, NyD en EsL).

Es interesante el modo en que Valéry plantea el problema en términos de una coincidencia dispar de duraciones: en un mismo espacio --el mundo-- coinciden diversas conciencias, cada una de las cuales se siente única y constituye un fluir de impresiones independiente. Sin embargo, Valéry no desarrolla ulteriormente la cuestión de la existencia de otras mentes.

Nuestro autor explora la propiedad de unicidad que la conciencia se siente ser y que la conduce, si sigue hasta el extremo las consecuencias implícitas en tal propiedad, a una conclusión imprevista:

Se siente conciencia pura: no pueden existir dos como ella. (...). ¡Oh, qué nota de transformación del orgullo, y cómo ha llegado a donde no sabía que iba! ¡Qué moderación la recompensa por sus triunfos! Era preciso que una vida tan firmemente dirigida, y que ha tratado como obstáculos, rodeándolos o derribándolos, a todos los objetos que podía ofrecerse, tuviera al fin una conclusión inatacable, no una conclusión de su duración, sino de sí misma... Su orgullo la ha guiado hasta allí, y allí se consume. Este orgullo conductor la abandona asombrada, desnuda, infinitamente simple, sobre el polo de sus tesoros (p.98, NyD en EsL).

Esta conciencia única, a fuerza de persistir en su propia atención, a fuerza de oponerse a todo fenómeno en cuanto se distingue de sí misma, alcanza, paradójicamente, la terminación de su propia actividad, pues tal actividad se consume o se agota al reflexionar solamente sobre sí misma. Valéry declara que un "orgullo" la ha conducido hasta ese punto

en el cual esa atención sustancial se asimila a sí misma. ¿Qué significa esto? Puede parecer un sinsentido afirmar que la conciencia pura, en cuanto que no es más que la persistencia de la atención, pueda poseer un "orgullo", una cierta actitud de aprecio hacia sí misma. Creemos que Valéry alude aquí a la consideración del valor que la conciencia se otorga a sí misma. En la persistencia de la atención, parece que la voluntad o el querer actuaran para mantenerla persistiendo, pues la voluntad intervendría en esa persistencia en cuanto que la conciencia "quiere" seguir persistiendo en esa atención.

La cita afirma que esta voluntad de persistir en la atención de sí misma conduce a la conciencia al punto culminante en el cual se extingue, ahí donde no hace más que contemplarse "asombrada, desnuda, infinitamente simple", únicamente persistiendo en la atención de su propia atención.

En una nota al margen Valéry explica a qué se refiere con este "orgullo" intelectual de cara a la conciencia pura:

El orgullo del que aquí se habla no se parece en nada al que se dice: Yo valgo más que tú, sino más bien al que dice: lo que yo quiero vale más que lo que tú quieres. Mi deseo, mi modelo, mi imposible, pasan y borran el tuyo (p.98, NyD en EsL).

De tal modo, el orgullo de la conciencia no afirma tanto el valor del que se cree poseedora, sino que expresa el valor de lo que quiere ser, es decir, el valor de su ideal. ¿Cuál puede ser ese deseo, ese modelo, ese ideal de la conciencia? Ese ideal está determinado por la naturaleza misma de la conciencia, según la cual ésta es "un perpetuo agotamiento" por lo que "el hombre de espíritu debe por último reducirse a sabiendas a una indefinida negación a ser cualquier cosa" (9.18.5). Así, el ideal de la conciencia parece ser el de quedar y querer quedar indefinidamente indeterminada.

Esta formulación negativa debe de ser matizada, pues el ideal de la conciencia puede ser entendido también positivamente en cuanto que la conciencia busca alcanzar la

autodeterminación, entendida como la afirmación de un esclarecimiento de su naturaleza. Podría pensarse que tal estado de determinación se ha alcanzado por el simple hecho de haber captado su carácter de punto de vista inalterable. Pero hay que considerar que la conciencia en general nunca es una conciencia pura, pues está ligada a lo que hemos considerado el pensamiento "normal" (el dominio de las facultades y funciones mentales en general) y también a la personalidad (el dominio de los rasgos idiosincráticos de cada persona)

Así, desde la perspectiva del espíritu en cuanto noción que agrupa la vida particular y la vida generalizada, la conciencia nunca puede separarse ni dejar de estar sometida --en la realidad, no en el concepto-- a las condiciones generales de la existencia del espíritu. En particular, la condición de transitoriedad de los fenómenos implica que el ideal de la conciencia, la autodeterminación, consista necesariamente en un proceso dinámico, que exige constantemente un ajuste o una coordinación de las facultades del espíritu para realizar esa autodeterminación, ese esclarecimiento ante la diversidad de situaciones y estados que se le presentan de continuo.

En suma, la elucidación del fenómeno de la conciencia apunta hacia el establecimiento de ciertos valores del espíritu, y particularmente el de su autodeterminación. Por lo que toca a este ideal de la conciencia, enseguida examinamos de qué manera el análisis de la figura del señor Teste expone este ideal y cómo nuestra propuesta de un método en los escritos de Valéry, en cuanto guía para lograr esta autodeterminación, tiende a su explicitación.

## 10. Análisis del Señor Teste

### 10.1 Acerca del recurso del desdoblamiento de Teste/Valéry en "La velada en casa del Señor Teste"

La figura del señor Teste puede ser entendida fundamentalmente de dos maneras. En primer lugar, como un personaje de ficción que aparece en un texto literario, y en segundo, como una representación figurada de la mente de Paul Valéry, como un retrato secreto, una máscara o una alusión a las concepciones y obsesiones de su autor.

De hecho, Teste es el producto de un desdoblamiento: siendo como es el personaje de una novela, es también la transcripción de algunos rasgos de la vida mental del autor presentados en tercera persona. Valéry considera a Teste como una persona "real", siendo que personifica algunos momentos o aspectos del funcionamiento de su mente. El recurso de "tomar distancia" para considerar al propio espíritu con más exactitud, puede realizarse a condición de que tal distancia ocurra en el ámbito de la ficción.

El desdoblamiento que engendra a Teste corresponde a un tema clásico en la literatura universal, el del "doble", señalado por dos agudos comentaristas de la obra de Valéry. Para Jorge Luis Borges,

Valéry ha creado a Edmond Teste; ese personaje sería uno de los mitos de nuestro siglo si todos, íntimamente, no lo juzgáramos un mero Doppelgänger de Valéry. Para nosotros, Valéry es Edmond Teste ("Valéry como símbolo" en Otras Inquisiciones, Alianza Editorial, 3a. edición, 1981, Madrid, p.77).

Asimismo, Salvador Elizondo, traductor al español de los escritos sobre el señor Teste, señala que éste

es una construcción prodigiosa a partir de la noción novelesca del Doppelgänger ("Prólogo del traductor" en Monsieur Teste, Valéry, Paul, Ed. Montesinos, Trad. Salvador Elizondo, 1a. edición, 1980, Barcelona, p.8. De aquí en adelante citaremos este volumen con las iniciales MT; si no se indica lo contrario, las citas aluden a "La Velada en casa del Señor Teste", pp.25-47).

Es interesante referirse al modo en que Valéry elabora este desdoblamiento en "La velada en casa del Señor Teste". Aunque el principio del texto ("La estupidez no es mi fuerte...", p.25) parece referido al señor Teste, la continuación de la lectura muestra que es el narrador quien está hablando de sí mismo (sí bien en términos que después se revelan de ascendencia "testiana"). El narrador, que asumimos es Valéry mismo, se refiere a diversos temas que captaban su atención "durante el mes de octubre de 1893, en los instantes de ocio en los que el pensamiento se aboca solamente a existir" (MT, p.28). Estos temas son de gran interés. No sólo nos informan de las condiciones en las cuales "aparece" el señor Teste en la vida del autor, sino que nos hablan de manera por demás elocuente de la cualidad del pensamiento que caracteriza a Paul Valéry.

"La velada en casa del señor Teste" comienza con una reflexión en primera persona, donde el narrador hace un sucinto balance de su existencia (MT, p.25). Aborda, sin declararlo explícitamente, la cuestión de su propia determinación, de los rasgos esenciales que lo constituyen, empresa en la que, dice, "me consumía con todas mis fuerzas, ansioso de agotar, de esclarecer alguna situación dolorosa" (MT, p.26). A partir de la cuestión de su determinación de cara a los demás hombres, Valéry confiesa: "Si me hubiera decidido, (...) no solamente me hubiera creído superior, sino que lo hubiera parecido" (idem.). Entonces, manifestando un giro que determina todas sus acciones y aspiraciones, alcanza una decisión capital: "Me preferí" (idem.). Lo cual significa que en lugar de dirigir sus fuerzas a la acción colectiva o a la constitución de una imagen para la mirada ajena, Valéry conduce su atención y su energía hacia sí mismo, hacia su "mundo interno". A continuación, elabora un análisis y una diatriba contra lo que llama irónicamente los "hombres superiores", contra los hombres que aspiran a la gloria y la inmortalidad. En este alegato no sólo se manifiesta una crítica acerba contra los llamados "intelectuales", contra su afán de "hacerse de un nombre" y "pasar a la posteridad", sino, sobre todo, se declara una escala fundamental de valores en relación a las cosas del espíritu. El presunto hombre superior, dice Valéry, "muestra que la

necia manía de su nombre lo posee" (MT, p.27), e irremisiblemente "está manchado de un error", pues "cada espíritu que encontramos poderoso se manifiesta por el defecto que lo da a conocer": al "tiempo necesario para hacerse perceptible, la energía disipada en transmitir y en preparar la satisfacción ajena", a la "propina pública" que se hace acreedor, Valéry opone el mundo de la interioridad de la que sólo uno tiene noticia. Teste no es sino el símbolo de ese mundo, en cuanto que es "esencialmente un hombre *interior*" ("Images of Monsieur Teste", [1945] en Monsieur Teste, Princeton University Press, Bollingen Series XLV, # 6, trans. Jackson Mathews, 1st. Princeton Paperback printing, 1989, Princeton, p.158).

El alegato contra los "seres superiores" (pp.26-27) sirve para mostrar, a manera de contraste, la importancia de lo que podemos llamar los genios secretos: "Soñé entonces que las cabezas más fuertes, los inventores más sagaces, los conocedores más exactos del pensamiento deberían ser unos desconocidos, unos avaros; hombres que mueren sin confesar (...)", hombres que encontraban "un grado de conciencia más elevado, un sentimiento de libertad espiritual menos grosero" (p.27). Eran, en suma, "solitarios" que "parecían capaces de duplicar, triplicar, multiplicar en la oscuridad a cada persona célebre" (p.28). Esta vertiente le hace encontrar a Valéry, al lado de las producciones usuales, "algunas obras maestras interiores" (p.28). En seguida, Valéry declara: "ya comenzaba a abandonar estas ideas cuando conocí al señor Teste" (p.28). Esta referencia resulta por supuesto irónica, pues la aparición del señor Teste sucede no cuando Valéry comenzaba a abandonar esas ideas, sino justamente cuando les dió un impulso renovado y las llevó a sus más extremas consecuencias. Es posible leer el texto incluso como si esas ideas en las que Valéry se afanaba hubiesen encarnado milagrosamente en un personaje. Al introducir a Teste casi furtivamente, Valéry sugiere con una sutil eficacia que Teste es la cristalización de la serie de reflexiones y conflictos que ha transcrito desde el comienzo del texto.

El señor Teste simboliza una noción del espíritu, y más precisamente, "encarna" el desarrollo supremo o máximo de sus facultades o potencialidades. Su actividad primordial es



reflexionar sobre sí mismo, ya que Teste es propuesto como un símbolo de la conciencia y la autoconciencia, de una mente virtual que se conoce y se determina a sí misma del modo más riguroso. Ahora bien, ¿cómo puede existir una "persona" así, o mejor, cómo es posible representarla de una manera verosímil? Valéry resuelve este problema mediante el expediente de considerar todos sus rasgos externos --sean aquellos referidos a su persona física como aquellos que aluden a sus costumbres, su ocupación, sus padecimientos, su habitación y sus propiedades-- como rasgos absolutamente normales, como características generales que pasan desapercibidas y que podrían pertenecer a cualquier persona. Esta impresión de normalidad o de neutralidad que Valéry atribuye a su personaje no es producto del azar, pues la generalidad --la cualidad de parecer cualquiera persona y de poder estar ubicado en cualquier sitio-- es parte importante del perfil del señor Teste en cuanto simboliza las facultades del espíritu en general.

De ahí que no debe sorprender que el señor Teste resulte literalmente inimaginable. Esta vaguedad, esta omisión de señas externas determinantes, le vienen de su universalidad, de la abstracción de su trazo. Más que "pintarnos" un ser, Valéry presenta a Teste como una figura de pensamiento, no de imaginación. Para el propio Valéry "no existe una imagen certera del señor Teste. Todos los retratos difieren unos de otros" ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.134). Nuestro autor explica esta propiedad que Teste evoca (o que deja de evocar) en uno de sus últimos textos, donde señala que Monsieur Teste,

esencialmente un hombre interior, dispensa de buen grado cualquier semejanza particular. Es tan poco distinto del "común de los mortales" que acaso puede ser considerado como invisible. El ofrece el contraste de ser tan parecido como sea posible a cualquiera en su aspecto externo, pero tan diferente como sea posible de todos en el ejercicio de su pensamiento y en el uso de sus poderes interiores.

(...) Para el retrato abstracto que quería hacer, mi ambición era darle las cualidades que parecían pertenecer al dibujo de Degas... Nada más que eso. Yo soñaba con transponer ese dibujo, por analogía, a la severidad de una prosa que encuentra y al fin establece la "forma" en la claridad de la expresión última, sin borrones, etc.

Esta pretensión excluía de mi trabajo la representación de los rasgos de mi héroe. Yo sólo veía la masa de su cuerpo, su ancha figura, y sus gestos, los de un autómatas bien templado ("Images of Monsieur Teste", [1945] en Monsieur Teste, Princeton University Press, Bollingen Series XLV, # 6, trans. Jackson Mathews, 1st. Princeton Paperback printing, 1989, Princeton, pp.158-159).

## 10.2 Teste como personaje principal de la Comedia Intelectual

Valéry se ha referido a una Comedia Intelectual de la cual Leonardo sería el personaje principal (4.1). La expresión "Comedia Intelectual" alude a la obra por excelencia del espíritu, al drama de la interioridad, que puede entenderse como una reflexión y una descripción lo más general y completa posible acerca de las condiciones y potencialidades del espíritu.

La preeminencia de esta Comedia viene dada por sus rasgos filosóficos, por su carácter universal y crítico. A lo largo de su obra, Valéry hará referencia a una serie de pensadores, artistas, científicos y creadores en general, que encarnan para él momentos significativos de esa Comedia del Intelecto. Entre estos pensadores están, por supuesto, Leonardo, Poe y Mallarmé, así como Pascal, Newton y Faraday, entre otros, a quienes cita en la IMLV. Y si bien la lista de nombres que pertenecerían al reparto de tal Comedia puede sin duda multiplicarse indefinidamente si emprendiéramos una revisión de la historia del pensamiento humano, para Valéry la representación arquetípica del pensamiento, su quintaesencia y al mismo tiempo su ideal --tanto por lo que tiene de irreal como por lo que tiene de ejemplar, de insuperable figura que se propone como modelo-- sería un hombre desconocido llamado Edmond Teste. No poco del interés de la figura de Teste, presentada tanto en el volumen epónimo como en las notas que a él se refieren en los Cahiers, radica en la extraordinaria economía expresiva de Valéry. Si es plausible sugerir que el conjunto de la obra de Valéry se inscribe en esa proyectada Comedia Intelectual, los escritos acerca del señor Teste pueden interpretarse aún más señaladamente como sus piezas principales.

### 10.3 Teste como ideal y modelo del espíritu

En cuanto representación del espíritu, Teste puede entenderse con base en las nociones de ideal y modelo. Ideal y modelo corresponden respectivamente a las nociones de moralidad y metodología que hemos propuesto (0. y 9.10) como nociones que apuntan a la existencia en los escritos de Valéry de un método referente a la conducción de los pensamientos.

Teste es un ideal en cuanto representa "una perfección concretada en un tipo o en una forma de vida, pero no realizada": Teste es lo "perfecto pero irreal".

En tanto modelo del espíritu, nuestro personaje es "un símbolo que tiene una semejanza mayor o menor con las situaciones reales, y cuyas relaciones producen las inherentes a los elementos de tales situaciones". Una de las maneras en que los modelos se obtienen es mediante el denominado proceso de extrapolación, que consiste en llevar al límite el comportamiento de un conjunto de casos ordenados en serie en la que se suponen eliminadas gradualmente las influencias perturbadoras. Así por ejemplo, se habla de velocidad infinita o de velocidad cero, de masas reducidas a un punto geométrico, de palancas perfectas, de gases ideales, etc. Cada modelo constituye un ejemplo de analogía porque lo característico de un modelo es reproducir, entre los propios elementos, las mismas relaciones de los elementos de la situación real (Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola, Fondo de Cultura Económica, trad. Alfredo N. Galleti, 2da. edición, 1974, México, p.71).

De ahí que podemos considerar a Teste como un modelo del espíritu en ciertas condiciones ideales: por ejemplo, en cuanto simboliza las condiciones de extrema atención y suprema claridad del espíritu. Teste lleva a su más alto grado, de modo hipotético, ciertas propiedades reales del espíritu.

Nada muestra mejor el carácter ideal de Teste y su función en cuanto modelo que la reiterada mención de rasgos que lo sitúan en los extremos de la actividad mental.

Teste, quien desde un principio confiesa que "ha hecho un ídolo de su mente" ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, p.76), se ubica en el límite de las condiciones de la percepción, "hombre siempre de pie sobre el Cabo Pensamiento, con los ojos desmesuradamente abiertos hacia los límites o de las cosas o de la vista" (idem., p.79). Nuestro personaje es el producto de un afán de pureza intelectual, de un "antiguo deseo (...) de reconstruirlo todo con materiales puros" valiéndose solamente de "elementos definidos" en los que no intervenga "nada vago" (idem., p.83). Valéry le hace decir a Teste: "¿De qué he sufrido más? Tal vez de la costumbre de desarrollar todo mi pensamiento, de ir hasta el final en mí" (idem., p.91).

