

01046



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

4
24

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA NOCION DE FILOSOFIA EN LA OBRA
ENSAYISTICA DE PAUL VALERY

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO
EN LA MAESTRIA DE:

LITERATURA COMPARADA

P R E S E N T A:

DAN RUSSEK LIBNI

México, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN
SERVICIO DE ESTUDIOS Y
BIBLIOTECA DE INVESTIGACIONES
EN FILOSOFIA Y LETRAS

1996

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Dedico esta tesis a mis padres, Salomón y Geula. También a mis tíos, Fanny y Tacho, sin cuyas Obras Completas este trabajo no hubiera sido posible.

Deseo agradecer a la Dra. Flora Botton, a la Dra. Luz Aurora Pimentel y a la Dra. Rosa Beltrán su diverso apoyo a lo largo de la maestría.

Finalmente, un agradecimiento al Dr. Horácio Costa, por su trabajo, orientación y paciencia.

Indice

1. Introducción	p.1
1.1 Tema de la tesis	
1.2 Objetivos	
1.3 Metodología empleada en la elaboración de la tesis	
1.4 Problemas hermenéuticos	
1.4.1 Selección de los textos	
1.4.2 El problema de la cronología	
1.4.3 La perspectiva del pensador. El problema de los géneros	
1.5 Justificación de la tesis en una maestría de literatura comparada	
1.6 Notas	
2. Análisis de la noción de filosofía en el ensayo "Léonard et les philosophes".....	p.15
2.1 Introducción	
2.1.1 Contexto del ensayo	
2.1.2 Problemas hermenéuticos. La opacidad del estilo	
2.1.3 Temática y organización general de "Léonard et les philosophes"	
2.1.4 Ideas de la filosofía expuestas en el ensayo	
2.2 La filosofía como cosmovisión	
2.3 La filosofía como obra de arte, texto o género literario.	
2.4 La filosofía como actividad intelectual	
2.4.1 Generalidad	
2.4.2 Búsqueda del saber	
2.4.3 Orden y sistematicidad	
2.4.4 Libertad del pensamiento	
2.4.5 Filosofía como juego intelectual o convención	
2.4.6 Filosofía y conciencia	
2.4.7 Filosofía y crítica. El "arte de las ideas" y la unidad del espíritu	
2.4.8 2.4.9 Filosofía y expresión	
2.5 Conclusiones	
2.6 Notas	
3. El concepto de filosofía en los "Études philosophiques"....	p.74
3.1 Introducción.	
3.2 Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía	
3.3 Descartes y Valéry	
3.3.1 Estrategia hermenéutica empleada por Valéry	
3.3.2 La interpretación valeriana del método y el cogito cartesiano	
3.4 La filosofía como obra personal	
3.5 Bergson y Valéry: breve comparación	
3.5.1 Semejanzas	
3.5.2 Diferencias	
3.6 Crítica al lenguaje filosófico	
3.6.1 Insuficiencias del lenguaje filosófico	

3.6.2 Rasgos del lenguaje filosófico. Filosofía y retórica	
3.6.3 Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito	
3.7 Notas	
4. El concepto de filosofía en la obra aforística	p.116
4.1 Introducción	
4.1.2 Problemas de hermenéutica	
4.1.2.1 Sobre la cronología de los aforismos	
4.1.2.2 Fragmentariedad y continuidad	
4.2 Idea de la filosofía en la obra aforística	
4.2.1 La filosofía y el asombro	
4.2.2 Filosofía y lenguaje	
4.2.3 Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento	
4.2.4 Modos peculiares del pensar filosófico	
4.2.5 Crítica a la filosofía sistemática	
4.2.6 Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates	
4.2.7 Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica	
4.2.7.1 Escepticismo	
4.2.7.2 Dialéctica	
4.3 Notas	
5. Monsieur Teste y la filosofía	p.176
5.1 Introducción	
5.2 Retrato de Teste	
5.2.1 El doble literario	
5.2.2 Teste como ideal y aberración del pensamiento	
5.3 Teste y su distancia de la filosofía.	
5.4 Teste y los filósofos	
5.4.1 Dos menciones circunstanciales: Kolbassine y Comte	
5.4.2 Teste y Bergson	
5.4.3 Teste y Descartes.	
5.5 Conciencia, generalidad y crítica	
5.6 Teste y el ascetismo	
5.7 Conclusiones: narración y filosofía.	
5.8 Notas	
6. Conclusiones generales	p.233
6.1 Introducción	
6.2 Rasgos de una filosofía de Valéry	
6.3 Críticas a las tesis de Valéry	
6.4 La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu	
6.5 Notas	
7. Bibliografía	p.249

1. Introducción

1.1 Tema de la tesis

La tesis que presentamos tiene por objeto estudiar algunos vínculos del pensamiento del escritor francés Paul Valéry (1871-1945) con la filosofía. Por una parte, se propone analizar la idea de filosofía que aparece en sus textos; por otra, trazar ciertas semejanzas y diferencias de su pensamiento con algunas concepciones que le fueron cercanas o contemporáneas, sobre todo las filosofías de Descartes y Bergson. Por último, pretende delinear lo que sería "la filosofía" misma de Valéry, exponiendo los rasgos esenciales de su visión del mundo.

Se trata de sacar a luz las consideraciones que propone este autor en relación a ciertas nociones filosóficas por excelencia, como las de hombre, pensamiento, método, conciencia y lenguaje, entre otras. El examen riguroso de esta dimensión ideológica, usualmente pasa desatendido en las referencias a la obra de Valéry.

La tesis se propone mostrar el contexto intelectual en el cual se ubican las reflexiones de Valéry, para llevar a cabo una evaluación crítica de sus tesis.

1.2 Objetivos

El interés principal que nos ha motivado a cursar la maestría en literatura comparada es continuar con el estudio de los textos de este escritor francés; a quien dedicamos nuestra tesis de licenciatura en la carrera de filosofía. Concebimos esta tesis como una continuación y una profundización de aquella, en la que realizamos un análisis de la noción de espíritu (esprit) en su obra ensayísti-

ca. En ese trabajo intentamos mostrar la existencia de un método para el gobierno de los pensamientos. Este método, cuyo origen podría remontarse al proyecto de la filosofía moderna para la "reforma del entendimiento", guarda una cierta similitud con un enfoque fenomenológico de la conciencia, y se funda en la autodeterminación del espíritu a través de la expresión lingüística.

Nuestro propósito en los estudios de maestría ha sido ahondar en el conocimiento de la obra y del pensamiento de este escritor, con la intención de elaborar un trabajo que constituya una aportación para su comprensión. Esta tesis puede constituir el segundo paso para acometer, en los estudios de doctorado, una investigación comprensiva de la obra de Valéry.

Nuestra intención es realizar un trabajo que no sea meramente descriptivo, en el sentido de limitarse a la presentación e interpretación de las citas. Pretendemos elaborar una tesis crítica y propositiva. Examinaremos no sólo los diversos aspectos de la idea de la filosofía que Valéry mantiene, sino que la someteremos a un examen desde el punto de vista conceptual e intentaremos mostrar las aportaciones que realiza nuestro autor en el ámbito del pensamiento y su expresión.

En los textos de Valéry pueden hallarse ciertos principios para la comprensión y el gobierno de los fenómenos mentales. En tal sentido, su pensamiento posee una vertiente "práctica", tal como el método cartesiano lo es, es decir, orientado a la determinación y prescripción de una cierta clase de "actos": los que tocan al pensamiento y su versión en el lenguaje. Estas ideas pueden ubicarse

en la propuesta de Valéry en torno a un "art de penser"¹, cuyo mismo concepto apunta hacia el desarrollo de ciertas facultades intelectuales, que inciden en la filosofía.

1.3 Metodología empleada en la elaboración de la tesis

Por lo que toca a la metodología que hemos empleado para abordar la obra de Valéry, no hemos querido imponer un marco de interpretación ajeno a su obra misma, sino procurar entenderla desde sus propios términos (1).

Así pues, la interpretación del pensamiento de Valéry se atiene a sus textos mismos, examinando la significación de los términos claves, sus relaciones, sus implicaciones y la coherencia que guardan entre sí.

Este procedimiento se justifica en cuanto que el discípulo de Mallarmé es un escrito cuyos textos contienen la crítica de su propio pensamiento. Nos enfrentamos a un escritor que hace de la conciencia un valor supremo, tanto existencial como literariamente. Aplicando ello a su escritura, Valéry se desdobra en crítico de su obra. A lo largo de sus textos, hallamos principios que sirven para realizar un examen riguroso de su propio sistema de pensamiento. Estas claves giran esencialmente en torno a los límites del conocimiento y la facultad intelectual, la naturaleza del lenguaje, la determinación del yo y la crítica a la cultura.

¹ Ver Oeuvres, I, "Le bilan de l'intelligence", p.1083. También 2.4.8 "Filosofía y crítica. El "arte de las ideas" y la unidad del espíritu".

En resumen, nos inspiramos en el mismo punto de vista "puro" que Valéry propone: no incurrir en la erudición histórica o biográfica, sino intentar un análisis conceptual riguroso que intente no deformar el pensamiento ni le atribuya causas ajenas a sí mismo. Si bien acudiremos a la bibliografía complementaria, deseamos atenernos al análisis de los textos mismos.

El procedimiento que hemos seguido consiste en rastrear las citas, menciones y nombres que conduzcan a un esclarecimiento de la idea de la filosofía en Valéry. A continuación, hemos llevado a cabo un análisis de estas citas, hasta mostrar lo que nuestro autor propone en torno a la filosofía. Una vez teniendo en claro estas tesis, hemos procedido, en las conclusiones, a realizar una síntesis y una evaluación crítica de las ideas centrales.

Por lo que toca a las anotaciones que aparecen en la tesis, las citas de la obra de Valéry acompañan los textos originales. Hemos optado por señalar, en notas a pie de página, las referencias bibliográficas complementarias y las referencias cruzadas. Un número entre paréntesis indica un comentario al texto, trasladado, como nota, al final de cada capítulo.

1.4 Problemas hermenéuticos

1.4.1 Selección de los textos

Por lo que toca a la bibliografía básica, estudiaremos primeramente los ensayos donde se toca el tema de la filosofía de modo más prominente: los textos "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" (1894), "Note et digression" (1919), y en especial "Léonard et les philosophes" (1929).

A continuación, examinaremos una serie de ensayos de tema filosófico que, con diversa fecha, aparecen en la colección "Varieté", agrupados en el tomo I de las Oeuvres de Valéry, bajo el rubro de "Études Philosophiques". Abordaremos textos sobre Descartes, Edgar Poe y Bergson, entre otros (2). En seguida, analizaremos la obra aforística, contenida en los libros Mélange, Tel quel, y Mauvaises pensées et autres. Por último, estudiaremos los escritos en torno a Monsieur Teste.

La poesía de Valéry, si bien contiene una carga ideológica importante, no será estudiada directamente, dando prioridad a la obra ensayística.

Si bien la selección de la obra de un autor es indispensable, el acto de elegir ciertas obras en lugar de otras siempre conlleva el riesgo de dejar fuera de consideración textos que contienen observaciones importantes sobre el tema estudiado. En el caso de Valéry --en general, y en particular sus observaciones en torno a la filosofía-- lejos de estar expuesto unitaria o sistemáticamente, se encuentra desperdigado en multitud de escritos de la más diversa temática. Sus observaciones sobre la filosofía a veces aparecen en comentarios marginales o en digresiones. Valga un ejemplo. En un ensayo eminentemente autobiográfico, titulado "Inspirations méditerranéennes" (Oeuvres, I, pp.1084-1098), Valéry rememora y pondera el entrañable vínculo que lo une al mar Mediterráneo. Si bien la mayor parte del ensayo nada tiene que ver con temas abstractos, el poeta francés de pronto introduce una reflexión teó-

rica, específicamente acerca de la posibilidad de determinar la génesis de las concepciones en filosofía a partir de ciertas condiciones "sensibles", inducidas por el paisaje que se contempla. No entraremos aquí a discutir la validez de esta tesis. Baste para mostrar simplemente que esta observación, que puede ser útil para nuestra investigación, aparece en un contexto en el cual no esperaríamos encontrarla. El hecho de que reflexiones de esta índole se hallen diseminadas en la obra del escritor francés plantea un problema de selección --además del que implica rastrear las citas pertinentes-- que nos parece importante dejar asentado.

La selección de los textos a estudiar nos ilumina, de entrada, sobre un rasgo importante de la obra de nuestro autor, a saber, la dispersión en la expresión de su pensamiento. Ello exige al estudioso la conformación de un esquema que confiera unidad a la multiplicidad de las referencias. Este presupuesto --dar unidad a un pensamiento que se nos ofrece fragmentario-- orientará la investigación desde el inicio ².

1.4.2 El problema de la cronología

Hemos optado por una aproximación sincrónica más bien que diacrónica en el análisis de los textos elegidos. Este punto de vista privilegia la continuidad del pensamiento de Valéry por encima de sus transformaciones. Partimos del supuesto de la "íntima solida-

² Sobre la fragmentariedad en Valéry, ver 4. "El concepto de filosofía en la obra aforística", y en particular 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

ridad entre todos los elementos y aspectos" ³ del pensamiento de Valéry.

Cierto que se corre el peligro de perder de vista tanto la ubicación histórica y biográfica de los textos como el desarrollo intelectual de nuestro autor. No obstante, en el caso de la obra que nos ocupa, nos parece más adecuado seguir una línea ideológica y conceptual, y no cronológica, atendiendo menos a la evolución de las ideas, que a su coherencia y relevancia. En otras palabras, optamos por una visión sincrónica, o mejor, multicrónica, desde la cual emprender nuestro estudio.

De ahí que comencemos la tesis con el análisis de un texto escrito en 1929 ("Léonard et les philosophes"), y la concluyamos con el llamado "cycle Teste", comenzado en 1896 con "La soirée avec Monsieur Teste" y retomado a lo largo de los años hasta la edición de Davis de 1925 (Oeuvres, II, pp.1375-1376).

Ello se justifica en la medida en que pretendemos ir de lo menos a lo más elaborado. Desde un punto de vista teórico, consideramos más sólidos y fructíferos los escritos sobre Monsieur Teste que el ensayo de Leonardo. Por lo demás, a lo largo de la obra de Valéry encontramos multitud de referencias a la figura de Teste, rasgo de orden intertextual que no se manifiesta en relación a las tesis expuestas en "Léonard et les philosophes".

³ Ver Bémol, idem., p.18.

1.4.3 La perspectiva del pensador. El problema de los géneros

La premisa que guía esta tesis es que Paul Valéry fue ante todo un pensador, en el sentido de que hizo del pensar en cuanto tal una vocación y el motivo central de sus escritos. Su obra nos conduce a cuestionar las categorías usuales de la literatura, así como las demás disciplinas y manifestaciones culturales. Nuestro proyecto de investigación intenta probar que, por encima de los rasgos y valores convencionales atribuidos a la figura del escritor y de su obra, la de Valéry halla su fundamento en una actividad intelectual crítica y reflexiva. De ahí sus vínculos estrechos con la filosofía.

La inclusión de Valéry en la órbita de la literatura, por obvia que resulte, presenta un cariz problemático. Sostenemos que hay una anomalía que recorre la postura intelectual del poeta francés. Valéry es un autor sui generis, cuya obra y actitud en ocasiones se rebelan contra las clasificaciones fáciles. Sus textos más significativos se oponen a un encasillamiento externo a su propio orbe, como si aquello que expresan exigiera categorías inéditas desde los cuales comprenderlos.

Esta anomalía de Valéry en tanto "intelectual" explica y justifica una lectura interdisciplinaria de su obra. Podríamos atribuir a Valéry lo que éste señala de Leonardo, cuando habla en la "Introduction à la Méthode de Léonard da Vinci" de la posibilidad, por parte del artista o del sabio, de "circuler sans discontinuité à travers les domaines apparemment si distincts" (Oeuvres, I, p.1192), esto es, de trascender las clasificaciones convencionales

e incursionar en la totalidad del ámbito del espíritu.

Vale la pena plantear aquí un problema de orden taxonómico. No sólo se trata de saber cómo clasificar una obra o determinar a qué género de literatura pertenece: la diversa respuesta a esta cuestión arroja luz sobre la significación de la obra misma.

En relación al problema de los géneros, el erudito español Claudio Guillén cita y critica una observación de Henry Remak, para quien la literatura comparada

is the study of literature beyond the confines of a particular country, and the study of the relationships between literature on the one hand and other areas of knowledge and belief, such as the arts (...), philosophy, history, the social sciences, religion, etc.⁴.

Si bien Guillén concuerda con el inicio de esta definición, le reprocha que termine abriendo desmesuradamente el compás,

encareciendo todo elemento, toda actividad cultural que pueda intervenir en los estudios comparativos. No se me oculta que la imaginación interdisciplinaria es y ha sido fecundísima (...). Pero de lo que se trata aquí es de la identidad y existencia de una disciplina, antes que nada, que no puede definirse de entrada como un ens ab alio (idem.).

Guillén no ahonda en esta noción de "imaginación interdisciplinaria". A nosotros nos interesa la confluencia entre la literatura y la filosofía, en la que Guillén no se detiene. Cierto es que el teórico español se refiere a la Estética como un estudio comparativo de las artes o las obras de arte (idem., p.129), e incluso hace alusión a las "comparaciones interartísticas" y las "meditaciones estéticas" de escritores como Zola, Hoffmansthal y el propio

⁴ Guillén, Claudio, Entre lo Uno y lo Diverso, Introducción a la literatura comparada, Editorial Crítica, Barcelona, 1985, p.125.

Valéry. De hecho, "Léonard et les philosophes" puede considerarse como un escrito en torno a ciertas cuestiones estéticas (de ahí, por lo demás, la significativa ubicación de este ensayo, en las Oeuvres de Valéry, en la sección de "Théorie poétique et esthétique"). No obstante, comenta Guillén,

Entre estos dos polos, el literario y el estético, pueden hallarse muchos encuentros aislados, cruces, comentarios recíprocos, que no dan lugar a conjuntos supranacionales ni a continuidades históricas [esto es, el objeto de estudio de la literatura comparada], sino a una voluminosa erudición. Erudición bonita, muchas veces, y hasta elegante, pero erudición nada más, con propensión a la anécdota, la dispersión y la marginalidad (idem., p.131).

Tal vez esto último no se aplique cabalmente a los textos de Valéry. Sin embargo, sigue sin plantearse la cuestión que nos ocupa: más allá de los géneros convencionales en los que, sin disputa, se insertan ciertos textos del escritor francés --su poesía, por ejemplo, que no ofrece problemas al respecto--, ¿cómo ubicar otros textos más bien problemáticos --el "cycle Teste", los ensayos sobre Leonardo, los Cahiers-- y cómo incide ello sobre la consideración global que nos hacemos de la obra de Valéry y de los principios que la animan?

"Léonard et les philosophes" se ciñe a la forma ensayística y aborda un tema relativo a la estética, pero plantea temáticamente el problema de los géneros. El texto es una pieza literaria que considera una obra pictórica bajo los parámetros de la filosofía:

...Léonard est peintre: je dis qu'il a la peinture pour philosophie. En vérité, ce lui-même qui le dit; et il parle peinture comme il parle philosophie: c'est dire qu'il y rapporte toute chose (...). Peinture, pour Léonard, est une opération qui requiert toutes les connaissances, et presque toutes les techniques: géomé-

trie, dynamique, géologie, physiologie (Oeuvres, I, p.1259).

Por lo demás, entre los motivos que halla Valéry para estudiar a Leonardo, cabe pensar precisamente en esta virtud vinciana por transgredir los géneros y mantener en comunicación las diversas aptitudes del espíritu.

Visto desde una perspectiva amplia, resulta un problema interesante preguntarse a qué género literario pertenecen los textos de un autor para quien nada hay más importante que "l'activité totale d'un esprit" (Oeuvres, I, p.1260), para un autor que constantemente se exhorta a la descripción del fenómeno total de la conciencia:

J'ai cherché, je cherche et chercherai pour ce que je nomme le Phénomène Total, c'est à dire le Tout de la conscience, des relations, des conditions, des possibilités, des impossibilités..." (Cahier 1927-1928, XII, 722, en Cahiers, I, p.826),

un autor para quien la escritura de un poema asume

l'importance secrète d'une entreprise de réforme de soi-même ("Au sujet du Cimetière marin", en Oeuvres, I, p.1497),

y quien afirma, en suma, que

La Littérature ne m'intéresse donc profondément que dans la mesure où elle exerce l'esprit à certaines transformations, -- celles dans lesquelles les propriétés excitantes du langage jouent un rôle capital (idem., p.1500).

Consideramos que esta perspectiva esbozada tiene preponderancia a la hora de determinar qué clase de autor es Valéry y cómo leer, en general, su obra. En resumen, nos parece importante no perder de vista que Valéry es un pensador que, con toda premeditación, piensa (o se esfuerza en pensar) por encima de las instancias convencionales de los géneros y las disciplinas, sean filosofía o psicología, literatura o teoría literaria.

Como mencionamos más arriba, Valéry es un autor cuyos textos contienen la crítica de su propio pensamiento. Este rasgo, uno de los signos eminentes de la llamada modernidad, según el cual el escritor se desdobra en crítico de su obra, encuentra en nuestro autor una de sus más acabadas manifestaciones. No obstante la fidelidad con la que un autor se torna consciente de sus medios y sus fines, puede presentar un cariz paradójico, en cuanto que el aspecto crítico llega a minar el aspecto creativo o propositivo de una obra, como si un ácido se depurara al grado de corroer el matraz que lo contiene. De tal modo, algunos textos de Valéry nos ofrecen observaciones críticas de una agudeza extrema, planteando importantes problemas de interpretación. ¿Qué sucede si aplicamos las observaciones críticas de Valéry a su propia obra? ¿Cómo considerar sus textos después de ser sometidos a la acción disolvente de la crítica que ellos mismos proponen?

El esclarecimiento de estas observaciones críticas resulta de gran importancia. En primer lugar, porque expresan buena parte de lo que a nuestro parecer es el pensamiento más perdurable de Valéry. En segundo lugar, porque tiene una vinculación directa con la filosofía. No es forzar las cosas proponer que justamente tales consideraciones críticas, referidas al conocimiento, al lenguaje y a la conciencia, podrían constituir en última instancia su "filosofía". No está de más señalar que el aspecto crítico de una obra puede vincularse de un modo natural con una perspectiva filosófica. En cuanto la filosofía es un tipo de pensamiento orientado al examen riguroso de los fundamentos conceptuales de un discurso o de

un problema teórico, la filosofía es acaso el modo de reflexión crítico por excelencia. La crítica filosófica se aboca al examen de la lógica de un discurso. Examina la determinación de los conceptos y la coherencia de sus atribuciones, así como la coherencia del conjunto de proposiciones, considerado como un sistema de significaciones. Además, una crítica filosófica puede orientarse, una vez precisado el marco lógico del discurso, a la revisión de las condiciones de la verdad (o probabilidad) de sus asertos.

Viene al caso presentar una de las observaciones críticas a las que me he referido. En una nota al margen (3) a un comentario que versa sobre la relación general entre el lenguaje y el pensamiento, en "Léonard et les philosophes", Valéry sostiene que

Il n'est pas de philosophie (jusqu'ici) qui résiste á un examen précis de ses définitions (Oeuvres, I, p.1266).

Ahora bien, ¿podemos aplicar esta observación metodológica a "Léonard et les philosophes", y en general a la obra ensayística de Valéry, verificando en qué medida resiste "un examen preciso de sus definiciones"? Tanto el análisis de "Léonard et les philosophes" como el de los demás textos, partirán de esta perspectiva crítica.

1.6 Notas

- Nota 1: Señala M. Bémol en su estudio La méthode critique de Paul Valéry: "La tentation est donc grande, et prochaine, d'appliquer à notre auteur sa propre méthode critique", p.14.

- Nota 2: Aunque aparecen constantes referencias, tanto explícitas como implícitas, a las obras de Pascal y Nietzsche, el escritor francés no dedicó ensayos formales a estos pensadores.

- Nota 3: Para los tres ensayos que giran en torno a la figura de Leonardo ("Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", "Note et digression" y "Léonard et les philosophes"), Valéry escribió en 1929-1930, para el libro Les Divers Essais sur Léonard de Vinci de Paul Valéry commentés et annotés par lui-même (1931), una serie de notas al margen que comentan los textos originales, sea explicando una observación, planteando una duda o agregando una idea.

2. Análisis de la noción de filosofía en el ensayo "Léonard et les philosophes"

2.1. Introducción

El presente texto constituye un análisis completo del ensayo "Léonard et les philosophes". En la introducción presentamos el lugar que ocupa el ensayo en la obra de Valéry y discutimos algunas de sus peculiaridades hermenéuticas. En el cuerpo del texto se presentan y examinan críticamente las tres concepciones de la filosofía que aparecen en el ensayo: la filosofía entendida como una cosmovisión, como género literario y como actividad intelectual.

2.1.1 Contexto del ensayo

Desde su título, "Léonard et les philosophes" nos confronta a dos obvias preguntas: ¿Quién es ese Leonardo de que se habla? ¿Quiénes son esos "filósofos"?

Los escritos sobre Leonardo da Vinci ("Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" (1894), "Note et digression" (1919) y "Léonard et les philosophes", 1929) no pretenden constituir un estudio erudito sobre la vida y la obra del pintor florentino. Más bien, son una vía por la cual Valéry explora una serie de ideas filosóficas (estéticas en particular) que giran en torno a la obra y la vida intelectual de Leonardo. El poeta francés reconoce explícitamente en "Note et Digression", el segundo ensayo de la serie, que se sirvió de Leonardo como una máscara para exponer su propia visión del mundo en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" :

Quoique j'eusse vingt-trois ans [en 1894], mon embarras fut immense. Je savais trop que je connaissais Léonard beaucoup moins que je ne l'admirais. Je voyais en lui le personnage principal de cette Comédie Intellectuelle qui n'a pas jusqu'ici rencontré son poète, et qui serait pour mon goût plus bien précieuse encore que La Comédie Humaine, et même que La Divine Comédie (Oeuvres, I, p.1201).

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 imaginación e intelecto ("J'étais placé dans la nécessité d'inventer un personnage capable de bien des oeuvres", Oeuvres, I, p.1230). Nada más elocuente que esta observación para entender el empleo que Valéry hizo del sabio italiano en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci":

Enfin, je le confesse, je ne trouvai pas mieux que d'attribuer à l'infortuné Léonard mes propres agitations, transportant le désordre de mon esprit dans la complexité du sien. Je lui infligeai tous mes désirs à titre de choses possédées. Je lui prêtai bien des difficultés qui me hantaient dans ce temps-là, comme si l les eût rencontrées et surmontées. Je changeai mes embarras en sa puissance supposée. J'osai me considérer sous son nom, et utiliser ma personne (idem., I, p.1232).