¿Porqué habría de sufrirse por la costumbre de desarrollar hasta el final el pensamiento? Tal vez porque tal desarrollo implica el ejercicio extremo de la atención, que es doloroso, pues como indica el propio Teste, "sufrir es dar a alguna cosa una atención suprema y yo soy, un poco, el hombre de la atención"(MT, p.46). Además, cabe conjeturar que esa búsqueda de ir "hasta el final de uno mismo" es inacabable, y por tanto, angustiosa, porque no hay un pensamiento o un estado, aparte del instante de su extinción, que concluya la actividad de la mente. En su afán por ir hasta el final de sí, el espíritu pide el "supremo pensamiento" ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, p.75) que, no obstante, sabe inaccesible (9.18.3).

El poder extremo del espíritu de Teste se pone de manifiesto en diversas oportunidades a lo largo de los textos:

Si este hombre hubiera cambiado el objeto de sus meditaciones cerradas, si hubiera vuelto contra el mundo la potencia regular de su espíritu, nada la hubiera resistido (MT,p.33).

Por supuesto, la descripción de un espíritu tan perfecto se resiente de esta propiedad que lo sitúa más allá de lo común y corriente, pues Teste está formado de "propiedades impenetrables", imposible de ser transcritas sin simplificarlas "burdamente" (MT,p.35).

#### 10.4 Acerca del origen del señor Teste

En el "Prefacio" a "La velada en casa del Señor Teste" (pp.15 y ss.), se exponen las condiciones en las cuales este personaje vino al mundo. Valéry señala que Teste, "personaje de fantasía", fue engendrado "durante una época de embriaguez de la voluntad y en medio de extraños excesos de conciencia de sí" ("Prefacio", en MT, p.15). Teste se asemeja a Valéry en razón de que refleja el estado de ánimo de su autor en el momento de su concepción, "como un niño sembrado por alguien en un momento de profunda alteración de su ser, asemeja a ese padre desaforado" (idem.,p.19).

Valéry describe en el Prefacio ese estado de ánimo, que constituye una declaración de principios intelectuales de gran interés: una exposición de los rasgos y valores esenciales de la inteligencia y la sensibilidad:

Padecía yo el agudo mal de la precisión. Tendía al extremo del deseo insensato de comprender y buscaba en mí mismo los puntos críticos de mi facultad de atención (idem., pp.15-16).

Todo aquello que me era fácil me era indiferente y casi enemigo. Tal parece que la sensación del esfuerzo debía ser investigada y no valoraba los felices resultados que no son el fruto natural de nuestras virtudes nativas. Es decir que los resultados en general --y como consecuencia las obras-- me importaban mucho menos que la energía del obrero... (idem., p.16).

Me parecía indigno (...) compartir mi ambición entre el afán de producir un efecto sobre los demás [a través de la literatura] y la pasión de conocerme y reconocermes tal como yo era, sin omisiones, sin disimulaciones ni complacencias (idem., p.17).

Relegaba no solamente las Letras, sino también la Filosofía casi por entero, entre las Cosas vagas y las Cosas Impuras a las que me negaba de todo corazón (idem., p.17).

Me había impuesto la regla de tener secretamente por nulas o deleznable todas las opiniones y costumbres del espíritu que nacen de la vida en común y de nuestras

relaciones exteriores con los otros hombres y que se desvanecen en la soledad voluntaria. Incluso no podía yo pensar más que con repugnancia en todas las ideas y en todos los sentimientos que son engendrados o activados en el hombre por sus males y por sus temores, sus esperanzas y sus terrores, y no libremente por la pura observación de las cosas y de sí mismo (idem.,p.18, NOTA 23).

Trataba pues de reducirme a mis propiedades reales (idem.,p.18).

Y a manera de síntesis, Valéry confiesa que

Tenía poca confianza en mis medios (...) pero tenía la fuerza de mi deseo infinito de nitidez, del desprecio de las convicciones y los ídolos, de la repugnancia de la facilidad y del sentimiento de mis límites. Me había construido una isla interior donde consumía el tiempo en reconocer y en fortificar... (idem., pp.18-19).

Esta serie de observaciones o principios giran en torno a un centro bien definido: el autoconocimiento, y más precisamente, el establecimiento de una serie de condiciones para el logro del autoconocimiento. Ese autoconocimiento trae aparejada la capacidad de expresarse o decirse a uno mismo qué es, qué hace y qué le sucede a uno mismo. Esta capacidad de autoconocimiento es coextensiva a la capacidad de autodeterminación. Por lo demás, esas observaciones pueden entenderse como la serie de pasos de un método para la conducción de los pensamientos, propuesta que ahondamos en las conclusiones de la tesis (11.2.3).

#### **10.5 La anormalidad de Teste: Teste como monstruo del intelecto**

En el Prefacio, Valéry expone la cuestión de la naturaleza excepcional del señor Teste, de su "existencia y de su duración"(idem., pp.19-20). Si tenemos presente que Teste simboliza al espíritu, y el ideal del espíritu perfectamente consciente y autodeterminado, no deja de ser irónica la observación de Valéry en el sentido de que "la existencia de un tipo de esta especie no podría prolongarse en lo real más de algunos cuartos de hora"(idem., p.19). Valéry parece dar a entender que su propuesto ideal del espíritu está en entredicho, y que su hipotética existencia es fruto de un momento, producto de la contingencia y el azar.

Teste, en cuanto miembro de la especie de los seres anormales --definidos como aquellos "que tienen un poco menos de porvenir que los normales" (idem., p.20)-- es equiparado a un monstruo psicológico,

a la manera de esos pensamientos que incluyen contradicciones ocultas. Estas se producen en la mente; parecen exactas y fecundas, pero sus consecuencias las arruinan y su presencia pronto les es funesta (idem.).

¿En qué sentido puede compararse a Teste con un pensamiento que incluye una contradicción oculta? No es que Teste incluya propiamente en su naturaleza una contradicción, sino que priva en su ser una oposición irreconciliable entre ciertas facultades del espíritu. Precisamente porque Teste se propone como un modelo del funcionamiento de la mente, esa oposición se pone de manifiesto al llevar conjeturalmente al extremo sus facultades. Para dar un ejemplo de ello, detengámonos en el pasaje de "La Velada..." en el cual Teste describe un acceso de dolor físico, pasaje al que ya hemos aludido. Ahí declara:

Yo combato todo, menos el sufrimiento de mi cuerpo, más allá de una cierta dimensión. Es allí, sin embargo, donde debería comenzar. Pues sufrir es dar a alguna cosa una atención suprema y yo soy, un poco, el hombre de la atención...(p.46).

Aquí se oponen dos facultades del espíritu: por una parte, la percepción sensible, y por otra, la atención. Si Teste no fuera "el hombre de la atención", en cuanto que la lleva hasta su más alto grado, y si esta capacidad no le hiciera percibir aun más vivamente el dolor, que su voluntad desea rechazar, no se pondría de manifiesto el drama que significa esta oposición entre facultades que constituye, en suma, eso que tendría de contradicción oculta la naturaleza de Teste y que lo ubica en la categoría de los monstruos psicológicos.

Valéry desarrolla con más detalle esta noción:

Quién sabe si la mayor parte de estos pensamientos prodigiosos ante los que tantos grandes hombres, y una infinidad de pequeños, han languidecido desde hace siglos, no son como monstruos psicológicos --Ideas Monstruos--, engendradas por el ejercicio ingenuo de nuestras facultades interrogantes que aplicamos un poco por todas partes, sin darnos cuenta de que razonablemente no debemos cuestionar más que lo que verdaderamente nos puede responder ("Prefacio", en MT, p.20).

Valéry plantea aquí un rasgo importante del drama del espíritu. Su respuesta acerca del origen de esas ideas monstruosas recuerda algunos planteamientos cartesianos y kantianos acerca del abuso de la razón. Concretamente, puede equipararse el surgimiento de esos monstruos psicológicos con la teoría cartesiana del error, en cuanto ambas implican una oposición entre las facultades del espíritu. En la Cuarta de las Meditaciones Metafísicas, Descartes enuncia que los errores

dependen del concurso de dos causas, a saber: la facultad de conocer, que hay en mí, y la facultad de elegir, o sea, mi libre albedrío; esto es, mi entendimiento y mi voluntad. Pues yo, por medio del entendimiento, no afirmo ni niego nada, sino que concibo solamente las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Y considerándolo así, puede decirse que no se encuentra nunca en él error alguno. [Los errores] Nacen de que la voluntad, siendo mucho más extensa y amplia que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engaño y pecco" (Meditaciones Metafísicas, Descartes, René, trad. García Morente, Ed. Espasa-Calpe, pp.122 y 124). Es, entonces, en esta intromisión de la voluntad en un dominio que no le compete, el del entendimiento, como se produce el error.

Por lo que toca a la cuestión de las oposiciones en el ámbito de las facultades mentales, cabe citar igualmente el primer párrafo del Prólogo a la Crítica de la Razón Pura, donde Kant afirma que

la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades (Crítica de la Razón Pura, Kant, Emanuel, trad. Pedro Ribas, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978, p.7).

Valéry explica el modo en que ha sido engendrado el señor Teste con base en una disparidad o falta de coordinación entre ciertas facultades, esto es, a partir de una disfunción o una relación aberrante. El pensador francés aclara en qué sentido considera a Teste una aberración:



El término aberración es tomado frecuentemente en su mal sentido. Se dice de una desviación de lo normal dirigida hacia lo peor y que es un síntoma de alteración y de fragmentación de las facultades mentales que se manifiesta por las perversiones del gusto, por ideas delirantes, prácticas extrañas, a veces delictuosas. Pero en algunas ramas de la ciencia, esta misma palabra, aun conservando cierta coloración patológica, puede designar un exceso de vitalidad, una especie de desbordamiento de energía interna que desemboca en una producción anormalmente desarrollada de órganos o de actividad física o psíquica ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.133).

A tono con esta consideración, Valéry mismo sugiere la respuesta a la pregunta de cómo ha podido surgir tal aberración cuando afirma, al comienzo del Prefacio, que Teste surgió "durante una época de embriaguez de la voluntad y en medio de extraños excesos de conciencia de sí" ("Prefacio", MT, p.15). Valéry propone con ello que la voluntad parece querer saber más de lo que la capacidad cognoscitiva del espíritu permite, así como la conciencia pretende conocerse a sí misma más allá del grado en que la atención lo permite. Teste es una figura que, en el campo de la ficción, pretende satisfacer el deseo desmesurado de autoconciencia y autodeterminación.

Ciertamente la mención de los rasgos monstruosos y aberrantes de Teste son un recurso para llamar nuestra atención acerca de su peculiar naturaleza, pero sobre todo para resaltar el sentido que tiene para Valéry la figura de su doble. Si Teste sólo fuera propuesto como un ideal y un modelo del espíritu, representaría simplemente un concepto, una idea de tinte moral o meramente teórica. Pero literariamente, tal personaje no tendría mayor interés. El verdadero relieve de su figura se encuentra en el hecho de que Valéry juega con la idea de considerar a Edmond Teste como una persona real, como un ser humano "cualquiera", como un hombre en el mundo. Justamente por ubicar a Teste y su rigor extremo en el mundo común y corriente, o sea, en un ámbito radicalmente ajeno a su naturaleza, es por lo que Valéry lo considera en términos antitéticos: monstruo y aberración en relación a la "normalidad" del mundo. Teste es una aberración por exceso, por la perfección de su actividad mental. De ahí esta observación:

Lo contrario de un loco (pero la aberración --tan importante en la naturaleza-- hecha consciente), pues siempre volvía más rico, sin duda, llevando las disociaciones, las sustituciones, las semejanzas al punto extremo, pero con un retorno asegurado, una operación inversa infalible ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.137). Hemos examinado que Valéry se refiere en la IMLV a una "doble vida mental" (9.3) que escinde el espíritu, por una parte, en el pensamiento corriente entendido como una "nube de combinaciones, contrastes y percepciones", y por otra, en la conciencia de las operaciones de ese pensamiento. En NyD se refiere a una escisión entre una vida particular y una vida generalizada, en cuanto dualidad que separa la vida mental "normal", de la conciencia del funcionamiento de la mente (9.3 y 9.11). Teste encarna esa vida generalizada, la de la conciencia, pero a la vez se ve condenado, por obra y gracia de la ficción, a transcurrir en una vida particular, según la cual resulta monstruo y aberración. Esta disparidad que vincula en la figura de Teste lo ideal y lo patológico se relaciona con el tema del drama del espíritu. Teste representa este drama en virtud de que, estrictamente hablando, no es representado como un mero espíritu "puro", como una noción vacua: parte importante de su perfil está determinado por la oposición entre la normalidad a la que se ve sometido --sea bajo la forma de la diversidad de espectáculos que le ofrece el mundo, sea bajo la forma de las sensaciones de su cuerpo-- y el esfuerzo que desarrolla para someter todo fenómeno a la conciencia.

#### **10.6 Teste y la noción de lo posible**

El concepto de posibilidad es importante para entender la noción de espíritu en relación a su actividad, pues en cuanto espontaneidad del psiquismo, tanto la aparición de los contenidos de las facultades mentales, como su sentido --aquello hacia lo cual se dirigen la atención, la memoria, la percepción sensible, la voluntad, la inteligencia, etc.-- no están determinados de un modo necesario (3.). En ello consiste justamente la noción de espontaneidad, que alude a la gama de contenidos y operaciones posibles del espíritu, a su serie siempre virtual de representaciones y afectos.

Teste se define mediante una consideración especial hacia el dominio de lo posible. Si el funcionamiento de la mente en general manifiesta en su espontaneidad un vínculo esencial con lo posible, Teste, en cuanto ideal del espíritu, se aboca de modo preponderante a la reflexión sobre el dominio de lo posible. De ahí que, dice Valéry de Teste, "la preocupación del conjunto de lo que puede lo domina" ("Prefacio", en MT, p.21). Los productos de las operaciones de la mente pueden compendiarse en dos conceptos, dos valores,

que son las de la conciencia reducida a sus actos: lo posible y lo imposible (idem., p.21).

La conciencia se ve reducida en sus actos a esas dos categorías en cuanto que ambas demarcan los límites de su actividad espontánea, o sea, de aquello que le es dable percibir, concebir, imaginar, inteligir, querer, etc. Dado que "el fondo del pensamiento está empedrado de encrucijadas" ("Algunos pensamientos del señor Teste", en MT, p.146), Teste representa la "posibilidad máxima" (idem.) pues simboliza las múltiples posibilidades que concibe un espíritu conforme reflexiona acerca de su funcionamiento y sus elementos desde el punto de vista de la generalidad. Este punto de vista es esencial en la consideración de la noción que nos ocupa, tal como se comprueba en este texto:

Libertad-generalidad. Todo lo que hago y pienso no es sino especimen de mi posible. El hombre es más general que su vida y sus actos. Está como previsto para más eventualidades de las que puede conocer.

El señor Teste dice: Mi posible no me abandona jamás (idem., p.155).

En efecto, aquello que le es posible a Teste lo acompaña siempre porque no hace sino reflexionar acerca del marco donde sucede toda la gama de posibilidades de su espíritu, esto es, las condiciones de su actividad mental, en la que está presente, permanentemente, la conciencia de la posibilidad en general.

Dada la espontaneidad del psiquismo, no es posible prever lo que la mente percibirá, pensará o imaginará en el momento siguiente. En tal sentido, priva una constante oscilación

o variación en el espíritu, desde la que Teste declara: "Yo soy el inestable"(idem., p.146). En un importante pasaje que cabe leer como el esbozo de un retrato mental de Teste, titulado irónicamente "EL RICO DE ESPIRITU" ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, pp.86-88), Valéry alude a lo posible en cuanto aparición imprevisible de fenómenos en el espíritu. Aquí la noción de posibilidad, llevada hasta su más alto grado, se vincula con la naturaleza ideal de Teste en cuanto modelo del espíritu. Valéry pone énfasis en este rol de modelo al emplear una terminología científica. Llevada hasta el extremo, la posibilidad implícita en la actividad espontánea de su espíritu hace vivir a Teste "en una suposición perpetua de experiencias puramente ideales" por las que no hace sino buscar "la extensión del dominio de su existencia", esto es, los parámetros de su autodeterminación:

Este hombre tenía en sí tales posesiones, tales perspectivas; estaba hecho de tantos años de lecturas, de refutaciones, de meditaciones, de combinaciones internas, de observaciones: de tales ramificaciones que sus respuestas eran difíciles de prever; que él mismo ignoraba a dónde desembocaría, qué aspecto lo impresionaría en fin; qué sentimiento prevalecería en él, qué rodeos y qué simplificación inesperada se producirían, qué deseo nacería, qué réplica, qué esclarecimientos...

(...) Era como el santuario y el lupanar de las posibilidades.

El hábito de meditación hacía vivir a este espíritu en medio --por medio-- de estados raros; en una suposición perpetua de experiencias puramente ideales; en el uso continuo de condiciones-limite y de las fases críticas de pensamiento...

Como si las rarefacciones extremas, los vacíos desconocidos, las temperaturas hipotéticas, las presiones y las cargas monstruosas hubieran sido sus recursos naturales --y que nada pudiera ser pensado en él que no fuera sometido sólo por ello al tratamiento mas energético y que no buscara la extensión del dominio de su existencia.

### **10.7 Teste como conocedor de las leyes del espíritu**

Propuesto como un hombre que conoce y desarrolla de un modo excelso los modos de operación de las facultades de la mente, Valéry escribe que "el señor Teste había llegado a descubrir las leyes del espíritu que nosotros ignoramos" (MT, p.30). Describimos a

continuación los rasgos que nos muestran este carácter ideal de Teste en relación a las facultades mentales.

#### 10.7.1 Teste y la memoria

Valéry señala que la memoria de Teste le hacía "imaginar una gimnasia intelectual sin paralelo" (MT, p.30). En él "era una facultad educada o transformada": ya no la facultad natural, sino el producto de una reflexión, de una actividad sobre sí, que consiste en "una criba maquina" (idem.). Esta criba radica en una selección, por parte de la voluntad, de aquello que la memoria recuerda propiamente. Esta actividad de la memoria no se ejerce mediante signos externos ni mediante la información de orden histórico aportada por otros hombres, ni tampoco a través de los restos escritos de la propia vida, de los testimonios personales: ello se debe a que lo escrito, para Teste, está en entredicho, pues no nos "restituye" el pasado, constituyendo un sucedáneo harto ineficaz de lo que está perdido para siempre. Teste declara: "Hace veinte años que ya no tengo libros. También he quemado mis papeles" (idem.).