Sería interesante trazar el perfil completo de Leonardo según los escritos que Valéry le dedicó. De entrada, el autor de Le Cimetière marin está interesado en un pensador capaz de múltiples y excelentes obras. Tener en claro lo que el autor francés pondera en la figura intelectual de su héroe, permitiría tener una idea más precisa de las tesis centrales de su cosmovisión, y en particular, su idea de la cultura, la filosofía y la naturaleza del espíritu. Ello, además de obligarnos a esclarecer la lectura específica que hace Valéry, nos remite a los escritos del propio Leonardo. No entraremos en este tema, que abre la perspectiva de una genealogía de

las tesis valerianas en la obra de Leonardo. De tal modo, pondremos de lado la pregunta acerca de la "identidad" de Leonardo, para concentrarnos en la cuestión relativa a esos "filósofos" sobre los que Valéry reflexiona.

2.1.2 Problemas hermenéuticos. La opacidad del estilo.

Uno de los primeros problemas de este ensayo --como de tantos otros textos "teóricos" de Valéry-- consiste en la opacidad que presenta su estilo literario. En el nivel hermenéutico, es notable la dificultad para lograr un entendimiento claro de no pocos de sus asertos. Baste indicar que, a lo largo del ensayo, Valéry no manifiesta con precisión de qué filósofos o de qué filosofía habla. Queda abierta la cuestión de si se refiere a la filosofía en su conjunto, o más bien a un tipo de filosofía, que no queda explícita. Valéry no aclara si dirige sus comentarios a un tipo paradigmático de filosofar (que incluiría por antonomasia a todas las filosofías), o alguna característica esencial de toda filosofía.

Nos parece que uno de los rasgos más prominentes de este ensayo radica en la imprecisión que pende sobre el término "filósofo" y sus derivados. Lo que haremos en este análisis es exponer las definiciones y características que Valéry propone, examinarlas críticamente y mostrar algunas de sus consecuencias (1).

Por lo demás, Valéry no puede sino caer presa de su propia crítica a la filosofía, si consideramos sus propias definiciones. Si es cierto que

L'Histoire de la Philosophie (...) ne peut être faite que moyennant quelques conventions, dont la principale est une

définition nécessairement arbitraire du philosophe et de la philosophie (Oeuvres, I, p.1251),

entonces las determinaciones que propone de las nociones de filósofo y de filosofía no serán menos arbitrarias.

Esta objeción de principio --la carencia de definiciones claras-- es adelantada por el propio Valéry, quien afirma, en una nota al margen del ensayo, que

Introduire des mots abstraits sans en donner des définitions nettes, et nettement conventionnelles, me semble critiquable (idem, p.1248).

El método que emplearemos consiste en interpretar los textos de Valéry desde Valéry mismo. Creemos que este procedimiento se justifica en la medida en que el escritor francés aporta suficientes claves teóricas y comentarios críticos sobre su propio discurso para permitir esta aproximación metodológica. En no pocas ocasiones, cuando Valéry describe condiciones que operan en otros autores, podemos aplicar tales asertos a su propio marco ideológico. Por ejemplo, cuando habla del "splendide égotisme d'un penseur" (idem., p.1237), Valéry generaliza una tendencia que le es propia: el situar al "ego" como eje de la reflexión. Ello condice con la filiación idealista de su pensamiento, en cuanto coloca a la conciencia como condición de posibilidad para el conocimiento en general ¹.

Es interesante contrastar las dificultades conceptuales del estilo de Valéry, con las declaraciones explícitas de sus princi-

¹ Ver 3.2 "La interpretación valeriana del método y el cogito cartesiano", y 4.2.6 "Referencias filosóficas, Descartes y Sócrates", 5.4.3 "Teste y Descartes", 5.5 "Conciencia, generalidad y crítica" y 6.2 "Rasgos de una filosofía de Valéry".

pios intelectuales. Por ejemplo, en "Note et Digression", Valéry afirma que

je ne mettais rien au-dessus de la conscience; j'aurais donné bien des chefs-d'oeuvre que je croyais irréflechis pour une page visiblement gouvernée (idem., p.1206).

Valéry considera la precisión como una suerte de norma, un ideal al que tiende el espíritu:

...j'adorais confusément, mais passionnément, la précision: je prétendais vaguement à la conduite de mes pensées (idem., p.1207).

En suma, nuestro autor bien podría suscribir la célebre consigna del Art Poétique de Boileau, claro ejemplo de la reputada "claridad francesa":

Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement
Et les mots pour le dire viennent aisément.

De ahí que sea paradójico que un autor que pretende hacer de la claridad y la precisión valores superiores de la inteligencia y la expresión, incurra con frecuencia en construcciones herméticas y en elípticas argumentaciones.

Desde un principio, se impone plantear el siguiente problema hermenéutico: en qué medida el estilo de Valéry revela o más bien oculta un pensamiento fructífero, en qué medida sus tesis son el decantado fruto de una meditación cuyas premisas omite, o más bien, resultan meramente la elíptica expresión de intuiciones afortunadas. Se trata de preguntar cuándo nos hallamos ante conceptos de verdadera hondura intelectual, susceptibles de desarrollo, o más bien, cuándo estamos ante construcciones abstractas que no acaban por delinear claramente un sentido.

Partiremos de la conciencia de esta disparidad que resulta

tanto estilística como ideológica, e intentaremos identificar las tesis que consideramos más sólidas y prometedoras.

2.1.3 Temática y organización general de "Léonard et les philosophes"

En líneas generales, el ensayo se inicia como una reflexión en torno a la estética. Constituye una exposición, según dice el autor, de ciertas "especulaciones sobre lo Bello", y se desarrolla como una ponderación en torno a las características, pretensiones y límites del filosofar.

Para Valéry, la filosofía, que pretende ser cosa distinta al arte, se asimila a éste en cuanto que el filosofar no sería nada sin su versión literaria, textual. Así, la filosofía se convierte en un género literario que el filósofo, sin embargo, no reconoce como tal. La figura de Leonardo sirve para mostrar la posibilidad de un pensar filosófico no verbal, pues la pintura hace en él las veces de filosofía.

Hay una fuerte tendencia cartesiana en el pensamiento valeriano. No sólo por lo que toca a la inspiración geométrica que ordena sus ideas o a la ascendencia idealista de su cosmovisión, sino a cierta radicalidad que consiste en un "empezar desde cero", tal como Descartes se lo prescribe en su proyecto filosófico para la obtención de un método confiable:

...pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison (Discours de la Méthode, Seconde partie, pp.42-43).

Este afán por construir desde los cimientos, por rehacer un

dominio en términos estrictamente personales, conlleva ciertos riesgos. Pues si bien, volviendo a ese "egotismo" propio de los pensadores, el individuo que reflexiona halla en ello una satisfacción de su tendencia más honda --pensar por sí mismo--, también puede incurrir en la ingenuidad de ignorar partes sustanciales del corpus de conocimientos que le precede, esto es, de todo aquello que ha sido pensado por otros.

Esta digresión viene al caso por la manera en que Valéry da cuenta de la naturaleza de la reflexión filosófica, así como de la génesis de la ética y la estética, al comienzo de "Léonard et les philosophes". Valéry elabora ahí una reflexión enteramente personal, sin apoyarse explícitamente en ninguna fuente.

Vale la pena hacer un recuento de esta reconstrucción, que se presenta como una fundamentación de la génesis de la ética y la estética, no desde el punto de vista histórico, sino desde el intelectual.

Valéry sostiene que el filósofo, una vez que ha planteado la cuestión crucial del conocimiento,

il se voit invariablement entraîné à expliquer, c'est-à-dire à exprimer dans son système, qui est son ordre personnel de compréhension, l'activité humaine en général, dont la connaissance intellectuelle n'est en somme qu'une des modalités, quoiqu'elle en représente l'ensemble (Oeuvres, I, pp.1236-1237).

Nuestro autor concibe la empresa del filósofo como un intento eminentemente contradictorio o dialéctico. El filósofo aspira a explicar en un sistema, en "un orden personal de comprensión", no sólo el mundo, sino la diversidad de los pensamientos, sobre todo aquellos que se enfrentan o contradicen su sistema. Su inteligencia

debe "légitimer l'existence de ce qu'elle a convaincu d'erreur et ruiné comme tel", o sea, el filósofo debe explicar cómo es posible que existan explicaciones alternativas y excluyentes de un mismo fenómeno, y debe incluir la noción de esa posibilidad en su orden de pensamiento. Par citar un caso, imaginemos la disputa que surge entre un ateo y un teísta por lo que respecta a sus "sistemas", sus respectivas visiones del mundo. Ambos sostienen posiciones contradictorias. Desde el punto de vista de la filosofía, cada uno está obligado, intelectualmente, a explicar "el error" del otro en términos de su propia cosmovisión. Así, para el ateo, la filosofía del teísta podría basarse en una ilusión psicológica, mientras que la filosofía del ateo, para el teísta, podría deberse a una "ceguera" espiritual. Por supuesto, ambas "explicaciones" deben estar sustentadas en razones y ser coherentes con el resto del conjunto de juicios propuesto (2).

Aparte de "reconocer la vitalidad del absurdo, la fecundidad de lo contradictorio", la mente del filósofo caerá en la cuenta, en algún momento, que sus construcciones generales pueden no ser sino el producto de las condiciones particulares de su individualidad. Su inteligencia se percibirá,

tout animée qu'elle était de l'universalité dont elle croyait procéder, restreindre à l'état de production particulière ou de tendance individuelle d'une certain personne. Et c'est le commencement d'une sagesse en même temps que le crépuscule d'une philosophie (idem., p.1237)

Valéry se ha referido hasta aquí no tanto a la tendencia del filósofo por explicar el mundo o esclarecer la naturaleza del conocimiento, sino a la peculiar naturaleza del filosofar mismo, siem-

pre enfrentado a otros pensamientos, a los productos de otras mentes. De modo trivial, si no hubiera otras mentes, no habría disputas en filosofía:

En verité, l'existence des autres est toujours inquiétante pour le splendide égotisme d'un penseur (idem., p.1237).

Nuestro autor alude entonces a "la arbitrariedad del prójimo", que nos plantea el enigma de su existencia. Por encima de la imagen que tenemos de la vida de los demás, solemos otorgar una decidida preferencia a nuestros pensamientos, emociones y actos, suponiendo que muestran una necesidad de la que creemos ser agentes (pp.1237-1238). No obstante, el otro siempre está ahí, y las dudas que nos acechan al confrontarnos a "la diferencia del otro" --a la "esencial heterogeneidad del ser", como escribe Machado-- nos mueven a intentar comprender dos campos: tanto las diferencias de conductas, temperamentos y actitudes, que conduce a construir una "science des valeurs d'action", esto es, una ética (p.1238), como la variedad de gustos, expresiones y creaciones de la sensibilidad, que conduce a la constitución de una "science des valeurs de l'expression ou de la création des émotions", o sea, una estética (idem.).

Sin embargo, ética y estética "sont invariablement les points faibles d'une Philosophie" (idem.). Esta consideración se enmarca en un diagnóstico que Valéry elabora en torno a los síntomas de una decadencia espiritual que percibe en el mundo actual. Estas consideraciones, que pertenecen al campo de su pensamiento socio-político y crítico-cultural, giran alrededor de la crisis del espíritu y de los valores de la modernidad.

Entre los síntomas de la quiebra de estos valores, Valéry se-

ñala en primer lugar la crisis del conocimiento, que se manifiesta en el desarrollo de las ciencias, donde, por encima de las pretensiones del conocimiento, tiende a imponerse el pragmatismo ². La noción de saber se disuelve en la de poder:

Il suffit de s'interroger pour sentir en soi-même cette conviction moderne: que tout savoir auquel ne correspond aucun pouvoir effectif n'a qu'une importance conventionnelle ou arbitraire (idem., p.1240).

En segundo lugar, la crisis de la idea de un bien y una belleza universales:

A quelle occasion, d'ailleurs, former, préciser le dessein de "faire une Esthétique"? --Une science du Beau?...mais les modernes usent-ils encore de ce nom? Il me semble qu'ils ne le prononcent plus qu'à la légère? Ou bien.. c'est qu'ils songent au passé. La Beauté est une sorte de morte. La nouveauté, l'intensité, l'entrainement, en un mot, toutes les valeurs de choc l'ont supplanté (idem.).

Valéry apela a un cierto ideal clásico de la perfección, que, aun críticamente, el poeta francés abriga. No deja de reconocer, sin embargo, que este ideal ha sido una víctima de la crisis moderna:

On ne voit guère plus de produits du désir de "perfection". Observons au passage que ce désir suranné devait s'évanouir devant l'idée fixe et la soif insatiable de l'originalité. L'ambition de parfaite se confond avec le projet de rendre un ouvrage indépendant de tout époque; mais le souci d'être neuf veut en faire un événement remarquable par son contraste avec l'instant même (idem., p.1241).

No entraremos aquí en la discusión de esta crítica que Valéry lleva a cabo. Baste señalar que es uno de los temas que le preocupan con más frecuencia, sobre todo en la medida en que afectan

² Para una referencia al pragmatismo en los aforismos de Valéry, ver 4.2.6 "Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates".

ciertos valores que considera esenciales al espíritu (3).

2.1.4 Ideas de la filosofía expuestas en el ensayo

En el texto, Valéry presenta tres visiones alternativas de la filosofía: la entiende como una cosmovisión, como un género literario y como una actividad intelectual. Ahondaremos sobre todo en la segunda y tercera tesis. Llevaremos a cabo un análisis detallado basándonos en el texto, intentando resolver las cuestiones relativas a la validez, la coherencia y los nexos que las vinculan.

2.2. La filosofía como cosmovisión

La primera tesis, la más general, concibe a la filosofía como una cosmovisión, como una visión personal del mundo. En una nota al margen del texto, leemos:

A mon avis, toute Philosophie est un affaire de forme. Elle est la forme la plus compréhensible qu'un certain individu puisse donner à l'ensemble de ses expériences internes ou autres, et ceci, indépendamment des connaissances que peut posséder cet homme.

Plus il approchera dans la recherche de cette forme d'une expression plus individuelle et plus convenable pour lui, plus l'acte et plus l'ouvrage d'autrui lui seront-ils étranges (idem., 1238-1239).

Es interesante notar que la filosofía, considerada como la forma más general en la que un individuo ordena su conocimiento, es independiente de la "cantidad" de conocimiento que éste posea. En un sentido amplio, la "filosofía" de una persona --tenga mayor o menor preparación intelectual, posea un mayor o menor acervo de saberes-- consiste en su capacidad para describir y ordenar (sobre todo a sí mismo) del modo más general posible, los elementos y las relaciones que constituyen su psiquismo. Esta concepción, de corte

idealista y fenomenológico, vincula al autor francés con la filosofía idealista y la fenomenología contemporánea, cercanía que habremos de notar en otras instancias ³.

Por otra parte, es de notar que, para Valéry, entre más justa sea la descripción de la conciencia propia, más ajeno parecerá el mundo del prójimo. Tal aserto asume una tesis ontológica: la que postula el aislamiento del yo, cuya naturaleza es esencialmente in-comunicable y cuyos vínculos con otras mentes, tras cierto examen, revela el insalvable abismo de la otredad. Creemos útil vincular la última parte de la cita ("Plus il approchera dans la recherche de cette forme d'une expression plus individuelle..., etc.") con Monsieur Teste. En efecto, este personaje encarna, en su radical autonomía, el ideal de un yo que ha logrado, o logra constantemente, "esa forma de una expresión más individual y conveniente para él" y cuyas relaciones con el mundo evidencian precisamente lo ajeno que le resultan "el acto y la obra de los demás" ⁴.

Cabe cuestionar, sin embargo, la idea de que entre más precisa sea una filosofía propia, más ajeno parecerá el mundo del prójimo. Pues si bien este movimiento de autoexamen o autoconcentración que está supuesto en el acto de filosofar, parece aislarnos de los demás, ¿no es también cierto que la investigación en la que nos involucra revela, al menos en potencia, cierta condición que comparte

³ Ver 3.3.2 "La interpretación valeriana del método y el cogito cartesiano", 3.5 "Bergson y Valéry: breve comparación", y 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento".

⁴ Ver 5.2.2 "Teste como ideal y aberración del pensamiento".

todo ser consciente, toda persona que reflexiona? ¿No hay, a pesar del ontológico encierro en la subjetividad, una suerte de "solidaridad" intersubjetiva, y no abre ello la posibilidad del descubrimiento de ciertas semejanzas o coincidencias entre mi mundo interno y el del otro? La descripción fenomenológica que lleva a cabo nuestro autor no cancela la intersubjetividad. Si bien Valéry se refiere en la cita que comentamos a la adquisición de una cosmovisión como un asunto de orden personal, ello no implica que tal orden se halle aislado del mundo humano, pues lo supone e interactúa con él.

2.3 La filosofía como obra de arte, texto o género literario.

Acaso la tesis de mayor originalidad, así como la que se presta a mayor controversia, sea la idea que adelanta Valéry en el sentido de que la filosofía es, "objetivamente", una escritura, debiendo considerársele un género literario, a pesar de la objeción que puedan presentar a ello los propios filósofos.

Al respecto, nuestro autor emprende en el ensayo dos grandes vías: la primera consiste en una determinación de la filosofía como arte verbal, y la segunda, una determinación de la figura de Leonardo da Vinci como un "filósofo" qui generis, partiendo de la posibilidad de una "filosofía" no verbal.

Hemos visto que para Valéry, "toute Philosophie est une affaire de forme" (Oeuvres, I, p.1238, note en marge). La filosofía asume necesariamente una forma verbal, y en particular, escrita. De ahí que el filósofo sea un artista de la palabra --lo sepa o no, lo quiera o no-- en cuanto que su orientación específica, la de ser un

"spécialiste de l'universel", no puede expresarse sino bajo una forma verbal (Oeuvres, I, p.1235-1236, note en marge).

Los filósofos son "des créateurs qui s'ignorent" (Oeuvres, I, p.1246). Su engaño consiste en creer poder substituir una idea grosera o superficial de lo real, por una más exacta o más completa. En realidad sucede que

ils inventent: et l'un par subtile division, l'autre par instinct de symétrie, l'un et l'autre par profond amour de ce qui peut être, que font-ils que créer, quand ils ajoutent des problèmes aux problèmes, des entités aux êtres, des symboles nouveaux, des formes et des formules de développement au trésor des jeux de l'esprit et de ses constructions arbitraires? (Oeuvres, I, p.1246).

Así pues, el juego de categorías y conceptos son una cuestión de invención, no de descubrimiento, como si el filosofar dependiera de un acto de creación:

Comme donc il avait inventé le Vrai, le philosophe inventa le Bien et le Beau... (idem., p.1238-1239).

No obstante, el filósofo, dice Valéry, niega ser un artista. Su pensamiento, y específicamente su reflexión estética, cree proceder

d'une pensée qui se croit étrangère aux arts et qui se sent d'une autre essence qu'une pensée de poète ou de musicien, en quoi je dirai tout à l'heure qu'elle se méconnaît (Oeuvres, I, p.1243).

Es interesante notar la tesis que se expresa aquí y sobre todo los supuestos que la apoyan. Lejos de considerarla una ciencia, un saber positivo, la filosofía es vista como cosa de ficción. Nuestro autor parece suponer que el lenguaje, el medio necesario para la expresión del pensamiento, al no apoyarse por un poder verificable, conduce a construcciones especulativas, dudosas, "fal-

sas". Pero tal falsedad, si cabe demostrarla desde el punto de vista de la lógica o la crítica, puede vindicarse desde la perspectiva del arte (4).

Lejos de que el filósofo explique la actividad del artista, lo que sucede, según Valéry, es lo contrario: la actividad del filósofo (en especial cuando se orienta a las cuestiones estéticas) es la que supone las facultades que ejercita el artista. Ahí donde la filosofía pretende dar cuenta de la actividad del artista, sucede que el propio filósofo parte de "su capacidad constructiva y su libertad de poesía abstracta", esto es, de rasgos eminentemente artísticos. Esta disposición constituye la verdadera profundidad de la filosofía y lo que le presta su vitalidad e impulso:

Loin que la philosophie enveloppe et assimile sous l'espèce de la notion du Beau tout le domaine de la sensibilité créatrice et se rende mère et maîtresse de l'esthétique, il arrive qu'elle en procède, qu'elle ne trouve plus sa justification, l'apaisement de sa conscience et sa véritable profondeur que dans sa puissance constructive et dans sa liberté de poésie abstraite. Seule, une interprétation esthétique peut soustraire à la ruine de leurs postulats plus ou moins cachés, aux effets destructeurs de l'analyse du langage et de l'esprit, les vénérables monuments de la métaphysique (Oeuvres, I, p.1246-1247).

Valéry no sólo afirma que algunas facultades propias de la creación artística confieren su virtud al pensamiento filosófico. Va más allá y propone una lectura estética de la filosofía misma, considerándola como una obra de ficción (5).

No obstante, surgen graves problemas al equiparar la filosofía con el arte. ¿No hay cuestiones y conceptos exclusiva y genuinamente filosóficos? ¿No hay nociones que nos remiten ineludiblemente a ese campo de la actividad intelectual, nociones que ninguna otra

disciplina aborda? El análisis crítico de los conceptos, ¿no es patrimonio del filósofo? Valéry se pregunta si acaso el filósofo cree que una Etica o una Monadología son cosas más serias que una suite en re menor (Oeuvres, I, p.1236, note en marge). Supongamos que el filósofo no lo crea, que ambas clases de creación sean igualmente relevantes al espíritu. Aun así subsiste el problema de la especificidad de esas obras filosóficas, determinada por su ubicación en una tradición cultural, la orientación intelectual a la que obligan y el marco ideológico que imponen. Al menos intuitivamente, la lectura crítica de una obra filosófica nos mueve a desarrollar habilidades e involucra una toma de posición diferente a la contemplación de una pintura o la audición de una pieza musical. De hecho, Valéry reconoce esta distinción:

Il est vrai que certaines questions que se pose l'esprit sont plus générales et plus naturelles que telles productions de l'art. Mais rien ne prouve que ces questions ne soient pas naïves (Oeuvres, I, p.1236, note en marge).

¿Qué querrá decir la palabra "naïves" en este contexto? Valéry no lo aclara ni ofrece ulteriores explicaciones. Tal vez se refiera a lo siguiente: así como uno se conduce con ingenuidad cuando uno ignora que ignora una convención o prácticas sociales, tal vez, de la misma manera, el filósofo no cae en la cuenta de la ingenuidad de las cuestiones filosóficas, o sea, de su "intrascendencia", en la medida en que responden a convenciones o prácticas intelectuales más o menos arbitrarias. Tampoco es del todo claro qué significa que las cuestiones propuestas por el filósofo sean "plus naturelles" que las producciones del arte.

Por lo demás, nuestro autor parece soslayar en su análisis un

rasgo importante que él mismo señala: la generalidad de ciertas cuestiones que se le presentan a la inteligencia y que parecen propias de la reflexión filosófica, de un modo que las separa de las cuestiones concernientes al arte.

En un pasaje importante, el poeta francés determina la filosofía como un género literario. Si bien concede que tal género responde a una actividad del intelecto, insiste en el hecho de que,

...la philosophie, définie par son oeuvre qui est oeuvre écrite, est objectivement un genre littéraire particulier, caractérisé par certains sujets et par la fréquence de certains termes et de certaines formes (Oeuvres, I, p.1256).

El trabajo mental y la producción verbal del filósofo "aspiran a una situación suprema a través de la generalidad de sus miras y fórmulas", pero tal generalidad, argumenta Valéry, siendo ajena a toda relación positiva con el mundo, nos permite aproximar la filosofía a la poesía, entendidas ambas como invenciones verbales que nos seducen con sus ficciones (6).

La operación verbal del filósofo, dice Valéry en un párrafo crucial, no es la como la del poeta, que explota "l'art d'abuser de la résonance des mots", pues el filósofo

il spéculé sur une sorte de foi dans l'existence d'une valeur absolue et isolable de leurs sens.

El filósofo parece querer ignorar el origen "métaphorique, sociale et statistique" de los vocablos con que construye su filosofía. Es este deslizamiento, del sentido relativo, histórico, localizado, al sentido absoluto, eterno, hispostasiado, lo que le permite al filósofo

de faire produire à son esprit les combinaisons les plus profonds et les plus délicats (Oeuvres, I, p.1256).

La labor del filósofo, entonces, no parece realizarse tomando en cuenta la precariedad de las palabras, sino que, al contrario, supone una confianza en sus sentidos aislados. Estos sentidos, en la medida en que son definidos por los propios filósofos, deben ser considerados enteramente convencionales:

Chacun d'eux [les plus grands philosophes] importe une terminologie, et dans aucun cas, les termes qu'ils introduisent ne sont bien définis (Oeuvres, I, p.1257).

Valéry aprovecha esta discusión para llevar a cabo una aguda crítica de la palabra como medio de reflexión (Oeuvres, I, p.1256-1257). En esta determinación del verdadero poder de las palabras como expresión del pensamiento, halla otro argumento para mostrar que el filósofo es un creador, antes que un descubridor de verdades. Incluso la crítica al lenguaje, que puede pretenderse universal, no es sino el producto de un genio individual:

Et qu'y a-t-il, d'ailleurs, de plus véritablement personnel, de plus significatif d'une personne et de son écart individuel, que ce travail du philosophe quand il insère mille difficultés dans l'expression commune où ceux qui l'ont faite n'en soupçonnent point, quand il crée des doutes et des troubles, découvre des antinomies, étonne les coutumes des esprits par tout un jeu de substitutions qui déconcertent et qui s'imposent... Quoi de plus personnel sous les apparences de l'universel? (Oeuvres, I, p.1257).

A lo largo del ensayo, las relaciones entre filosofía y estética, por una parte, y arte, por otra, son múltiples y no siempre claras. Por ejemplo, en ocasiones Valéry habla indistintamente de filosofía y estética. Otras veces, mezcla dos cuestiones: la que se refiere a la filosofía como un género literario peculiar (entendiendo la disciplina filosófica como un arte verbal) y la que apunta a una lectura de la filosofía misma como una obra de arte (ha-

ciendo una lectura literaria de la filosofía). Si bien estos puntos de vista están relacionados, en el primer caso se habla de una cuestión relativa a los géneros en que se clasifican las Humanidades (y a la naturaleza de sus cuestiones), mientras que en el segundo, se da por supuesta la contestación a la primera pregunta y se propone una determinada perspectiva hermenéutica desde la que leer los textos filosóficos.

Aunque el filósofo sea considerado un artista y la filosofía un arte, Valéry establece ciertas distinciones entre ambas disciplinas. Si bien éstas no dejan de tener interés, adolecen de esa tendencia a la generalización que hemos notado ya. Después de todo, ¿realmente existe los universales "filosofía" y "arte"? ¿Acaso no son más que expedientes conceptuales a los que nos hemos habituado para simplificar y apresar un ámbito intelectual inabordable? ⁵

Entre las diferencias que Valéry indica entre el artista y el filósofo, encontramos que

Tandis que pour le philosophe véritable, ce qui est est la limite à rejoindre et l'objet à retrouver à l'extrême des excursions et opérations de son esprit, l'artiste se propage dans le possible et se fait agent de ce qui sera (*Oeuvres*, I, p.1242).

No obstante, ¿no existen los artistas "realistas", que se imponen como meta la descripción de aquello que es, y por otra parte, no es concebible un filósofo especulativo, cuya inteligencia se propaga en lo posible no menos que la del artista?

Valéry le reprocha a la estética que pretenda reducir las

⁵ Ver la nota 1 de este capítulo.

obras de arte a un principio del cual el filósofo posee la noción "inmediata y pura" (Oeuvres, I, p.1243). El filósofo no acepta con facilidad el hecho de que no sea posible comprender el proceso creativo del artista, al intentar esquematizarlo en ideas o conceptos. De ahí que afirme, no sin ironía:

On ne peut pas résumer un poème comme on résume... "un univers". Résumer une thèse, c'est en retenir l'essentiel. Résumer (ou remplacer par un schéma) une oeuvre d'art, c'est en perdre l'essentiel. On voit combien cette circonstance (si on en comprend la portée) rend illusoire l'analyse de l'esthéticien (Oeuvres, I, p.1244).

Se expresa aquí una tesis de importancia. La estética no puede resumir una obra de arte, pues en el ámbito del arte, no hay generalidad que pueda dar cuenta del fenómeno artístico tal como se realiza efectivamente, ni en su creación ni en su recepción. Un argumento para apoyar esta idea es que la sensibilidad no puede ser resumida a esquemas intelectuales, en razón de la naturaleza esencialmente particular de sus representaciones.

No obstante, ¿esta objeción que se dirige a la estética, no puede ampliarse, escépticamente, a todo saber, a toda teoría? ¿Por qué no generalizar, más allá de la estética, la propuesta de que "la chose considérée ne supporte pas d'être réduite à quelques-uns de ses traits sans perdre sa vertu émotive intrinsèque" (Oeuvres, I, p.1244-5)? ¿No es la tesis básica de todo escepticismo el que, parafraseando la cita de Valéry, la cosa considerada no soporta ser reducida a algunos de sus rasgos sin perder su intrínseca virtud ontológica? Como en otros pasajes de la obra de nuestro autor, asoman aquí observaciones escépticas, sin duda uno de sus vínculos más

importantes con el pensamiento filosófico ⁶.

Ahora bien, Valéry prevee y expone las objeciones a su tesis según la cual la filosofía es un tipo de arte. Su postura --considerar ciertos problemas otrora filosóficos, desde el punto de vista artístico, y no desde la perspectiva de quien busca la verdad-- parece difícil de aceptar, aunque constituya, según él, una operación más habitual de lo que parece (*Oeuvres*, I, p.1247). La argumentación de nuestro autor tendrá como finalidad desmitificar tanto los objetos como los objetivos que han ocupado tradicionalmente a los filósofos.

La explicación se halla en un párrafo por demás elíptico. Apunta hacia una intuición psicológica: solemos adorar lo que, creado por nuestras manos, carece de forma. Así como los primitivos adoraban ídolos informes, los niños muñecas de trapo, los amantes a sus amadas, así el filósofo adora intelectualmente la magna obra indeterminada que sale de su mente, y que será más adorada en cuanto más indeterminada aparezca (*Oeuvres*, I, p.1247).

Si bien cabe una lectura irónica del empleo de tal analogía, Valéry emprende una crítica franca a las convenciones filosóficas, al considerar los conceptos filosóficos, hipostasiados, como ídolos informes:

Pourrais-je sans choquer, sans irriter cruellement le sentiment philosophique, comparer ces vérités tant adorées, ces principes, ces Idées, cet Etre, ces Essences, ces Catégories, ces Noumènes, cet Univers, tout ce peuple de notions qui paraissent successivement nécessaires, aux idoles dont je parlais?

⁶ Ver 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

(Oeuvres, I, p.1248).

En una nota al margen de esta cita, abunda en el valor que le otorga a las categorías tradicionales de la metafísica:

Oui, toutes ces abstractions de la philosophie traditionnelle me paraissent des oeuvres de Primitifs. Il y a, si j'ose parler, une certaine naïveté de ces notions et des problèmes qu'elles expriment. En particulier, les notions de réalité et de causalité me paraissent bien grossières... Introduire des mots abstraits sans en donner des définitions nettes, et nettement conventionnelles, me semble critiquable (Oeuvres, I, p.1248, note en marge).

Valéry lleva a cabo en este punto una crítica de la filosofía, al menos de aquella que se presenta como un sistema de conceptos y juicios que describen o pretenden describir el mundo tal como es ⁷.

Ahora bien, si la filosofía, o al menos esta clase de filosofía, es tachada como una obra de primitivos que idolatran conceptos sublimes más bien por su vaguedad que por su poder real para explicar los fenómenos, ¿no habrá otras alternativas más respetables y coherentes, para entender y ponderar la valía del quehacer filosófico?

No pocos filósofos han emprendido un cuestionamiento de la filosofía a partir de una crítica conceptual y sobre todo lingüística. Desde Sócrates hasta las corrientes contemporáneas emanadas del positivismo lógico, los filósofos han hecho énfasis en la consistencia y coherencia del significado de las palabras y su reducción a esquemas lógicos. En este sentido, la crítica de Valéry a la filosofía, sin ser propiamente original, tiene mucho de filosófica.

⁷ Ver sus objeciones a los sistemas en 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

De tal modo, la filosofía puede contemplarse no ya como un recurso privilegiado para conocer la realidad tal cual es, sino como un instrumento de clarificación conceptual, esto es, un arsenal de estrategias, basado en la crítica rigurosa, para el análisis del discurso. Así entendida, la filosofía constituye, no un presunto corpus de conocimientos que se obtiene a través del juego especulativo de conceptos (pretensión que Valéry, como hemos visto, critica), sino como una actividad intelectual peculiar, cuya esclarecimiento nos ocupará más adelante.

Concluyendo con nuestro análisis, resulta cuestionable pretender reducir, o al menos, considerar la filosofía meramente como un género literario, como un tipo de escritura. Después de todo, ello parecería confundir el medio con el objetivo, el vehículo con la dirección: es decir, olvidar a qué fines sirve la escritura filosófica.

Es cierto que la insistencia de Valéry acerca del carácter escrito de la filosofía puede apuntar hacia un fenómeno que no carece de interés: el de los modos propios de la escritura filosófica, sus estrategias textuales y las relaciones entre el estilo, las figuras literarias y la expresión del pensamiento abstracto. No obstante, hay una potencia productora de los textos. Hay, en suma, una actividad intelectual específica que no puede ser soslayada. Como veremos, el propio Valéry desarrolla esta vía. En contraposición al texto propiamente literario, cuya finalidad puede no estar fuera de la interpretación y disfrute del texto considerado en sí mismo, en la filosofía no es infrecuente la pretensión de al-

canzar una transformación de nuestros hábitos intelectuales, afán que trasciende la mera expresión de los pensamientos. Por lo demás, esta aspiración metodológica de la filosofía es un rasgo que Valéry abriga y expresa en diversos pasajes de su obra ⁸.

2.4 La filosofía como actividad intelectual

Hemos examinado la tesis de Valéry que afirma el carácter textual de la filosofía:

...la philosophie, définie par son oeuvre qui est oeuvre écrite, est objectivement un genre littéraire particulier, caractérisé par certains sujets et par la fréquence de certains termes et de certaines formes" (Oeuvres, I, p.1256).

No obstante, la filosofía no sólo es un género literario, ni puede reducirse sin más a consideraciones textuales. Uno de los puntos centrales de "Léonard et les philosophes" radica en la importancia que nuestro autor le concede al vehículo de comunicación textual de la filosofía, vehículo que, en su opinión, lejos de ser indiferente al filosofar, constituye un aspecto integrante de su naturaleza. Por lo demás, cabría pensar algo semejante en relación a otras disciplinas culturales, cuyos objetos de estudio y cuyas discusiones rondan en torno a temas abstractos o imaginarios. Pensemos en la historia, la psicología y la religión. En estos casos, no podríamos dispensarnos de los textos sin acabar por prescindir de la disciplina misma.

No obstante, sería descaminado creer que la historia, la psicología, la religión y la filosofía pueden reducirse al medio por

⁸ Ver 3.3.2 "La interpretación valeriana del método y el cogito cartesiano".

el cual se exponen. Aproximaciones estructuralistas y deconstruccionistas pueden compaginarse con la tesis valeriana de la filosofía-como-texto⁹. Pasajes en el ensayo que nos ocupa parecen avalar una interpretación en ese sentido:

Si l'on réfute un Platon, un Spinoza, ne restera-t-il donc rien de leurs étonnantes constructions? Il n'en reste absolument rien, s'il n'en reste des oeuvres d'art (*Oeuvres*, I, pp.1250).

Sin embargo, es claro que existe un trasfondo intelectual -- para no hablar de las diversas dimensiones del contexto cultural: historia, economía, política, etc.-- que contribuye a "producir" tales obras. Para Valéry, la filosofía, a la par que resulta un tipo de "production verbale", es también un género bastante particular de "travail mental", el cual se halla implícito en la idea que nos hacemos del origen y el destino de las obras de la filosofía. Ese trasfondo intelectual no es otro que el pensamiento o la conciencia, lo que en términos generales hemos llamado "actividad intelectual", y que constituye uno de los temas centrales en la obra de Valéry. Si bien ello parece obvio, no deja de ser importante remarcarlo, en la medida en que las observaciones de Valéry obligan a determinar con precisión el campo donde se pone en obra el filosofar.

De tal modo, la filosofía será definida no sólo como género

⁹ Ver de Gérard Genette, "Valéry and the poetics of language", en Textual Strategies, Josué V. Harari, ed., Cornell University Press, 3rd. printing, Ithaca, 1984, pp.359-373, y "La literatura como tal", en El Lugar de la Literatura, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1980. De Jacques Derrida, ver "Qual. Cual. Las fuentes de Valéry", en Márgenes de la Filosofía, Ed. Cátedra, Serie Mayor, Madrid, 1989, pp.313-346.

literario, sino también por una cierta orientación del espíritu, por una actividad crítica, por una clase de preguntas y por una tipo de estrategias para abordarlas. En suma, la filosofía será considerada como un producto de un cierto dominio de la inteligencia, no un mero lugar en una clasificación de textos.

A lo largo del ensayo, Valéry expone una serie de características propias de la filosofía. Ello conforma un perfil definido, aunque convencional, de la idea que nuestro autor se hace de esta disciplina. A continuación presentamos los rasgos más importantes que le atribuye.

2.4.1 Generalidad

Valéry reconoce que la actividad peculiar de la filosofía aspira a una supremacía en razón de "la généralité de ses visées et de ses formules" (*Oeuvres*, I, p.1256). Es cierto que critica esta pretensión, en la medida en que tal generalidad "ne peut ni ne doit être considérée comme transitoire, comme moyen ni comme expression de résultats vérifiables" (p.1256), esto es, en cuanto que esta generalidad es meramente nominal. Tal atribución --la filosofía como cosa verbal-- permite, como sugiere Valéry no sin ironía, que a este género de pensamiento "nous le rangions non trop loin de la poésie". Como hemos visto, el escritor francés parece sostener que ambas, filosofía y poesía, son esencialmente invenciones, géneros de textos "ficticios", en cuanto que no pueden ni pretenden ser verificables a través de una relación de conocimiento positiva con el mundo, sino que apelan sobre todo a la razón y a la imaginación del hombre, y a su buena fe.

Más allá de la aserción que equipara la filosofía con la poesía (harto discutible en cuanto que supone, sin someter a crítica, una noción bastante estrecha de "generalidad") es importante notar que al menos Valéry considera este rasgo como constituyente de la perspectiva vocacional de la filosofía.

2.4.2 Búsqueda del saber

La empresa del filósofo consiste, para Valéry, en "un essai de transmutation de tout ce que nous savons en ce que nous voudrions savoir". Se parafrasea aquí una de las más empleadas determinaciones de la filosofía, emanada del origen mismo del vocablo: filos, afición, y sofía, sabiduría. En efecto, la tendencia más propia del filósofo es la de aquel que "quiere saber". Vocacionalmente, el pensador orienta sus intereses intelectuales a la consecución y crítica del conocimiento en general. Pero, ¿en qué consiste esa "transmutación" de un saber actual a un saber potencial, y a qué apunta ese "querríamos saber" que se menciona? Valéry sugiere con ello que el filósofo no se conforma con conocer, ni con conocer lo que conoce, sino que busca trascender aquello que sabe para especular en torno a lo que "quisiera" saber. Y ese "quisiera" bien puede referirse a un querer saberlo "todo". La pregunta por el conocimiento --por el conocimiento de esta u otra cosa, de tal o cual fenómeno-- nos remite al conocimiento de las cosas en general, a la cuestión de la suma total de saberes que es posible obtener ¹⁰.

¹⁰ En la obra aforística se somete a crítica esta pretensión. Ver 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

Así pues, el filósofo, partiendo de lo que sabe, transforma su afán de saber en un afán por saber más, por querer comprender el contexto más amplio en el que se ubica lo que conoce. Ello nos conduce a las dos siguientes categorías: el orden y la sistematicidad.

2.4.3 Orden y sistematicidad

La operación intelectual en la que se ve envuelto el filósofo, esa trasmutación de sus conocimientos particulares en un orbe total del saber, "exige d'être effectuée, ou du moins présentable, dans un certain ordre" (idem.). El orden es un rasgo propio del filosofar. Para Valéry, pensador cartesiano por excelencia, el orden es una propiedad de la mente filosófica, y ello lo mueve a señalar la necesidad de un sistema de pensamiento que, por rudimentario que sea, exprese el significado, la jerarquía, la coherencia y en general, las relaciones de los elementos de una filosofía:

L'ordre de leur questions caractérise les philosophies, car dans une tête philosophique, il n'y a point, et il ne peut y avoir, de questions entièrement indépendantes et substantiellement isolées (idem.).

Más allá de la consideración de tal o cual sistema de filosofía, consignado y ponderado en las historias del género, Valéry piensa en el orden y la sistematicidad más bien como una cierta propiedad del funcionamiento de la mente en general. Las construcciones de la filosofía serían un caso particular de esta disposición al orden y la sistematicidad que, al menos en principio y en ciertas condiciones, opera en la mente:

On y trouve (...) comme une base continue, le sentiment, le son fondamental d'une dépendance latente, quoique plus ou moins prochaine, entre toutes les pensées qu'elle contient ou pourrait jamais contenir. La conscience de cette liaison pro-

fonde suggère et impose l'ordre... (idem.).

Si bien es cierto que el poeta francés alude a un hecho conocido (la tendencia y el afán del hombre, y sobre todo, del intelectual, de ordenar sus pensamientos y de plantear este orden en un sistema) es posible encontrar en la obra de nuestro autor tanto una crítica a los sistemas de pensamiento como una tendencia anti-sistemática. Sus propios textos no pretenden ser testimonio de un orden acabado, o de una voluntad por constituir uno. Según su noción de espíritu, las operaciones de la mente, aun concediendo la virtud de sus propiedades "arquitectónicas", están minadas por la transitoriedad, la incompletitud, lo fragmentario (7). Es posible pensar en las fases de un movimiento dialéctico que opera en el ámbito del espíritu, según el cual el dinamismo de la mente oscilaría entre el afán de orden (cuando se ve confrontada a su disolvencia), y el afán de indeterminación (cuando se ve confrontada a la sobredeterminación de un rigor sistemático).

Más adelante, Valéry retoma la cuestión del orden y la sistematicidad. El filósofo, en su intento de fundar, justificar o despreciar el conocimiento, se ve movido a explicar, esto es,

exprimer dans son système, qui est son ordre personnel de compréhension, l'activité humaine en général (p.1236).

La constitución de ese orden personal de comprensión que caracteriza la labor del filósofo, supone la aspiración a realizar un cierto ideal, a saber,

l'idéal d'une distribution uniforme des concepts autour d'une certaine attitude ou attention caractéristique et singulière du pensant (p.1237).

En efecto, toda filosofía es un entramado conceptual, un con-

junto ordenado de ideas y aserciones en torno a un cierto eje teórico. Es interesante notar que para Valéry, tal como se ve al menos en esta cita, este eje no lo constituyen conceptos ni problemas, convenciones o realidades, sino una cierta actitud o atención del yo que piensa. Con ello, expresa su profesión de fe subjetivista. Ese orden personal que es la filosofía gira en torno a ciertas disposiciones de orden mental. Las especulaciones y producciones del filósofo siempre tendrán para Valéry un valor relativo a la mente que las concibe o interpreta.

Uno de los problemas teóricos a los que se enfrenta el filósofo, en esta empresa de comprender la realidad a través de un sistema de conceptos, es aquel que apunta a la posibilidad del error. El pensamiento filosófico,

qui vient d'être si pure et si centrale, qui poursuit en réalité (quels qu'en soient le contenu et les conclusions) l'idéal d'une distribution uniforme des concepts autour d'une certaine attitude ou attention caractéristique et singulière du pensant, doit à présent s'essayer à retrouver la diversité, l'irrégularité, l'imprévu des autres pensées; et son ordre ordonner leur désordre apparent (Oeuvres, I, p.1237).

En el ámbito del filosofar, se afirma la necesidad de una dialéctica entre el "orden" y el "desorden" a la que ya hemos aludido. En el sistema que compone, implícita o explícitamente, toda filosofía, no sólo debe ser explicado el orden mismo de los conceptos, sino la posibilidad de un orden alternativo e incluso contradictorio. Según ello, la asunción dialéctica es fundamental para entender la labor del filósofo ¹. En su afán por establecer un sistema

¹ Ver 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

completo, la filosofía debe aceptar la pluralidad de los pensamientos de cara a la unicidad del pensamiento, o sea, debe dar cuenta de la universalidad del pensar de cara a "la diversité, l'irrégularité, l'imprévu des autres pensées". Igualmente, debe ser capaz de explicar cómo es posible el error:

Il lui faut reconstruire la pluralité et l'autonomie des esprits comme conséquence de son unité et de sa souveraineté propres. Elle doit légitimer l'existence de ce qu'elle a vaincu d'erreur et ruiné comme tel, reconnaître la vitalité de l'absurde, la fécondité du contradictoire, et parfois même se sentir elle-même, tout animée qu'elle était de l'universalité dont elle croyait procéder, restreindre à l'état de production particulière ou de tendance individuelle d'une certaine personne. Et c'est le commencement d'une sagesse en même temps que le crépuscule d'une philosophie (*Oeuvres*, I, p.1237).

La última parte de esta cita refuerza lo que hemos indicado anteriormente en relación al subjetivismo de Valéry, quien interpreta el orden conceptual de la filosofía no como emanado de una universalidad trascendente o inmanente. Es, más bien, la obra de una inteligencia singular, "production particulière ou de tendance individuelle d'une certaine personne".

En suma, si bien el orden y la sistematicidad son señalados como rasgos propios del filosofar, Valéry afirma que esos rasgos resultan, a pesar de lo que pretendan sus autores, eminentemente personales, productos de un entendimiento individual.

2.4.4 Libertad del pensamiento

Un rasgo interesante que figura (o debe figurar) en la filosofía, y sobre todo en su didáctica, es la irrestricta libertad intelectual de quien la ejerce. En ello Valéry no hace más que afirmar uno de los supuestos centrales del pensar filosófico y humanístico en general. La filosofía, para ser coherente consigo

misma, para ser enseñada filosóficamente, debe educar la libertad del espíritu en general y en particular de cara a las doctrinas y los problemas:

...l'enseignement de la philosophie, quand il n'est pas accompagné d'un enseignement de la liberté de chaque esprit non seulement à l'égard des doctrines, mais encore à l'égard des problèmes eux-mêmes, est à mes yeux anti-philosophique (note en marge, Oeuvres, I, pp.1249).

2.4.5 Filosofía como juego intelectual o convención

El poeta francés expone una consideración relativa a la recepción de los textos filosóficos, según la cual la filosofía es vista como una suerte de refinado ajedrez racional. ¿Cómo leemos a los filósofos y con qué finalidad los consultamos? No más, dice Valéry, que para hallar un placer o un ejercicio para el espíritu:

Quand nous nous mettons à les lire, n'est-ce pas avec le sentiment que nous nous soumettons pour quelque durée aux règles d'un beau jeu? Qu'en serait-il, de ces chefs-d'oeuvre d'une discipline invérifiable, sans cette convention que nous acceptons pour l'amour d'un plaisir sévère? (Oeuvres, I, pp.1250).

Entendida la filosofía como un juego intelectual, como una serie de reglas para entablar determinadas discusiones, Valéry sostiene que debemos pensar la filosofía (tanto la disciplina misma como la terminología que emplea) como una convención.

Al intentar ubicar a Leonardo da Vinci entre los filósofos, afirma que la historia de la filosofía se constituye a partir de algunas convenciones, o sea, de algunas definiciones arbitrarias, siendo una de las más importantes la que apunta precisamente a la determinación de la noción de filosofía:

l'histoire [de la philosophie] ne peut être faite que moyennant quelques conventions, dont la principale est une défi-

nition nécessairement arbitraire du philosophe et de la philosophie (p.1251).

Acaso la práctica más ilustrativa que muestra este aspecto convencional del filósofo radica en la invención de un vocabulario especializado. La introducción de una serie de términos, inédita o renovada, se convierte, por una parte, en la invención de un léxico cuyo empleo supone el acuerdo de los hablantes, y por otra, en un expediente indispensable para aspirar a un consenso al debatir tal o cual cuestión. De ahí esta observación sobre los filósofos:

Chacun d'eux importe une terminologie, et dans aucun cas, les termes qu'ils introduisent ne sont bien définis (Oeuvres, I, p.1257).

2.4.6 Filosofía y conciencia

No es exagerado considerar la idea de conciencia como el eje alrededor del cual gira la gran mayoría de las preocupaciones intelectuales de Valéry. Tal noción es central en la determinación del concepto de filosofía.

Para el escritor francés, la operación característica que ejerce el filósofo es la del pensar que se piensa a sí mismo. En ciertos pasajes de "Léonard et les philosophes", intenta una suerte de descripción fenomenológica del acto de pensar, o del pensar que profundiza en su acto intelectual ("mais regardons d'un peu plus près; considérons en nous", pp.1263 y ss.). En estas secciones, Valéry no emplea el lenguaje técnico de alguna escuela filosófica en particular, sino que se vale de su habilidad literaria --de un estilo que busca, fenomenológicamente, captar la esencia de los fenómenos, empleando metáforas sobre todo del orden de la física-- para

dar cuenta de esa intuición de la autoconciencia que, como señala, apenas vivida, sentimos que se separa de todo lenguaje convencional (8).

En no pocas páginas de la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" y de "Note et digression", de las más expresivas y brillantes que cabe hallar en su obra, Valéry alude a esta tendencia introspectiva, eminentemente filosófica: "mirar en nosotros mismos". Este movimiento reflexivo tiene obvios antecedentes en la historia de la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl. Más adelante examinaremos el ascendiente de Descartes, cuya obra es una de las fuentes más conspicuas del pensamiento valeriano ².

Los filósofos han buscado expresar por medio del lenguaje el conjunto más o menos determinado de sus experiencias, con la finalidad de alcanzar un nivel más profundo o refinado de autoconciencia. Tratan, según Valéry, de forjarse un método, de lograr hacer del lenguaje "un moyen plus subtil, plus certain de connaître et de reconnaître leur connaissance" (Oeuvres, I, pp.1264). Para nuestro autor, la filosofía es una suerte de disposición o actitud por la cual un pensador ahonda en su pensamiento en busca del orden más "real" o "auténtico" que pueda hallar en sí. Esta autenticidad se logra en la medida en que se alcance una correspondencia entre lo vivido y lo pensado, entre lo que se es y lo que se conoce. La conciencia, grano oculto que sostiene la fronda del pensamiento, es la sede de tal correspondencia. En una observación típicamente va-

² Ver 3.3 "Descartes y Valéry" y 4.2.6 "Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates".

leriana, donde la hipérbole semeja una complicada cáscara que esconde una idea fructífera, nuestro autor manifiesta:

On pourrait se représenter la philosophie comme l'attitude, l'attente, la contrainte, moyennant lesquelles quelqu'un, parfois, pense sa vie ou vit sa pensée, dans une sorte d'équivalence, ou d'état réversible, entre l'être et le connaître, essayant de suspendre toute expression conventionnelle pendant qu'il pressent que s'ordonne et va s'éclairer une combinaison, beaucoup plus précieuse que les autres, du réel qu'il se sent offrir et de celui qu'il peut recevoir (Oeuvres, I, pp.1264).

Hacia el final del ensayo, una vez que Valéry ha discutido el papel esencial que juega el lenguaje en la determinación de la filosofía, señala que ésta se fundamenta, por una parte, en su dependencia de un discurso, y por otra, en la conciencia de sí:

... la philosophie a constamment cherché, et cherchera toujours de plus en plus, à s'assurer contre le danger de paraître poursuivre un but purement verbal. La conscience de soi, qui est (sous divers noms) son moyen principal d'existence (comme elle lui est aussi une occasion toujours prochaine de scepticisme et de perdition), lui remontre, d'une part, sa vigueur et sa nécessité intérieures, et d'autres part, toute la faiblesse que lui inflige sa dépendance du discours (p.1268).

Encontramos mencionado aquí el papel fundamental que juega la conciencia. Cabe señalar, sin embargo, una ambigüedad en el pasaje precedente: esa "conscience de soi", ¿es entendida como el principal objeto de estudio de la filosofía en tanto disciplina, o alude más bien a una actitud reflexiva por parte del filósofo que medita? Aunque el texto parece apoyar mejor la primera interpretación, la segunda no es del todo infundada.

Los vínculos entre filosofía, conciencia y lenguaje son decisivos. Más adelante profundizaremos en sus nexos, sobre todo cuando examinemos de qué modo se relacionan en la figura de Monsieur Teste.

2.4.7 Filosofía y crítica. El "arte de las ideas" y la unidad del espíritu.

La filosofía ha sido considerada como una actividad crítica, en cuanto somete sus temas propios a un examen riguroso. No hay propuesta o hipótesis que no deba ser objeto de una inquisición radical, de un cuestionamiento que exija poner en claro razones o fundamentos.

Valéry reconoce este rasgo determinante del filosofar, al sostener que la crítica ha debilitado las miras de la metafísica tradicional (pp.1248-1249). La crítica en cuanto actitud y actividad que limita las pretensiones excesivas del conocimiento, es un tema prominente de la filosofía moderna, cuya expresión por antonomasia se encuentra en la obra de Kant, quien sometió a un examen riguroso las pretensiones de conocimiento de la razón pura.

La metafísica --entendida como una disciplina que tiene como designio el aprehender la realidad "en cuanto tal"-- ha sido atacada desde varios frentes: desde el marxismo, que ve en ella una vacua especulación, pasando por Nietzsche, quien la considera una evasión de la vida, hasta las filosofías lingüísticas, para quienes la metafísica es el producto de un uso descarriado del lenguaje. Valéry, quien se suma a esta condenación de la metafísica, adelanta una idea diferente.