La memoria de Teste, más que un representar lo pasado en el presente, consiste en la práctica de una clasificación sui generis, un ejercicio mental, orientado al futuro, cuyo sentido es distinguir los fenómenos y cuya finalidad, tal como él lo expresa, es "retener aquello que desearé mañana". ¿Qué fin persigue su memoria en esta "criba maquina"? Valéry no ahonda en esta cuestión, pero cabe pensar que la memoria de Teste desecha todo aquello que su conciencia intuye que no aporta o no pueda aportar datos a su autodeterminación. En última instancia, "encontrar no es nada. Lo difícil es agregarle aquello que se encuentra" (idem.), o sea, recordar no es nada, lo difícil es agregarle aquello que se recuerda, saber nutrirse, en el presente, de la diversidad de recuerdos. Por supuesto, ello no depende únicamente de la memoria, sino de la intervención de la reflexión.

### **10.7.2 Teste y la duración**

La investigación acerca de las leyes del espíritu no debe entenderse en un sentido "fisiológico" (en cuanto investigación de las leyes por las cuales funciona el cerebro o el sistema nervioso). Tal investigación y la apropiación de lo descubierto en la misma deben comprenderse en un sentido fenomenológico, esto es, en relación a la reflexión y la descripción de lo que aparece en general a la conciencia (8.3, consultar NOTA 13). Esta investigación queda precisada con base en el estudio que emprende Teste en relación a la duración:

El arte delicado de la duración, el tiempo, su distribución y su régimen --su gasto en cosas bien elegidas, para nutrir las especialmente--, era una de las grandes investigaciones del señor Teste (MT, pp.30-31).

Además de mencionar la cuestión de la elección de los objetos del pensamiento, que es una manera de referirse a su conducción, aparece aquí la noción de duración, que alude a la dimensión temporal en que se desarrolla la actividad del espíritu (4.). Teste representa por excelencia la reflexión que se ejerce sobre el fenómeno de la duración, esa "sustancia" fugaz que conforma la materia del espíritu.

### **10.7.3 Teste como símbolo de la actividad del espíritu**

Nuestro personaje expresa una oposición entre el pensamiento (entendido como actividad del espíritu) y la escritura (entendida como signo externo del pensamiento), inclinándose decididamente por el primer término.

Teste conduce a su punto culminante la diversidad de los actos propios del espíritu, tal como lo son las capacidades de concepción y de invención, que surgen de un modo más rápido y fecundo en su pensamiento que en el pensamiento normal:

No era tampoco filósofo ni nada de ese género, ni siquiera literato y por eso pensaba mucho, pues mientras más se escribe menos se piensa. Agregaba incesantemente a alguna cosa que ignora: tal vez hacía infinitamente más pronta su manera de

concebir; tal vez se abandonaba a la abundancia de la invención solitaria ("Diálogo o nuevo fragmento relativo al señor Teste", en MT, p.123).

Igualmente, Teste lleva al extremo la aptitud de discriminación, la facultad de afinar las diferencias, y en general, la capacidad de análisis de los elementos y los estados de la mente, de sus representaciones y afectos:

En él, el psiquismo está pleno de la separación de los cambios internos y de los valores.

El pensamiento está igualmente separado (cuando él es El) de sus semejanzas y confusiones con el Mundo y, por otra parte, los valores afectivos. Lo contempla en su azar puro ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, pp.137-138).

Teste simboliza al espíritu en cuanto incluye en su noción tanto aptitudes psicológicas (memoria, duración, atención, etc.) como la facultad del pensamiento lógico llevada hasta su más alto grado. Representa la capacidad ideal de un pensamiento en el cual no se hallan contradicciones ni incoherencias. Valéry así lo constata:

[A la salida del teatro] Caminábamos y se le escapaban algunas frases casi incoherentes. A pesar de mis esfuerzos me costaba trabajo entender sus palabras limitándome sólo a retenerlas. La incoherencia de un discurso depende del que lo escucha. La mente me parece hecha de tal manera que es imposible que sea incoherente para ella misma. También me guardé bien de clasificar a Teste entre los locos. Por otra parte, percibía vagamente la ilación de sus ideas; no encontraba en ellas ninguna contradicción; además hubiera desconfiado de una solución demasiado simple (MT, pp.39-40).

#### 10.8 Teste como símbolo de la conciencia

Teste es el símbolo de la facultad de la conciencia. La primera referencia a esta propiedad la hallamos, si bien de un modo indirecto pero no menos importante, en el pasaje del teatro en "La velada en casa del señor Teste". Este pasaje es significativo porque Teste aparece en el teatro como un espectador de los espectadores, recurso por el cual Valéry indica la naturaleza reflexiva de la conciencia, en cuanto punto de vista que se ejerce sobre las operaciones y productos del espíritu. En ese pasaje, ni una palabra se nos dice acerca de

la obra representada en el escenario del teatro, como si Teste y el narrador, Valéry, hubiesen ido al teatro con el único objetivo de presenciar a los espectadores de la obra, convertidos éstos, sin saberlo, en personajes de una pieza dramática que se representa en las butacas. Una lectura atenta de este pasaje muestra cómo, mientras Teste contempla a los espectadores, el narrador, potenciando esta relación, contempla a Teste. Así, Valéry asume en ese pasaje el puesto de conciencia de esa conciencia que es Teste:

Esta noche hace precisamente dos años y tres meses que estuve con él en el teatro, en un palco prestado. Hoy he recordado todo. Vuelvo a verlo de pie, con la columna de oro de la Opera; juntos.

El sólo veía la sala. (...) No se perdía un átomo de todo lo que se iba haciendo sensible a cada instante en esta gran dimensión roja y dorada. (...) Se fijó largamente en un hombre joven situado frente a nosotros, después en una dama, después en todo un grupo en las galerías superiores --que desbordaba el balcón con cinco o seis rostros ardientes-- y luego en todo el mundo, todo el teatro, lleno como los cielos, ardiente, fascinado por la escena que nosotros no veíamos (MT, pp.36-38).

Valéry reitera en Teste el rasgo de una conciencia llevada a su más alto grado. Como reflexión vertida sobre sí, "él era el ser absorto en su variación" (MT, p.31), el espíritu que dirige su atención exclusivamente en la dirección que le muestra cómo se transforma su espíritu mismo. Encarnación de la reflexión, Teste expresa, momentos antes de dormir, en la turbia lucidez del estresueño, una divisa que lo caracteriza con precisión: Soy estando y viéndome; viéndome ver y así sucesivamente... (MT, p.47).

Su mente lo subsume todo en sí misma, siendo el punto de vista inalterable que constituye la condición de posibilidad de todo vínculo con el mundo. Teste representa la reflexión sobre esa condición y la reflexión acerca de esa reflexión, así como representa la respuesta de la mente, sea la que fuere, con respecto a la reiteración o la permanencia de esa actividad reflexiva:

Todo le parecía como un caso particular de su funcionamiento mental, y este mismo funcionamiento hecho consciente, identificado a la idea o sensación que de él tenía ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.137).



Este ejercitarse en la conciencia de sus operaciones lo conduce a la consideración, por una parte, de la provisionalidad de todo fenómeno y todo estado mentales, y por otra, a la necesidad de relativizar todo fenómeno tomando como punto de partida la conciencia misma, esto es, de considerar todo fenómeno en función de la conciencia. A su vez, la conciencia no "reposa", esto es, no se realiza, no concreta su potencialidad más que en la actividad que la determina a sí misma y que le produce el sentimiento de poder llevar a cabo indefinidas transformaciones:

Había llegado tal vez a este extraño estado de no poder considerar su propia decisión o respuesta interior más que bajo el aspecto de un expediente, sabiendo bien que el desarrollo de su atención sería infinito y que la idea de terminar no tiene ya ningún sentido en una mente que conoce lo suficiente. (...) Había llegado al grado de civilización interior en que la conciencia no resiente ya las opiniones si no las acompaña con el cortejo de modalidades y que no reposa ya (si ello es reposar) más que en el sentimiento de sus prodigios, de sus ejercicios, de sus sustituciones, de sus innumerables precisiones ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, p.87).

Presentado como quien da testimonio. "el señor Teste es el testigo" ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.135). Aún más, es propuesto como el testigo absoluto, como aquel que da un testimonio infalible con base en una mirada absolutamente precisa sobre las cosas. Es el observador cuya actividad establece o constituye un sistema absoluto en su relatividad:

Conscious --Teste, Testis.

Supuesto un observador "eterno" cuya actividad se limitara a repetir y a volver a mostrar el sistema del que el Yo es esa parte instantánea que se cree el Todo.

El Yo no podría jamás comprometerse si no creyera ser todo (idem., p.136).

En cuanto conciencia, Teste se orienta a la generalidad en oposición a la particularidad de los sentimientos, las emociones, las pasiones, los instintos, etc.:

¿Por qué amo lo que amo? ¿Por qué odio lo que odio? ¿Quién no tendría el deseo de volcar la mesa de estos deseos y de estas aversiones, de cambiar el sentido de sus

movimientos instintivos?(...) Amar, odiar están por debajo. Amar, odiar --me parecen azarosos. ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, p.80).

Nuestro personaje encarna el conflicto que priva en esa "doble vida mental" que escinde el espíritu en una vida particular y una vida generalizada (10.5). Simboliza el drama del espíritu que se esfuerza en suprimir su vida particular para establecerse puramente en el ámbito de la conciencia:

¿No es ésta la búsqueda del señor Teste: retirarse del yo --del yo ordinario--, tratando constantemente de disminuirse, de combatirse, de compensar la desigualdad, la anisotropía de la conciencia? ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.139).

Por último, Valéry plantea esta oposición entre la vida particular y la generalizada empleando las nociones de alma y mente, que en ocasiones pasan por sinónimos, pero que aquí se refieren, respectivamente, al yo empírico y al yo puro, o al pensamiento "normal" y a la conciencia del pensamiento. Teste toma aquí el lugar de "la mente", del yo puro, de la conciencia, "un testigo todo inteligencia" en cuanto que no hay nada, en su campo determinado de visión, de lo que no se de cuenta:

Considerar nuestras emociones como tonterías, debilidades, inutilidades, imbecilidades, imperfecciones; como el mareo y el vértigo de la altura que son humillantes.

...Algo en nosotros, o en mí, se rebela contra la potencia inventiva del alma sobre la mente.

...A veces es ALGUIEN completamente extraño al cuerpo y a la sensibilidad, a los intereses de SI, quien toma la palabra.

El ve y califica friamente la vida, la muerte, el peligro, la pasión, todo lo humano del ser --como si fuera otro, un testigo todo inteligencia...

¿Es el alma? Ciertamente no; pues está como más allá de toda "afectividad". Es conocimiento puro con una especie de singular desprecio y despegue del resto --como vería un ojo lo que ve, sin otorgar valor alguno no cromático... Este contaría los botones del chaleco del verdugo... ("Algunos pensamientos del señor Teste", en MT, pp.149-150).

## 10.9 Teste y la conducción de los pensamientos

Nuestro estudio del pensamiento de Paul Valéry tiene como finalidad mostrar en los escritos de este autor la existencia de un método referente a la conducción de los pensamientos. Teste, en cuanto ideal del espíritu, también representa un ideal en referencia a la conducción de los pensamientos. Valéry señala que Teste "se observa y manipula; no desea ser manipulado" ("Prefacio", en MT, p.21). Hemos indicado ya (9.10) en qué consiste dirigir los pensamientos. La aspiración del espíritu puro consiste en el afán de bastarse a sí mismo por completo, disfrutando de una autonomía ilimitada sin ser incomodado o enajenado por necesidades internas o externas. El señor Teste vendría a ser una ficción literaria según la cual el espíritu resulta totalmente autosuficiente en virtud de la conducción que ejerce sobre sus pensamientos.

Valéry declara que sentía que Teste "era el amo de su pensamiento" (MT, p.32). Este dominio sobre sí es sugerido metafóricamente a partir de una serie de operaciones y acciones (a las que nuestro autor se refiere con una terminología de orden físico) que muestran a Teste como una conciencia que se ejercita sobre la propia actividad mental, sobre los elementos y la operaciones que aparecen a su escrutinio:

¿Cómo no entregarse a un ser cuya mente parecía transformar para él solo, en lo que es, y que operaba todo aquello que le era propuesto? Adivinaba a este espíritu manipulando y mezclando, haciendo variar, poniendo en comunicación, y en la extensión del campo de su conocimiento, capaz de cortar y desviar, esclarecer, congelar esto, calentar aquello, ahogar, agotar, nombrar lo que carece de nombre, olvidar lo que quería; adormecer o colorear esto y aquello... (MT, p.34).

Hemos visto que la memoria de Teste se orienta, como él lo dice, "a retener aquello que deseare mañana", con el fin de "agregarse aquello que se encuentra" (MT, p.30). Este acto mental de asimilar aquello que el espíritu descubre es un claro ejemplo de la conducción de los pensamientos. Teste

Seguramente debió de haber consagrado muchos años a esta investigación [relativa a las leyes del espíritu]; más seguramente, muchos años todavía y muchos años habían sido consumidos para madurar sus invenciones y para hacer sus instintos (idem.).

Teste representa un ideal no sólo por que concebía ideas profundas, o por que descubría nuevas relaciones generales, o por que juzgaba con precisión, sino por que incorporaba sus hallazgos a su funcionamiento. Teste se fortalecía de sus descubrimientos. Este aprendizaje de sí y desde sí mismo queda sugerido en esta observación:

Teste. El punto es cambiar ciertos modos de pensamiento --modos de sentir que han sido practicados por millones de años y que ahora se nos imponen a través del lenguaje, las costumbres, lo que más influye sobre el hombre. Un cambio que compromete al pensamiento mismo, incluso al yo...

Por modos de pensamiento no me refiero sólo a ideas. No es cuestión de cambiar las opiniones propias.

Pero más bien, una educación mucho más profunda, un verdadero desvío --operaciones de una delicadeza desconocida...

("Snapshots of Monsieur Teste", en Monsieur Teste, Princeton University Press, Bollingen Series XLV, #6, trans. Jackson Mathews, 1st. Princeton Paperback printing, 1989, Princeton, pp.94-95).

Creemos que esta "educación profunda", fruto de un ejercicio permanente, de una vigilancia sin reposo, es una actividad que apunta al gobierno de los pensamientos. La finalidad de esta conducción es el logro de la determinación exacta de los fenómenos y particularmente, de la determinación de sí:

El es el que piensa (por un entrenamiento consumado y hábito convertido en naturaleza) todo el tiempo y en toda ocasión según los datos y definiciones estudiados. Todas las cosas relacionadas a sí y en sí rigurosamente. Hombre de precisión y de vivas distinciones. ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.140).

Nuestro personaje toma el puesto del yo perfectamente determinado con base en operaciones que ejerce sobre sí mismo, en cuanto que

había sustituido a la vaga sospecha del Yo que altera todos nuestros cálculos y nos pone disimuladamente en juego a nosotros mismos en nuestras especulaciones tramposas, por un ser imaginario, definido, un Sí Mismo bien determinado o

educado, seguro como un instrumento... ("Diálogo o nuevo fragmento relativo al señor Teste" en MT, p.124).

Podemos hallar dos supuestos implícitos en el examen del tema que nos ocupa. En primer lugar, la conducción de los pensamientos supone una perspectiva fenomenológica desde la cual se describe aquello que aparece a la conciencia. En segundo lugar, la noción de una conducción de los pensamientos supone lo que Valéry llama la "plasticidad", propiedad referida a la actividad espontánea del espíritu. La capacidad de variar más o menos voluntariamente los pensamientos no podría ejercerse sin la aptitud natural de transformación de los fenómenos mentales, de las representaciones y los afectos. Teste es presentado como un exponente consumado de la actividad mental que tiende a su propia transformación:

Este hombre había conocido desde temprano la importancia de lo que pudiera llamarse la plasticidad humana. Había buscado sus límites y su mecanismo. ¡Cuánto debió soñar con su propia maleabilidad! (MT, p.31).

Por último, diremos que la costumbre de conducir sus pensamientos acaba por constituir a Teste en un "sistema aislado en el que el infinito no figura para nada" ("Prefacio", en MT, p.21), esto es, en un orden de pensamiento completo y autónomo. Teste

Era el ser que se convierte en su propio sistema, el que se abandona por entero a la disciplina temible del espíritu libre... (MT, p.32).

Pero el sistema de Teste (como Teste mismo), no puede ser descrito, sólo puede ser esbozado: no puede darse una noción precisa de tal sistema, pues su sustancia misma es la de lo posible y lo ideal. Su perfección sólo puede quedar sugerida por la manera en que se expone literariamente el poder virtual que posee. Valéry se refiere a Teste como si éste fuera un sistema de pensamiento que ejerce sus potencialidades de modo supremo, pero reconoce que al describirlo, su entusiasmo "lo desvirtúa", además de que en tal intento, simplifica "propiedades impenetrables" (MT, p.34).

### **10.10 Teste y la cuestión de la determinación a través del lenguaje**

Si Teste ocupa el lugar potencial de cualquier persona, de cualquier mente, ¿cómo conoce el narrador, en el texto, aquello que distingue al señor Teste de las demás personas, si su apariencia es la de cualquiera? En otros términos, ¿cómo se tiene noticia o cómo se manifiesta su actividad preponderante, la de reflexionar sobre su propio espíritu? Claramente, por medio del lenguaje, a través del modo en que Teste se expresa, a través del habla.

Valéry emplea aquí un recurso literario: el hecho de que el libro titulado "Monsieur Teste" determina a través del lenguaje la naturaleza de un personaje, coincide con el hecho de que el señor Teste, en ese libro, determina su naturaleza propia a través del lenguaje. Esto no es repetir el tópico que declara que Teste sólo existe en el ámbito de lo literario. Es claro que no tendríamos ninguna noción de Edmond Teste si no hubiera un signo externo que nos lo revelara, a saber, sus propias observaciones o las observaciones del narrador, y éstas no existen sino en el texto. Nuestra tesis no consiste en que el lenguaje, trivialmente, determina la naturaleza del señor Teste. Proponemos, más bien, que un aspecto esencial de la naturaleza del señor Teste radica en que éste se determina a través del lenguaje, y en particular a través de la actividad autodeterminante de la expresión. Aún más, el señor Teste simboliza el punto máximo o ideal de esta actividad y capacidad de autodeterminación a través el lenguaje.