Propone, en contra de las pretensiones de conocimiento de la metafísica y su estela de conceptos indeterminados --realidad, causa, verdad, correspondencia, explicación-- una aproximación según la cual lo que está (o debería estar) en juego, no es la "verdad", sino una comprensión de otro orden. Tal "comprensión", intuitiva-

mente más cercana al arte que a las ciencias, se aboca a la composición y construcción abstractas. El campo donde se ejerce lo constituye la naturaleza y el funcionamiento de las transformaciones mentales y sus productos:

Je pense quelquefois que des compositions d'idées et des constructions abstraites sans illusions, sans recours à la faculté d'hypostase, devenant peu à peu possibles et admises, il arrivera peut-être que ce genre de philosophie déliée se montre plus fécond et plus vrai que celui qui s'attachait à la croyance primitive dans les explications, plus humain et plus séduisant que celui que commande une attitude critique rigoureuse. Peut-être permettra-t-il de reprendre dans un nouvel esprit, avec des ambitions toutes différentes, le travail supérieur que la métaphysique avait entrepris en le dirigeant vers des fins que la critique a fort affaiblies (Oeuvres, I, pp.1248-1249).

Precisando esta perspectiva, en contraposición a las construcciones de un pretendido saber que aspira a explicar el mundo y cuyos fundamentos "la crítica" ha terminado por minar, Valéry se pronuncia por "un arte de las ideas":

Un art des idées, un art de l'ordre des idées, ou de la pluralité des idées, est-ce là une conception toute vaine? Je trouve permis de penser que toute architecture n'est pas concrète, toute musique n'est pas sonore. Il y a un certain sentiment des idées, de leur analogies, qui me semble pouvoir agir et se cultiver comme le sentiment du son ou de la couleur; même, j'inclinais assez, si j'avais à proposer une définition du philosophe, à la fonder sur la prédominance dans son être de ce mode de sensibilité (Oeuvres, I, p.1249).

En esta cita se expone una serie de conceptos clave para la comprensión del pensamiento de Valéry. Ante todo, se rechaza que la filosofía deba entenderse como una saber o como un acervo de conocimientos. El poeta francés concibe tentativamente el filosofar como un arte de ideas, fundado en una sensibilidad particular que permite vincular nociones, construir esquemas, establecer analogías. Ello no nos conduce a una mayor comprensión del mundo, sino

a una mayor conciencia de nuestros estados y modos de aprehensión.

Por supuesto, habría que determinar con precisión qué abarca y cómo opera ese "arte de las ideas" (9). La expresión no es ingenua. Se halla en deuda con una larga tradición filosófica que parte de Descartes y recorre la filosofía moderna hasta Kant y Hegel, en la cual "las ideas" se vuelven elementos centrales de la reflexión filosófica.

La propuesta de un arte de las ideas ilustra un principio básico en el pensamiento de Valéry. Puede ser entendido como un proyecto que responde al afán de autoconocimiento que orienta su pensamiento. Tal como lo expresa en un aforismo,

Mon objet principal a été de me figurer aussi simplement, aussi nettement que possible, mon propre fonctionnement d'ensemble: je suis monde, corps, pensées³.

El arte de las ideas supone que el espíritu tiende, a partir de un movimiento propio de su naturaleza, a la realización de la totalidad de su ser, al despliegue de ese "fonctionnement d'ensemble" que comprende el conjunto de sus facultades y disposiciones. Esta totalidad puede compendiarse en dos grandes modos: aquello que tiende a satisfacer la sensibilidad (la emoción, los afectos) y aquello que tiende a satisfacer la inteligencia (la comprensión, el razonamiento). El arte de las ideas es propuesto como una estrategia para vincular ambas dimensiones. Leonardo da Vinci vendría a ser un emblema del espíritu "supremamente coordinado":

Je sentais que ce maître de ses moyens, ce possesseur du dessin, des images, du calcul, avait trouvé l'attitude centrale

³ En "Tel Quel II", *Oeuvres*, II, p.712. Ver 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento".

à partir de laquelle les entreprises de la connaissance et les opérations de l'art son également possibles ("Note et digression", Oeuvres, I, p.1201).

Valéry desarrolla esta idea en "Léonard et les philosophes".

El sabio florentino es concebido como una síntesis de la sensibilidad y la inteligencia, de la creación y la comprensión, valores indispensables para una síntesis superior del espíritu ⁴. Su figura muestra, en el contexto de la totalidad de la actividad mental, que la filosofía es una disciplina incompleta. En una nota al margen, señala Valéry:

Quand la circonstance me fit considérer le Vinci, je vis en lui le type de ce travail si conscient que l'art et la science y sont inextricablement mêlés, l'exemplaire d'un système d'art fondé sur l'analyse générale et toujours soucieux, quand il fait oeuvre particulière, de ne la composer que d'éléments vérifiables.

(...)

Cette réciprocité remarquable entre la fabrication et le savoir, par quoi la première est garantie du second, est caractéristique de Léonard, s'oppose à la science purement verbale, et a fini par dominer dans l'ère actuelle, au grand détriment de la philosophie, qui apparaît chose incomplète (Oeuvres, I, p.1260-61).

Valéry se ocupa con cierto detalle de la pregunta acerca de si Leonardo es o no filósofo. Para el poeta francés, Leonardo es un pensador de una especie rarísima. Acostumbrados a dividir nuestras facultades, a desarrollar desigualmente unas potencias por encima de otras, privilegiando unas y despreciando otras, víctimas de una insidiosa tendencia a la especialización, nos cuesta trabajo clasificar a Leonardo y ponderar la cualidad de su obra en su justa dimensión:

⁴ Ver 6.4 "La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu".

Au regard de nos habitudes, Léonard paraît une sorte de monstre, un centaure ou une chimère, à cause de l'espèce ambiguë qu'il représente à des esprits trop exercés à diviser notre nature et à considérer des philosophes sans mains et sans yeux, des artistes aux têtes si réduites qu'il n'y tient plus que des instincts... (Oeuvres, I, p.1261).

Leonardo, no menos ejercitado que los filósofos en el pensamiento abstracto y "très exercée et capable de toutes subtilités et profondeurs" (p.1250), no dejaba de orientarse hacia las "créations figurées d'applications et de preuves sensibles de sa puissance attentive" (idem.). Para Valéry, Leonardo da Vinci "est le type suprême de ces individus supérieurs" (p.1251).

Nuestro autor atribuye su ausencia en las historias oficiales de la filosofía a la carencia en su obra de textos formalmente filosóficos. Lo que hace que consideremos filósofo a un cierto pensador es "l'existence visible d'un certain ordre des idées" (p.1251), aspecto que no se percibe en las notas de Leonardo (y dicho sea de paso, en las de Valéry tampoco). Aun más importante, como hemos mencionado, la historia de la filosofía se constituye a partir de algunas convenciones (p.1251), según las cuales la obra de Leonardo no corresponde a las expectativas de una obra filosófica. Además, el pensamiento de Leonardo no es "facile à resumer" (p.1251), lo cual dificulta el clasificar y comparar sus rasgos con otros sistemas.

Pero lo que separa el acto intelectual de Leonardo del de los filósofos es algo más sustancial. En esencia, la meta del filósofo consiste en lograr

l'expression par le discours des résultats de sa méditation.
Il tâche de constituer un savoir entièrement exprimable et transmissible par le langage (Oeuvres, I, p.1252).

Lo que distingue a Leonardo de los filósofos, es una consideración de orden artístico. Por una parte, el pintor italiano se enfrenta a la materia concreta. Ello implica que un componente esencial de sus consideraciones lo constituye la percepción sensible, siempre diversa de todo saber previo, reacia a ser encasillada en conceptos. Por otra parte, a Leonardo no sólo le interesa saber, sino actuar, poder, construir. De tal modo, su figura representa una suerte de ideal: la mutua comunicación y la alianza entre las consideraciones teóricas y la actividad práctica. Para Leonardo,

le langage ne lui est pas tout. Le savoir n'est pas tout pour lui; peut-être ne lui est-il qu'un moyen. (...) Savoir ne suffit point à cette nature nombreuse et volontaire; c'est le pouvoir qui lui importe. Il ne sépare point le comprendre du créer. Il ne distingue pas volontiers la théorie de la pratique; la spéculation, de l'accroissement de puissance extérieure; ni le vrai du vérifiable, ni de cette variation du vérifiable que sont les constructions d'ouvrage et de machines (Oeuvres, I, p.1252-1253).

Si la filosofía es una actividad en la cual el lenguaje es un medio indispensable del pensamiento, Leonardo no califica como filósofo:

La parole, moyen et fin du philosophe, la parole, sa matière vile sur laquelle il souffle, et qu'il tourmente dans sa profondeur, ce n'était pour Léonard que le moindre de ses moyens (Oeuvres, I, p.1258).

Y aun más explícitamente:

Si la philosophie est inséparable de l'expression par le langage, si cette expression est la fin de tout philosophe, Léonard, dont la fin est peinture, n'est pas philosophe, quoiqu'il en porte la plupart des caractères (Oeuvres, I, p.1261).

Aun así, Leonardo podría ser considerado como un filósofo, aunque heterodoxo. Trascendería el carácter meramente verbal y tex-

tual de la filosofía, a fuerza de ejercer de modo excelente las diversas potencias del espíritu, desarrollando facultades como la comprensión, la creatividad y la capacidad de construcción. En particular, sostiene Valéry, para el artista florentino la pintura hace las veces de filosofía:

Voici donc ce qui m'apparaît en Léonard de plus merveilleux, et qui l'oppose et qui le joint aux philosophes bien plus étrangement et plus profondément que tout ce que j'ai allégué de lui et d'eux-mêmes. Léonard est peintre: je dis qu'il a la peinture pour philosophie. En vérité, c'est lui-même qui le dit; et il parle peinture comme on parle philosophie: c'est dire qu'il y rapporte toute chose. Il se fait de cet art (qui paraît si particulier au regard de la pensée et si éloigné de pouvoir satisfaire toute l'intelligence) une idée excessive: il le regarde comme une fin dernière de l'effort d'un esprit universel. Ainsi Mallarmé de nos jours a pensé singulièrement que le monde était fait pour être exprimé, que toutes choses finiraient par l'être, selon les moyens de la poésie (Oeuvres, I, p.1258).

A través de la pintura no sólo se representa materialmente un mundo. Este arte, tal como lo ejerce Leonardo, exige un previo ejercicio intelectual de la mayor hondura, una acuciosa labor de observaciones y reflexiones, un análisis minucioso de las condiciones de los objetos de la pintura:

Car sa peinture exige toujours de lui une analyse minutieuse et préalable des objets qu'il veut représenter, analyse qui ne se borne pas du tout à leurs caractères visuels, mais qui va au plus intime ou organique, à la physique, à la physiologie, jusqu'à la psychologie, pour qu'enfin son oeil s'attende, en quelque sorte, à percevoir les accidents visibles du modèle qui résultent de sa structure cachée (Oeuvres, I, p.1259).

En conclusión,

Léonard trouve en somme dans l'oeuvre peinte tous les problèmes que peut proposer à l'esprit le dessein d'une synthèse de la nature, et quelques autres (...)
...la place que tient la philosophie dans la vie d'un esprit, l'exigence profonde dont elle témoigne, la curiosité généralisée qui l'accompagne, le besoin de la quantité de faits qu'elle retient et assimile, la présence constante de la soif

des causes, c'est la permanence du souci de l'oeuvre peinte qui en tient exactement lieu chez Léonard (Oeuvres, I, p.1260-1261).

En la exposición precedente, Valéry adelanta de modo explícito una concepción amplia de la filosofía. Si la definición de la filosofía es de entrada arbitraria, ¿por qué no incluir en su determinación actividades que, como la pintura en Leonardo, parecen suponer un ejercicio de reflexión, a pesar de no traducirse en obras escritas? Tal propuesta es tan sugestiva como discutible. No es éste el sitio para debatirla; baste señalar que ella testimonia la importancia que en la obra de nuestro autor posee la noción de una síntesis del espíritu.

En términos estilístico-retóricos, Valéry emplea diversas metáforas que apuntan hacia esta unidad superior. A lo largo de su obra encontramos diversas citas y desarrollos que apoyan este supuesto central. En el pasaje donde introduce el "art des idées" (p.1249)., aparece la noción de una "arquitectura no concreta" y de una "música no sonora", expresiones que connotan propiedades estructurales y armónicas del espíritu. Más adelante en el ensayo, vuelve a aludir a la arquitectura y a la música, no ya como artes, sino como estrategias intelectuales. La arquitectura y la música sirven como metáforas que describen dos modos generales del filosofar. Algunos filósofos, dice Valéry,

particulièrement sensibles aux productions et aux transformations continuelles de leur monde intérieur, regardent en deçà du langage, où ils observent cette forme intime naissante qui peut se qualifier d'intuitions, car notre spontanéité apparente ou réelle comprend, parmi ses apports, des lumières immédiates, des solutions instantanées, des impulsions et des décisions innatendues (Oeuvres, I, p.1269).

A éstos, el desarrollo de su tendencia los conduciría fácilmente,

selon quelque pente insensible, vers l'art du temps et de l'ouïe: ce sont des philosophes musiciens (idem.).

En cambio, otros filósofos,

moins enclins à se représenter le changement qu'attentifs, au contraire, à ce qui se conserve, entendent raffirmer dans le langage même les positions de leur pensées. Ils placent leur confiance dans les lois, formelles; ils y découvrent la structure propre de l'intelligible, auquel ils estiment que tout langage emprunte sa discontinuité et le type de ses propositions (idem.).

Estos segundos serán los arquitectos. Tales pensadores,

qui supposent au langage une armure de raison et une sorte de plan bien défini; qui en contemplent, dirait-on, toutes les implications comme simultanées, et qui tentent de reconstruire en sous-oeuvre, ou de parfaire comme oeuvre de quelqu'un, cet ouvrage de tout le monde et de personne, sont assez comparables à des architectes... (idem.)

Hemos señalado que Valéry emplea una serie de metáforas para dar cuenta del ámbito total del espíritu. A ello responde el "art des idées", pero también la "Comédie Intellectuelle" propuesta en "Note et Digression" (*Oeuvres*, I, p.1201), así como la "Politique de l'Esprit" (en "Le bilan de l'intelligence", *Oeuvres*, I, p.1058). Si bien el proyecto intelectual que contienen en germen estas expresiones no fue desarrollado cabalmente por Valéry, poseen, como veremos en las conclusiones de la tesis, un sentido importante en su obra. Esta "combinatoria" de dominios no debe interpretarse como una mezcla o interferencia arbitrarias, sino como la expresión de una necesidad íntima, de una tendencia auténtica y autónoma del espíritu, impuesta no por una coerción externa, sino por su naturaleza misma.

Valéry parece apuntar hacia una fundamentación estética de la actividad del filósofo. No sólo el pensar filosófico está basado en un tipo de sensibilidad, sino las teorías filosóficas mismas no son más que un refinado juego conceptual. La cualidad estética de la filosofía nos permite considerar tal disciplina como un arte.

Si la reflexión del filósofo se funda en una sensibilidad, ¿en qué consiste ese "certain sentiment des idées, de leur analogies", base del arte de las ideas? (10). La idea de una sensibilidad del intelecto supone una concepción amplia del espíritu, no restringida a tal o cual facultad privilegiada. En este punto, el pensamiento de Valéry apunta a la psicología no menos que a la filosofía. No es posible la existencia de un pensamiento estrictamente "puro", separado de afectos y emociones, pues en la vida del espíritu, todas las facultades y sus productos están de algún modo ligados, siendo que en su compleja aparición nos encontramos con una suerte de "nebulosa mental" en la que confluyen las más diversas dimensiones. Un análisis del espíritu que pretenda hacer justicia a su objeto, debe tomar en cuenta esta condición global. Así como hay una sensibilidad intelectual, Valéry esboza una poesía de las cosas intelectuales⁵. Un esclarecimiento a fondo de este "art des idées" podría hacer concebir la posibilidad de una filosofía de Valéry, apoyada también en las nociones de la "Comédie Intellectuelle" y la "Politique de l'Esprit" ya mencionadas.

⁵ Ver "L'homme et la coquille", Oeuvres, I, p.886, y 6.4 "La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu".

Según el análisis previo, una de las aparentes consecuencias de la propuesta de un arte de las ideas, es que la filosofía, entendida convencionalmente, queda asimilada al arte. Se nace filósofo como se nace pintor o músico, con un cierto don que puede desarrollarse. Valéry sostiene que el filósofo debe afanarse en tomar conciencia de su posición de artista. La finalidad del arte de las ideas es entonces dar "vida y movimiento" a las cosas abstractas:

Je crois que l'on naît philosophe, comme l'on naît sculpteur ou musicien; et que ce don de la naissance, s'il prit just- qu'ici pour prétexte et pour thème la poursuite d'une certaine vérité ou réalité, peut à présent se fier à soi-même et ne plus tant poursuivre que créer. Le philosophe userait avec liberté des forces qu'il a acquises dans la contrainte; et c'est d'une infinité de manières, sous une infinité de formes, qu'il dépenserait la vigueur et la faculté qui lui sont propres --de donner vie et mouvement aux choses abstraites (Oeuvres, I, pp.1249-1250) (11).

2.4.8 Filosofía y expresión

En las secciones finales del ensayo, nuestro autor aborda los importantes vínculos entre la filosofía y el lenguaje. Por una parte, nos enfrentamos al problema de la expresión del pensamiento en general. Por otra, al que atañe a las condiciones en las que se expresa la filosofía en particular.

La filosofía es un hecho cultural que esencialmente busca ser comunicado. La reflexión interior es una condición necesaria, aunque no suficiente, para constituir una filosofía. La meta del filósofo consiste en lograr:

l'expression par le discours des résultats de sa méditation.
Il tâche de constituer un savoir entièrement exprimable et transmissible par le langage (Oeuvres, I, p.1252).

Como hemos visto, esa expresión lingüística se realiza por medio de la escritura, que define un género literario. Aunque el filósofo no considere a la filosofía necesariamente anclada en el texto,

...la philosophie, définie par son oeuvre qui est oeuvre écrite, est objectivement un genre littéraire particulier, caractérisé par certains sujets et par la fréquence de certains termes et de certaines formes (Oeuvres, I, p.1256).

Cabe aquí una objeción, que ya hemos esbozado ⁶. Valéry hace énfasis en el medio textual donde se constituye y transmite la filosofía, pero dice poco acerca de la naturaleza y peculiaridad de la meditación del filósofo. Si concedemos que existe tal cosa como "la meditación filosófica", ¿ésta no se distingue, a veces en gran medida, de las meditaciones de un literato, de un sociólogo o de un historiador? ¿No es su tendencia crítica y la "generalidad de las miras" de su reflexión la que la separa de las preocupaciones más bien particulares de las demás disciplinas? ¿No le confiere ello a la filosofía una amplitud y relevancia intelectuales enteramente diferentes a las de otras materias? Nuestro autor en general no alude a esta especificidad de la meditación filosófica.

Si el lenguaje es esencial a la filosofía, se impone llevar a cabo un examen de las condiciones en las que aquel opera. Valéry realiza entonces una aguda crítica de la palabra como medio de expresión. De entrada, la labor del filósofo se enfrenta a la precariedad de las palabras (Oeuvres, I, p.1256-7). El filósofo sopla sobre una "materia vil", a la que atormenta en lo más profundo

⁶ Ver 2.4 "La filosofía como actividad intelectual".

(Oeuvres, I, p.1258). Concebida como un medio contingente y limitado, cuyo origen es fruto de situaciones particulares y de una localización histórica determinada, el escritor francés se propone someter la palabra a un examen riguroso y ubicar sus poderes reales en un ámbito justo. Desde sus humildes orígenes, la palabra se eleva insensiblemente a la cualidad de un "instrumento extraordinario" para excitar, transformar y constituer el pensamiento:

...[la parole] créature fortuite de besoins simples, antique expédient de commerces vulgaires et des échanges immédiats, s'élève à la très haute destinée d'exciter toute la puissance interrogante et toutes les ressources de réponses d'un esprit merveilleusement attentif. Ce mot, ce rien, ce moyen de fortune anonymement créé, altéré par qui que ce soit, s'est changé par la méditation et la dialectique de quelques-uns, dans un instrument extraordinaire propre à tourmenter tout le groupe des groupes de la pensée, sorte de clé qui peut tendre tous les ressorts d'une tête puissante, ouvrir des abîmes d'attente au desir de tout concevoir (Oeuvres, I, p.1257).

En suma, la palabra, nacida como una mera moneda de intercambios prácticos, se convierte, merced a la habilidad intelectual de determinados hablantes, en instrumento de reflexión que obra poderosamente sobre el espíritu. Pero esta palabra, convertida en clave mágica, hará soñar con mundos que no tienen realidad fuera del ámbito verbal y de la imaginación que los anima ⁷.

Hemos abordado ya la cuestión de si Leonardo es o no filósofo. En el contexto de esa discusión, se plantea, de modo brillante, el problema general de las relaciones entre el pensamiento y la expresión:

⁷ Ver 3.6.3 "Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito".

...je trouve ici le problème des rapports de l'activité totale d'un esprit avec le mode d'expression qu'il adopte, c'est-à-dire: avec le genre de travaux qui lui rendra la plus intense sensation de sa force, et avec les résistances extérieures qu'il accepte (Oeuvres, I, pp.1260-1261).

El lenguaje ocupa un lugar esencial en el régimen del pensamiento. En particular, la expresión "est la fin de tout philosophe" (Oeuvres, I, p.1261). Pero el lenguaje no se convierte en un mero vehículo del pensar. Es también una de sus condiciones. Se puede afirmar, intuitivamente, que sin lenguaje no hay pensamiento. El lenguaje estructura y constituye el pensar, que no podría obrar sobre sí mismo sin el recurso del lenguaje articulado. Ahora bien, el pensamiento del filósofo, al referir lo que ha pensado, no puede dispensarse de la vinculación que la naturaleza del lenguaje ejerce sobre su expresión:

Le philosophe décrit ce qu'il a pensé. Un système de philosophie se résume dans une classification de mots, ou une table de définitions (...) ce langage, quoique fait de conventions innombrables, est presque nous-mêmes. Nous ne pouvons presque pas penser sans lui, et ne pouvons sans lui diriger, conserver, ressaisir notre pensée et sur tout... la prévoir, en quelque mesure (Oeuvres, I, pp.1262-1263).

La conclusión que de ello extrae Valéry es que la filosofía debe ser considerada necesariamente un arte verbal, y específicamente, textual. Este rasgo asegura la comunicabilidad, pues de otro modo, reduciríamos la filosofía a una suerte de discurso totalmente aislado, a un soliloquio o especulación sin trascendencia, a una serie de innominados flatus vocis:

On voit que de fonder toute philosophie sur l'expression verbale et de lui refuser en même temps les libertés, et même... les gênes qui conviennent aux arts, on risque de la réduire aux divers modes de faire oraison de quelques solitaires admirables (Oeuvres, I, pp.1265).

Vemos aquí al poeta francés retomar la idea central del ensayo, según la cual la filosofía se determina como una forma literaria, no como un vehículo de conocimiento.

Ahora bien, a lo largo del ensayo se adelantan una serie de críticas al esfuerzo intelectual del filósofo. En general, las objeciones apuntan a la insuficiencia del lenguaje y a la presunta ignorancia por parte del filósofo de esta circunstancia.

Valéry le reprocha al filósofo que sus meditaciones den por supuesto un sentido absoluto de los términos, ignorando su origen particular y relativo. El reparo consiste en considerar, inválidamente, ciertas palabras según una significación "metafísica" que se pretende más fundamental que cualquier otra, pasando por alto la inducción histórica a la que deben su existencia, así como ignorando las transformaciones semánticas que han sufrido. Esta hipótesis, al igual que el empleo de palabras indefinibles, introducidas subrepticamente, le permitirá al filósofo construir sus edificios abstractos:

il spéculé sur une sorte de foi dans l'existence d'une valeur absolue et isolable de leurs sens. Qu'est-ce que la réalité? se demande le philosophe; et qu'est-ce que la liberté? Il se met dans l'état d'ignorer l'origine à la fois métaphorique, sociale, statistique de ces noms, dont le glissement vers des sens indéfinissables va lui permettre de faire produire à son esprit les combinaisons les plus profonds et les plus délicats (*Oeuvres*, I, p.1256).

Más adelante se insiste sobre la misma idea. Olvidar el origen de las palabras --y no sólo el origen etimológico, sino sobre todo aquel que toca a la creación libre, irrestricta y no concertada de vocablos, en las mentes de multitud de pensadores-- es un antecedente de inacabables equívocos:

L'oubli de ces humbles commencements est sans doute une condition de quantité de problèmes philosophiques. En particulier, l'existence de notions non concertées, ou la coexistence accidentelle de termes créés indépendamment les uns des autres, donne lieu à des antinomies ou à des paradoxes très favorables à un riche développement de malentendus et de subtilités assez philosophiques... (Oeuvres, I, pp.1268-1269).

En el contexto de una consideración sobre los descubrimientos de la ciencia moderna, Valéry reflexiona en torno al reto que tales hallazgos imponen a la filosofía (Oeuvres, I, p.1255). Opone el lenguaje común al lenguaje especializado de las ciencias, que tiende a precisarse cada vez más. Conforme se fortalece esta preponderancia de la precisión en el lenguaje, que tiende a traducirse en términos matemáticos, sucede un estrechamiento de la filosofía, en razón de sus primitivos modos de expresión (Oeuvres, I, pp.1266).

La filosofía también es sometida a crítica en función de la imposibilidad de obtener definiciones completamente unívocas de sus términos ("Il n'est pas de philosophie (jusqu'ici) qui résiste à un examen précis de ses définitions", idem.).

Anteriormente vinculamos la filosofía con las nociones de conciencia y lenguaje ⁸. La reflexión filosófica, cuya finalidad es "conocer y reconocer el conocimiento", se vale de los recursos del lenguaje para expresar y afianzar esta relación (Oeuvres, I, pp.1264). Hacia el final del ensayo, una vez que se ha discutido el papel esencial que juega el lenguaje en la determinación de la filosofía, nuestro autor señala que ésta se fundamenta, por una parte, en la conciencia de sí, y por otra, en su dependencia del dis-

⁸ Ver 2.4.6 "Filosofía y conciencia".

curso:

... la philosophie a constamment cherché, et cherchera toujours de plus en plus, à s'assurer contre le danger de paraître poursuivre un but purement verbal. La conscience de soi, qui est (sous divers noms) son moyen principal d'existence (...), lui remontre, d'une part, sa vigueur et sa nécessité intérieures, et d'autre part, toute la faiblesse que lui inflige sa dépendance du discours (p.1269).

Aunque el fin que persigue el filósofo se desenvuelva en torno al pensamiento que se piensa a sí mismo, la reflexión encara indefectiblemente los alcances y límites que impone el lenguaje por el cual el filósofo se expresa. Se establece aquí un conflicto peculiar, entre la intuición de la conciencia que se piensa a sí misma, y la capacidad lingüística que despliega. En un pasaje complicado, pleno de significaciones, Valéry expone este drama de la interioridad. El espíritu consciente, que ahonda en la dinámica en que operan sus facultades --dinámica contrapunteada de disonancias y desequilibrios--, busca trascender la naturaleza convencional del lenguaje, sin poder lograrlo cabalmente. La finalidad de las palabras radica en restablecer la semejanza, esto es, instituir una suerte de equilibrio virtual que tiende a recomponerse constantemente y que oscila entre lo que se sabe y lo que se ignora, entre las experiencias conocidas, y las desconocidas. Ello se da en el marco de una vida mental donde impera la transitoriedad de los estados y elementos de la conciencia.

Como hemos mencionado, en cierta medida el lenguaje constituye al pensamiento, pues sin aquél, éste no podría constituirse. No obstante, el lenguaje no puede servir como un límite definitivo a la actividad intelectual, por que nada hay que detenga la transi-

toriedad en la que está envuelta. Pensar, pensar profundamente, se convierte entonces en un esfuerzo contra el lenguaje, contra las expresiones hechas, contra el automatismo verbal, en busca de una expresión lo más auténtica posible:

Nous sentons que les mots nous manquent, et nous connaissons qu'il n'y a point de raison qu'il s'en trouve qui nous répondent, c'est-à-dire... qui nous remplacent, car la puissance des mots (d'où ils tirent leur utilité) est de nous faire repasser au voisinage d'états déjà éprouvés, de régulariser, ou d'instituer, la répétition, et voici que nous épousons maintenant cette vie mentale qui ne se répète jamais. C'est peut-être cela même qui est penser profondément, ce qui ne veut pas dire: penser plus utilement, plus exactement, plus complètement que de coutume; ce n'est que penser loin, penser le loin plus possible de l'automatisme verbal. Nous éprouvons alors que le vocabulaire et la grammaire son des dons étrangers: res inter alios actas. Nous percevons directement que le langage, pour organique et indispensable qu'il soit, ne peut rien achever dans le monde de la pensée, où rien ne fixe sa nature transitive. Notre attention le distingue de nous. Notre rigueur comme notre ferveur nous opposent à lui (Oeuvres, I, pp.1263-1264).

Si lo que buscan los filósofos es "hacer hablar a su pensamiento", la naturaleza del lenguaje se opone a este propósito. El filósofo no puede transmitir sus estados a través del discurso filosófico, como no puede hacerlo ningún otro lenguaje. Por lo que toca a los conceptos filosóficos, para Valéry no son sino signos que cobran significado en un contexto establecido. Es el lector de una obra filosófica, no menos que el lector de un poema o de una novela, el que da vida a estos conceptos y los sistemas que se elevan sobre ellos, a partir de una interpretación propia. Estas construcciones verbales, donde la estructura del discurso suele ser bastante compleja, se constituyen en una escritura. Ello se justifica en razón del hecho de que no podrían pervivir en el ámbito del lenguaje oral (12):

Mais la nature du langage est toute contraire à l'heureux succès de ce grand effort à quoi tous les philosophes se sont essayés. Les plus puissants se sont consumés dans la tentative de faire parler leur pensée. C'est en vain qu'ils ont créé ou transfiguré certains mots; ils ne sont point parvenus à nous transmettre leurs états.

Qu'il s'agisse des Idées, de la Dunamis, de l'Etre, du Noumène, du Cogito ou du Moi, ce sont des chiffres, uniquement déterminés par un contexte, et c'est donc enfin par une sorte de création personnelle que leur lecteur, comme il arrive du lecteur de poètes, donne force de vie à des oeuvres où le discours ordinaire est ployé à exprimer des choses que les hommes ne peuvent échanger entre eux, et qui n'existent pas dans le milieu où sonne la parole (Oeuvres, I, pp.1264-1265).

Por lo demás, es criticable la noción adelantada por Valéry en este pasaje, en el sentido de que la filosofía describe estados internos. No es la única o principal función de la filosofía, el hacernos "ver dentro de la mente de otro" a través del lenguaje ⁹.

Hemos aludido anteriormente a una objeción general que cabe dirigir a las observaciones de Valéry, que parecen surgir de una cierta visión unívoca de la filosofía. Es perfectamente concebible una filosofía que, lejos de pretender hacer hablar al pensamiento, se preocupe en afinar sus instrumentos conceptuales, animada de una intención crítica y terapéutica.

2.5 Conclusiones

Vale la pena adelantar, antes de pasar al análisis de los demás textos, una serie de conclusiones.

Valéry pone en cuestión una presunción relativa a los géneros: en qué medida una disciplina, una categoría genérica que agrupa cierto tipo de obras, puede ser reubicada en otro contexto. Un pro-

⁹ Para una crítica más detallada, ver 4.2.4 "Modos peculiares del pensar filosófico".

blema particular --cómo clasificar ciertas obras o productos del espíritu en el contexto global de la cultura-- se convierte en una cuestión en torno a la naturaleza misma de esas obras.

Valéry critica a los filósofos, pero no puede menos que entrar en su universo de discurso, por el sólo hecho de emplear un vocablo clave: justamente el que le da nombre a la disciplina que es objeto de su atención.

Reiterando el punto de vista que expusimos en la introducción, nos parece que Valéry generaliza una serie de rasgos que atribuye a la figura del filósofo, sin remitir esos rasgos a ningún filósofo o alguna obra en particular. Es notable que el ensayo no haga referencias precisas a textos filosóficos. Si la generalidad a la que aspira el filósofo es meramente verbal ¹⁰, la propia generalización en la que incurre Valéry no lo es menos.

En el contexto de la distinción entre "saber" y "poder" ¹¹, Valéry sostiene que la filosofía "il n'aboutit à l'institution d'aucun pouvoir" (*Oeuvres*, I, p.1256). Si bien el filosofar no suele traducirse en un curso de acción positivo, al modo de las ciencias empíricas, existe una dimensión en la que la filosofía apunta hacia un poder, un saber hacer: nos referimos a la importancia de la noción de método, que el propio Valéry reconoce. En cuanto ejercicio y fortalecimiento de un cierto trabajo mental, esto es, de una actividad, el método en filosofía puede considerarse un instru-

¹⁰ Ver "2.4.1. Generalidad".

¹¹ Ver 2.1.3 "Temática y organización general de 'Léonard et les philosophes'".

mento orientado a la práctica.

En el ensayo, Valéry alude a un aspecto tal vez descuidado en las reflexiones sobre la filosofía: su dimensión creativa o inventiva, en oposición a su aspectos presuntamente científicos (pp.1246 y ss.). Ciertamente es que existe una capacidad creativa de la inteligencia en general, que los filósofos, como tantos otros pensadores, ejercitan. Sin embargo, ello no resulta un rasgo que pueda señalarse como determinante de esta disciplina. La diferencia específica del pensamiento filosófico, su verdadera aportación creativa --la orientación universal y la crítica racional-- no son ponderadas positivamente en "Léonard et les philosophes".

Valéry lleva a cabo una lectura artística o estética del corpus de la filosofía en general. ¿Es justo en sus apreciaciones? Si alguien leyera el ensayo de Valéry sin saber nada de la filosofía, ¿tendría una idea justa de esta actividad? Nos parece que el autor francés pasa por alto la especificidad de esta disciplina al reducirla a su modo de expresión. Pasa por alto ciertos aspectos determinados tanto histórica como ideológicamente, sobre todo, aquellos que vinculan a la filosofía con las tendencias científicas, lógicas y críticas del pensamiento.

Si bien es interesante la propuesta de un "arte de las ideas", así como los supuestos que implica en torno a una concepción global del espíritu, Valéry no ahonda en la determinación de esa expresión. Ciertamente es que esta indeterminación puede subsanarse acudiendo a diversos textos de su obra. No obstante, tal indeterminación abre la posibilidad de aproximar ese arte de las ideas, con la filoso-

fía, tal como Valéry la entiende.

En conclusión, podríamos leer la tesis central del ensayo --la filosofía entendida como obra de arte-- como un modo por el cual Valéry adelanta su propio proyecto literario. En escritos como Monsieur Teste, se pone de manifiesto esta alianza entre los recursos de la escritura literaria y las consideraciones abstractas de la filosofía.

2.6 Notas

- Nota 1: Tal vez adelantándonos a las conclusiones, cabe apuntar que Valéry incurre en una generalización inválida: atribuir a la filosofía en general lo que discierne sólo en algunos tipos o modos de filosofar. Ver "6.3 Crítica a las tesis de Valéry".

- Nota 2: Valéry alude aquí a la noción de sistema, entendida como una cosmovisión. Sin embargo, en otros pasajes de su obra, sobre todo en los aforismos, crítica las pretensiones sistemáticas. Ver más adelante 2.4.3 "Orden y sistematicidad", así como 4.2.2 "Filosofía y lenguaje" y 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

- Nota 3: Ver el ensayo "Le bilan de l'intelligence", Oeuvres, I, pp.1058-1083, y el comentario de H.G. Jausse en torno a este tema en el ensayo "Poiesis: el aspecto productivo de la experiencia estética", capítulo 5 del volumen Experiencia estética y hermenéutica filosófica, Taurus, Madrid, 1992.

- Nota 4: En efecto, Valéry afirma que la palabra en general engendra el mito. En diversos pasajes de su obra elabora una crítica radical al lenguaje. Ver en este mismo capítulo 2.4.8 "Filosofía y expresión", y 3.6.3 "Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito".

Viene a la mente, en este contexto, la obra de Nietzsche, filósofo-artista por excelencia.

- Nota 5: Cabe citar aquí a Jorge Luis Borges, quien sugirió algo semejante. En "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" (1940), texto que aprovecha literariamente tesis filosóficas, el narrador señala: "Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica" (Ficciones, Alianza Editorial, 12a. edición, Madrid, 1984, pp.23-24).

Valéry y Borges comparten una misma aproximación literaria a la filosofía (o filosófica a la literatura), al elaborar "fábulas con temas filosóficos". De modo más explícito, Borges lo enuncia con una oración que contiene toda una estética: "lo que puede ser un lugar común en filosofía, puede ser una novedad en lo narrativo" (Borges el memorioso, Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, México, 1983, p.223).

- Nota 6: Aunque Valéry parte de supuestos distintos, esta crítica recuerda la que asesta uno de los exponentes del Positivismo lógico, Rudolf Carnap, contra la filosofía de Heidegger. Ver su célebre artículo "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en El Positivismo Lógico, A.N. Ayer, comp., Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp.66-87.

- Nota 7: Al respecto, es notable el agudo análisis del espíritu llevado a cabo en el ensayo "Note et digression" (1919). Ver 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

- Nota 8: La cita completa dice: "Mais regardons d'un peu plus près; considérons en nous. A peine notre pensée tend à s'approfondir, c'est-à-dire à s'approcher de son objet, essayant d'opérer sur les choses mêmes (pour autant que son acte se fait choses), et non plus sur les signes quelconques qui excitent les idées superficielles des choses, à peine vivons-nous cette pensée, nous la sentons se séparer de tout langage conventionnel. Si intimement soit-il tramé dans notre présence, et si dense soit la distribution de ses chances; si sensible soit en nous cette organisation acquise, et si prompte soit-elle à intervenir, nous pouvons par effort, par une sorte de grossissement, ou par une manière de pression de durée, le diviser de notre vie mentale instante. Nous sentons que les mots nous manquent, et nous connaissons qu'il n'y a point de raison qu'il s'en trouve qui nous répondent, c'est-à-dire... qui nous remplacent, car la puissance des mots (d'où ils tirent leur utilité) est de nous faire repasser au voisinage d'états déjà éprouvés, de régulariser, ou d'instituer, la répétition, et voici que nous époussons maintenant cette vie mentale qui ne se répète jamais (Oeuvres, I, pp.1263).

- Nota 9: Una noción que podría serle afín, "l'art de penser", aparece en el ensayo "Le bilan de l'intelligence" (Oeuvres, I, p.1083).

- Nota 10: Esta alusión cita se vincula con una observación de la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", en la que Valéry se refiere a una lógica imaginativa, que consiste en un cierto método del espíritu para captar y expresar "combinaciones regulares" (p.1191 y p.1193, note en marge). Valéry creyó ver la clave de las operaciones y transformaciones del espíritu en el principio de la analogía, que intentó esclarecer en ese ensayo de juventud (pp.1159 y ss.).

- Nota 11: No obstante, Valéry no distingue con precisión el dominio de esas cosas abstractas, propio de la filosofía, con respecto, por ejemplo, a las abstracciones de la matemática o la teología.

- Nota 12: Resulta interesante notar que Valéry no menciona el fenómeno del habla y su vínculo con la filosofía. La dimensión oral y sus importantes consecuencias sobre una concepción dialógica del filosofar, no son examinadas.

3. El concepto de filosofía en los "Études philosophiques"

3.1 Introducción

Bajo el título de "Études philosophiques", hallamos en el primer tomo de las Oeuvres una serie de textos que tratan explícitamente el tema de la filosofía. Junto a "Léonard et les philosophes", este conjunto de escritos expresa de un modo directo las opiniones y la actitud de Valéry con respecto a esta disciplina. Como veremos, el escritor francés entabla un diálogo polémico con la filosofía. Por una parte, adopta como propias algunas de sus cuestiones y perspectivas. Por otra, rechaza sus formas. En este escrito, analizamos su actitud ambivalente en relación a la filosofía y exponemos sus notas en torno a la determinación de la misma.

Valéry menciona en ocasiones a filósofos ilustres: los nombres de Zenón, Platón, Pascal, Leibniz, Spinoza y Kant aparecen en sus textos. Sin embargo, estas referencias no dan pie a la discusión de algún punto específico en la obra de estos pensadores, sino que se limitan por lo general a ilustrar una tesis, servir de ejemplo en un argumento o como un motivo de diatriba. Tal es el caso con Pascal, cuya actitud intelectual simpatiza poco al poeta francés (1). Al único filósofo al que explícitamente dedica algunos textos es a Descartes. Como veremos, el influjo cartesiano es notable en Valéry. Por otra parte, si bien consagró un texto en homenaje a Bergson, en ocasión de su deceso en 1941, no entabla una discusión con este filósofo. Sin embargo, es interesante confrontar las obras de ambos pensadores. En este capítulo nos detendremos a mostrar algunas semejanzas y diferencias entre los escritos de Bergson y Valéry.

Finalmente, presentamos la importante crítica que nuestro autor dirige al lenguaje filosófico, como parte de su crítica al lenguaje en general.

3.2 Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía

El primer rasgo que vale la pena notar en los textos es una marcada ambivalencia en relación a la filosofía. Por una parte, el escritor francés rechaza formar parte del gremio de los filósofos, de sus debates y sus convenciones. Nada más elocuente que esta cita, que señala con claridad el franco distanciamiento que asume:

Mais moi, je me trouve dans la philosophie comme un barbare dans une Athènes où il sait bien que des objets très précieux l'environnent, et que tout ce qu'il voit est respectable; mais au sein de laquelle il se trouble, il éprouve de l'ennui, de la gêne et une vague vénération, mêlée d'une crainte superstitieuse, traversée de quelques envies brutales de tout rompre ou de mettre le feu à tant de merveilles mystérieuses dont il ne se sent point le modèle dans l'âme... ("Fragment d'un Descartes", p.791-792).

No se aclara en este pasaje si se hace referencia a un tipo o una escuela de filosofía, a más bien a la temática o a la metodología de esta actividad. Como hemos señalado en el análisis de "Léonard et les philosophes" ¹, Valéry suele incurrir en sus textos esta clase de generalizaciones.

Ahora bien, en la pasión destructora que se asoma en el pasaje citado, en "esos brutales deseos de romperlo todo", hay una velada confesión de afinidad. No se quiere destruir sino lo que, turbándonos, nos atrae secretamente. Si la filosofía le fuese indiferente, Valéry pasaría imperturbable por esa Atenas filosófica que imagina.

¹ Ver 2.1.2 "Problemas hermenéuticos. La opacidad del estilo" y "2.5 Conclusiones".

No obstante su aparente rechazo --"La musique de philosophes m'est presque insensible", señala al final del mismo ensayo-- en su obra ensayística son notables las constantes referencias a la filosofía.

Más allá de las menciones literales a este ámbito del pensamiento --signo de suyo indicativo de un interés real y profundo-- hay una tácita afirmación, tanto en sus "Études philosophiques" como en el resto de su obra, de la importancia y la necesidad de precisar y analizar conceptos y valores que tradicionalmente han formado parte de la disciplina filosófica.

Podemos afirmar que esos conceptos forman el núcleo de una virtual filosofía de Valéry: pensamiento, conciencia, conocimiento, método, lenguaje, belleza, creación artística, por mencionar los más importantes. En el mismo sentido, nuestro autor comenta (y de hecho asume) diversos valores intelectuales que han constituido un aspecto esencial, a lo largo de la historia de la cultura, de la actitud filosófica. En particular, principios como la claridad conceptual, la necesidad de la crítica y la libertad de pensamiento. Valéry suele suscribir los valores de la claridad, la precisión y el orden en el ámbito intelectual:

On jouit dans l'indépendance de l'âme du plaisir d'exister pour y voir clair. Tout profite à la conscience organisée ("Fragment d'un Descartes", p.790).

Paralelamente, se refiere a la libertad de pensamiento, valor supremo de la inteligencia y patrimonio por excelencia de la filosofía, en uno de sus ensayos sobre Descartes, filósofo para quien "la liberté d'esprit était le bien très précieux" ("Descartes", p.793).

La ambivalencia de esta postura puede entenderse en primer lugar a la luz de las opiniones de Valéry en torno a la ambivalencia de la filosofía misma, esto es, de las condiciones de indeterminación o indefinición que rodean al filósofo y a su oficio. Por lo demás, esta indeterminación afecta a las disciplinas humanísticas en general ². Así, Valéry se refiere a

le prêtre, le philosophe, le politique, et, en général [à] tous ceux qui se sont voués à nous proposer des choses incertaines... ("Au sujet D'Eurêka", p.858).

En el "Discours aux chirurgiens", nuestro autor pondera las limitaciones de las labores meramente intelectuales. A este respecto, en contraste con el oficio esencialmente concreto de los médicos, pregunta al público que escucha su discurso:

Que voulez-vous qui soit plus sensible à un homme dont l'occupation est tout intellectuelle, dont les productions, n'étant sujettes à aucune vérification ni sanction par les faits, valent donc ce que l'on veut...? (p.907)

Mientras que la profesión de los cirujanos "exige l'existence et la dépense de l'Homme complet", la de Valéry, "si c'en est une--me spécialise dans la poursuite de quelques ombres" (idem.).

La incertidumbre vocacional que se apunta aquí tiene como fondo una serie de reflexiones críticas en torno al lenguaje y al conocimiento. Señalemos por lo pronto una confesión de escepticismo --rasgo sobresaliente del pensamiento valeriano ³-- que alude a la

² En la obra aforística hallamos una tesis semejante. Ver 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

³ Sobre el escepticismo en Valéry, ver 3.6.3 "Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito", y 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

indefinición que hemos mencionado y que afecta al valor del trabajo del intelectual en general y del filósofo en particular. Tanto el uno como el otro, sostiene Valéry, dependen de un medio poco fiable, el lenguaje común:

Nous croyons que nous savons quelque chose, nous qui ne pouvons nous mouvoir que dans l'univers de la parole (idem., p.922).

Por otra parte, Valéry sostiene que el filósofo parece estar "fuera del mundo", en un solar aislado desde el que ejerce su reflexión. El filósofo es una suerte de perpetuo extraño, exiliado de la "normalidad". Lo caracteriza una distancia ante las convenciones y prácticas que los demás hombres dan por supuestas, así como una actitud de azoro que sirve de acicate al conocimiento y la comprensión. Su rareza, necesariamente ambivalente, pues es "un estar y no estar", es el resultado de esa separación que priva entre los usos normales de la sociedad y el ámbito "excéntrico" desde el cual ejerce sus reflexiones:

Quoi de plus favorable au pensif recul en soi-même, à la delimitation bien nette d'un monde extérieur exactement terminé et séparé de l'autre, quoi de plus isolant que l'ignorance des conventions qui règnent et coordonnent le spectacle de la vie autour de nous? Dans le métier de philosophe, il est essentiel de ne pas comprendre. Il leur faut tomber de quelque astre, se faire d'éternels étrangers. Ils doivent s'exercer à s'ébahir des choses les plus communes ("Le retour de Hollande", p.847).

Puede pensarse que Valéry no ha expuesto ideas originales, sino una suerte de sabiduría común sobre la figura del intelectual y del filósofo. Sin embargo, no deja de ser interesante mostrar el reconocimiento crítico de la condición ambigua en la que éstos están envueltos.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Ahora bien, ¿qué le perturba a Valéry de la filosofía?

Proponemos tres respuestas. En primer lugar, la indefinición misma de la disciplina:

Je ne suis pas à mon aise dans la philosophie. Il est entendu qu'on ne saurait l'éviter, et que l'on ne peut ouvrir la bouche sans lui payer quelque tribut. Comment s'en pourrait-on garder quand elle-même ne peut pas nous assurer ce qu'elle est? ("Fragment d'un Descartes", p.791).

Probablemente, a su juicio, esta indefinición le impide a los filósofos apereibirse del carácter convencional de sus discusiones. Esta cualidad convencional se manifiesta de modo importante en la determinación de la filosofía analizada en "Léonard et le philosophes" ⁴.

Pero el problema no radica en que la filosofía esté anclada en convenciones, sino que esas convenciones sean asumidas no como lo que son (definiciones arbitrarias, reglas de un debate, determinaciones generales sometidas a discusión), sino como principios necesarios y conceptos sólidamente establecidos en la realidad o en la mente:

Pourrais-je sans choquer, sans irriter cruellement le sentiment philosophique, comparer ces vérités tant adorées, ces principes, ces Idées, cet Etre, ces Essences, ces Catégories, ces Noumènes, cet Univers, tout ce peuple de notions qui paraissent successivement nécessaires, aux idoles dont je parlais? ("Léonard et le philosophes", p.1248).

⁴ "L'Histoire de la Philosophie (...) ne peut être faite que moyennant quelques conventions, dont la principale est une définition nécessairement arbitraire du philosophe et de la philosophie" (p.1251). Ver 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario".

En segundo lugar, Valéry expresa en ciertos pasajes su rechazo a la especulación ⁵.

Este rechazo tiene dos aspectos: una crítica a la especulación en general, y una objeción a la misma en cuanto que merma la autonomía y autenticidad del pensar.

El primer aspecto ataca el sentido moderno (peyorativo) de la noción de especulación, entendida como una tendencia intelectual que, jugando con conceptos y vocablos, no tiene asidero en la experiencia.

Valéry se pronuncia en contra de un tipo de planteamiento que suele hallarse en filosofía: aquel en el cual se concibe o imagina una situación enteramente inusual (inusual si consideramos una cierta norma estadística) con el fin de desarrollar una línea de argumentación que pretende postular conclusiones acerca de la realidad y el conocimiento. Esta clase de consideración resulta

si positivement théorique que l'on peut se demander à part soi si elle n'est pas purement verbale. On se donne beaucoup de mal pour se convaincre qu'on rêve alors qu'on ne rêve pas; mais il s'agit d'étendre à la totalité de notre connaissance le soupçon qu'elle soit tout entière aussi vaine et trompeuse que les fantasmagories du sommeil et les autres productions aberrantes de notre esprit. On ne se prive pas d'en conclure que nous vivons dans un monde d'apparences, et il s'ensuit bien des déductions qui ne sont d'ailleurs d'aucune conséquence positive dans notre vie. Trompés, rêvant ou non, cela ne change rien à nos sensations ni à nos actes. Il paraît cependant que cette position est essentielle à la philosophie: elle permet au philosophe de décréter réalité ce qu'il lui plaît et que la fantasie de sa réflexion lui suggère ("Une vue de Descartes", pp.827-828).

⁵ Sobre la especulación, ver 4.2.4 "Modos peculiares del pensar filosófico".

Hay que indicar, sin embargo, que es posible hallar en la obra de Valéry, textos que manifiestan esta cualidad especulativa que aquí reprocha (2).

En su ensayo "Au sujet D'Eurêka", Valéry expone, a la manera de una rememoración de sus intereses y actitudes de juventud, una suerte de declaración de principios intelectuales. Por lo que toca a los filósofos,

que j'avais assez peu fréquentés (...) Ils ne me donnaient que de l'ennui; jamais le sentiment qu'ils communiquassent quelque puissance vérifiable. Et puis, il me paraissait inutile de spéculer sur des abstractions que l'on n'eût pas d'abord définies (p.855).

En contra de la especulación, nuestro autor parece pedir al teórico, por una parte, un "poder verificable", esto es, una cierta metodología, un proyecto que se ponga a prueba en la práctica, en contraposición a los debates meramente verbales; por otra parte, el pensador no debe ensarzarse en discusiones cuya abstracción no esté limitada y prescrita por una definición de los términos empleados. En suma, para Valéry los procedimientos de la filosofía consisten con frecuencia en una "simulación de la ignorancia", e inversamente, en un "creer saber lo que se ignora"). En la reflexión estética que realiza a partir de una concha marina en "L'homme et la coquille", el olvidar la verdadera generación de las conchas

C'était là imiter le philosophe, et s'efforcer d'en savoir aussi peu, sur l'origine bien connue d'une chose bien définie, que nous en savons sur l'origine du "monde" et sur la naissance de la "vie". La philosophie ne consiste-t-elle pas, après tout, à faire semblant d'ignorer ce que l'on sait et de savoir ce que l'on ignore? Elle doute de l'existence; mais elle parle sérieusement de l'"Univers"... (p.897).

El segundo aspecto de la crítica de Valéry pretende atacar una de las frecuentes consecuencias de la especulación filosófica: la progresiva e insensible enajenación del yo que piensa.

La crítica de Valéry consistiría en que la discusión filosófica especulativa no conduce al pleno vigor de la actividad pensante. Demasiado a menudo el pensador se pierde en disquisiciones sin importancia, escolásticas o acartonadas. La filosofía es vista entonces como un ejercicio estéril. En tal sentido, la figura de Monsieur Teste, como lo veremos más adelante, pretende erigirse como un contraejemplo de esta situación, encarnando una actividad intelectual que se despliega en su máxima autenticidad⁶. En la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", el poeta francés lo expresa en estos términos, no carentes de severidad:

Les philosophes ont généralement abouti à impliquer notre existence dans cette notion [i.e., la nature], et elle dans la nôtre même: mais ils ne vont guère au delà, car l'on sait qu'ils ont à faire de débattre ce qu'y virent leurs prédécesseurs, bien plus que d'y regarder en personne (p.1164).

Los filósofos, sostiene Valéry, en general no piensan por sí mismos. Están más interesados en debatir lo que una tradición de pensamiento ha establecido como valioso. Ciertamente, nuestro autor no querría acabar, tout court, con la tradición filosófica, pero considera que ese acervo puede constituir una grave limitación en términos de autonomía, entendida como un rasgo esencial del pensar auténtico. A riesgo de caer en la ingenuidad intelectual que viene de ignorar la historia y las convenciones de una disciplina, Valéry defiende la iniciativa y el vigor de quien se aventura a pensar por

⁶ Ver 5.6 "Teste y el ascetismo", nota 14.

su cuenta (3).

Esta discusión nos conduce a otro asunto de importancia: la tesis de que las obras de la filosofía son productos estrictamente personales, creaciones de una inteligencia y una idiosincrasia particulares, no constituyendo, como han pretendido los filósofos, sistemas impersonales. En tal sentido, la filosofía estaría más cercana al arte que a la ciencia, tesis central de "Léonard et le philosophes".