La autodeterminación se puede alcanzar, en primer lugar, a través de una reflexión sobre las condiciones generales del conocimiento. De ahí la relación cognoscitiva de Teste con el mundo:

Su vida intensa y breve se gasta en supervisar el mecanismo por el que las relaciones de lo conocido y lo desconocido están instituidas y organizadas ("Prefacio", en MT, p.21).

Pero la autodeterminación, si bien depende para su ejercicio de la existencia de una cierta relación cognoscitiva con el mundo, con un ámbito cognoscible, opera sobre todo a través del lenguaje, y específicamente, a través de la capacidad expresiva del espíritu. Por expresión entendemos "una manifestación mediante símbolos o comportamientos simbólicos", y particularmente, aquella por la cual el hombre habla. En oposición a la mera comunicación, que tiene valor instrumental, la expresión es un cumplimiento, una realización, un modo de ser, más que un instrumento. La noción de expresión se liga a la noción de descripción, que implica el carácter individualizante de una expresión, a diferencia de la definición, que expresa la esencia o el carácter universal de un objeto (Diccionario de Filosofía, Abbagnano, p.307 y pp.511-513). En suma, por capacidad expresiva, expresar y expresión nos referimos aquí a la capacidad, el acto y el producto de describir mediante símbolos (señaladamente los del lenguaje natural) cómo es una cosa o situación determinada.

A continuación presentamos las observaciones que dan cuenta del vínculo entre la autodeterminación y el lenguaje en los escritos sobre Teste. Además, vemos cómo se perfila en relación a este tema una crítica del lenguaje en general. Existe una correlación estrecha entre las nociones de espíritu y lenguaje: el lenguaje determina al espíritu, pero el espíritu, reflexionando acerca de este medio determinante, lo dirige, lo corrige y lo afina.

Para finalizar, nos referimos brevemente a la autodeterminación en cuanto representa un ideal de vida.

#### **10.10.1 Rasgos de la autodeterminación a través del lenguaje**

Teste se define como un espíritu que pone especial atención en el lenguaje en cuanto medio que exprese con precisión un cierto estado de cosas. Por medio del lenguaje se capta una determinada situación compleja. En tal actividad, entre más precisa sea la descripción de esa situación, más determinado estará el espíritu que lleva a cabo la descripción. La clave de tal relación reside en que la descripción de una situación se refiere tanto a las condiciones de

la situación "real" o "exterior" que se describe como a las condiciones del acto mismo por el cual se la describe.

De tal modo, en esta relación entre el lenguaje y el espíritu, el espíritu, por medio del lenguaje, se esfuerza en captar en un determinado momento el estado total de su actividad o de su situación, de aquello que en un cierto momento aparece como "el fenómeno total" cuya multiplicidad de condiciones procura precisar (NOTA 24).

Teste representa la capacidad de determinación llevada a su más alta potencia, capacidad que se revela en los momentos en que se expresa:

El señor Teste no tenía opiniones. Yo creo que se apasionaba a su manera y para alcanzar un fin definido. (...) Hablaba, y uno se sentía en su idea confundido con las cosas: se sentía uno retrotraído, mezclado a las casas, a las dimensiones del espacio, al colorido agitado de la calle, a las esquinas... Y las palabras más certeramente conmovedoras --aquellas que nos aproximan a su autor más que a cualquier otro hombre, las que hacen creer que el muro eterno que se levanta entre los espíritus se derrumba--, podía venir de él... (...) A lo que el decía no había nada que responder. Mataba el asentimiento cortés. Se prolongaban las conversaciones por saltos que a él no le sorprendían (MT, pp.32-33).

En primer lugar, Teste carece de opiniones en cuanto que estas manifiestan simplemente la aptitud de "hablar por hablar", de hablar irreflexivamente, de pronunciarse careciendo de motivos, razones o fundamentos sólidos. Teste, en cambio, aplica todo el poder de la reflexión en la elaboración de sus declaraciones.

Valéry sugiere que a través de la expresión, Teste cancela la separación entre la realidad y la representación de esa realidad, la distancia que priva, por una parte, entre las cosas, los sucesos y las situaciones, y por otra parte, las palabras, el medio por el cual se describen las cosas, los sucesos y las situaciones. ¿Cómo se clausura esta separación? Por medio de la precisión en la expresión: una precisión reflexiva, de segundo orden, consistente en expresar aquello que son o parecen las cosas así como las condiciones en las que se da esa descripción, por parte de quien se expresa. A manera de limitante, las condiciones de la



descripción que serán puestas en claro, serán aquellas que sean susceptibles de expresarse en el lenguaje que interviene en la descripción que hace el hablante (sea por la propia naturaleza del lenguaje, sea por la capacidad expresiva del hablante). Por supuesto, quedan por esclarecer las condiciones generales de esta clase de descripción.

La precisión extrema, que no hace sino tender a la perfección expresiva, o sea, al desarrollo, la asimilación y el logro de una excelsa aptitud expresiva, no puede menos que provocar extrañeza en aquel que no ha alcanzado ese grado de precisión al que ha llegado Teste, como es el caso, irónicamente, del propio Valéry, quien señala que

las palabras de las que se servía [Teste] estaban a veces tan curiosamente teñidas por su voz o esclarecidas por su frase que su peso se alteraba y adquirían un valor nuevo. A veces perdían su sentido; parecían solamente llenar un espacio vacío y cuyo término de destinatario era dudoso todavía o imprevisto por la lengua (MT, p.33).

A lo que Teste decía no había nada que responder porque a lo que está perfectamente determinado en el lenguaje no hay nada que responder (al menos desde la perspectiva del espíritu normal, avasallado por la perfección de un espíritu como el suyo). Teste "no decía jamás algo vago" (p.34).

Hacia el final del "Diálogo o nuevo fragmento relativo al señor Teste", leemos:

Lo más difícil consiste en ver lo que es —dije suspirando.

--Sí--dijo el señor Teste--; es decir, en no confundir las palabras. Hay que sentir que uno las arregla como quiere y que a cada combinación que uno puede formar no corresponde forzosamente alguna otra cosa. Hay doscientas palabras que es preciso olvidar y que cuando se escuchan hay que traducir (...) (MT, pp.128-129).

Este pasaje nos ilumina acerca del modo en que opera la determinación a través del lenguaje. Aquello que intenta el espíritu es "ver lo que es", o sea, captar una situación tal como aparece a la conciencia. Se trata de aprehender auténticamente un estado de cosas, a lo cual Teste responde que para ello se debe "no confundir las palabras": es menester someter la capacidad expresiva a la voluntad, a aquello que uno realmente quiere decir, pues

"hay que sentir que uno (...) arregla [las palabras] como quiere", y evitar que sean las combinaciones de palabras las que determinen aquello que parece que pretendemos decir. La determinación a través del lenguaje significa someter la expresión al dominio de la reflexión. Puede surgir la pregunta acerca de qué criterio disponemos para decidir conflictos en relación a ese sentimiento de "que uno arregla las palabras como quiere". En otras palabras, puede surgir la pregunta acerca de qué condiciones nos aseguran que "arreglamos las palabras como queremos". Ciertamente, no puede hallarse un criterio objetivo al respecto. En primer lugar, porque tanto ese sentimiento como la empresa misma de autodeterminación a través del lenguaje se ubican en el ámbito de la subjetividad, y por tanto, dependen de ciertas aptitudes particulares y ciertos rasgos idiosincráticos de la persona. De algún manera, el criterio para decidir ese sentimiento depende de la evidencia que pueda comunicar un sentimiento. Esta cuestión incide en la propuesta de la existencia de un método en la obra de Valéry tendiente a la conducción de los pensamientos en orden al logro de la autodeterminación. Al respecto, "arreglamos las palabras como queremos" una vez que, como Teste, nos sometemos a "un entrenamiento consumado" hasta alcanzar un "hábito convertido en naturaleza" ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, pp.140), esto es, logramos un dominio sobre nuestra facultad expresiva a través del ejercicio continuo de la reflexión, que acaba siendo asimilada a nuestros modos de pensamiento y de expresión.

La autodeterminación implica sin duda una perspectiva subjetivista, una orientación particular de la atención. Este sesgo le hace proponer a Valéry la cuestión de un lenguaje privado y la mención del problema de la comunicabilidad de la propia visión del mundo:

Tan celoso de sus mejores ideas, de las que él cree las mejores --a veces tan particulares, tan propias de él que la expresión en lengua vulgar y no íntima no da exteriormente sino la más débil y la más falsa idea de ellas. Y quién sabe si las más importantes para el gobierno de una mente no le son tan singulares, tan estrictamente personales como una vestimenta o un objeto adaptado al cuerpo. ¿Quién sabe si la verdadera "filosofía" de alguien es... comunicable? (idem.,p.138).

En efecto, la autodeterminación parece, si no implicar, al menos plantear la posibilidad de una suerte de lenguaje privado, de un estilo personal que acaba por cifrar inconmensurablemente el mundo de la interioridad. El contenido de esta particularidad, cuando es expresada externamente, puede dar "la más débil y la más falsa idea". Ello se debe a la complejidad de condiciones que inciden en la expresión externa de la propia subjetividad, en cuanto se manifiesta en un contexto social. El espíritu no suele o no puede esclarecer fácilmente tal complejidad, si no se ha sometido a ese "entrenamiento consumado". Esta impresión de debilidad y falsedad de la expresión, que implica una extrañeza ante uno mismo, se debe precisamente al desarrollo de ese sentido por el cual se distingue aquello que uno dice, de lo que uno quiere decir. Este sentido no es sino la reflexión, aplicada al acto de la expresión. Concluimos esta sección citando una observación que aparece en los Cahiers, referente a esta relación fundamental entre el lenguaje y la determinación del espíritu:

Teste. Hace siglos que dejé de entender el lenguaje vago. No presto atención a las palabras de un hombre una vez que advino que está obedeciendo las leyes elementales de su función expresiva, y que no las está ajustando contra sí mismas ("Snapshots of Monsieur Teste", en Monsieur Teste, Princeton University Press, Bollingen Series XLV, #6, trans. Jackson Mathews, 1st. Princeton Paperback printing, 1989, Princeton, pp.102-103).

Esta observación, sugiere, por una parte, una crítica general del lenguaje vinculada con la determinación del espíritu, y por otra parte, esboza la regla de un método tendiente a la precisión en la expresión, regla que puede cifrarse en la expresión "ajustar las palabras contra sí mismas", que alude a la aplicación de una mirada crítica, reflexiva, de cara al fenómeno de la expresión. Ajustar las palabras contra sí mismas constituye un procedimiento que nos pone en guardia frente al instrumento insuficiente con el cual nos expresamos, en cuanto que parece que las palabras suelen decir más o decir menos de lo que nos proponemos, siendo necesario ajustarlas, a la manera de un mecanismo que requiere "ser puesto a tono" para su buen funcionamiento. En suma, la observación que venimos

comentando nos hace conscientes de la relación inestable que priva entre lo que efectivamente decimos, lo que queremos decimos y lo que podríamos decir, y nos conduce a la crítica del lenguaje que se halla implícita en los escritos sobre Teste.

#### 10.10.2 Teste y la crítica del lenguaje en general

Es posible identificar, en el examen del tema que nos ocupa, una crítica al lenguaje en cuanto medio que sirve a la expresión del espíritu. En el retrato de Teste que elabora en el Prefacio, Valéry se refiere a su personaje en estos términos:

[en] este extraño cerebro, donde la filosofía tiene poco crédito, donde el lenguaje esta siempre en acusación, apenas si existe un pensamiento que no esté acompañado del sentimiento de ser provisional ("Prefacio", en MT, p.21).

Que el lenguaje esté siempre en acusación significa que en el espíritu ideal de Teste, el lenguaje, entendido como medio de transmisión de información o datos en general, es sometido permanentemente a examen. Entre otros recursos para someter a escrutinio al lenguaje, Teste "ajusta las palabras contra sí mismas" para hacer que signifiquen lo que él quiere decir, para hacer que signifiquen con precisión una situación determinada. Pero el lenguaje, lo mismo que el pensamiento, no puede dejar de "estar acompañado del sentimiento de ser provisional". La razón fundamental de este sentimiento de precariedad consiste en que este sentimiento está inducido por una reflexión acerca de la naturaleza del espíritu, y específicamente, por la conciencia de la transitoriedad y la sustitución permanente de sus productos (4.). Para explicar ese sentimiento de lo provisorio del lenguaje cabe aducir también la complejidad de relaciones en la que están inmersos los elementos del espíritu, complejidad difícil de reducir a expresiones que la esclarezcan. Este fenómeno se vincula a la experiencia del esfuerzo que implica expresar con precisión un cierto estado de cosas.

En "La velada...", Valéry indica la relación entre el lenguaje y el espíritu (o pensamiento) en estos términos:

los millares de palabras que han rezumbado en mis oídos raramente me han conmovido por aquello que se las quería hacer decir, y todas las que yo mismo he dicho a otros, las he sentido siempre distinguirse de mi pensamiento; pues se volvían invariables (MT, p.26).

Valéry indica una disparidad que ocurre en la vinculación entre el lenguaje y el espíritu. Por una parte, señala la diferencia entre aquello que se dice y aquello que se quiere decir. Además, afirma que la expresión en general se distingue del espíritu en cuanto que las palabras, una vez dichas a otros, se vuelven "invariables". Claramente, alude aquí a una contraposición entre la naturaleza transitoria de los fenómenos mentales, y la impresión de fijeza, permanencia o invariabilidad que producen las palabras, que de tal modo, no logran comunicar la naturaleza dinámica del espíritu. Lo precario del lenguaje, en cuanto medio insuficiente para captar la naturaleza transitoria del espíritu, conduce a una desconfianza por lo que toca a su empleo en cuanto instrumento eficaz de expresión:

...Desconfío de todas las palabras, pues la más mínima meditación vuelve absurda nuestra confianza en ellas. Desgraciadamente he llegado a comparar estas palabras por las que tan ligero atraviesa nuestro pensamiento a leves placas arrojadas al abismo que experimentan el transcurso pero no la estación. El hombre las apresura en su vivo movimiento y se salva; pero aunque sólo sea un instante de insistencia, esta fracción de tiempo las rompe y todo cae en la profundidad. El que se apresura ha comprendido; no hay porqué lamentarse de ello: pronto nos daremos cuenta de que los más claros discursos están tejidos con términos oscuros ("Carta de un amigo", en MT, p.109).

En esta pasaje hay un tono de resignación por lo que toca a la insuficiencia del lenguaje, dando a entender lo inevitable que resulta valernos de un medio que debe ser considerado provisorio.

Lo que nos ha parecido importante señalar es la actitud crítica que Valéry asume ante el fenómeno del lenguaje. En suma, podemos decir que tal crítica surge de la empresa de determinar el espíritu a través del lenguaje, en cuanto que la misma trae aparejada una reflexión acerca de las capacidades y limitaciones del lenguaje, que son también las del espíritu.

### 10.10.3 Teste y la autodeterminación como ideal de vida

Por último, nos proponemos mostrar de un modo sucinto que la autodeterminación encarnada por Teste se vincula con un ideal de vida, y concretamente, con el ideal de una vida sabia. En efecto, siguiendo una cierta tendencia propia del hombre sabio, Teste es un ser aislado, pues la soledad es el ámbito por excelencia donde se lleva a cabo la autodeterminación (NOTA 25).

La metáfora de la isla, cara a Valéry, define al señor Teste a la manera de un Robinson Crusoe intelectual. Al respecto, puede atribuirse a Teste lo que Valéry señala de sí mismo en el Prefacio, observación que cifra todo el proyecto de esclarecer y asumir el dominio de su interioridad:

Me había construido una isla interior donde consumía el tiempo en reconocer y en fortificar... ("Prefacio", MT, p.18).

Y en el mismo tenor, Teste declara:

Yo estoy en mi casa, hablo mi lengua, odio las cosas extraordinarias (MT, p.41).

La búsqueda de la autodeterminación es la búsqueda de un esclarecimiento a la medida propia. Este esclarecimiento se opone o se enfrenta a varios ámbitos o aspectos del mundo en general. En primer lugar, la autodeterminación se opone a la opinión ajena, a la consideración, sea denigrante o sea elogiosa, de uno mismo, en cuanto modos de determinación "externa". La opinión ajena distorsiona, pues lo que el otro capta nunca es lo que nos constituye esencialmente. Incluso una alabanza, que parece el signo de una consideración positiva por parte del otro, es tomada como una injuria para el espíritu que pone como valor supremo la precisión de la expresión. De ahí que Teste reprocha:

¡Qué injuria es un cumplido! ¡Osan alabarme! ¿Acaso no estoy más allá de cualquier calificación? He allí lo que diría un Yo si él mismo osara" ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, pp.85-86).

En relación a ello, la autodeterminación se opone también a ciertas convenciones, mitos o valores que ponen en juego los artistas e "intelectuales", como los referentes a las nociones de "fama", "gloria" o "posteridad". Para Valéry, regodearse en la vaga ilusión de sobrevivirse por medio de ciertos signos no es sino una forma de enajenación, de distracción de sí, de inautenticidad. De ahí la constante crítica de Valéry a la noción de gloria y la forma despectiva con la que alude a ese ídolo. En el contexto de los espíritus que "se dan a conocer" al público, Valéry habla burlescamente de aquel que "llega hasta comparar los juegos informes de la gloria al sólido goce de sentirse único, gran voluptuosidad particular" (MT, p.27). Y en NyD, hablando de Leonardo como paradigma del hombre célebre, define así su actitud ante la "fama": "Y en cuanto a la gloria..., no. Brillar ante otros ojos es recibir de ellos un destello de falsa pedrería" (p.84-85, NyD en EsL).

Por último, la autodeterminación se opone a la enajenación que imponen tanto la percepción como la "acción en el mundo". El aislamiento de Teste no sólo es una necesidad impuesta por la naturaleza de su temperamento, sino también por la naturaleza de la sociedad humana y del mundo en general, que Teste considera como un "extraño carnaval" ("Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", en MT, p.75) y en el que se descubre "caído", lanzado en contra de su deseo.

Las propiedades especiales de la sensibilidad de Teste, su intolerancia hacia todo aquello que "los hombres" aman y que es "matar el tiempo", distraerse o divertirse, se oponen, en suma, a una vocación que no consiste sino en un "traerse a sí" permanentemente, en un incesante ejercicio por enfocar su atención hacia su propio ser.