El carácter "personal" de la filosofía es un rasgo recurrente en los textos de Valéry ⁷.

La objeción se perfila en este sentido: el filósofo, al exponer sus ideas, acaba por enmascarar su pensamiento --o al menos, una versión de su pensamiento-- a favor de una presentación artificial que pretende erigirse por encima de su ser particular, de su actividad mental "real", con toda su cauda de contingencias, incertidumbres y errores:

... tout système est une entreprise de l'esprit contre lui-même. Une oeuvre exprime non l'être d'un auteur, mais sa volonté de paraître, qui choisit, ordonne, accorde, masque, exagère. C'est-à-dire qu'une intention particulière traite et travaille l'ensemble des accidents, des jeux du hasard mental, des produits d'attention et de durée consciente, qui composent l'activité réelle de la pensée; mais celle-ci ne veut pas paraître ce qu'elle est: elle veut que ce désordre d'incidents et d'actes virtuels ne compte pas, que ses contradictions, ses méprises, ses différences de lucidité et de sentiments soient résorbées ("Une vue de Descartes", p.817, ver también "Note et digression", p.1230).

⁷ Ver 2.2 "La filosofía como cosmovisión" y 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario", y más adelante 3.4 "La filosofía como obra personal".

Hemos señalado que en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", Valéry sostiene que los filósofos no se esfuerzan en mirar personalmente, en pensar por sí mismos. En una nota al margen del texto leemos:

Voilà le vice essentiel de la philosophie.
Elle est chose personnelle, et ne veut l'être.
Elle veut constituer comme la science un capital transmissible et qui s'accroisse. D'où les systèmes, qui prétendent n'être de personne (p.1164).

En "Au sujet D'Eurêka", manifiesta la tácita imposibilidad de esa pretensión:

Tout l'espoir, pour une philosophie, est de se rendre impersonnelle. Il faut attendre ce grand pas vers le temps de la fin du Monde (p.855).

En conclusión, ¿cómo resolver la ambivalencia de la postura de Valéry? Consideramos que su situación frente a la filosofía puede interpretarse como una posición estratégica, esto es, como un modo de demarcar un territorio intelectual con el cual se enfrenta pero a la vez dialoga y debate. Pensador dialéctico ⁶, el autor de Monsieur Teste se acerca a la filosofía para negarla. Esta posición es una manera de contrastar su proyecto intelectual, de manifestar que no comparte las convenciones del gremio, pero que ello no implica renunciar al examen de cuestiones que han pertenecido tradicionalmente al campo de estudio de la filosofía. La postura de Valéry, en la medida en que no se compromete con escuelas o figuras particulares, le permite el ejercicio sin cortapisas de una crítica independiente.

⁶ Ver 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

3.3 Descartes y Valéry

Sin duda, Valéry es un pensador cartesiano. La claridad conceptual y argumentativa, la exigencia del conocimiento fundamentado como eje del discurso y el método como disciplina, son algunas de las enseñanzas clave que Valéry adopta del filósofo francés.

En el capítulo correspondiente, veremos en qué medida Monsieur Teste, acaso la mayor creación de Valéry, posee muy definidos rasgos cartesianos.

Por lo pronto, la lectura de Descartes que Valéry lleva a cabo en los cinco ensayos que le dedica, no pretende ser ortodoxa. El poeta francés no habla desde la erudición filosófica, sino desde la empatía intelectual. En su opinión, esta lectura no profesional puede restituir una actualidad en los textos de Descartes que la discusión pormenorizada de su filosofía acaso no ofrecería:

Je ne suis point philosophe et je n'ose écrire sur Descartes, sur lequel on a tant travaillé, que des impressions toutes premières, mais c'est là ce qui me permet de trouver à la méditation de ces instants si précieux et si dramatiques, un intérêt plus réel et une importance actuelle, ou plutôt d'éternelle actualité, plus grande, que je n'en sais trouver à l'examen et à la discussion de la métaphysique cartésienne ("Une vue de Descartes", p.816).

La lectura de Valéry pretende rescatar, más allá de la cantidad de comentarios, aquello que aun late bajo el nombre ilustre: si no todo su vigor, al menos parte de la virtud que lo ha dado a conocer, el acto viviente de su creador, su necesidad vital de antaño ("Descartes", p.799).

Al igual que en "Note et digression", donde se pronuncia contra la aproximación erudita en la interpretación del pensamiento y

la obra de Leonardo (pp.1202-1203), Valéry quiere evadir el peligro de conformar el retrato de un pensador atenido únicamente a la letra de sus textos. Esa tentativa puede comunicar la pasión intelectual que permea la obra. Al justificar su versión de Descartes, Valéry, tal como lo hizo con Leonardo, propone una hermenéutica peculiar, atenta al acto interpretativo, vigilándose muy de cerca para no incurrir en una deformación del objeto estudiado, sobre todo cuando éste resulta ser un pensador (4). Continuando con su tesis en el sentido de que una obra no expresa el ser del autor, sino su voluntad de parecer:

Il en résulte que la restitution d'un être pensant uniquement fondée sur l'examen des textes conduit à l'invention de monstres, d'autant plus incapables de vie que l'étude a été plus soigneusement et rigoureusement élaborée, qu'il a fallu opérer des conciliations d'opinions qui ne se sont jamais produites dans l'esprit de l'auteur, expliquer des obscurités qu'il supportait en lui, interpréter des termes dont les résonances étaient des singularités de cet esprit, impénétrables à lui-même ("Une vue de Descartes", p.817).

3.3.1 Estrategia hermenéutica empleada por Valéry

Para entender cómo interpreta Valéry a Descartes, cabe aducir el caso de Leonardo. Por una parte, Valéry no pretende hacer un estudio exhaustivo ni minucioso. Declara:

J'essaie de faire à ma manière un croquis de son personnage intellectuel ("Une vue de Descartes", p.817).

Por otra parte, como fue el caso con el pintor florentino, la figura de Descartes resulta a veces una máscara de Valéry, un modo indirecto para manifestar sus propios intereses e inquietudes. En ocasiones, podemos ver perfilados los rasgos de Valéry en el retrato que dibuja de Descartes ("Descartes", p.804). Sin duda, esta

proyección es un mecanismo usual en el que incurren no sólo los escritores. Hablar secretamente de uno mismo al presentar la vida o la obra de otra persona, es un fenómeno que se exagera cuando los temperamentos del intérprete y del interpretado son afines.

Más allá de este fenómeno, la estrategia de Valéry consiste explícitamente en la aptitud de reconocerse en el otro. En el análisis ideológico que lleva a cabo de la obra de Descartes, se trata de que encontremos en nosotros lo que él encontraba en sí ("Fragment d'un Descartes", p.791) (5). Es trascendiendo la proyección como llegamos al reconocimiento y la actualización, en seres diversos, de rasgos y aptitudes semejantes. Nos vemos envueltos en un movimiento dialéctico, que nos lleva a percibir en nosotros mismos lo que encontramos en el otro, así como a trasponer nuestros rasgos en el prójimo. Ello se justifica en la medida en que la obra del otro me puede conducir efectivamente a una percepción de mí mismo. Esta manera de darle vida a las sombras ilustres, que supone la autorreferencialidad del pensamiento, es típica de Valéry:

Il nous faut arriver à ressentir les exigences et les moyens de sa pensée d'une telle manière et avec une telle suite que, finalement, penser à lui, ce soit invinciblement penser à nous. Tel serait le plus grand des hommages. Je me demande donc ce qui me frappe le plus en lui, car c'est précisément cela même qui peut et doit vivre encore. Ce qui, dans son oeuvre, me rejette vers moi-même et vers mes problèmes, --cela communique à cette oeuvre ma même vie ("Descartes", p.804; hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.838).

3.3.2 La interpretación valeriana del método y el cogito cartesiano

Entre los recursos metodológicos que Valéry adopta de Descartes, uno de los más significativos es el de la duda metódica, y más

precisamente la aplicación del recurso de la tabula rasa con el cual el filósofo francés inicia su empresa de fundamentación del conocimiento para hallar una verdad a prueba de toda duda. En el Discours de la Méthode, Descartes manifiesta de este modo su resolución:

...pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison ⁹.

Este movimiento negativo del espíritu es citado explícitamente por Valéry en el análisis que realiza en "L'homme et la coquille". En este punto, la filosofía cartesiana no sólo sirve de inspiración, sino al modo de un instrumento de penetración intelectual ¹⁰, asumido con todo rigor en sus premisas:

Je pose donc ma question toute naïve. J'imagine facilement que je ne sache des coquilles que ce que j'en vois quand j'en ramasse quelqu'une; et rien sur son origine, sur sa fonction, sur ses rapports avec ce que je n'observe pas dans le moment même. Je m'autorise de celui qui fit, un jour, table rase ("L'homme et la coquille", p.891).

Como habremos de mostrar, la conformación de Monsieur Teste debe no poco a esta voluntad, eminentemente crítica, de empezar desde cero.

Ahora bien, es el tema de la conciencia lo que fascina a Valéry, lo que le debe a Descartes como precursor, aquello que lo emparenta como pensador de una misma corriente intelectual. El au-

⁹ Ver Discours de la Méthode, édition par André Robinet, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, Paris, 1972, Seconde partie, pp.42-43. Ver también Quatrième partie.

¹⁰ También en los aforismos trasluce esta ascendencia cartesiana. Ver 4.2.6 "Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates".

toconocimiento, la reflexión, el pensamiento que se piensa a sí mismo, es el tema central en la obra de Valéry.

Sentando las bases de una metafísica centrada en el yo, Descartes constituye la influencia filosófica decisiva en el pensamiento del discípulo de Mallarmé. Ciertamente es que hay una herencia cultural que se impone, pero hay sobre todo una vocación intelectual compartida.

La atención de Valéry se determina por el deseo de "percibir el trabajo propio del pensamiento":

Ce sont les substitutions et les transmutations que j'imagine qui s'y opèrent, les vicissitudes de la lucidité et de la volonté, les interventions et interférences qui s'y produisent, qui enchantent l'amateur de la vie propre de l'esprit ("Descartes", p.796).

Esta cita expresa con la mayor claridad una de las claves conceptuales de la obra de Valéry. El poeta francés alude explícitamente a la conciencia y su actividad inagotable. La preocupación de "observar aquello que observa", apunta a la infinitud potencial del espíritu. El regreso sin fin del pensamiento que se piensa a sí mismo es una "tentación invencible". Valéry constata en este punto la inagotabilidad de la conciencia. El acto por el cual se ejerce ésta

n'implique nulle philosophie, nul parti, point de conclusion, car l'esprit, par soi-même, ne possède aucun moyen d'en finir avec son activité essentielle, et il n'y a point de pensée qui lui soit une dernière pensée ("Descartes", p.796).

No obstante, nuestro autor asume una posición idealista, o más precisamente, fenomenológica, en relación a la conciencia. De tal modo, la función del pensador consiste en reflexionar sobre la propia actividad del pensamiento y esclarecer sus principales catego-

rías y relaciones. Esta manera de considerar al espíritu

conduit assez naturellement à regarder la philosophie elle-même comme un exercice de la pensée sur elle-même; et ce regard qui s'intéresse aux actes intérieurs se satisfait du spectacle des transformations de cette pensée... ("Descartes", p.798).

Esta posición tiene como antecedente directo la filosofía cartesiana. Lo que le atrae a Valéry de la figura de Descartes y lo que le permite hacer de sus textos una "lectura viva" (no "especulativa"), es precisamente la noción de la autoconciencia:

Ce qui m'enchanté en lui et me le rend vivant, c'est la conscience de soi-même, de son être tout entier rassemblé dans son attention; conscience pénétrante des opérations de sa pensée; conscience si volontaire et si précise qu'il fait de son Moi un instrument dont l'infaillibilité ne dépend que du degré de cette conscience qu'il en a. ("Descartes", p.805; hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.838).

Por lo que toca a la interpretación del cogito, Valéry adopta la perspectiva que tal pensamiento abre: la prioridad de la reflexión y la centralidad del yo.

Retomando lo que podríamos considerar el principio básico del idealismo, Valéry pondera en Descartes "la référence du Tout au Moi, l'esprit de chacun, son "évidence", pris pour origine des axes de sa connaissance..." ("Une vue de Descartes", p.832, ver también p.840 y "Descartes", pp.807-808). El filósofo francés fue el primero que tomó "la résolution de se prendre soi-même pour source et pour arbitre de toute valeur en matière de connaissance" ("Une vue de Descartes", p.813), acto revolucionario que implicó la abolición de los privilegios de la autoridad, la nulidad de la enseñanza tradicional, la institución de un nuevo poder interior, fundado en la duda, la evidencia, la observación de los hechos y la razón

(idem.).

El tema de la centralidad del yo, del ego como marco estructu-
rante del conocimiento, aparece elaborado en varios textos de Va-
léry (6). En "Note et digression" encontramos expuesta con claridad
decisiva esta tesis, la del espíritu como condición de conocimiento
de los fenómenos:

Il faut se mettre sciemment à la place de l'être qui nous oc-
cupe... et quel autre que nous-mêmes peut répondre, quand nous
appelons un esprit? On n'en trouve jamais qu'en soi. C'est no-
tre propre fonctionnement qui, seul, peut nous apprendre quel-
que chose sur toute chose. Notre connaissance, à mon senti-
ment, a pour limite la conscience que nous pouvons avoir de
notre être, --et peut-être, de notre corps. Quel que soit X,
la pensée que j'en ai, si je la presse, tend vers moi, quel
que je sois. (...) L'intention de toute pensée est en nous
(pp.1232-1233).

Valéry sugiere que el verdadero método de Descartes debería
llamarse "egotismo", el desarrollo de la conciencia para los fines
del conocimiento ¹¹. Escribe Valéry:

Empruntant un mot à Stendhal, qui l'a introduit dans notre
langue, et le détournant un peu pour mon usage, je dirai que
la vraie Méthode de Descartes devrait se nommer l'égotisme, le
développement de la conscience pour les fins de la connais-
sance" ("Descartes", p.806, hay una versión similar de este pá-
rrafo en "Une vue de Descartes", p.839).

Como hemos dicho, Valéry no interpreta el Cogito desde las
convenciones de la filosofía. No discute sus fuentes ni su validez;
niega incluso que el famoso lema "Je pense donc je suis" pueda ser
un silogismo o exprese una intuición. Más bien, la interpreta como
un exhorto, como una llamada de atención, como una suerte de excla-
mación. La sugerencia de Valéry parece apuntar hacia una interpre-
tación "literaria" del Cogito, en el sentido de dejar de lado el

¹¹ Ver Bémol, op. cit., pp.40, 47 y 50.

contexto estrictamente filosófico de la sentencia cartesiana ¹².

Se trata de indicar el efecto y la significación que puede tener la expresión lingüística, más allá de su fundamentación conceptual:

...comme on le voit par l'exclamation, l'interjection, le juron, le cri de guerre, les formules votives ou imprécatoires, sur lesquelles la pensée ne peut revenir que pour constater qu'elles ne signifient rien par elles-mêmes, mais qu'elles ont joué [pp.825-826] un rôle instantané dans une brusque modification de l'attente ou de l'orientation intime d'un système vivant. C'est bien là ce que je crois voir dans le Cogito. Ni syllogisme, ni même signification selon la lettre; mais un acte réflexe de l'homme, ou plus exactement l'éclat d'un acte, d'un coup de force ("Une vue de Descartes", p.826, ver "Descartes", p.806).

Así, el Cogito es una cifra por la cual Descartes hace un llamado a su conciencia. Sirve como una expresión del sentimiento del yo, no como una prueba filosófica de su existencia:

Le Cogito me fait l'effet d'un appel sonné par Descartes à ses puissances égotistes. Il le répète et le reprend en plusieurs endroits de son oeuvre, comme le thème de son Moi, le réveil sonné à l'orgueil et au courage de l'esprit. C'est en quoi réside le charme, -- au sens magique de ce terme, -- de cette formule tant commenté, quand il suffirait, je crois, de la ressentir. Au son de ces mots, les entités s'évanouissent; la volonté de puissance envahit son homme, redresse le héros, lui rappelle sa mission toute personnelle, sa fatalité propre... ("Descartes", p.807; hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.840).

¿A qué conduce la llamada implícita en el Cogito? Descartes es interpretado por Valéry como un pensador que desea sobre todo potenciar sus capacidades intelectuales. No es arbitrario ver aquí retratado a Valéry mismo:

...le désir véritable de Descartes ne pouvait être que de porter au plus haut point ce qu'il trouvait en soi de plus fort et de susceptible de généralisation. Il veut sur toute chose exploiter son trésor de désir et de vigueur intellectuelle, et il ne peut pas vouloir autre chose. C'est là le principe con-

¹² Ver la objeción de Gaëde en la nota 4.

tre le quel les textes mêmes ne prévalent point. C'est le point stratégique, la clé de la position cartésienne ("Descartes", p.808; hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.840).

3.4 La filosofía como obra personal

Hemos aludido al tema del carácter personal de la filosofía ¹³. En esencia, Valéry opone este carácter a las pretensiones objetivistas de los sistemas filosóficos que, en su opinión, expresan no el ser, sino la voluntad de parecer de sus autores.

Ahora bien, Valéry ve en la obra de Descartes un ejemplo de una filosofía propuesta y asumida desde una perspectiva personal. La lectura de Valéry no pretende analizar las tesis de la filosofía cartesiana en sí misma, sino resaltar la referencia de una voz personal --así como, textual y estilísticamente, el papel de la primera persona-- en sus textos:

Ce qui attire mon regard, à partir de la charmante narration de sa vie et des circonstances initiales de sa recherche, c'est la présence de lui-même dans ce prélude d'une philosophie. C'est, si l'on veut, l'emploi du Je et du Moi dans un ouvrage de cette espèce, et le son de la voix humaine; et c'est cela, peut-être, qui s'oppose le plus nettement à l'architecture scholastique ("Descartes", p.806, hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.839).

Cabe señalar aquí un cierto contrasentido en las tesis de Valéry. Por una parte, pondera en la obra de Descartes la "présence de lui-même" y "le son de la voix humaine". No obstante, estas apariciones, que no son sino funciones textuales, pueden ser examinadas bajo un principio hermenéutico que el propio Valéry adelanta -- "Une oeuvre exprime non l'être d'un auteur, mais sa volonté de pa-

¹³ Ver supra 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía".

raître" en "Une vue de Descartes", p.817-- . Tal principio parece poner en entredicho esa presencia y esa voz, entendidas como marcas de la persona. ¿En qué medida son éstas, a fin de cuentas, signos auténticos de la persona y no productos de una voluntad de enmascaramiento?

La constante aparición del Cogito --"le thème de son Moi lucide, le réveil crié à l'orgueil et aux ressources de son être" ("Une vue de Descartes", p.826)-- es para Valéry el testimonio de un nuevo tipo de filosofar, por el cual el pensador habla en primera persona, colocándose como personaje central del drama de su conciencia:

Jamais, jusqu'à lui, philosophe ne s'était si délibérément exposé sur le théâtre de sa pensée, payant de sa personne, osant le Je pendant des pages entières ("Une vue de Descartes", p.826) (7).

La obra de Descartes es interpretada como una suerte de monólogo, donde

sa personne et presque le timbre de sa voix ne cesse de se faire sentir, comme un thème de certitude (...) qui rappelle à lui et suscite chaque fois en lui l'énergie initiale de son grand dessein ("Une vue de Descartes", p.827).

Para Valéry, el defecto esencial de la filosofía consiste en no aceptar su origen y su naturaleza eminentemente personales, subjetivos ("Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", p.1164). Descartes parece haber evadido este defecto. No obstante, cabe aducir, siguiendo a Gaède, que Valéry olvida el contexto inmediato de la filosofía cartesiana, cuya finalidad es la de establecer un método cierto para alcanzar un conocimiento indubitable y universal,

esto es, que trascienda al individuo ¹⁴. Es más bien la lectura de Valéry y su interpretación de la figura autoral en el Discours la que pone en primer plano el carácter personal de la filosofía cartesiana. En una carta a Gide, el joven Valéry declara:

J'ai relu le Discours de la Méthode tantôt, c'est bien le roman moderne, comme il pourrait être fait. A remarquer que la philosophie postérieure a rejeté la part autobiographique. Cependant, c'est le point à reprendre et il faudra donc écrire la vie d'une théorie comme on a trop écrit celle d'une passion (Carta a Gide (Correspondance, p.213), escrita el 25 de agosto de 1894, por la misma fecha en la que Valéry escribía en Montpellier la Soirée avec Monsieur Teste, citado en Oeuvres, I, p.1798).

Cierto es que los filósofos posteriores a Descartes encararon de lleno la elaboración de sistemas, de grandes construcciones deductivas. Sería interesante trazar las relaciones entre las tendencias sistemáticas (científicas) y las tendencias fragmentarias (subjetivas, artísticas) de la filosofía en el marco de una historia de las ideas. Para efectos de nuestro análisis, baste con señalar que Valéry hace una lectura poco ortodoxa de Descartes, haciendo énfasis en sus elementos subjetivistas. El poeta francés aprovecha para sus propios fines la obra de sus maestros: es fácil ver la génesis de Teste en las alusiones a una filosofía autobiográfica y la proyectada escritura de la "vida de una teoría".

3.5 Bergson y Valéry: breve comparación

Valéry pronunció en la Academia Francesa el discurso en ocasión de la muerte de Henri Bergson, el 9 de enero de 1941. Más allá del texto mismo, donde Valéry, presumiblemente, cede a la solemnidad

¹⁴ Ver Discours de la Méthode, Seconde et Quatrième parties.

dad del momento y a las convenciones de rigor, para manifestar observaciones acaso exageradas -- "nous avons salué un dernier fois le plus grand philosophe de notre temps", p.883, "Bergson semble déjà appartenir à un âge révolu, et son nom, le dernier grand nom de l'histoire de l'intelligence européenne", p.886-- podemos trazar una breve comparación entre ambos pensadores (8).

3.5.1 Semejanzas

No hay, en los textos de Valéry, fuentes que atestiguen una deuda ni un debate intelectual con Bergson. Las fechas de los escritos de ambos pensadores no aportan mayores pruebas de mutuas influencias (9). No obstante, hallamos ciertas coincidencias en ambas obras. La más importante es sin duda el reconocimiento de la conciencia como el objeto de estudio propio de la filosofía.

La lectura de Bergson que hace Valéry en el citado discurso lo conduce de nuevo al tema de la autoconciencia. Tal como examinamos anteriormente en el caso de la filosofía cartesiana, Valéry hace abstracción de las premisas de la metafísica de Bergson, para retomar lo que juzga ser la esencia de su pensamiento. El verdadero valor del filosofar, considera Valéry, radica en conducir al pensamiento a su propia reflexión:

il avait rendu le service essentiel de restaurer et de réhabiliter le goût d'une méditation plus approchée de notre essence que ne peut l'être un développement purement logique de concepts, auxquels, d'ailleurs, il est impossible, en général, de donner des définitions irréprochables. La vraie valeur de la philosophie n'est que de ramener la pensée à elle-même ("Discours sur Bergson", pp.884-885).

La palabra que Bergson empleó una y otra vez para aludir al fenómeno de la conciencia, es la de "intuición". Esta parece ser a

la vez medio y fin, vía por la que se tiene acceso a la conciencia, siendo a la vez la conciencia misma. Entre los múltiples sentidos del término, citamos dos. En primer lugar, la intuición como la facultad por la cual el espíritu se mira con claridad a sí mismo:

Cette vision directe de l'esprit par l'esprit est la fonction principale de l'intuition ¹⁵.

En segundo lugar, por intuición se entiende el reconocimiento de uno mismo a través de una simpatía psíquica:

Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes ¹⁶.

Ligado a la noción de conciencia, otro concepto de importancia en la obra de ambos pensadores es el de devenir. Bergson reflexiona en multitud de ensayos sobre el fenómeno del cambio. Puede decirse que su filosofía es un alegato en favor de la intuición del devenir en contra de las falsificaciones impuestas por la inteligencia. Esta última es una facultad orientada hacia la práctica, que recorta o detiene el flujo en el que todo transcurre. Para Bergson, la realidad es una esencia moviente:

Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'a pas besoin d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas

¹⁵ "Introduction (2ème. partie)", en La pensée et le mouvant (essais et conférences), Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 31e. édition, Paris, 1955, p.42.

¹⁶ "Introduction à la métaphysique", idem., p.182.

un mobile ¹⁷.

Este principio, esta rotunda afirmación ontológica sobre la realidad del devenir, se aplica con mayor relevancia a la vida interior:

Mais nulle part la substantialité du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure ¹⁸.

En efecto, para el filósofo francés, la intuición es la facultad que nos remite directamente a la realidad del movimiento y la que constata el cambio. Lo fugitivo permanece y dura, para decirlo con el ilustre verso de Quevedo, porque la conciencia se mantiene como centro permanente del devenir. La presentación que lleva a cabo Bergson en torno a la duración como unidad y como multiplicidad, así como su correlato en las posturas filosóficas del racionalismo y el empirismo ¹⁹, tiene paralelos con el análisis fenomenológico de la conciencia que Valéry emprende en "Note et digression" (p.1216 y ss.). Desarrollando ahí algunas categorías filosóficas y psicológicas, la disquisición ronda en torno al concepto de transitoriedad. Ahora bien, la conciencia no se capta sino durando. Como hemos visto más arriba, es éste un tema crucial en los textos de Valéry. Ese "trabajo propio del pensamiento",

...les substitutions et les transmutations que j'imagine qui s'y opèrent, les vicissitudes de la lucidité et de la volonté, les interventions et interférences qui s'y produisent ("Descartes", p.796),

¹⁷ "La perception du changement", idem., p.163.

¹⁸ Idem., p.165.

¹⁹ "Introduction à la métaphysique", idem., pp.182 y ss., y pp.193 y ss.

se llevan a cabo necesariamente en el marco de la duración. Para Valéry, los elementos y las operaciones de la conciencia son por naturaleza transitorias:

Le caractère de l'homme est la conscience; et celui de la conscience, une perpétuelle exhaustion, un détachement sans repos et sans exception de tout ce qu'y paraît, quoi qui paraisse. Acte inépuisable, indépendant de la qualité comme de la quantité des choses apparues... ("Note et digression", p.1225)

Un principio que nuestro autor enuncia en diversas ocasiones sobre la inexhaustibilidad del pensamiento (10), puede ser entendido como corolario del axioma de la duración de la conciencia.

3.5.2 Diferencias

No obstante, median importantes diferencias entre Bergson y Valéry. Por ejemplo, Bergson adopta en su pensamiento algunas nociones del ámbito de la biología --evolución, movilidad, vida-- sobre las que Valéry no reflexiona.

Sin entrar de lleno aquí a un estudio comparativo, podemos referirnos a tres zonas de divergencia.