En suma, la autodeterminación, en cuanto descripción auténtica de uno mismo, se opone a la enajenación en general, entendida como un "extrañamiento de sí", o como una determinación de uno mismo por medio de un otro (o por cualquier otra instancia que no sea uno mismo).

## 10.11 Esclarecimiento de la figura del señor Teste con base en la IMLV y la NYD

Si bien la serie de escritos que componen Monsieur Teste constituye un cuerpo de textos independiente de la IMLV y NyD, en ocasiones son perceptibles las afinidades entre ambos ensayos y los textos acerca de Teste, afinidad que se debe a la unidad del pensamiento de Valéry. Es posible hallar ciertas observaciones en ambos ensayos que prefiguraron o aclaman la figura de Teste, sin que este personaje sea mencionado en ellos. A continuación, mostramos brevemente (nos contentaremos con tres referencias) cómo en la IMLV, escrita en 1894, y en la NyD, escrita en 1919, es posible hallar algunos pasajes que esclarecen la naturaleza del señor Teste.

En el contexto de la descripción de las relaciones entre la actividad del pensamiento y la conciencia de tal actividad, Valéry lleva a cabo en la IMLV una conjetura en torno a la empresa de llevar a su cúspide la facultad de la conciencia, de ejercerla ininterrumpidamente, de llevarla al límite de su capacidad. El siguiente pasaje, al que ya hemos hecho alusión (9.3 y 9.11) puede ser leído como la presentación de ciertas claves teóricas que sirven para la determinación del señor Teste:

En cierto punto de esta observación o de esta doble vida mental, que reduce el pensamiento corriente a ser el sueño, la nube de combinaciones, contrastes y percepciones que se agrupa en torno a una investigación o que se desliza indeterminada por puro placer, se desarrolla con una regularidad perceptible, una evidente continuidad de máquina. Entonces surge la idea (o el deseo) de precipitar el curso de esa secuencia, de llevar sus términos hasta el límite, el de sus expresiones imaginables, después del cual todo cambiará. Y si este modo de ser consciente se vuelve habitual, llegará, por ejemplo, a examinar de entrada todos los resultados posibles de un acto en perspectiva, todas las relaciones de un objeto concebido, para después deshacerse de ellas y alcanzar la facultad de adivinar siempre una cosa más intensa o exacta que la cosa dada, el poder de despertarse fuera de un pensamiento que duraba demasiado. (...) El sentido del que hablo y que lleva al espíritu a preverse a sí mismo, a imaginarse el conjunto de lo que iba a imaginar en detalle, y el efecto de la sucesión así resumida, es la condición de toda generalidad. (...) en ciertos individuos [este sentido] se ha presentado bajo la forma de una verdadera pasión y con especial energía... (pp.24-25, IMLV en EsL).



Teste precipita el curso de la secuencia del pensamiento normal, a fuerza de "largas rutinas, de indispensables idolatrías" (p.23), hasta que en él "el modo de ser consciente se vuelve habitual", y acaba por "llevar sus términos hasta el límite". Esta permanente reflexión sobre los productos y las operaciones del espíritu desemboca en el desarrollo de la facultad de previsión, que Valéry considera como el fundamento de la generalidad (si bien no resulta de todo claro el fundamento de tal inducción). Teste encarna por excelencia esta aptitud de previsión del espíritu. En oposición a la particularidad de los sentimientos, las pasiones y los instintos, el espíritu de Teste está orientado a pensar siempre desde la más general de las perspectivas, y en él esta actitud se presenta "bajo la forma de una verdadera pasión y con especial energía".

Por lo que toca a NyD, en el contexto del examen acerca de la naturaleza de la conciencia, Valéry explora la noción de autoconciencia, en cuanto conciencia que se constituye como el centro de atención de sí misma. Así entendida, la autoconciencia se erige como un ideal del hombre. Valéry esboza entonces una imagen de lo que denomina "el hombre espiritual" en tanto figura que lleva al extremo la condición de su ser consciente. El pasaje, que hemos citado ya (9.18.4, p.92, NyD en EsL) puede leerse como una explicitación teórica del señor Teste, en tanto personaje de ficción que simboliza el ideal de la conciencia.

Teste encarna el ideal de considerarlo todo a la luz de la conciencia, de lograr un estado en el cual se experimenta "la sola persistencia de la propia atención" (p.86, NyD en EsL). De tal modo, alcanza "un punto de presencia pura", no mezclada, o casi, con contenido particular alguno, y se ve reducido a "la suprema pobreza de la capacidad sin objeto", esto es, a la pura "contemplación" o consideración de la actividad de su espíritu. Dada su excepcionalidad, resulta difícil de valorar ese estado de "presencia pura", pues una conciencia reducida a sí misma no se parece a nada más que a sí misma. Este carácter reflexivo, esta aptitud de pensar acerca del pensamiento, es eminentemente "testiano". Bien

puede decirse que Teste "lleva a cabo el mismo trabajo sobre el sujeto que reflexiona que el que nosotros efectuamos sobre un objeto de reflexión". Este hombre espiritual, despojado de representaciones, pasiones y deseos, sin instintos, casi sin imágenes, sin metas, es llamado "hombre" por mera semejanza, por analogía con la intuición de aquello a lo que pueden conducirnos nuestros propios poderes. Ello explicaría la creación del señor Teste: dado que la acepción usual de la palabra "hombre" le es bastante ajena a ese sujeto virtual, la invención de la imagen de otro hombre que represente el poder extremo de la conciencia resulta justificada como una hipótesis o un modelo.

Para Valéry, ese punto culminante de la conciencia simbolizado por Teste, implica la consumación del genio, pues en ese punto se ha alcanzado el estado más alto de la inteligencia, en cuanto que el genio no tiene objetos que considerar fuera de sí mismo. Ese punto culminante tiene la forma de la simplicidad, pues la complejidad de los objetos en general es subsumida bajo la pura y sola capacidad de ser consciente. Llegado a este punto, la conciencia se da cuenta que ella misma no es sino la actividad misma de darse cuenta en general, siendo su naturaleza la de persistir siendo ese punto de vista inalterable. En suma, nos encontramos aquí con un aspecto del drama del espíritu que caracteriza el pensamiento de Valéry y que el señor Teste encarna: la realización de la conciencia, según esta conjetura, no puede hallarse sino en sí misma, en el descubrimiento de su naturaleza y en la persistencia de su ser, pero a la vez, tal realización significa una consumación y un consumirse, la reducción a una simplicidad inútil y estéril.

Por último, Valéry propone en NyD un valor del espíritu a partir de la descripción de la naturaleza de la conciencia y su relación con la vida particular (9.18.5 y 9.18.6):

La obra capital y oculta de la mayor inteligencia, ¿no es sustraer esa atención sustancial a la lucha de las verdades corrientes? ¿No es preciso que llegue a definirse, contra todas las cosas, mediante esa pura relación inmutable entre los objetos más diversos, lo que le confiere una generalidad casi inconcebible y la lleva en cierto modo a la potencia del universo correspondiente? No es su querida persona lo que ella eleva a este alto grado, puesto que renuncia a ella al pensarla y la sustituye en el

lugar del sujeto por ese yo incalificable, que no tiene nombre, que no tiene historia (p.97, NyD en EsL).

Valéry propone la tesis de que la misión primordial y el valor supremo de la inteligencia, y en sentido general, del espíritu, consiste en abstraer o separar la conciencia de todo fenómeno particular y conducir la reflexión sobre sí misma. La función capital del espíritu radica en que el espíritu considere su inalterable punto de vista como separado de todo lo que percibe en particular, sea lo que sea. La conciencia se concentra en esa atención de sí en oposición a la lucha de "las verdades corrientes", esto es, a la multiplicidad de opiniones o juicios indeterminados (e indeterminables e incluso contradictorios), que el yo empírico elabora continuamente. Teste puede entenderse como la figuración o la exposición literaria de "esa obra capital y oculta de la mayor inteligencia". Este personaje se define contra todas las cosas mediante una relación inmutable que le confiere una generalidad casi inconcebible. No es su persona lo que Teste eleva a ese alto grado, puesto que renuncia a ella al pensarla y la sustituye en el lugar del sujeto por ese yo incalificable, que no tiene historia y tampoco nombre, pues para sí mismo, Edmond Teste no es, en suma, sino una conciencia pura o la aspiración permanente a constituirse en una.

## 11. Conclusiones

### 11.1 Determinación de la noción de espíritu en los textos de Valéry

Una vez analizados los conceptos básicos de la IMLV, NyD y El señor Teste, tenemos una visión global de las tesis de Valéry relativas al espíritu.

En estos textos no hallamos una definición unívoca de la noción que nos ocupa. La obra de Valéry no es ni aspira a ser un sistema acabado de pensamiento. Tampoco propone una ontología, una epistemología o una filosofía de la mente cuyas categorías fundamentales estén claramente precisadas: de ahí que el uso que hace de los términos, y señaladamente de la noción de espíritu, no se atenga a un sentido único.

Podemos concluir que hay una relación desigual entre los términos que Valéry emplea indistintamente. El análisis de la IMLV nos muestra en primera instancia que la noción de pensamiento, entendida como pensamiento "normal", se distingue de la de la conciencia del pensamiento. Así, en el contexto de "la doble vida mental" que postula, se refiere al pensamiento como una mera "nube de combinaciones" (9.3). No obstante, en otro punto ofrece una definición del pensamiento cuyo análisis muestra que la conciencia queda incluida en su noción (9.7).

A pesar del empleo más bien libre del término, en general la palabra "espíritu" se refiere sobre todo a la unidad del pensamiento "normal" y la conciencia. Paralelamente, el análisis de NyD nos permite identificar tres aspectos importantes que intervienen en la determinación de la noción del espíritu: 1) la "vida particular" del pensamiento corriente y de los rasgos de la personalidad, 2) la conciencia, entendida como una "vida generalizada", y 3) el espíritu como tal, que en ocasiones es sinónimo de esa vida generalizada, y en otras engloba los dos aspectos anteriores.

Nos parece importante señalar que Valéry no suele definir propiamente la noción de espíritu. Creemos que ello se debe a la circunstancia de que no se puede fixar el espíritu en una definición. Al examinar lo que nuestro autor afirma acerca del espíritu, encontramos que en general alude a ciertas estructuras y rasgos perceptibles, pero no suele precisar la naturaleza de esas estructuras y esos rasgos. Así, Valéry se refiere al espíritu como "un sistema completo de sustituciones psicológicas" (9.18.2), pero no se detiene a examinar en detalle la naturaleza de ese sistema ni los problemas que surgen a partir de tal examen.

En cierto modo, no es posible poner en claro qué es el espíritu ni llegar a una comprensión de su naturaleza si no se considera en primer lugar esta imposibilidad de apresar su naturaleza por medio de una mera descripción. El espíritu exige para su comprensión, no la comprensión de una definición nominal, sino una comprensión intuitiva, que surge del reconocimiento de sus condiciones de existencia.

Una de las dificultades que se presentan al intentar definir al espíritu es que éste tiene la peculiar propiedad de ser la facultad misma que define las cosas. Valéry indica esta dificultad en la IMLV, cuando se refiere al carácter innominable del espíritu, pues no hay descripción que pueda dar cuenta de la facultad de describir las cosas sin dar por supuesto el ejercicio de esa misma facultad. En términos absolutos, no metafóricos, no hay nada que pueda analogarse al espíritu, ya que

...la analogía no es sino la facultad de variar las imágenes, de combinarlas, de hacer coexistir parte de una con parte de otra y percibir, voluntariamente o no, el vínculo de sus estructuras. Y esto vuelve al espíritu, que es su lugar, indescriptible. En él, las palabras pierden su virtud. Allí se forman, surgen ante sus ojos: es él quien nos describe las palabras (p.21, IMLV en EsL).

Más que alcanzar una definición del término, nos parece importante señalar en estas conclusiones una determinación general del espíritu por lo que toca a tres aspectos particularmente básicos de su naturaleza: su actividad, su unidad y su facultad consciente.

Hemos visto que para Valéry el espíritu no es entendido como una sustancia, como un algo activo, sino como actividad. Nuestro autor considera este aspecto como una potencia de transformación que cabe percibir en uno mismo y que genera ciertos efectos que no pueden ser atribuidos a las fuerzas mecánicas de la naturaleza. Esa potencia, en ciertos hombres, transforma sus afectos en obras, y consiste, en suma, en un "agente de transmutación de todas las cosas materiales o mentales" (4).

La actividad, en cuanto ejercicio de las facultades del espíritu, se ubica necesariamente en el marco de la transitoriedad, de la condición temporal a la que se someten los fenómenos mentales. La actividad espontánea del espíritu se desarrolla como un proceso que es causa sui, esto es, como un proceso que no tiene su causa fuera de sí, sino que, al menos relativamente, se determina a sí mismo. El espíritu se complace en la actividad que él mismo despliega porque la actividad en el amplio sentido del término es el ámbito donde el espíritu determina su propia naturaleza.

La actividad del espíritu conduce a la realización de ciertos valores ligados a la autodeterminación: desde el afán de esclarecerse a sí mismo hasta la autonomía y la claridad de la conciencia, la búsqueda de precisión y la aspiración al gobierno de los pensamientos. La propuesta de nuestro trabajo radica en que en la obra de Valéry es posible hallar un método (o los principios de un método) en referencia a la actividad del espíritu como una actividad autodeterminante (11.2 y ss.).

Así como Valéry no postula la existencia de una sustancia que sirva de sustento a la actividad del espíritu, su unidad, el todo de sus facultades y productos, depende de la conjunción de sus operaciones, y no de una "cosa" que las sustente. La noción de un espíritu unitario cobra relevancia si la consideramos no sólo como un rasgo descriptivo, sino en cuanto expresa un valor, como si el espíritu, más allá de la unidad que constituye el conjunto "natural" de sus aptitudes, tendiera a la realización de una unidad de otro orden. Para

Valéry, el espíritu desea alcanzar esa unidad para constituirse en un "ser supremamente coordinado".

Tal unidad consiste en la convergencia de diversas aptitudes, en la obtención y el despliegue de una "actitud central" que hace posible tanto las ciencias como las artes, el conocimiento y la creación. A lo largo de la IMLV, Valéry expresa esta aspiración a la unidad en diversas formas: en su alegato contra la especialización, en la referencia a los espíritus que deben "circular a través de las separaciones y compartimientos estancos", en la propuesta de un "juego general del pensamiento", en la postulada continuidad entre los dominios del artista y del sabio, y en suma, en su referencia a la necesidad de una "comunicación entre las diversas actividades del pensamiento" (5.4.3.6).

La conciencia es la facultad que posibilita esta unidad, pues por medio de ésta se percibe la escisión, la falta de coordinación o enajenación que priva en el ejercicio de las facultades del espíritu y a través de la cual éste aspira a recomponer su unidad (NOTA 26).

Para Valéry, la conciencia otorga al hombre y al espíritu su carácter peculiar. A lo largo de los textos, el pensador francés maneja varias acepciones de la noción de conciencia.

En primer lugar, la conciencia de las operaciones y los productos del pensamiento es una clase de conocimiento que se ejerce sobre la capacidad para prolongar y transformar esas operaciones y productos.

Valéry afirma que la conciencia "le confiere todo su valor" a ese poder de variar las representaciones mentales. El valor que ese conocimiento otorga consiste en que sólo la conciencia es capaz de examinarlas, escrutarlas, analizarlas, precisar aquello que contienen y describirlas tal cual aparecen. La conciencia le otorga toda su virtud al pensamiento, constituyéndose en la guía o la norma de sus operaciones y aquello que debe procurar

realizar. En cuanto conocimiento de las facultades del espíritu, la conciencia se constituye en un valor, en una dirección que cabe preferir, en oposición al mero aparecer de los fenómenos.

En segundo lugar, la conciencia es entendida como un punto de vista inalterable, como una permanencia fundamental o como la persistencia en su propia atención.

Y en tercer lugar, la conciencia se caracteriza por ser "un perpetuo agotamiento de todo lo que en ella aparece". En tal sentido, se equipara a la duración y constituye el conocimiento de la condición de transitoriedad que afecta a todo dato mental.

Hemos señalado que Valéry concibe la vida del espíritu como un drama. A lo largo de la tesis hemos hecho mención de este drama, que, en general, alude a la oposición que priva en el ámbito de esa "doble vida mental" que constituye al espíritu. Para el pensador francés existe una relación inestable, tensa y en constante transformación entre esas dos instancias: por una parte, la vida particular del pensamiento corriente y la personalidad, y por otra, la vida generalizada de la conciencia. ¿En qué consiste ese drama?

Sometido todo fenómeno y todo estado a la transitoriedad, la conciencia, por una parte, se define como un punto de vista inalterable, que es condición del conocimiento de esa mutabilidad. Se constituye así como conciencia pura, que aspira a separarse de ese flujo perpetuo y ser autónoma. Pero simultáneamente, la conciencia, no obstante ser ese testigo o espectador inmóvil, se adivina precedera, en cuanto que no puede sustraerse a la condición temporal a la que está sometido todo fenómeno y todo estado.

El drama de la conciencia radica en que, considerada a sí misma, en sí misma, es un punto de vista inalterable, una permanencia fundamental, pero considerada en el marco de las facultades del espíritu, es imposible que deje de someterse a sus condiciones. El paradójico fin de la conciencia, en su aspiración a realizar se plenamente, a separarse de esas



condiciones que la determinan, radica en consumirse estérilmente en una persistencia que persiste en su propia atención.

Valéry cifra este drama de la conciencia en una observación por demás elocuente. La conciencia, al intentar determinarse, se ve sometida a una particularidad que la socava. Esta imposibilidad de determinarse termina por constituirse en uno de sus rasgos determinantes:

Mi idea más íntima es la de no poder ser el que yo soy. No puedo reconocerme en una figura finita. Y el YO se escapa siempre de mí persona, que, sin embargo, dibuja o imprime huyéndola ("Cuaderno B. 1910" en Tei Quel I (Cosas calladas/Moralidades/Literatura/Cuaderno B 1910), trad. Nicanor Ancochea, Editorial Labor, Barcelona, 1977, p.119).

Aunque el espíritu no pueda trascender este drama que lo constituye, puede intentar realizarse por medio de una determinación negativa, pues el reconocimiento de la imposibilidad de determinarse, o el reconocimiento del esfuerzo que produce tal empresa, es una manera de determinarse. No obstante, el espíritu posee el poder de aprehender su naturaleza por medio de descripciones positivas. Enseguida exponemos en qué consiste el método que es posible hallar en los textos de Valéry tendiente a una determinación positiva del espíritu.