En primer lugar, Bergson es un pensador que se inserta conscientemente en una tradición filosófica, con la cual dialoga y debate. Propone su filosofía como un conocimiento cierto. Según él, la metafísica no está por debajo de la ciencia, al menos en cuanto ambas constituyen métodos para penetrar a una cierta realidad --material en el caso de la ciencia, espiritual en el de la metafísica. Para Bergson, la metafísica debe aspirar a ser algo más que un mero juego intelectual:

Ou la métaphysique n'est que ce jeu d'idées, ou bien si c'est une occupation sérieuse de l'esprit, il faut qu'elle transcende

les concepts pour arriver à l'intuition ²⁰.

Por su parte, Valéry, no comprometido profesionalmente, no convencido intelectualmente del carácter científico de la filosofía, en ocasiones la considera, o un arte verbal, tal como propone en "Léonard et le philosophes", o un juego intelectual, un complicado ajedrez de ideas. Valéry parece querer constreñir al texto filosófico a una lectura "estética" o "literaria". En su opinión, ello no demerita la obra de los filósofos. Más bien, cuestionando sus pretensiones de conocimiento, obliga a repensar ciertas convenciones culturales que nos hacen leer la obra de los filósofos como si éstos nos revelaran "verdades".

En segundo lugar, la presentación de cada una de las obras -- la forma artística, las figuras literarias, en suma, el estilo-- implican una diferencia no sólo en la exposición, sino en el contenido de las tesis.

Bergson se atiene a la forma del ensayo filosófico, a una presentación pretendidamente neutra del pensamiento. Su intención es la de alcanzar y comunicar un conocimiento: "une science de l'esprit, une métaphysique véritable" ²¹.

Valéry se desentiende de estas pretensiones, asumiendo un punto de vista más libre, y por lo mismo, más indeterminado. La cualidad de los recursos literarios que se despliegan en su obra lo contrasta claramente de Bergson.

²⁰ "Introduction à la métaphysique", idem., pp.188.

²¹ "Introduction (2ème. partie)", idem., p.85.

Por ejemplo, para manifestar sus ideas más significativas, Valéry echa mano de una serie de metáforas y expresiones figuradas. La "Comédie intellectuelle", el "art de penser", "la Politique de l'esprit", son todas construcciones lingüísticas forjadas por nuestro autor para ahondar, de un modo original, en la naturaleza del espíritu ²². En este sentido, el mayor hallazgo de Valéry sigue siendo Monsieur Teste, personaje que alía de los recursos de la narración y las tesis filosóficas.

Baste ilustrar con un ejemplo tales estrategias literarias. Bergson y Valéry parecen acudir a la misma metáfora del mundo de la música para indicar la estructura temporal del yo. Sin embargo, una metáfora semejante --una melodía y una nota como signos de la continuidad-- sirve para fines diferentes. Mientras que Bergson habla de la duración de la personalidad, Valéry, en un intento por aprehender estructuras de mayor abstracción, apunta hacia la noción de la conciencia pura.

Bergson señala en relación al ámbito del yo que dura, que

il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, --mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même ²³.

Por su parte, la cita de Valéry se refiere a la presencia constante de una estructura en el yo que resulta teóricamente más

²² Ver 2.4.7 "Filosofía y crítica. El "arte de las ideas" y la unidad del espíritu" y 6.4 "La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu".

²³ "La perception du changement", en La pensée et le mouvant, idem, p.166.

compleja:

Mais chaque vie si particulière possède toutefois, à la profondeur d'un trésor, la permanence fondamentale d'une conscience que rien ne supporte; et comme l'oreille retrouve et reperd, à travers les vicissitudes de la symphonie, un son grave et continu qui ne cesse jamais d'y résider, mais qui cesse à chaque instant d'être saisi, le moi pur, élément unique et monotone de l'être même dans le monde, retrouvé, reperdu par lui-même, habite éternellement notre sens; cette profonde note de l'existence domine, dès qu'on l'écoute, toute la complication des conditions et des variétés de l'existence ("Note et digression", p.1228)

En tercer lugar, Bergson parece, ideológicamente, menos riguroso y más ingenuo, menos crítico, que Valéry. El pensamiento bergsoniano se resiente de una gran imprecisión conceptual. En la medida en que rechaza el análisis como método para la filosofía, en esa medida el análisis hace mella en su filosofía, y sobre todo, en la consistencia de ciertos de sus conceptos clave, como lo son los de intuición e inteligencia.

Cierto es que el pensamiento de Valéry no siempre resulta todo lo claro y distinto que uno quisiera. No es difícil encontrar juicios que, examinados desde el rigor que él mismo sugiere adoptar, no parecen sostenerse en pie. No obstante, al asumir la crítica conceptual como método hermenéutico, el pensamiento de Valéry cobra solidez: lejos de ser una inocente exposición de opiniones, sus mejores observaciones filosóficas son el producto acabado de una meditación rigurosa.

3.6 Crítica al lenguaje filosófico

Uno de los aspectos más importantes de la actitud de Valéry hacia la filosofía se encuentra en sus observaciones sobre el lenguaje. La crítica al lenguaje filosófico debe entenderse a la luz

de su crítica al lenguaje en general. Esta crítica es de la mayor importancia: al implicar de modo directo todo discurso, afecta toda expresión de opiniones y saberes, y por lo tanto, a la filosofía.

Por una parte, el pensamiento filosófico está ligado estrechamente a su aptitud para ser comunicado. No hay, considera nuestro autor, una filosofía que no tienda a ser vertida en el lenguaje, esto es, que no pretenda ser comunicada ²⁴. Su finalidad consiste en alcanzar un conocimiento expresable:

toute philosophie n'est-elle pas une entreprise qui a pour fin l'accomplissement de la connaissance en tant qu'on peut la réduire aux fonctions et combinaisons du langage? ("Une vue de Descartes", p.823).

No obstante, otros textos de Valéry bordan en torno al fenómeno de la inefabilidad del pensamiento. El filósofo, no menos que el poeta, en ocasiones lucha contra la imposibilidad de apresar en palabras aquello que aparece en el ámbito estricto de su subjetividad. Los resultados de su meditación, por profunda que ésta sea (o más bien, precisamente por ser profunda), se hallan ante el escollo de no encontrar los términos que los expresen. Algunas de las mejores páginas de Valéry están construidas a partir de esta consideración extrema. El estilo pugna entonces por evocar ese estado de intimidad inapresable. Ese "fondo" que resurge de una conciencia que se quiere pura, se presenta confusamente al sujeto que lo percibe:

²⁴ Ver 2.4.8 "Filosofía y expresión" y 4.2.2 "Filosofía y lenguaje".

Et, en fin, si le sentiment du Moi prend cette conscience et cette maîtrise centrale de nos pouvoirs, s'il se fait délibérément système de référence du monde, foyer des réformes créatrices qu'il oppose à l'incohérence, à la multiplicité, à la complexité de ce monde aussi bien qu'à l'insuffisance des explications reçues, il se sent alimenté soi-même par une sensation inexprimable, devant laquelle les moyens du langage expirent, les similitudes ne valent plus, la volonté de connaître qui s'y dirige s'y absorbe et ne revient plus vers son origine, car il n'y a plus d'objet qui la réfléchisse ("Descartes", p.807-808; hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.840).

3.6.1 Insuficiencias del lenguaje filosófico

De modo significativo, Valéry dirige su atención a la insuficiencia del lenguaje como medio de comunicación. De entrada, la relación entre el pensamiento y su expresión se presenta como problemática. El pensamiento constituye un dominio abstracto, difícil de apresar por medio de los signos del lenguaje, que a veces, lejos de expresarlo, lo deforman. Por otra parte, la noción misma de pensamiento parece inapresable porque resulta autorreferente. No podemos dejar de suponer lo que es el pensamiento ni podemos dejar de ejercerlo, cuando preguntamos sobre su naturaleza. Valéry alude a

l'extrême difficulté que nous oppose le langage, quand nous voulons le contraindre à décrire les phénomènes de l'esprit. Que faire de ces termes que l'on ne peut préciser sans les recréer? Pensée, esprit lui-même, raison, intelligence, compréhension, intuition ou inspiration? ("Descartes", p.797).

Por otra parte, Valéry le reprocha a la metafísica, en un giro crítico de estilo kantiano y neopositivista, que ignore los límites del lenguaje. No hay acuerdos sobre los objetos de la metafísica -- por ejemplo, sobre la naturaleza del alma o la existencia de un Ser perfecto-- debido en que no hay objetos comunes a los que podamos asignar esos vocablos. Las definiciones que pueda aportar el filó-

sofo se resienten en dos flancos. Primero, al valerse de "palabras que son productos inciertos e inestables", éstas nunca están a la altura de las precisiones que exige el conocimiento; segundo, tales definiciones acaban por ser construcciones arbitrarias, que funcionan casi únicamente en función del sistema privado de quien las propone:

Comme toute métaphysique, elle [la deducción de la idea de perfección, de infinita perfección, y la necesidad de la existencia de un ser que la realice] glisse sur le problème de la valeur des résultats que peut donner l'emploi du langage quand il s'applique à exprimer les choses mêmes de la pensée, c'est-à-dire ces choses sur lesquelles les différents esprits ne peuvent s'accorder au moyen d'objets communs et sensibles et faire leurs conventions. On est donc conduit à donner des "définitions" de termes déjà créés et évalués par l'usage courant, lequel n'a besoin que d'une monnaie d'échange immédiatement transformée en actes qui n'exigeaient que des signaux instantanés: et ces tentatives de transformer en instruments de précision et en ressources de connaissances à exploiter jusqu'à l'extrême de leur contenu supposé, des mots qui sont des produits incertains et instables de tâtonnements séculaires, ne sont jamais satisfaisantes que pour leurs auteurs ("Une vue de Descartes", p.831).

Una objeción análoga se asoma en la crítica que dirige Valéry al término "espiritual" que halla en la obra de Svedenborg. Según el poeta francés, la filosofía pretende valerse de un vocabulario especializado, cuando en verdad sus definiciones nunca pueden ser del todo precisas. Tales definiciones, sostiene, no conducen a la realización de actos verificables, pues aluden a su vez a otras palabras, que son, en suma, una moneda de cambio poco fiable, pues sus sentidos forzosamente resultan fluctuantes:

Que faut-il entendre par ce mot: Spirituel? (...). Le vocabulaire philosophique ordinaire m'offre ce vice d'affecter nécessairement les apparences d'un langage technique, tandis que les définitions vraiment précises lui font non moins nécessairement défaut, --car il n'est de définitions précises qu'instrumentales (c'est-à-dire qui se réduisent à des actes,

comme de montrer un objet ou d'accomplir une opérations). Il est impossible de s'assurer que des sens uniques, uniformes et constants, correspondent à des mots comme raison, univers, cause, matière, ou idée ("Svedenborg", p.874).

3.6.2 Rasgos del lenguaje filosófico. Filosofía y retórica

En "Léonard et le philosophes" hemos visto que nuestro autor considera la filosofía como un arte verbal. El filósofo se transforma, de buscador de verdades, en artista de la palabra, en constructor de realidades sostenidas por los recursos del lenguaje. No deja de ser objetable esta reducción. Sin embargo, abre una perspectiva interesante: la de emprender una lectura estilística -- y no sólo ideológica-- de la filosofía. Según ello, se trataría de describir las estrategias textuales que emplean los filósofos y entender la relación con el pensamiento que expresan. Si partimos del supuesto de que el lenguaje no es transparente, en cuanto que no comunica ni la realidad ni el pensamiento "tal como son", sino que impone una interpretación de los fenómenos a partir de sus características formales, entonces el análisis literario del lenguaje filosófico se vuelve relevante para la determinación del pensamiento. En efecto,

Si l'on avisait de juger des philosophes par leur langage, peut-être y trouverait-on des clartés particulières sur leur pensée... ("Une vue de Descartes", p.827).

Esta perspectiva abre la puerta a una suerte de análisis retórico de la filosofía. Valéry, sin embargo, no desarrolla esta senda, fuera de señalar la importancia de la metáfora en el discurso filosófico, como cuando apunta que el filósofo a veces toma la antorcha del poeta y se convierte en creador de imágenes:

Vous savez qu'alors [debido a la insuficiencia del lenguaje] le philosophe se fait poète, et souvent grand poète: il nous emprunte la métaphore, et, par de magnifiques images qui nous lui devons envier, il convoque toute la nature à l'expression de sa profonde pensée ("Descartes", p. p.797).

Ejemplos de figuras literarias en filosofía los encontramos en obras de pensadores cuyo estilo no queda a la zaga de sus intuiciones. Los mitos de Platón y las alegorías de Nietzsche me parecen ejemplos clásicos de un pensamiento que se vierte en imágenes echando mano de figuras literarias (22).

Más cercano a nuestro análisis, el Discours de la Méthode no está exento de símiles y comparaciones. Por ejemplo, la analogía que adelanta Descartes, en la primera parte, entre el filósofo y el arquitecto de ciudades. Por otro lado, en el "Discours sur Bergson" Valéry señala la derivación poética del lenguaje de este filósofo. La metáfora sirve al pensador para poder comunicar sus visiones, para dar forma concreta a los resultados de una meditación necesariamente abstracta:

la vraie valeur de la philosophie n'est que de ramener la pensée à elle-même. Cet effort exige de celui qui veut le décrire, et communiquer ce qui lui apparaît de sa vie intérieure, une application particulière et même l'invention d'une manière de s'exprimer convenable à ce dessein, car le langage expire à sa propre source. C'est ici que se manifesta toute la ressource du génie de M. Bergson. Il osa emprunter à la Poésie ses armes enchantées (...). Les images, les métaphores les plus heureuses et les plus neuves obéirent à son désir de reconstituer dans la conscience d'autrui les découvertes qu'il faisait dans la sienne, et les résultats de ses expériences internes ("Discours sur Bergson", p.884-885).

Bergson mismo se refirió a la importancia de la metáfora en el discurso filosófico y su función como ayuda para la expresión de

intuiciones ²⁵. En sus textos aparece con frecuencia esta figura. Por ejemplo, en su obra hallamos el río de la existencia que deviene, el collar de perlas como hilo conductor de la experiencia interna, la melodía del sentido interno del yo que dura, entre otras.

3.6.3 Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito

Hemos aludido ya al problema de la especulación, y en general, al de los pseudo-problemas en filosofía, a la invención de dificultades teóricas meramente verbales ²⁶. No deja de ser importante plantear, en tanto problema, la naturaleza de los esos presuntos problemas: ¿realmente lo que juzgamos un pseudoproblema lo es? ¿Cómo surgen, por qué perviven, cómo se disuelven? Valéry, como tantos pensadores en la filosofía, reconoce que, en general, suelen surgir una serie de cuestiones cuyo único sustento parece ser la palabra misma, mero agregado de signos que porta un significado, pero no un sentido relevante, una dirección intelectual que valga la pena investigar. Esta clase de cuestión resulta "si positivement théorique que l'on peut se demander à part soi si elle n'est pas purement verbale" ("Une vue de Descartes", pp.828).

Ahora bien, más importante que esta eventual caída en lo especulativo, Valéry adelanta una de las tesis básicas de su pensamiento: la desconfianza en torno al lenguaje como medio de comunicación. Según su punto de vista, el lenguaje es un medio falible, pues distorsiona aquello que pretende transmitir. Este rasgo no de-

²⁵ "Introduction (2ème. partie)", en La pensée et le mouvant, p.42.

²⁶ Ver 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía".

pende de la buena o mala fe del hablante, sino de las propiedades mismas del lenguaje, de las condiciones concretas del juicio y del habla, así como del marco sintáctico y semántico dentro del cual nos movemos como hablantes, marco que nunca resulta totalmente preciso. La experiencia unitaria del pensar, el fluir de una conciencia que medita y descubre, se ve fragmentada y limitada por la serie de sintagmas del lenguaje y su ordenación discursiva. Si bien constituye un vehículo indispensable, el lenguaje opera como un agente de deformación en la comunicación de las experiencias privadas. Por lo que toca a los intercambios cotidianos, la distorsión (y por extensión, los malentendidos y desacuerdos) surge inopinadamente, pero la experiencia misma corrige esas desviaciones. Es en el ámbito de la descripciones en filosofía, así como las versiones de la experiencia mística, donde aparece con claridad el problema de la deformación impuesta por el lenguaje:

...l'homme le plus sincère du monde, exprimant ce qu'il a vu, et singulièrement, ce qu'il a vu dans un domaine où seul il a pu voir, altère inévitablement cette condition de sincérité rien que par l'emploi du langage commun, qui ajoute à l'altération non moins inévitable due à l'acte de mémoire directe, celle qui résulte de la partition en mots, et des lois combinatoires ou formes de la syntaxe. Dans l'ordre des communications pratiques, ces altérations sont négligeables en général, et d'ailleurs rectifiées par l'expérience commune: le monde sensible commun vérifie l'accord de nos signaux. Mais toute description de nos perceptions séparées détruit radicalement ce qui serait de ces perceptions le plus précieux à connaître et à déchiffrer ("Svedenborg", p.880).

Una de las críticas más radicales que Valéry dirige a la filosofía, y en general, a todo discurso, se encuentra en su noción de mito. Si el lenguaje impone una limitación a la continuidad de la experiencia interna por obra de la sintaxis, y en última instancia,

por obra de la naturaleza articulada de los signos, la dimensión semántica no presenta menos problemas.

Para Valéry, toda palabra trae aparejada un mito, en el sentido de que toda palabra falsea la presunta realidad a la que se refiere. En particular, lo que merece el nombre de mito es el componente imaginario que está presente en la relación comunicativa. La presencia de este componente, si bien no es lógicamente necesaria, resulta innegable desde un punto de vista factual o virtual. En tal sentido, las palabras en general (se entiende: sustantivos, adjetivos, juicios, argumentos, relatos) no pueden dejar de evocar a la imaginación del interpretante tales o cuales estados o escenas particulares, que resultan ser construcciones de su subjetividad:

Mythe est le nom de tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause ("Petite lettre sur les Mythes", pp.963-964).

De ahí que las palabras evoquen "cosas que no son", cosas que nunca serán, quimeras particulares e instantáneas, imágenes mentales que no corresponden a las percepciones sensibles. La palabra es portadora de mitos en cuanto que dice más o dice menos de lo que pretende. Nunca corresponde perfectamente a la experiencia, siempre deja abierto un resquicio de indeterminación.

Valéry opone al poder deformador de la palabra, carga inercial que suele obrar inconscientemente, la actividad crítica de la conciencia. Lo que mina el poder del pensamiento es el lenguaje mismo que lo expresa. Pero sólo a través de la actividad crítica es posible evitar o al menos moderar las distorsiones del lenguaje.

Lenguaje y pensamiento no son dos instancias que operen en armonía, ya que priva un conflicto entre el lenguaje como vehículo de expresión, y el pensamiento como capacidad intuitiva y analítica que examina y esclarece el discurso:

Ce qui périt par un peu plus de précision est un mythe. Sous la rigueur du regard, et sous les coups multipliés et convergents des questions et des interrogations catégoriques dont l'esprit éveillé s'arme de toutes parts, vous voyez les mythes mourir, et s'appauvrir indéfiniment la faune des choses vagues et des idées... ("Petite lettre sur les Mythes", p.964).

Entonces, "todo" es mito, pues no hay combinación de palabras, no hay discurso, por objetivo o puro que se pretenda, que no contenga elementos ilusorios, indefinidos. Si queremos paliar esa indeterminación a través del discurso, habremos de incurrir en otra indeterminación, y así sucesivamente. Todo nuestro lenguaje está permeado y cruzado de mitos. No hay discurso que pueda escapar a esta condición:

Tout notre langage est composé de petits songes brefs; et ce qu'il y a de beau, c'est que nous en formons quelquefois des pensées étrangement justes et merveilleusement raisonnables. En vérité, il y a tant de mythes en nous et si familiers qu'il est presque impossible de séparer nettement de notre esprit quelque chose qui n'en soit point. On ne peut même en parler sans mythifier encore, et ne fais-je point dans cet instant le mythe du mythe pour répondre au caprice d'un mythe? (...) Tant la parole nous peuple et peuple tout, que l'on ne voit comment s'y prendre pour s'abstenir des imaginations dont rien ne se passe... ("Petite lettre sur les Mythes", p.965).

De aquí se desprenden importantes consecuencias hermenéuticas, que nos conducen a una rica veta del pensamiento valeriano: el escepticismo, que será analizado más adelante ²⁷.

²⁷ Ver 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

Desde el relato más trivial hasta los objetos de estudio más profundos, como los conceptos de la filosofía o la religión (12), estas creaciones se someten a la crítica implacable que ve en la palabra, no el vehículo de una referencia segura, sino un constante riesgo de engaño, que exige el continuo examen de una mente vigilante.

3.7 Notas

- Nota 1: Sobre las "ilustres notas" de Pascal, señala Valéry en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci":

Les fameuses PENSÉES ne sont pas tant d'honnêtes pensées-pour-soi, que de arguments-armes, poisons stupéfiants pour autrui. Leur forme est parfois si accomplie, si cherchée qu'elle marque une intention de falsifier la vraie "Pensée", de la faire plus imposante, plus effrayant, --que tout Pensée... (p.1150).

Asimismo, en "Note et Digression", el poeta francés se refiere a la "opposition si grosse et si mal définie, que devait, trois demi-siècles après lui, dénoncer entre l'esprit de finesse et celui de géométrie, un homme entièrement insensible aux arts, qui ne pouvait s'imaginer cette jonction délicate, mais naturelle, de dons distincts" (p.1210). En una nota al margen, precisa que "la fortune de cette antithèse est remarquable. Je crains qu'elle n'ait fait aucun bien dans le monde de l'esprit" (idem.).

- Nota 2: Al respecto, ver "Réflexions simples sur le corps" (I, pp.923-931), escrito trabado de especiosas nociones y una elíptica argumentación.

Citemos un pasaje. Después de postular la existencia de tres tipos de cuerpos que es posible discernir en el seno de la existencia humana, nuestro autor se embarca en una reflexión de este corte:

Je dis qu'il y a pour chacun de nous un Quatrième Corps, que je puis indifféremment appeler le Corps Réel, ou bien le Corps Imaginaire.

Celui-ci est considéré indivisible du milieu inconnu et inconnaissable que nous font soupçonner les physiciens quand ils tourmentent le monde sensible, et par le détour de relais de relais, font apparaître des phénomènes dont ils placent l'origine bien au delà ou en deçà de nos sens, de notre imagination, et finalement de notre intellection elle-même.

De ce milieu inconcevable, mon Quatrième Corps ne se distingue ni plus ni moins qu'un tourbillon ne se distingue du liquide en quoi il se forme. (J'ai bien le droit de disposer comme je veux de l'inconcevable). pp.929-930.

- Nota 3: Dos pensadores afines a Valéry adelantan esta exigencia intelectual de la autonomía. Descartes, con la duda metódica, y Husserl, con su lema de "volver a las cosas", que cifra la empresa de una reflexión filosófica radical.

- Nota 4: Tal proceder puede ser riesgoso, cuando, como señala agudamente Gaède, la interpretación no respeta la letra del texto. Así comenta este crítico la interpretación valeriana del cogito cartesiano, considerado como una suerte de exclamación o expresión de un sentimiento, que exponemos más adelante: "Pareille interprétation,

a vrai dire, présente cet inconvénient qu'elle ne s'accorde guère avec les textes où figure la formule en question, et d'où il ressort que son auteur ne se contentait nullement de la "ressentir". Mais Valéry ne s'embarrasse pas pour si peu. Il est prêt à défendre son point de vue contre Descartes lui-même. "C'est là, dit-il, le principe contre lequel les textes mêmes ne prévalent point".

Ici, le lecteur "de bonne foi et de mauvaise volonté", qu'a toujours souhaité l'auteur des Mauvaises Pensées, n'en croit d'abord pas ses yeux. Comment! s'exclame-t-il, comment donc! les textes mêmes? Ah, conclut-il enfin, voilà où en arrive l'obstinée rigueur à force de ne chercher que ce qu'elle a déjà trouvé!" (Gaède, p.296).

- Nota 5: M. Bémol ve en este giro la esencia de lo que llama el "egotismo crítico" de Valéry (La méthode critique de Paul Valéry, pp.43-45).

- Nota 6: Ver "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", (p.1167), "Léonard et le philosophes" (p.1263 y ss.). En "Au sujet D'Eurêka" (p.864), nuestro autor emprende una descripción fenomenológica de la percepción bajo el supuesto de la centralidad de la conciencia. Ver también 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento".

- Nota 7: Ciertamente es que el yo que se expone resulta único en su subjetividad; no obstante, se da por supuesta una semejanza estructural entre las distintas subjetividades, lo cual permite la comunicación y la comprensión. Después de todo, el relato de Descartes nos conduce, según Valéry "jusqu'à ce Moi le plus pur, le moins personnel, qui doit être le même en tous, et l'universel en chacun" ("Une vue de Descartes", p.826). Este motivo, la semejanza estructural en el ámbito de lo subjetivo, ya había sido aducida por Valéry, para justificar el retrato intelectual de Leonardo que intentó en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" (p.1232).

- Nota 8: Ver la comparación entre ambos autores que lleva a cabo Emilie Noulet (en Paul Valéry, Ediciones Rueca, México, 1945, pp.95-112). A partir de nociones clave en ambos pensadores (tiempo, conciencia, lenguaje) la autora emparenta y opone sus respectivas obras.

- Nota 9: La soirée avec Monsieur Teste apareció originalmente en 1896; la "Introduction à la métaphysique" fue publicada por vez primera en la Revue de métaphysique et de morale, en 1903. Por lo demás, ambos escritores solían retomar, rehacer y comentar sus textos años después de su publicación original.

- Nota 10: "Il n'existe pas de pensé qui extermine le pouvoir de penser, et le conclue", "Il n'y a point de dernière pensé en soi et par soi", "Note et digression", p.1219 y nota al margen. Ver 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento".

- Nota 11: Gaède señala ciertas afinidades con la obra de Platón, vinculando el pensamiento valeriano con los recursos de la metáfora y la alegoría: "L'affinité avec Platon apparaît d'ailleurs ici non seulement dans la tendance à l'expression imagée des idées et des rapports d'idées, mais jusque dans la structure du mythe qui illustre la "conscience seconde". L'image du théâtre qui s'impose avec une telle force d'évidence à l'esprit de Valéry rappelle à bien des égards celles de l'illustre caverne, dont un peu d'attention et d'oubli suffit pour restaurer la fascinante étrangeté. On pourrait en conclure que ces images sont douées d'une égale originalité -- ce terme étant à son tour dépouillé de ce qu'il a de banal, par un oubli attentif.

L'oeuvre de Valéry abonde en de telles images mythiques, en de telles allégories ou paraboles" (p.298).

- Nota 12: En "Léonard et le philosophes", Valéry ataca el valor que se adjudica a los objetos de la filosofía, considerándolos como ídolos, adorados precisamente por su vaguedad (Oeuvres, I, pp.1247-1248). Ver 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario". No obstante, ese análisis no alude a la tesis de la palabra como mito.