## **11.2 Acerca de la propuesta de un método para la conducción de los pensamientos en los textos de Valéry**

Como hemos dicho, la propuesta de nuestro trabajo consiste en que es posible encontrar un método para la conducción de los pensamientos en los escritos de Valéry. La finalidad de este método es alcanzar la autodeterminación del espíritu a través de la expresión.

### **11.2.1 Justificación de la propuesta del método**

¿Cómo justificar la propuesta de la existencia de un método tal en los escritos de Valéry?

Parece contradictorio que afirmemos, por una parte, que Valéry no es un pensador sistemático, y por otra parte, mantengamos la tesis de que propone un método. Además, no puede decirse que se halle un método claramente expuesto en sus escritos, a la manera en que, por dar un ejemplo paradigmático, el Discurso cartesiano expone con claridad los pasos de uno.

No obstante, creemos que nuestro examen de la obra de Valéry puede poner en claro las directrices de una metodología que, si bien no se presenta de un modo manifiesto, se encuentra en sus escritos de un modo implícito. Por supuesto, surge la pregunta de si puede hablarse de "método" ahí donde no hay una explicitación de un método.

En una nota al margen al inicio de NyD, Valéry precisa en qué sentido empleó la palabra "método" en la IMLV:

Método hace pensar en cualquier orden bien definido de operaciones y yo sólo apuntaba a una singular costumbre de transformar todas las preguntas de mi espíritu (p.67, NyD en EsL).

Así como Valéry reconoce que en la IMLV no hablaba propiamente de un método al hablar de los principios del funcionamiento del espíritu de Leonardo, lo mismo podría pensarse en relación a la elucidación de un método en su propia obra. No obstante, es indudable que hay una serie de propuestas prácticas que aluden a un procedimiento para el gobierno de los pensamientos, y a ello aludimos con la palabra "método". En efecto, puede pensarse que no hay un método propiamente en los escritos que examinamos, sino un cierto hábito de pensamiento. No obstante ello, nuestra propuesta no es arbitraria, pues tal hábito o costumbre implica ciertos principios o guías directrices, los cuales pueden entenderse como una metodología.

### 11.2.2 Fundamentos y rasgos del método

En la IMLV, Valéry afirma que pensar consiste, durante casi todo el tiempo que nos entregamos a ello, en un errar entre motivos de los cuales sabemos, ante todo, que los conocemos más o menos bien (9.7). El método se propone dirigir ese "errar entre motivos", sometiéndolo o intentando someterlo a las condiciones de la conciencia. En "un esfuerzo contra la costumbre y la apariencia de comprensión", el método trata de hacer que el espíritu se esfuerce en dar el paso del menor al mayor conocimiento de esos motivos y de las condiciones en la que son o no conocidos.

A manera de síntesis de nuestras propuestas centrales, podemos afirmar que el método se funda en una de las constantes del pensamiento de Valéry: la prioridad o preeminencia de la conciencia en el contexto de las facultades del espíritu (9.10). Esta prioridad expresa los valores intelectuales que sirven de base a su pensamiento:

En aquel tiempo [1894], tal vez yo exageraba ese evidente defecto de cualquier literatura; no satisfacer nunca el conjunto del espíritu. (...) También puedo decir (y es decir lo mismo) que no ponía nada encima de la conciencia; habría dado muchas obras maestras que consideraba irreflexivas por una página visiblemente gobernada (pp.73-74, NyD en EsL)

...yo adoraba, confusa, pero apasionadamente, la precisión; aspiraba vagamente a la conducta de mis pensamientos (p.75, NyD en EsL)

La insistencia en la obtención de la precisión en general y la precisión aplicada a sí mismo, así como el aspirar al gobierno de los pensamientos, determinan una metodología y una moralidad cuya condición es la conciencia y cuya finalidad es la autodeterminación del espíritu.

Como hemos señalado, dirigir los pensamientos radica en conducir las operaciones de la mente en oposición a ser arrastrado por sus reacciones inmediatas, por las pasiones y por los prejuicios. La cuestión es someter (o procurar someter) al escrutinio de la conciencia

el funcionamiento, los productos y los estados de la mente: intentar enfocar bajo la luz de la conciencia todo dato mental, incluso el que se hace sentir como un exceso de tal escrutinio.

El señor Teste, en cuanto ideal del espíritu, también representa un ideal en referencia a la conducción de los pensamientos y encarna figuradamente el ejercicio del método en su estado más puro. En la IMLV, Valéry señala, en referencia a Leonardo y su método, que "la claridad final" a la que se ve conducida la inteligencia "sólo se revela luego de largas rutinas, de indispensables idolatrías" (p.23, IMLV en EsL). El señor Teste muestra que el ejercicio del método para la conducción de los pensamientos implica una rigurosa disciplina, una ascesis sobre sí mismo. Su autodeterminación es el fruto de un ejercicio permanente, de una vigilancia sin reposo que se constituye en "un entrenamiento consumado y un hábito convertido en naturaleza" ("Para un Retrato del señor Teste", en MT, p.140). El señor Teste se determina a sí mismo a través del lenguaje, y en particular a través de la actividad autodeterminante de la expresión. De igual manera, el método dirige la actividad del espíritu hacia su autodeterminación por medio de la expresión.

Por expresión entendemos un modo de ser del hombre por el cual éste describe mediante símbolos (señaladamente los del lenguaje natural) cómo es una cosa o situación determinada (10.10).

Las observaciones de Valéry relativas al método inciden sobre la relación entre el espíritu y el lenguaje, y lo que buscan es hacernos conscientes acerca de las condiciones del habla en general. El método supone una perspectiva fenomenológica desde la cual se percibe y se describe aquello que "aparece" a la conciencia (8.3, 10.7.2, y 10.9). Por medio del lenguaje se capta una determinada situación compleja, y entre más precisa sea la descripción de esa situación, más determinado estará el espíritu que lleva a cabo la descripción. La clave de tal relación reside en que la descripción de una situación se refiere tanto a las condiciones de la situación "real" o "exterior" que se describe como a las condiciones del acto mismo por

el cual se la describe. De tal modo, en esta relación entre el lenguaje y el espíritu, éste, por medio del lenguaje, se esfuerza en captar en un determinado momento el estado total de su actividad o de su situación (10.10.1). Ello se logra por medio de la precisión en la expresión: una precisión reflexiva, consistente en expresar aquello que son o parecen las cosas así como en expresar las condiciones en las que se da esa descripción, por parte de quien se expresa (NOTA 27).

### 11.2.3 Principios o reglas del método

Enseguida mostramos cuáles son las reglas o principios del método al que venimos aludiendo (NOTA 28). Para conferirle sentido a esta propuesta, hemos de entender ciertas observaciones, fragmentos o aforismos que aparecen en los textos de Valéry como preceptos de un método, como reglas prácticas. Creemos que tal proceder no significa una distorsión de los textos. En primer lugar, nos parece que es avalado por la intención misma que anima la investigación de Valéry acerca del espíritu a lo largo de su obra. En segundo, queda justificado con base en una observación del propio Valéry. Teste, ideal de la conducción de los pensamientos y la autodeterminación, es considerado por Valéry como alguien que

busca "aplicar" la autoconciencia; y hacerla funcional...¡automática! (Monsieur Teste, trans. by Jackson Mathews..., p.110).

En esta referencia a la "aplicación" de la autoconciencia hallamos una justificación para proponer la existencia de una serie de reglas prácticas para la conducción de los pensamientos. En efecto, un supuesto básico de la obra de Valéry radica en que la autodeterminación no se logra a través de un mero especular o teorizar, sino a través de una cierta puesta en práctica, del ejercicio particular de ciertos principios.

Si el método en general consiste en una serie de reglas para hacernos conscientes de las condiciones del habla, cabe pensar que hay dos clases de preceptos en el método: los que

se refieren ante todo a las facultades del espíritu (atención, conciencia, voluntad) y los que emanan de una reflexión acerca del lenguaje y expresan una consideración acerca del valor de las palabras y los juicios.

En nuestro examen de la figura del señor Teste (10.4), hemos expuesto una serie de principios, algunos de los cuales pueden leerse como una guía para la conducción de los pensamientos si convertimos esas oraciones, que en el texto enuncian un estado particular, en normas de conducta. De este modo obtenemos estos preceptos:

1) Tender al extremo del deseo (...) de comprender y buscar en uno mismo los puntos críticos de nuestra facultad de atención (MT, pp.15-16).

2) Debe parecer indigno compartir nuestra ambición entre el afán de producir un efecto sobre los demás [a través de la literatura] y la pasión de conocerse y reconocerse tal como uno es, sin omisiones, sin disimulaciones ni complacencias (idem., p.17).

3) Imponerse la regla de tener secretamente por nulas o deleznable todas las opiniones y costumbres del espíritu que nacen de la vida en común y de nuestras relaciones exteriores con los otros hombres y que se desvanecen en la soledad voluntaria. Incluso no poder pensar más que con repugnancia en todas las ideas y en todos los sentimientos que son engendrados o activados en el hombre por sus males y por sus temores, sus esperanzas y sus terrores, y no libremente por la pura observación de las cosas y de sí mismo (idem., p.18),

y

4) Tener poca confianza en nuestros medios (...) pero tener la fuerza del deseo infinito de nitidez, del desprecio de las convicciones y los ídolos, de la repugnancia de la facilidad y del sentimiento de nuestros límites. Construirse una isla interior donde consumir el tiempo en reconocer y en fortificar. .. (idem., pp.18-19)

Como hemos afirmado, esta serie de observaciones o principios giran en torno al establecimiento de una serie de condiciones para el logro del autoconocimiento, y pueden entenderse manifiestamente como la serie de pasos de un método que tiende a la autodeterminación.

A tono con la fenomenología, tal método busca "mantener un contacto consciente con la evidencia primera; es la condición de toda lucidez y supone un esfuerzo arduo e incesante de control" (El pensamiento de Husserl, Robberechts, Ludovic, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p.46). Su sentido, tal como lo expresa Valéry, es "representarse a uno mismo cada vez más claramente su funcionamiento mental" (de una carta de Valéry al padre Rideau, en Paul Valéry, Grubbs, Henry A., Twayne Publishers, New York, 1968, p.107), llevar a cabo "un esfuerzo por llegar a ser consciente de la propia estructura [del pensamiento]" (Monsieur Teste, trans. by Jackson Mathews..., p.135), procurar alcanzar "la descripción o la representación exacta de lo que uno piensa" (idem., p.145). Extrapolando lo que Valéry afirma del señor Teste, el método puede ser entendido como

un procedimiento que aspira a la negación de todo cuanto no puede coexistir con clara conciencia o mejor, la sistemática, casi automática reducción del contenido de ese todo a una cantidad igual a la claridad que puede tolerar (idem., p.116).

El método busca alcanzar la autodeterminación a la manera de lo que nuestro autor denomina una "política del pensamiento", esto es, un curso de acción general que concierne a los poderes del espíritu, que sería

un modelo de política del pensamiento, con respecto a uno mismo e incluso contra sí mismo. La finalidad de esta política es el mantenimiento y el desarrollo de la idea que uno tiene de sí mismo. Constante preparación para el momento afortunado, dejando de lado toda definición prematura de uno mismo, (...) ganar por cualquier medio un desprecio legítimo hacia los otros, adquirir la habilidad de desdeñar incluso cada aspecto de uno mismo, usar las ideas propias y no ser usado por ellas... tal es el cuadro (idem., p.88)

El método pretende otorgar una habilidad o un poder que haga sentir "toda la claridad de que se es capaz", gozando de esa precisión autodeterminante. Busca relativizar toda operación, producto o estado mentales, todo acontecimiento mental en cuanto elemento o parte del constante fluir de los fenómenos, en beneficio de la conciencia, de la mirada pura sobre ese fluir:

...Mi ideal no ha sido ofrecer una explicación del mundo, sino aumentar los poderes, el entrenamiento del sistema humano. Particularmente, prepararlo contra sus sentimientos y sus pensamientos, sus emociones, tratando de agregar a estas fluctuaciones la noción de la relatividad de su valor y de la vaguedad de lo que significan (idem., p.92).

Para Teste, "apostol de la conciencia", ésta es una "fe a la cual eternamente se exhorta" (idem., p.110) y "cuya función es 'relativizar'" (idem, p.123), esto es, considerar cada dato en relación a la conciencia, en cuanto que ésta es condición de su percepción.

Por lo que toca a los preceptos relativos al lenguaje, podemos señalar una serie de observaciones que se refieren específicamente a la expresión como medio para lograr la autodeterminación del espíritu.

Hemos aludido al pasaje que aparece hacia el final del "Diálogo o nuevo fragmento relativo al señor Teste" (10.10.1), que dice:

--Lo más difícil consiste en ver lo que es(...)--Sí --dijo el señor Teste--, es decir, en no confundir las palabras. Hay que sentir que uno las arregla como quiere y que a cada combinación que uno puede formar no corresponde forzosamente alguna otra cosa. Hay doscientas palabras que es preciso olvidar y que cuando se escuchan hay que traducir (...) (MT, pp.128-129).

Este pasaje nos ilumina acerca del modo en que opera la determinación a través del lenguaje. Aquello que intenta el espíritu es "ver lo que es", o sea, captar una situación tal como es, tal como aparece a la conciencia, así como el método fenomenológico pretende en general que "describamos [las cosas] tal como las vemos:[que] pongamos en claro nuestra experiencia [y] expresemos rigurosamente lo que vivimos" (El pensamiento de Husserl, Robberechts,p.62). Para aprehender auténticamente un estado de cosas, Teste responde que es necesario "no confundir las palabras": es menester someter la capacidad expresiva a la voluntad, a aquello que uno realmente quiere decir: "hay que sentir que uno (...) arregla[las palabras] como quiere", y evitar que sean las combinaciones de palabras las que determinan ellas mismas aquello que parece que pretendemos decir. La determinación a través del



lenguaje significa someter la expresión al dominio de la reflexión: tal es el designio del método (10.10 y 10.10.1).

Así, otro precepto del método radica en "arreglar las palabras como queremos" mediante el ejercicio de la reflexión, que debe tender a asimilarse a nuestros modos de pensamiento y de expresión.

Citando una observación que aparece en los Cahiers, referente a esta relación fundamental entre el lenguaje y la determinación del espíritu, Teste declara:

Hace siglos que dejé de entender el lenguaje vago. No presto atención a las palabras de un hombre una vez que adivino que está obedeciendo las leyes elementales de su función expresiva, y que no las está ajustando contra sí mismas (Monsieur Teste, trans. by Jackson Mathews..., pp.102-103).

Esta cita contiene una regla tendiente al logro de la precisión en la expresión (10.10.1). Puede cifrarse en la frase "ajustar las palabras contra sí mismas", que alude a la aplicación de una mirada crítica, reflexiva, de cara al fenómeno de la expresión, en oposición a la obediencia acrítica de las "leyes elementales de la función expresiva", o sea, del sometimiento irreflexivo a las condiciones del habla.

Ajustar las palabras contra sí mismas constituye un procedimiento que nos pone en guardia frente al instrumento insuficiente con el cual nos expresamos, en cuanto que las palabras suelen decir más o decir menos de lo que nos proponemos, siendo necesario ajustarlas (para que expresen "lo justo"), a la manera de un mecanismo. La observación que venimos comentando nos hace conscientes de la relación inestable que priva entre lo que efectivamente decimos, lo que queremos decir y lo que podríamos decir, y constituye una importante regla del método que proponemos.

Los preceptos relativos al lenguaje suponen una crítica al lenguaje en cuanto medio insuficiente para la descripción en general, y en particular del espíritu (10.10. 2). Se trata de

tomar conciencia de lo provisorio del lenguaje como medio de comunicación. Valéry afirma que "nuestras palabras son marionetas" (idem., p.104) y que hay que "considerar las palabras, habladas y escritas, como nada" (idem., p.113).

La autodeterminación exige un constante examen del lenguaje:

Deshacer todas las trampas que constituye toda idea adquirida... Las palabras quedan... las formas quedan... Aprende a tomarlas por lo que son i.e., el propio potencial, sonsacado de uno mismo por desconocidos. Esta es la esencia del lenguaje. Nada más. Pero nada menos. El lenguaje es bueno, hace su trabajo cuando es usado y es olvidado por las circunstancias y por la necesidad, como una herramienta --unas pinzas o un taladro-- o como una moneda de uso corriente, a veces un arma, pero nunca como un oráculo, como si supiera más que nosotros... (idem., p.144).

La autodeterminación a través de la expresión se enfrenta a todas las formas y modos del lenguaje que hemos heredado y que empleamos irreflexivamente, lográndose al transformar el uso del lenguaje para que sirva a la descripción auténtica del espíritu.

Valéry señala que su designio era

pensar con la ayuda de principios, definiciones y juicios, que hubiera transformado de acuerdo con mis reflexiones, y que no hubiera heredado con el lenguaje, sus formas, y los hábitos temporales que conlleva y que nos impone (idem., p.104).

Las palabras deben expresar experiencias auténticas. Debemos aguzar nuestro "sentido de la indecencia verbal" por el cual acudimos a nociones cuyo fundamento es dudoso, cuya vinculación con nuestra experiencia es poco clara: "alma", "genio", "Dios", "causa", son nociones que creemos significativas pero cuyo sentido Valéry pone en entredicho. Hay que procurar "no decir nada que no pueda ser probado" y "no retener nada que sea meramente palabras". Obtenemos así un precepto en relación a la validez del uso de los términos:

Todo lo que en los términos parece exceder los poderes de verificación de un hombre, toda palabra y proposición no conectada por una cadena de experiencias personales posible en el presente actual, están prohibidos (idem., p.1 12).

Si bien el lenguaje se concibe como provisorio, no obstante parece haber en él un margen que permite la autodeterminación. En última instancia, la expresión, en cuanto operación que forma y conforma la actividad del espíritu, resulta fundamental, tal como lacónicamente lo expresa nuestro autor:

Lo que uno puede hacer con las palabras. Eso es todo (idem., p. 139).

¿Y qué puede hacer uno con las palabras? Juzgar con precisión. Para la autodeterminación

Todo depende del grado de precisión elegido (o determinado por tu naturaleza) como límite del juicio (idem., p.118).

Por último, Valéry se refiere, en una observación en los Cahiers, a la relación entre el pensamiento y el habla. Concretamente, adelanta una serie de preguntas que plantean la posibilidad de un análisis del pensamiento y del discurso con la finalidad de determinar sus valores:

¿Qué me puedes decir tu que no sea, para mí, más que un producto del mecanismo de tu mente? Ello tal vez tenga un "valor" independiente de tal mecanismo, de esas chispas que son sus Palabras, y de esas combinaciones atómicas de tiempo-ideas que ocurren en un "campo" y bajo una tensión de sensibilidad, y que excitan la disponibilidad del lenguaje, y descargan sus energías a veces explosivamente, a veces de algún modo reversible...? ¿Y si yo veo de este modo, en qué se convierte tu "pensamiento"? Se reduce a lo que es, y si se reduce a lo que es, no tiene más que la virtud de un efecto instantáneo..

Y si yo veo en lo que dices lo que en verdad puedes decir, y tus recursos reales, y tu rango y tus límites, las condiciones de lo que dices, ¿te imaginas que todo lo que es valioso no es afectado por ello, y no se convierte en lo que tu vales, y que no veo, por una parte, sus mecanismos locales, y por otra parte, una gran cantidad de azar en todo esto y finalmente, que no veo claramente y excluyo del efecto de tu discurso todo lo que en él yo contribuyo de mí mismo, hasta hacer y sentir en él lo que tu crees que es verdadero, fuerte y poderoso en su efecto en Mí? (idem., p.150).

A partir de esta cita, podemos extraer varios preceptos referentes al modo en que puede interpretarse todo discurso en general:

1) Independientemente del valor (objetivo) de su discurso, considerar lo que otro me dice como un producto del mecanismo de su mente.

2) Reducir su pensamiento a lo que es, o sea, a lo que un análisis de las operaciones y elementos de su pensamiento revela, y considerar que el mismo no tiene más que la virtud de un efecto instantáneo.

3) Ver en lo que dice otro lo que en verdad puede decir, y considerar sus recursos reales, su rango y sus límites, en suma, las condiciones en las que se inscribe lo que dice, y

4) Ver en el efecto del discurso ajeno todo lo que en él uno mismo contribuye para hacer de él lo que el otro cree que es verdadero, fuerte y poderoso en su efecto sobre uno.

#### 11.2.4 Problemas tocantes a la propuesta de un método para la conducción de los pensamientos en los textos de Valéry

Para finalizar nuestra tesis, haremos un breve examen de algunos problemas que surgen de la propuesta de un método para la conducción de los pensamientos tal como lo hemos esbozado en los párrafos precedentes.

Hemos aludido al problema que se refiere al campo o al modo de aplicación de un método tal (consultar NOTA 26). En efecto, cabe plantear en qué medida el método debe ser ejercido, en qué medida es deseable que lo sea, qué contextos son más propicios para su ejercicio, etc. Teste, en cuanto ideal del espíritu, representa el ejercicio perfecto del método, su aplicación continua. Por supuesto, tal rigor no puede ser imitado. A manera de limitante del método, Valéry señala que

es imposible producir actos que rectifiquen cada cambio en el plano de la conciencia exacta (idem., p.116),

o sea, es imposible, o al menos resulta sumamente difícil, considerar cada cambio en el ámbito del espíritu a la luz del ejercicio de una conciencia que exprese con precisión tal cambio. El espíritu puede persistir más o menos en el punto de vista de la conciencia, pero no parece factible que pueda persistir en él absolutamente.

Queda por conjeturar con qué grado de persistencia el espíritu debe asumir los preceptos del método. Sin embargo, ¿no existe acaso cierta tendencia que nos incita a pensar que la conducción de los pensamientos y el logro de la autodeterminación deben ser coextensivas a la actividad total del espíritu? Ello tal vez se debe a la asunción de un valor fundamental, de una "utopía del espíritu", a saber, la noción de una suprema coordinación de las facultades mentales presidida por la conciencia. El propio Valéry menciona (9.18.3) la existencia de una "insaciabilidad", de "una extraña tendencia (en todos los espíritus de un cierto orden) a avanzar siempre hacia no sé que lugar de no sé qué cielo" (p.88, NyD en EsL). Ello define otro rasgo del drama del espíritu: la posibilidad de anhelar (aunque sea vagamente) una plenitud que sabe inaccesible.

Por otra parte, podemos también confrontar los preceptos que hemos elucidado en relación a la obra del propio Valéry, examinando en qué medida él mismo resulta fiel a sus propuestas implícitas.

Podemos adelantar ciertas objeciones que se refieren a la consistencia del marco conceptual a partir del que hemos fundamentado nuestra propuesta. Por ejemplo, el método de Valéry podría objetarse en el contexto de la crítica a las concepciones implícitas de la filosofía moderna y contemporánea que lleva a cabo Richard Rorty, quien dirige su alegato contra "la imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional (...): la de la mente como un gran espejo". Sostiene Rorty que "sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Sin esta última idea, no habría tenido sentido la estrategia común de Descartes y Kant de obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo, por decirlo así" (NOTA 29). El método de Valéry podría verse como un intento vano por "inspeccionar, reparar y limpiar" ese espejo de la mente.

Además de esta clase de objeciones, proponemos a continuación una serie de rasgos problemáticos referentes al método y la autodeterminación.

En primer lugar, si seguimos hasta sus más extremas consecuencias la noción de un método para la autodeterminación, cabe pensar que éste resulta una empresa titánica, sobrehumana. El espíritu se autodetermina en oposición a todo lo que no es espíritu: en oposición a las percepciones del mundo "externo" (el "extraño carnaval" mencionado por el señor Teste), en oposición a los efectos de otras mentes que nos enajenan y a la información de orden humano que se nos impone continuamente, en oposición a los prejuicios y el lenguaje equívoco, en oposición a las pasiones, los estados de ánimo y los estados corporales, etc. Así como el señor Teste constituye una aberración por llevar al extremo los principios de su sistema de pensamiento, el método, considerado seriamente, parecería no menos aberrante en esta separación que impone entre la actividad autodeterminante del espíritu y el resto del mundo.

Valéry mismo sugiere que su ejercicio implica un esfuerzo constante, pues quien siga cabalmente el método

desarrollará un curioso modo de mirar que es superobjetivo, en el cual el mismo hombre viviente es transformado regularmente, constantemente en una visión definida y en operaciones limitadas, por lo tanto, tendiendo a escalar sobre sus propios hombros... o intentándolo (idem., p.91)

Este esfuerzo sobrehumano es descrito en el caso del señor Teste como una autofagia:

¡Y Yo, a quien desgarró y al que nutro de su propia substancia siempre remasticada, único alimento para que se acreciente! ("Extractos del cuaderno de Bitácora del Señor Teste", en MT, p.84).

El segundo rasgo problemático lo encontramos en relación al medio por el cual se realiza la autodeterminación, el lenguaje. Si el lenguaje es provisorio e insuficiente, si está

siempre en acusación, si inspira desconfianza y debe someterse a un examen continuo, ¿cómo apoyarse en este medio para lograr la autodeterminación? Pues si bien es posible reflexionar y esforzarse en el logro de una expresión precisa, ¿la condición precaria del lenguaje no implica que la empresa de la autodeterminación es inacabable, en razón de que la insuficiencia del lenguaje siempre nos impide alcanzar una autodeterminación cabal? Además, la autodeterminación se enmarca en la condición de transitoriedad del espíritu: ¿y no resulta imposible de apresar en palabras esta transitoriedad? (10.10).

En tercer lugar, nos enfrentamos al problema de la negatividad de la conciencia. Según Valéry, el espíritu que lleva al extremo su condición consciente y se autodetermina, se descubre infinitamente simple, vacío, estéril. Si se autodetermina, la conciencia se da cuenta que ella no es sino la actividad misma de darse cuenta en general. La realización de la conciencia, según esta conjetura, no puede hallarse sino en sí misma, en el descubrimiento de su naturaleza y en la persistencia de su ser. Pero a la vez, tal realización significa una consumación y un consumirse inútil y estéril. Podría pensarse que Valéry señala que el hombre de espíritu, el hombre que ha descubierto que su carácter es la conciencia y que ésta es una constante consunción, aspira a ser esencialmente indeterminado (9.18.5). Ello nos indicaría que el espíritu sólo puede determinarse negativamente y que un método para su autodeterminación positiva es estrictamente imposible.

Por último, planteamos una paradoja que incide sobre el desconocimiento que el yo tiene de sí mismo. El método busca alcanzar la determinación del yo, pero este ignora "quién es" ese yo que se autodetermina. En cierto modo, la autodeterminación opera en un vacío. El yo no determina algo que de antemano está determinado, pues la autodeterminación, conforme se ejerce, transforma al ser que se está autodeterminando. En suma, quien se autodetermina no sabe a quién determina:

Estás lleno de secretos que llamas Yo.

Tu eres la voz de tu desconocido ("Algunos pensamientos del señor Teste", en MT, p.152).

Es lo que llevo de desconocido en mí lo que me hace ser yo.

(...). Las lagunas son mi punto de partida. Mi impotencia y mi origen ("Extractos del cuaderno de Bitácora del Señor Teste", en MT, p.81).

A manera de evaluación final, creemos que las cuestiones planteadas en esta tesis pueden servir de base a un estudio más profundo de la obra de Valéry. En particular, sería interesante establecer las relaciones entre el espíritu y el lenguaje, emprender una investigación acerca de las condiciones del habla en general y demarcar con precisión los vínculos de la obra de Valéry con la filosofía.

Nuestro trabajo puede constituir la base para un esclarecimiento más completo de lo que Salvador Elizondo llama un "Arte de Pensar" ("Introducción al método de Paul Valéry", en Paul Valéry: obras escogidas, comp. Salvador Elizondo, trad. varias, tomo I, SepSetentas/Diana, 1a. edición, México, 1982, p.13), esto es, lo que hemos considerado un método para conducir los pensamientos. En suma, puede servir, en la medida de sus modestos alcances, para fundamentar una práctica en la cual ejerzamos mayor conciencia sobre nuestros hábitos de pensamiento y expresión.



## 12. Notas

NOTA 1. Las ediciones que manejamos son las siguientes:

1) "Introducción al Método de Leonardo Da Vinci" (1894) en Escritos sobre Leonardo da Vinci (IMLV en EsL), trad. de Encarna Castejón y Rafael Conte, Editorial Visor, Col. La Balsa de la Medusa # 4, 1a. edición, Madrid, 1987, pp.13-61, y en Política del Espíritu, trad. Angel J. Battistessa, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1961, pp. 173-215.

"Introduction á la Méthode de Léonard de Vinci", en Oeuvres, II, Edición établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960, pp.1153-1199.

2) "Nota y Digresión" (1919), en Escritos sobre Leonardo da Vinci, (NyD en EsL), trad. de Encarna Castejón y Rafael Conte, Editorial Visor, Col. La Balsa de la Medusa # 4, 1a. edición, Madrid, 1987, pp.63-102, y en Política del Espíritu, trad. Angel J. Battistessa, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1961, pp.139-171.

"Note et digression", en Oeuvres, II, Edición établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960, pp.1199-1233.

3) Si bien nos centraremos en "La Velada en Casa del Señor Teste", nos ocuparemos de los demás escritos que, con diversa fecha, giran alrededor de la figura del señor Teste agrupados bajo el título del volumen epónimo. El texto francés que empleamos es "Monsieur Teste" en Oeuvres, II, Edición établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960, pp.9-75.

El texto en español que empleamos es Monsieur Teste. Ed. Montesinos, Trad. Salvador Elizondo, 1a. edición, 1929/Gallimard, 1980, Barcelona.

La cita del texto inglés es: Monsieur Teste, Princeton University Press, Bollingen Series XLV, # 6, trans. Jackson Mathews, 1st. Princeton Paperback printing, 1989, Princeton.

**NOTA 2.** Edmund Wilson cita a un crítico francés para quien Valéry era "un filósofo que no filosofaba" (en Axel's Castle (A study in the imaginative literature of 1870-1930), Charles Scribner's Sons, New York, 1931, p.78).

**NOTA 3.** Si bien en los algunos textos acerca del señor Teste Valéry considera los términos "alma" y "mente" como sinónimos, en otros tiende a distinguir estas dos nociones. En "Algunos pensamientos del señor Teste" (en Monsieur Teste, trad. Salvador Elizondo, pp.149-150) Valéry opone las nociones de alma y mente, en cuanto la primera se refiere a la vida particular del psiquismo y la segunda alude a la conciencia.

Ver "Cosas calladas", en Tej. Quej, trad. Nicanor Ancochea, Editorial Labor, Barcelona, 1977, VIII, p.50.

**NOTA 4.** Entre otros muchos pasajes podemos aducir el que aparece en la p.86 (NyD en EsL, y en las Ouvres, tomo I, pp.1217-1218), donde Valéry empieza mencionando el espíritu, a continuación se refiere a la conciencia y termina hablando de la inteligencia, de tal manera que da a entender la continuidad del significado de esos términos.

**NOTA 5.** Dada la transitoriedad a la que están sometidos los fenómenos mentales, Valéry propone que la escritura es un producto de un esfuerzo que lleva a cabo el espíritu en oposición a la naturaleza misma del espíritu. Tal idea de la escritura supone una tensión entre aquello que se conserva por escrito, y la índole pasajera de los fenómenos mentales. La escritura busca otorgar, en primer lugar, "acción renovable", esto es, la posibilidad de la repetición de ciertos efectos, y en segundo lugar, "una existencia independiente", o sea, un

medio por el cual operan esos efectos y que resulta autónomo del espíritu particular que los ha inducido.

**NOTA 6.** Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola, Fondo de Cultura Económica, trad. Alfredo N. Galleti, 2da. edición, 1974, México, p.18, pp.446-447 y p.151.

**NOTA 7.** ¿Porqué afirma Valéry que una impresión puede completarse específicamente de dos o cuatro maneras diferentes? Ello no parece explicarse con base en su ejemplo, donde expone cómo se completa una imagen incierta sobre el horizonte de tres maneras diferentes.

**NOTA 8.** Valéry aprovechará este contexto para sugerir una analogía entre las condiciones de existencia del monumento y la estructura de la inteligencia de Leonardo: "a través del monumento, o más bien entre sus andamios imaginarios hechos para armonizar sus condiciones entre sí, su apropiación con su estabilidad, sus proporciones con su situación, su forma con su materia, y para armonizar cada una de estas condiciones consigo misma, sus millones de aspectos entre sí, sus equilibrios, sus tres dimensiones, reconstituimos mejor la claridad de una inteligencia leonardina" (p.51, IMLV en EsL).

**NOTA 9.** Podemos afirmar que Valéry, como el señor Teste, (ver "Extractos del Cuaderno de Bitacora del Señor Teste", en Monsieur Teste, op. cit., p.76) hizo de su espíritu un ídolo al que consagró la vida para su cultivo, para el desarrollo de su unidad.

Valéry fue un pensador que se dedicó tanto al estudio de las ciencias y la matemática como a la composición de obras poéticas. Valéry escribió ensayos literarios, filosóficos, psicológicos e incluso políticos, diálogos sobre temas tan diversos como la danza y el árbol, piezas dramáticas, notas, aforismos y pensamientos de la más diversa índole. Por supuesto, su afán por desarrollar sus aptitudes intelectuales no excluyó la sensibilidad. Aun haciendo de la claridad de pensamiento su más alta meta, las más entrañables palabras de este poeta

son dedicadas al elogio de la vida y de la sensación pura, como queda de manifiesto en las últimas estrofas de El Cementerio Marino:

Non, non!... Debout! Dans l'ére succesive!

Brisez, mon corps, cette forme pensive!

Buvez, mon sein, la naissance du vent!

Une fraîcheur, de la mer exhalée,

Me rend mon âme... O puissance salée!

Courons á l'onde en rejaillir vivant!

("Le Cimetière marin", XXII, en Oeuvres, I, Edición établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960, p.151).

Nos parece que esta variada gama de expresiones responden a una unidad que, lejos de ser accidental o arbitraria, responde a una necesidad subyacente, a esa unidad del espíritu, entendida como un valor, que admiraba en Leonardo.

Por lo demás, esta alusión a la unidad del espíritu se opone (y se perfila más claramente en contraste) al fenómeno cultural de la especialización de las funciones en el mundo cultural, esto es, a la fragmentación del campo de los estudios humanísticos, fenómeno al que Valéry dedicó una reflexión crítica en la IMLV (pp.41-42, en EsL).

**NOTA 10.** Ver Pensamientos, trad. X. Zubiré, Ed. Espasa Calpe, Col. Austral, 9a. edición, 1981, Madrid secciones 1, 2 y 3, pp.15-17.

**NOTA 11.** De ahí el comentario de Leonardo al que Valéry alude, no sin ironía: "Facil cosa é farsi universale! ¡Es fácil volverse universal!" (p.23, IMLV en EsL). Por lo demás, la universalidad de un método de la inteligencia, en cuanto supone la universalidad de la facultad de la inteligencia, recuerda el inicio del Discurso del método cartesiano, donde se señala que "el buen sentido [esto es, la razón] es la cosa que mejor repartida está en el

mundo (...) en cuanto que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso (...) es por naturaleza igual en todos los hombres" (Discurso del método, Descartes, René, trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, 7a. edición, 1984, Madrid, p.69).

**NOTA 12.** Es patente la importancia que nuestro autor le otorga a este pasaje, del que señala "que se diría que cada término se ha complicado y purificado hasta que la frase se ha convertido en una noción fundamental del conocimiento moderno del mundo" (p.55, IMLV en EsL).

**NOTA 13.** Nos ha sorprendido, incluso en una lectura somera de algunos textos de Edmund Husserl, el paralelismo que guarda la fenomenología con las tesis y el horizonte de pensamiento de Valéry. Sin entrar a fondo en esta comparación, la obra de ambos pensadores abrevia en las fuentes de la filosofía de Descartes, se vincula estrechamente con la psicología, y en ambas se confiere un papel fundamental a nociones como las de conciencia, método, visión, intuición y pureza. Si bien Husserl y Valéry desarrollan su pensamiento por distintas vías, un estudio comparativo podría dar cuenta de interesantes coincidencias entre estos autores contemporáneos que, según creemos, no llegaron a conocerse.

**NOTA 14.** En una nota al margen, el pensador francés considera que estas ideas constituyen un temprano intento de representarse un universo individual. Un YO y un Universo, admitiendo que estos mitos sean útiles, deben, en cualquier sistema, mantener entre ellos las mismas relaciones que una retina con una fuente de luz (p.29).

Ese intento radica en fundamentar la relación entre el pensamiento y el mundo, entre "un Yo y un Universo". Es interesante señalar la actitud crítica que Valéry asume ante estas dos nociones, tal como queda de manifiesto al referirse a ellos en tanto "mitos" cuya utilidad pone en entredicho. La palabra "mitos" alude aquí a "construcciones ficticias", expedientes

intelectuales que proponemos para describir o explicar una serie de complejos fenómenos sin poseer para éllo una justificación completa.

**NOTA 15.** El pasaje referente a esta tema se ubica a continuación de la última cita que hemos examinado y comienza así: "El mundo está irregularmente sembrado de disposiciones regulares... etc.", p.34, IMLV en EsL., ver 5.4.3.1 y 5.4.3.2.

**NOTA 16.** La cita dice:

Nuestra personalidad misma, que tomamos groseramente por nuestra propiedad más íntima y profunda, por nuestro bien, soberano bien, no es más que una cosa, mudable y accidental, junto a ese yo, el más desnudo; puesto que podemos pensar en ella, calcular sus intereses e incluso perderlos un poco de vista, es que no se trata más que de una divinidad secundaria, que habita nuestro espejo y obedece a nuestro nombre. Perteneció al orden de los Penates. Está sujeta al dolor, aficionada a los perfumes como los falsos dioses y, como ellos, tentación de los gusanos. Se regocija con las alabanzas. No resiste al poder de los vinos, a la delicadeza de las palabras, al hechizo de la música. Se quiere tiernamente, y por eso se encuentra dócil y fácil de guiar. Se dispersa en el carnaval de la demencia, se doblega extrañamente a las anamorfosis del sueño. Más aún: se ve obligada, con enojo, a reconocer que tiene iguales, a confesarse que es inferior a algunos, y esto es amargo e inexplicable para ella.

Por otra parte, todo hace que convenga en que ella es un simple acontecimiento; que hay que figurar, con todos los accidentes del mundo, en las estadísticas y las tablas; que ella empezó en una posibilidad seminal y un incidente microscópico; que ha corrido miles de riesgos, y que, en suma, es tan admirable, voluntaria, notable y brillante como es posible serlo, y el efecto de un desorden incalculable.

Puesto que cada persona es "un juego de la naturaleza", juego del amor y del azar, la más bella intención e incluso el pensamiento más sabio de esta criatura siempre improvisada se sienten, inevitablemente, de su misma procedencia. Su acto siempre es relativo, sus obras maestras son casuales. Piensa como algo perecedero, de manera individual, por casualidad, y recoge lo mejor de sus ideas en ocasiones fortuitas y secretas que se guarda de confesar... Y, por otra parte, no está seguro de ser positivamente alguien; se disfraza y se niega más fácilmente de lo que se afirma. Sacando de su propia inconsciencia algunos recursos y mucha vanidad, hace de las ficciones su actividad favorita. Vive de la novela, desposa con toda seriedad a mil personajes. Su héroe nunca es él mismo.

Por último, las nueve décimas partes de su tiempo las pasa en lo que no es todavía, en lo que ya no es, en lo que no puede ser; de tal manera que nuestro verdadero

presente tiene nueve probabilidades entre diez de no ser jamás (pp.94-96, NyD en EsL).

NOTA 17. Ver NOTA 4.

NOTA 18. La versión francesa dice:

Pour une présence d'esprit aussi sensible à elle-même, et qui se ferme sur elle même par le détour de "l'Universe", tous les événements de tous les genres, et la vie, et la mort, et les pensées, ne lui sont que des figures subordonnés. (...) l'importance de ces figures, si grande qu'elle apparaisse à chaque instant, pait à la réflexion devant la seule persistance de la attention elle même. Tout le cède a cette universalité pure, a cette généralité insurmontable que la consciencie se sent être" (Oeuvres, I, Edition établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960, pp.1217-1218).

NOTA 19. Valéry afirma que "Nuestro conocimiento (...) tiene por límite la conciencia que podemos tener de nuestro ser... y,tal vez, de nuestro cuerpo". No deja de parecer extraña esta alusión al cuerpo, pues, ¿qué significa que "nuestro conocimiento tenga por límite la conciencia que podemos tener de nuestro cuerpo"? ¿No está el cuerpo incluido ya en la noción de "nuestro ser"?

NOTA 20. Valéry indica que

...la analogía no es sino la facultad de variar las imágenes, de combinarlas, de hacer coexistir parte de una con parte de otra y percibir, voluntariamente o no,el vínculo de sus estructuras. Y esto vuelve al espíritu, que es su lugar, indescriptible. En él, las palabras pierden su virtud. Allí se forman, surgen ante sus ojos: es él quien nos describe las palabras" (p.21, IMLV en EsL).

Cabe entender esta cita en cuanto afirma que no es posible describir cabalmente la facultad misma por la cual describimos las cosas. Describir tal aptitud supone una noción de lo que es esa aptitud de descripción.

NOTA 21. El ejemplo por excelencia de este recurso es la invención de ese "personaje de fantasfa", Edmond Teste, símbolo, al igual que el Leonardo de la IMLV, del desarrollo extremo del espíritu humano y que encarna el estado ideal de algunas de sus

potencialidades. También hallamos este recurso figurativo en textos como "La Isla de Xiphos" (en Paul Valéry: Obras Escogidas, Tomo II, SepDiana, pp.127-154) donde Valéry imagina una isla mítica en la que "toda una especie tenía las propiedades proteicas del espíritu", p.130).

NOTA 22. Podría pensarse que en este pasaje Valéry no se refiere al espíritu en general, sino solamente a cierta clase de espíritus. Es claro que el contexto alude a hombres excepcionales. Sin embargo, puede pensarse que la oposición entre lo que es el espíritu y aquello a lo que tiende, aunque manifestada con particular agudeza en cierta clase de espíritus, se halla en potencia en todo espíritu.

NOTA 23. Esta observación de Valéry recuerda el proyecto cartesiano de la duda metódica como recurso para establecer una base sólida que sirva de fundamento al edificio del conocimiento:

...desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (...) voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas las opiniones antiguas (Meditaciones metafísicas, trad. Manuel García Morente, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, 15a. edición, México, 1981, p.93).

Y en el Discurso del Método, señala:

Tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallarse en mí mismo" (Discurso del método, trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, 7a. edición, 1984, Madrid, primera parte, p.75). Y también: "Por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón" (idem., segunda parte, p.79).



**NOTA 24.** Viene al caso esta cita de uno de los Cahiers: "J'ai cherché, je cherché et chercherai pour ce que je nomme le Phénomène Total, c'est á dire le Tout de la conscience, des relations, des conditions, des possibilités, des impossibilités..." (XII,722) [He buscado, busco y buscaré lo que llamo el Fenómeno Total, es decir, el Todo de la conciencia, de las relaciones, de las condiciones, de las posibilidades, de las imposibilidades...]. Citado en Seis Propuestas para el Próximo Milenio, Calvino, Italo, Editorial Siruela, trad. Aurora Bernárdez, 1989, Madrid, pp.132-133).

**NOTA 25.** A partir de lo que Valéry llama "las cabezas más fuertes, los inventores más sagaces, los conocedores más exactos del pensamiento", seres que aparecen como "unos desconocidos, unos avaros; hombres que mueren sin confesar" (MT, p.27), solitarios "invisibles en sus vidas límpidas" (MT, p.28), no es difícil adivinar quienes son sus mentores en este aislamiento: los sabios, monjes y eremitas de todas las épocas, y más recientemente, la figura del héroe romántico que se solaza en la oscuridad de la noche donde da libre curso a su pensamiento y su sensibilidad, a la manera del Monsieur Dupin de Edgar Allan Poe. Por lo que toca a los antecedentes literarios de Edmond Teste, vienen a la mente Robinson Crusoe, el personaje de la novela epónima de Daniel Defoe, y Des Esseintes, el protagonista de A Rebour, de Huysmans.

**NOTA 26.** A manera de sencillo ejemplo, a través de la conciencia uno "se da cuenta" de la escisión que priva en el espíritu cuando lo que decimos no corresponde a lo que queremos decir.

**NOTA 27.** La propuesta de tal método implica una reflexión acerca del modo de su aplicación. Surge esta pregunta: ¿en qué medida o con qué grado de persistencia el espíritu debe asumir los procedimientos de tal método? Al proponerse determinar a través de la expresión el campo general de las facultades mentales, el primer dato parece ser el esfuerzo

que conlleva determinar ese campo. Y uno se descubre exasperado de saber que el espíritu se propone en el presente un ideal que no se halla en condiciones de cumplir cabalmente...

**NOTA 28.** Para ello acudiremos también a los Cahiers, y concretamente a las notas que aluden a la figura del señor Teste incluidos en la versión inglesa que hemos manejado (Monsieur Teste, trans. by Jackson Mathews, Princeton University Press).

**NOTA 29.** La filosofía y el espejo de la naturaleza, Rorty, Richard, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983, p.20. Puede también consultarse la crítica de Rorty a la propuesta de Locke en referencia a la dirección de los pensamientos, p.132.

### 13. Bibliografía

#### 13.1 Libros de Paul Valéry

- 1) Oeuvres, Edición établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960.
- 2) Monsieur Teste, trad. Salvador Elizondo, Montesinos Editor, 1a. edición, Barcelona, 1980, pp.163.
- 3) Monsieur Teste, trans. by Jackson Mathews, Princeton University Press, Bollingen Series XLV --6, Princeton, 1973 (1st. printing in paperback /1989), pp.167.
- 4) Variedad I (Estudios Literarios/Estudios Filosóficos), trad. Aurora Bernárdez y Jorge Zalamea, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1956, pp.305.
- 5) Variedad II (Ensayos casi poéticos/Teoría poética y estética/Memorias del poeta), trad. Aurora Bernárdez y Jorge Zalamea, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1956, pp.292.
- 6) Política del Espíritu, trad. Angel J. Battistessa, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1961, pp. 217.
- 7) La Idea Fija, trad. Carmen Santos, Editorial Visor, Colección La Balsa de Medusa, Madrid, 1988, pp.123.
- 8) Mi Fausto (esbozos), trad. Aurora Bernárdez, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1956, pp.203.
- 9) El pensamiento vivo de Descartes presentado por Paul Valéry, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1966, (Prólogo a El pensamiento vivo de Descartes, pp.9-62).

10) El alma y la danza/Eurpálicos o el arquitecto, trad. José Carner, Editorial Losada, 1a. edición, Buenos Aires, 1940, pp.173.

11) Paul Valéry: obras escogidas, comp. Salvador Elizondo, trad.

varias, (tomos I, pp.187 y II, pp. 164), SepSetentas/Diana, 1a. edición, México, 1982.

12) Discurso a los cirujanos/Aforismos/Goethe, trad. de Ricardo de Alcázar, prólogo de Xavier Villaurrutia, Editorial CVLTVRA, México, 1940, pp. 113.

13) Tel Quel I (Cosas calladas/Moralidades/Literatura/Cuaderno B 1910), trad. Nicanor Ancochea, Editorial Labor, Barcelona, 1977, pp. 187.

14) Escritos sobre Leonardo da Vinci, trad. Encarna Castejón y Rafael Conte, Editorial Visor, La Balsa de Medusa, 1a. edición, Madrid, 1987, pp.141.

15) The Art of poetry, trans. Denise Folliot, with an introduction by T. S. Elliot, Princeton University Press, Bollingen Series XLV--7, Princeton, 1958 (1st. printing in paperback: 1985), pp.345.

### 13.2 Bibliografía acerca del Señor Teste

El texto francés que empleamos es "Monsieur Teste" en Oeuvres, II, Edición établie et anotée par Jean Hytier, NRF/Gallimard, 1960.

El texto en español que empleamos es Monsieur Teste, Ed. Montesinos, Trad. Salvador Elizondo, 1a. edición, 1929/Gallimard, 1980, Barcelona.

La cita del texto inglés es: Monsieur Teste, Princeton University Press, Bollingen Series XLV, # 6, trans. Jackson Mathews, 1st. Princeton Paperback printing, 1989, Princeton.

Las tres versiones incluye los siguientes escritos, que conforman el "ciclo Teste":

a) "Prefacio", escrito para la segunda versión inglesa de "La velada en casa del Señor Teste", traducido por Ronald Davis, aparecida en 1925. Este prefacio apareció al mismo tiempo en la revista Commerce IV en la primavera de 1925 en París.

b) "La Velada en Casa del Señor Teste", aparecido por primera vez en el segundo volumen de la revista Le Centaure, en París, en 1896.

c) "Carta de la señora Emilie Teste", aparecido por vez primera con el título "Emilie Teste: Carta" en la revista Commerce II, en el otoño de 1924.

d) "Extractos del cuaderno de bitácora del señor Teste", aparecido por primera vez con el título "Edmond Teste: extractos de su cuaderno de bitácora" en la revista Commerce VI, en el invierno de 1925, con base en un cuaderno de 1896 del propio Valéry.

e) "Carta de un amigo", aparecido por primera vez con el título "Carta" en Commerce I, en el verano de 1924.

f) "El paseo con el señor Teste", "Diálogo o nuevo fragmento relativo al señor Teste", "Para un retrato del señor Teste", "Algunos pensamientos del señor Teste" y "Fin del señor Teste" aparecieron por primera vez en 1946 en la edición de Gallimard, conjuntamente con las demás piezas del "ciclo Teste", y fueron acompañadas por esta nota: "Paul Valéry avait, avant sa mort, réuni un ensemble de notes et d'esquisses avec l'intention de les utiliser pour une nouvelle édition de M. Teste. Les fragments qui suivent et qui appartiennent á des époques très différents, on été choisis parmi cet ensemble" (Oeuvres, II, Pléiade, 1969, p.56).

También emplearemos tres textos que aparecen en la versión inglesa, no incluidos en las ediciones francesa ni española:

g) "Snapshots of Monsieur Teste", en Monsieur Teste, Princeton University Press, pp.81-153. Estos textos son selecciones de los cuadernos de Valéry que hacen referencia al señor Teste. Los Cahiers fueron publicados en facsímil, en 29 volúmenes, por el Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1957-1961.

h) "Editor's Note" ("Note de la Direction"), apéndice que aparece en la edición en inglés (p.157). Esta nota, escrita por Valéry, acompañaba la primera publicación de la "Carta de la señora Emilie Teste" en la revista Commerce II, en el otoño de 1924.

i) "Images of Monsieur Teste", apéndice que aparece en la edición en inglés (pp.158-159), es el prefacio de Valéry al Album de Monsieur Teste, avec gravures de l'auteur, publicado por Les Editions de la Galerie Charpentier, en Paris en 1945.

### 13.3 Libros, ensayos y notas sobre Paul Valéry

16) Creación y Destino, Beguin, Albert, (Tomo I. Ensayos de crítica literaria, pp.359. Tomo II. La realidad del sueño, pp.437), Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1987.

17) Ficción y reflexión, Bianco, José, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1988, pp.423.

18) Ficciones, Borges, Jorge Luis, Alianza Editorial, 12a. edición, Madrid, 1984, pp.206.

19) Otras Inquisiciones, Borges, Jorge Luis, Alianza Editorial, 3a. edición, Madrid, 1981, pp.193

20) Seis Propuestas para el Próximo Milenio, Calvino, Italo, Editorial Siruela, trad. Aurora Bernárdez, 1989, Madrid.

21) Una introducción a la teoría literaria, Eagleton, Terry, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1988, 267.

22) Contextos, Elizondo, Salvador, SepSetentas/Diana, 1a. edición, México, 1973, pp.191.

23) "La literatura como tal" de Gérard Genette, en El Lugar de la Literatura, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1980.

24) Paul Valéry, Grubbs, Henry A., Twayne Publishers, New York, 1968.

25) Paul Valéry, Noulet, Emily, Ediciones Rueda, 1a. edición, México, 1945, pp.119.

26) De Baudelaire al Surrealismo, Raymond, Marcel, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1960, pp.340.

27) L'Analyse de l'esprit dans le Cahiers de Valéry, Robinson, Judith, Librairie José Corti, Paris, 1963, pp.222.

28) Paul Valéry, Valéry Rouart, Agathe, Gallimard, Paris, 1966.

29) La Moderna Crítica Francesa (De Proust y Valéry al estructuralismo), Simon, John, K., Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1984, pp.421.

30) Axel's Castle (a study in the imaginative literature of 1870-1930), Wilson, Edmund, Charles Scribner's sons, New York, 1931, el prólogo ('Symbolism', pp. 1-25) y el cap. 3 (Paul Valéry, p.64-92).

#### 13.4 Bibliografía filosófica

31) Meditaciones metafísicas, Descartes René, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Col. Austral, 15a. edición, 1981, México.

32) Discurso del método, Descartes, René, trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, 7a. edición, 1984, Madrid.

33) Investigación sobre el conocimiento humano, Hume, David, trad. Jaime de Salas Ortueta, Ed. Alianza, 2da, edición, Madrid, 1981.

34) Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica, Husserl, Edmund, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 3ra. edición, México, 1986.

35) La Idea de la Fenomenología, Husserl, Edmund, Trad. Miguel García Baró, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, Madrid, 1982.

36) Crítica de la Razón Pura, Kant, Emanuel, trad. Pedro Ribas, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978.

37) Ensayo sobre el Entendimiento Humano, Locke, John, trad. Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, 1956, México.

38) Pensamientos, Pascal, Blas, trad. X. Zubiri, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, 9a. edición, 1981, Madrid.

39) El pensamiento de Husserl, Robberechts, Ludovic, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

40) La filosofía y el espejo de la naturaleza, Rorty, Richard, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983.

41) Tratado de la Reforma del Entendimiento, Spinoza, Baruj, trad. Oscar Cohan, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944.



### 13.5 Diccionarios

42) Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola,

Fondo de Cultura Económica, trad. Alfredo N. Galleti, 2da. edición, 1974, México.

43) Diccionario de Filosofía, Ferrater Mora, José, Alianza Editorial, 5ta. edición, Barcelona, 1984.

44) Le Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique & Analogique de la Langue Française, Robert, Paul, Secrétaire général de la rédaction: Alain Rey, Société du nouveau littré, Paris, 1972.