4. El concepto de filosofía en la obra aforística de Paul Valéry

4.1 Introducción

La variada obra aforística de Valéry se presenta en tres colecciones publicadas en sus Oeuvres: "Mélange", "Tel Quel (I et II)" y "Mauvaises pensées et autres". Los Cahiers, sus cuadernos de notas, pueden igualmente ser considerados como parte de su obra aforística, en la medida en que su modo de concepción y presentación corresponde a este género literario. Por lo demás, el volumen publicado de los Cahiers contiene una interesante sección dedicada a la filosofía. No obstante, en este capítulo nos concentraremos en los tres libros mencionados, que comprenden los textos publicados durante la vida de Valéry.

En sentencias y párrafos breves, en referencias biográficas vertidas literariamente, en esbozos de poemas y gérmenes de ensayos, nuestro autor ofrece una amplia muestra de su pensamiento. La importancia de la aforística en su obra no sólo está constatada por la producción textual misma, bastante amplia, sino por la feliz conjunción de este género literario con la clase de pensador que es Valéry. Su afán por la precisión y la agudeza lo conducen naturalmente a una escritura que obliga a la economía expresiva y a la profundidad conceptual.

El tema recurrente lo constituye la vida del espíritu. Desde una perspectiva crítica, nuestro autor examina, entre otros asuntos, las condiciones del conocimiento y del juicio, el drama de la conciencia, la muerte, el tiempo y las pasiones. Los campos que abarca son también diversos: la literatura, la poesía, el arte y la

estética, la moral, la política, la religión y la cultura en general.

Por lo que toca a la filosofía, Valéry le dedica con frecuencia sus reflexiones. Sócrates, Descartes y Pascal se encuentran entre los autores que menciona. Y si bien no hallamos referencias explícitas a la filosofía contemporánea, en ocasiones descubrimos interesantes coincidencias.

Valéry es un autor que retoma constantemente ciertos motivos. Ello nos permite comprobar tanto el interés que le producen ciertas cuestiones como la consistencia de su pensamiento. En este capítulo trazaremos nexos entre diversos escritos de su obra.

4.1.2 Problemas de hermenéutica

4.1.2.1 Sobre la cronología de los aforismos

La determinación cronológica de los textos es un problema interpretativo que se presenta en el estudio de la obra aforística. La fecha de edición no nos permite ubicar en el tiempo la génesis de los textos, pues los aforismos, que no están fechados individualmente, fueron escritos a lo largo de muchos años (1). En el "Avis au lecteur", en "Mélange", Valéry señala que algunos textos fueron escritos hacía 50 años, mientras que otros lo fueron apenas el día anterior (p.285).

Nuestro autor dedica una reflexión a esta circunstancia al inicio de los libros que comentamos. Como suele ser el caso con Valéry, éste se desentiende de las condiciones históricas y biográficas de la génesis de las obras, para concentrarse en consideraciones ideológicas y críticas. En el prólogo a "Mélange" --que se pre-

senta como un "Album de fragments de mes jours", (p.286), su reflexión rebasa el ámbito de lo meramente introductorio para constituir una declaración de principios para la interpretación de su obra. Aunque el lapso de tiempo entre los aforismos pueda ser muy amplio,

Cette quantité de temps ne signifie rien en matière de production d'esprit (p.285).

Esto es: incluso medio siglo puede no significar nada desde el punto de vista de la actividad del espíritu en sí misma, que se caracteriza por cierta permanencia estructural. A Valéry le interesa explorar la forma que asume aquello que perdura, por encima o por debajo de los cambios que experimenta una inteligencia y su visión del mundo. En el ámbito de sus transformaciones, su continuidad consiste en el desarrollo de una esencia. Sin duda, nadie mejor que Valéry sabe de las condiciones disolventes a las que se somete el espíritu. Y no obstante, es esa continuidad, aun sometida a condiciones que la socavan, lo que el pensador francés quiere conservar en la escritura.

4.1.2.2 Fragmentariedad y continuidad

Este intento de hacer abstracción de las partes del proceso y apresar la curva total de una evolución, parece oponerse al carácter fragmentario del género aforístico.

Si bien para Valéry la inteligencia se manifiesta a veces fragmentaria, heterogénea, discontinuamente, al mismo tiempo postula un centro que se mantiene, incluso de cara a su disolución y vacío. A despecho de ahondar en un tema central en el pensamiento valeriano, el "yo" no es propuesto como una entidad plenamente estable, sino

como una función, como una serie de estrategias que afrontan diversamente la aparición del cambio. Podemos decir que la fragmentariedad del aforismo se subsume bajo una supuesta unidad de la inteligencia, que, no obstante, está puesta continuamente bajo cuestión.

Valéry sostiene que en el espíritu se entabla una oposición entre la mescolanza de los datos y productos de la actividad mental, y la intuición de la conciencia, que aspira a distinguirse de esa heterogeneidad y aclararse a sí misma:

Un esprit n'est que ce mélange
Duquel, á chaque instant, se démêle le Moi (idem., p.286).

En la explicación que se ofrece del título de "Rhumbs", una de las secciones de "Tel Quel II", hallamos la justificación de un pensamiento fragmentario, pero coherente en el fondo. Haciendo uso de una metáfora relativa a los transportes marítimos para aludir al trabajo de la inteligencia, Valéry afirma la permanencia en la dirección del espíritu en relación a la variedad de sus elementos y momentos:

Comme l'aiguille du compas demeure assez constante, tandis que la route varie, ainsi peut-on regarder les caprices ou bien les applications successives de notre pensée, les variations de notre attention, les incidents de la vie mentale, les divertissements de notre mémoire, la diversité de nos désirs, de nos émotions et de nos impulsions -- comme des écarts définis par contraste avec je ne sais quelle constance dans l'intention profonde et essentielle de l'esprit, -- sorte de présence à soi-même qui l'oppose à chacun de ses instants. Les remarques et les jugements qui composent ce livre me furent autant d'écarts d'une certaine direction privilégiée de mon esprit: d'où Rhumbs" (p.597).

En suma, en la obra aforística del poeta francés late una unidad temática y estilística que intentaremos hacer manifiesta.

4.2 Idea de la filosofía en la obra aforística

¿Qué entiende y supone Valéry por "filosofía"? ¿Cuáles son sus rasgos principales, cómo se relacionan sus diversas reflexiones al respecto?

Convencionalmente, nuestro autor entiende por filosofía una actividad intelectual del espíritu que plantea e intenta responder una serie de cuestiones generales.

Sin embargo, a lo largo de los textos no se encuentra una imagen unívoca ni clara de lo que sea esta disciplina. Un rasgo que se mantiene en los escritos que nos ocupan, es el considerar la filosofía críticamente. Valéry mira en ella un motivo para la objeción y la polémica, casi nunca un logro de la inteligencia.

En los análisis que siguen, nuestra intención no es agotar el comentario de la multitud de alusiones que aparecen en estas colecciones, sino emprender el análisis de los textos más significativos.

4.2.1 La filosofía y el asombro

Para Valéry, la reflexión filosófica abre una distancia que la aleja de la "naturalidad" de los modos usuales de percepción y concepción. De la misma manera que supone un momento intelectual de pasmo o asombro, la filosofía, en cuanto actitud existencial, supone una fase de extrañamiento:

Méditer en philosophe, c'est revenir du familier à l'étrange, et dans l'étrange affronter le réel ("Tel Quel I", p.501) (2).

La curiosidad en filosofía puede incitarse con un pequeño pero significativo cambio en el modo en que miramos las cosas: se trata

de cambiar lo conocido en desconocido, en mirar las cosas como si no las reconociéramos, apresando en ese cambio su esencial extrañeza. No nos asombramos lo suficiente del mundo que nos rodea debido a las limitaciones de imaginación y percepción:

C'est manque d'imagination du regard et défaut de distraction profonde que d'avoir besoin de contes, de voyages et d'extraordinaire, quand il suffit de fixer un peu ses yeux pour changer le connu en inconnu, la vie en songe, le moment en éternité.

Et ainsi de la curiosité mystique et métaphysique ("Mauvaises pensées et autres", p.878).

El asombro puede ser un elemento importante en la génesis del filosofar, pero si llegara a convertirse en la norma por la cual el espíritu percibe y concibe las cosas, esto es, si copara por completo la atención de quien piensa, la filosofía sería imposible:

Si l'étonnement que les choses soient, et soient ce qu'elles soient, toutes les choses, avec leur ordre et leur désordre, leur machine et leur spontanéité, leur rigueur et leur hasard et leur liberté -- n'est qu'une impression et fait partie de ces choses; (...) s'il ne signifie que l'on a un pied hors de tout, et une situation à moitié hors de ma somme, alors, adieu la métaphysique! ("Tel Quel II", p.594).

Radicalizar el asombro anula el esfuerzo filosófico que pugna por comprender, pues éste oscila necesariamente entre lo conocido y lo desconocido, entre lo reconocido y lo incomprendido, entre lo que produce pasmo y lo que sabemos o creemos saber. En esta relación, Valéry cree ver una norma del pensamiento en general:

Un homme n'est qu'un poste d'observation perdu dans l'étrangeté.

Tout à coup, il s'avise d'être plongé dans le non-sens, dans l'incommensurable, dans l'irrationnel; et toute chose lui apparaît infiniment étrangère, arbitraire, inassimilable. Sa main devant lui lui semble monstrueuse. (...)

C'est que je considère cet état proche de la stupeur comme un point singulier et initial de la connaissance, Il est le zéro absolu de la Reconnaissance. (...)

Le philosophie et les arts, -- disons même la pensée en

général -- vivent des mouvements qui s'effectuent entre connaissance et reconnaissance ("Tel Quel II", p.721).

En el mismo sentido, en una nota al margen (1930) a la "Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci", nuestro autor se refiere al pensamiento como una actividad que oscila entre el orden y el desorden, entre la regularidad y la irregularidad:

Si tout fût irrégulier ou tout régulier, point de pensée, car elle n'est qu'un essai de passer du désordre à l'ordre, et lui faut des occasions de celui-là -- et des modèles de celui-ci (Oeuvres, I, pp.1172).

En la postulación de este movimiento que va de lo conocido a lo desconocido y viceversa, encontramos, si bien esquemáticamente, una estrategia intelectual cuya mención se repite en el pensamiento de Valéry. Tal estrategia nos da una idea de la génesis que atribuye al pensamiento filosófico.

4.2.2. Filosofía y lenguaje

En los libros examinados se encuentran sentencias que se refieren al nexo entre la filosofía y el lenguaje, y en particular, a la condición textual de la filosofía, tesis central de "Léonard et les philosophes" ¹.

No obstante, un análisis intertextual nos permite calibrar el peso y la relevancia que esa tesis posee en la obra de Valéry. A pesar del tono sentencioso con la que se presenta en el ensayo citado, es relativamente escaso el desarrollo que recibe en el resto de la obra publicada de Valéry, y en la aforística en particular.

¹ Ver Oeuvres, I, p.1256, y 2. "Análisis de la noción de filosofía en el ensayo 'Léonard et les philosophes'".

En términos generales, las tesis relativas al nexo entre filosofía y lenguaje resultan menos fuertes en los aforismos que las adelantadas en el ensayo dedicado a Leonardo.

Valéry considera la reflexión filosófica ligada necesariamente al lenguaje, no sólo en la medida en que, de modo obvio, no habría filosofar si no existiera un lenguaje que lo estructurara, sino que la misma actividad filosófica es vista como una reflexión sobre las propiedades del lenguaje.

Así, en primer lugar, la filosofía es una suerte de meditación sobre el sentido de las palabras. Valéry parece sugerir en ocasiones que la filosofía queda limitada a ser "des variations intérieures sur le sens des mots" ("Mélange", p.295).

Hallamos la tesis central de "Léonard et les philosophes" --la filosofía reducida a su condición de obra literaria-- en una observación sobre la naturaleza del monólogo interno. El pensador "habla consigo mismo": el papel que desempeña la voz interior es procurar una conversación "interesante, instructiva, imprevista" para sí mismo. En este contexto,

Les systèmes philosophiques sont mal compatibles avec le naturel de cette conversation et sont au fond de simples écritures ("Mélange", pp.311-312).

Más adelante abordaremos la crítica que el poeta francés dirige a los sistemas de filosofía. De entrada, cabe notar la oposición que Valéry apunta entre los sistemas y la actividad íntima del pensamiento. Los sistemas pueden compararse a edificios inhabitables, grandes construcciones conceptuales que, a pesar de su magnífica arquitectura, parecen oponerse a la naturaleza "ontológica" del es-

píritu, cuya actividad no tolera por mucho tiempo la sistematicidad. En tal sentido, Valéry dedica interesantes reflexiones en torno a la condición transitoria, accidental y caótica del pensamiento, esto es, a su naturaleza esencialmente anti-sistemática ².

Cabe preguntarse, sin embargo, por qué no considerar que la filosofía es o puede ser, también, un tipo de "conversación" que uno sostiene consigo. Es interesante notar que la noción de filosofía en Valéry a veces da por supuesto que ésta constituye o busca constituir necesariamente un "sistema" de pensamiento, esto es, un conjunto rigurosamente ordenado de proposiciones que expresan un conocimiento teórico. Si bien es cierto que ésta ha sido un tipo de concepción sostenida durante la historia de la disciplina, también es cierto que bajo el término de filosofía se pueden entender muchas otras acepciones, incluso una que acoja una visión anti-sistemática. Valga como ejemplo la obra de Nietzsche, pensador igualmente opuesto a la constitución de sistemas.

Partiendo de ciertos nexos generales entre filosofía y literatura, Valéry reitera su idea de la filosofía como obra literaria. Si la literatura es entendida como un extracto del monólogo de un autor, si es cierto que

Un livre n'est après tout qu'un extrait du monologue de son auteur. L'homme ou l'âme se parle; l'auteur choisit dans ce discours ("Tel Quel I", p.479),

ello tiene consecuencias para la noción que nos hagamos de la filosofía. Este aforismo afirma implícitamente la condición textual de

² Ver "Note et digression", *Oeuvres*, I, pp.1205 y ss., 2.4.3 "Orden y sistematicidad" y 3.4 "La filosofía como obra personal".

la filosofía, pues, análogamente, un libro de filosofía será un extracto del monólogo interior de su autor. El filósofo, en tanto hombre, se habla a sí mismo, y en cuanto autor, escoge en ese discurso y crea una obra. Según la tesis de "Léonard et les philosophes", lo que cuenta es la obra, ineluctablemente escrita.

Por otra parte, Valéry dirige su crítica a ciertas supersticiones literarias, que, indirecta pero decisivamente, tienen un efecto sobre la noción de filosofía. Estas supersticiones se refieren a

...toutes croyances qui ont de commun l'oubli de la condition verbale de la littérature.
Ainsi existence et psychologie des personnages, ces vivants sans entrailles ("Tel Quel I", p.569).

De la misma manera, podemos suponer que Valéry dirigiría sus objeciones a ciertas supersticiones filosóficas --la afirmación de presuntas "realidades" por vía de la hipóstasis-- que surgen del olvido de la condición verbal de la filosofía. En este sentido, nuestro autor se muestra nominalista, postura que sostiene con firmeza a lo largo de su obra ³.

A partir de los efectos que produce un texto literario en el lector, el poeta francés intenta distinguir en la literatura dos tipos de obras: aquellas que excitan el espíritu --que lo distraen, que lo hacen soñar-- y aquellas que lo profundizan y organizan, que le sirven como instrumento de autoconocimiento:

Il y a dans la littérature une confusion des oeuvres où l'on ne distingue pas tout d'abord celles qui agitent et excitent l'esprit, de celles qui l'approfondissent et l'organisent. Il

³ Ver "6.3 Crítica a las tesis de Valéry".

est des oeuvres pendant lesquelles l'esprit se plaît d'être loin de soi-même, et d'autres après lesquelles il se complait de se retrouver plus soi que jamais ("Tel Quel I", p.568).

Valéry no se refiere en este pasaje a la filosofía, pero cabe ubicar dentro del segundo apartado no pocas obras de esta disciplina. En efecto, ciertos textos filosóficos plantean precisamente un análisis de la mente que se propone ahondar en sus productos, estructuras y relaciones. Lejos de "excitar" el espíritu, las obras de la filosofía han pretendido exponer un cierto orden de la actividad interior, e incluso, su orden fundamental.

Por lo demás, ¿no podría servir este criterio para distinguir la filosofía, o cierto tipo de filosofía, de otras manifestaciones del espíritu? ¿No caracteriza con eficacia ese segundo tipo de literatura, que "profundiza y organiza" al espíritu, si no a toda, sí al menos a cierta literatura filosófica? Al respecto, la aceptación de esta tesis minaría la reducción que propone Valéry de la filosofía como obra escrita, en la medida en que los efectos de obras de ese tipo conformarían un dominio no meramente textual, sino intelectual.

Por último, si consideramos las relaciones entre filosofía y poesía, notaremos que Valéry no reflexiona mayormente sobre el asunto en sus aforismos, circunstancia que podría parecer extraña en un poeta reputado como "filosófico". Alude a esta relación de un modo sucinto, manteniendo claramente separados ambos campos:

Philosopher en vers, ce fut, et c'est encore, vouloir jouer aux échecs selon les règles du jeu de dames ("Tel Quel II", p.677).

De ahí que el género de la "poesía filosófica" esté en riesgo de caer en un equívoco: "C'est confondre un peintre de marines avec un capitaine de vaisseau", confusión de la cual, sin embargo, "Lucrèce est une exception remarquable" ("Tel Quel II", p.639).

4.2.3 Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento

Más complicado resulta determinar los rasgos específicos de la filosofía. En este punto aparece con la mayor nitidez el problema hermenéutico de la fragmentariedad, en cuanto limitante para alcanzar una ponderación justa de las tesis de Valéry. La proliferación y heterogeneidad de las observaciones hacen difícil una coordinación clara o una síntesis que les haga justicia.

Los aforismos abordan una diversidad de aspectos: los modos del pensar filosófico, sus peculiaridades y procedimientos propios (v.g., la reflexión, la inducción y el análisis), las aportaciones intelectuales de la filosofía, su necesidad vocacional, su pretensiones de sistematicidad y conocimiento, entre otros. Como hemos señalado, Valéry se muestra crítico en relación a la filosofía, con la que polemiza y a la que dirige una gama de objeciones, sea directa o indirectamente. Es notable el tono, en general severo e incisivo, con el cual nuestro autor habla de la filosofía. Este tono expresa una voluntad de oposición, en claro contraste con una actitud de aprobación o aquiescencia.

Para Valéry, el filosofar constituye una actividad que se caracteriza primeramente por las preguntas de orden universal que plantea, y menos por las respuestas que ofrece. El filósofo, sostiene nuestro autor no sin provocación, acaso no sabe más que una

cocinera (que, por otra parte, en general sabe cocinar mejor que él, o sea, ejerce una actividad práctica con una eficacia de la que él carece). No obstante, el filósofo aborda cuestiones abstractas que la cocinera --emblema de la persona no reflexiva-- ni siquiera sospecha (3).

Por otra parte, si bien es cierto que el filósofo reflexiona sobre el mundo y el conocimiento desde una perspectiva general, lo hace en el contexto de una existencia particular, sometido a la oscilación tanto de la diversidad de las percepciones sensibles como de su propia atención:

Voici un philosophe qui spéculé sur le monde, sur la connaissance; il dispose de l'espace et du temps; pense dans la plus grande généralité; se distingue de son mieux de l'instant... mais sa pensée est au milieu d'objets et de petits incidents-- de bruits, et des brusques reflets d'une fenêtre crevant de soleil qu'on ouvre en face de la sienne. Il a un goût dans la bouche et une jambe nerveuse. Il se perd et se retrouve, et se retrouve un peu différent, tantôt ne se comprenant plus; tantôt plus éveillé ("Tel Quel II", pp.718-719).

Se esboza aquí uno de los temas centrales del pensamiento de Valéry, desarrollado en los ensayos "Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci", y "Note et digression" (sobre todo éste último). Partiendo de la noción de una "doble vida mental" --concepto de importancia que aparece desde la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" (p.1162), y que apunta, por vía filosófica, al pensamiento cartesiano, y por vía literaria, a las obras de Poe y Mallarmé-- Valéry intenta esclarecer, elaborando una suerte de análisis fenomenológico, la compleja relación entre dos ámbitos del espíritu: por una parte, la conciencia, que es general y permanente, y por otra, los productos de las facultades mentales, caracte-

rizados por su particularidad y transitoriedad.

En un importante pasaje, Valéry se propone determinar la figura del pensador en general. La cita es relevante por que puede leerse como la caracterización de un rasgo central tanto de su pensamiento como de su personalidad autoral. Para nuestros fines, nos permite entender al filósofo en tanto inviste los rasgos del pensador.

Un pensador se define por la capacidad y el ejercicio de la reflexión. Quien piensa es necesariamente alguien que piensa sobre su pensamiento, que piensa una y otra vez ciertas cuestiones e intenta precisar la extensión y los límites de aquello que ha pensado.

Ahora bien, el pensador está atravesado por un drama. Alcanzado cierto punto, percibe que lo que piensa podría ser pensado indefinidamente, que no hay un pensamiento particular que concluya la capacidad intelectual, pues ésta retorna siempre, de modo indefectible, a sus objetos. Está en su naturaleza elaborarlos sin fin (4).

Quien ahonda en el pensamiento acaba por verse inmerso en la inagotabilidad de su pensar. Ahora bien, sumergirse en la actividad intelectual impone una insatisfacción. El pensador aspira a alcanzar el "supremo pensamiento" --un pensamiento después del cual no haya otro, un producto que sea la cifra plena de las facultades mentales-- pero en el ámbito del intelecto no hay un término definitivo, sino un constante retorno y una búsqueda incesante que conduce a soluciones y síntesis siempre parciales. No obstante, tal

estado de cosas constituye una vocación para ciertos hombres, una forma de vida, un modo de ser que se vuelve natural y cuyo desarrollo y perfeccionamiento acaba por conformar un valor, incluso una vía de acceso a la felicidad.

Así describe Valéry a los pensadores:

Penseurs sont gens qui re-pensent, et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé. Revenir sur une question, sur un mot, -- y revenir indéfiniment; y revenir presque comme on revient à son bureau, -- à un café... ne pouvoir se passer de n'être satisfait d'aucune solution, -- cela existe: il y a des hommes dont c'est la vie et le bonheur.

Il sont donc instinctivement crée toutes les questions insolubles, -- les questions pour penseurs seuls... ("Tel Quel II" p.767).

Sin duda, el filósofo pertenece a la clase de los pensadores. Los problemas de mayor importancia en filosofía, las preguntas generales sobre el mundo y el hombre que han motivado a la inteligencia humana desde hace siglos, son, en general, "questions pour penseurs seuls", tanto más cuanto más abstractas resultan. Ahora bien, si concedemos que es justa esta determinación, la misma se confronta a la caracterización reduccionista que considera al filósofo meramente como un artista de la palabra.

Puede percibirse a lo largo de los textos del escritor francés una tensión entre estas dos concepciones de la filosofía: texto literario y actividad intelectual. Si bien en la obra aforística encontramos testimonio de ambas posturas, parece prevalecer la que considera a la filosofía como un tipo peculiar de pensar.

Valéry se refiere de nueva cuenta a la naturaleza de la actividad filosófica en términos de ese pensar y repensar que hemos expuesto. Como si una cavilación constante se adueñara del pensador

que orienta su atención a las dificultades filosóficas, éste se equipara a una fiera encerrada en una jaula que, mentalmente, va de aquí para allá, de esta palabra a la otra, de problema en problema, de pregunta en pregunta:

Quant aux questions qui tourmentent la métaphysique et la conscience, (et qui feraient la dignité de l'homme si l'on écoutait ceux qui les cultivent et les élèvent en cage), elles valent les mouvements des animaux enfermés qui vont indéfiniment de gauche à droite et de droite à gauche jusqu'à tomber de fatigue. Le penseur est en cage et se muet indéfiniment entre quatre mots ("Mauvaises pensées et autres", p.871).

La actitud general de rechazo a la filosofía --entendida sea como corpus de conocimientos, acervo de metodologías o historia de las ideas-- se opone, en la obra aforística, a la reflexión en torno a las límites del espíritu y las posibilidades del autoconocimiento. Cabe señalar que, en este punto, llama la atención no tanto la paradoja de que el rechazo a la filosofía conduce a Valéry al planteamiento de temas filosóficos, sino al hecho de que el poeta francés no parece percibir o aceptar la naturaleza de este resultado. El designio valeriano por excelencia --apresar el funcionamiento global de su espíritu, aprehender el fenómeno total de la conciencia-- no es extraño a un proyecto claramente filosófico, que no se lleva a cabo en el ámbito de la escritura, sino sobre todo en el ámbito del pensamiento:

Mon objet principal a été de me figurer aussi simplement, aussi nettement que possible, mon propre fonctionnement d'ensemble: je suis monde, corps, pensées ("Tel Quel II", p.712).

Si bien la misión vocacional que ha asumido la filosofía ha tomado una gran diversidad de formas a lo largo de la historia de la cultura, el autoconocimiento que suscribe Valéry es uno de sus

modos fundamentales.

La reflexión en torno al espíritu nos permite entender la actitud crítica hacia la filosofía, pues esa reflexión tiene prioridad intelectual sobre multitud de cuestiones filosóficas que, sostiene Valéry, no hacen sino "distraer" al espíritu de su vocación más propia. Dando por supuesta la noción de una presunta "autenticidad" --no en un sentido "romántico", sino en un sentido existencial, más cercano a una descripción al modo fenomenológico que a la mera expresión emocional-- Valéry postula que el espíritu cuando se aboca a su autodeterminación, no hace sino desembarazarse de asuntos, como pueden ser los filosóficos, que le son ajenos:

Les trois quarts du temps de l'esprit se passent à se défaire de réponses apprises ou communiquées; même de questions qui ne sont pas de nous; de difficultés importées et que nous ne ressentons pas, ou n'aurions pas inventées ("Mélange", p.394).

Sin embargo, ¿existe tal estado o condición como la de la autenticidad del espíritu? ¿Hay cuestiones intelectuales esencialmente ajenas a la naturaleza del intelecto?

La cita precedente abre una serie de complejas preguntas en torno a la naturaleza del espíritu, sobre las condiciones de su ser propio y de sus estados de alienación, sobre la cultura en general y sus relaciones con el agente que la piensa, asimila y transforma.

Apresar el espíritu tal como aparece en su continuidad y en sus transformaciones resulta el valor intelectual de mayor relieve para Valéry. La norma de esta búsqueda radica en la precisión, que funciona a la manera de un ideal, una idea reguladora del pensamiento. El lenguaje puesto al servicio de la descripción justa se convierte en el medio primordial de una lucha interior. Marcada por

la aversión a la vaguedad, en este drama, el espíritu busca ante todo alcanzar la nitidez de la "imagen de sí", en la medida en que "on est contraint de pousser à la précision" ("Mélange", p.397).

No hay que suponer que esta voluntad de precisión se determina única o principalmente en el texto. Aparece aquí como tema la compleja relación que confronta el pensamiento sin más, limitado al ámbito intelectual de quien piensa, y su expresión verbal o textual, pública.

Al respecto, hallamos una interesante observación en "Tel Quel I", donde Valéry confronta la escritura y el pensamiento, en favor de este último. (Tal observación no deja de ser paradójica, pero a la vez, típicamente valeriana. Cruzado de oposiciones, asoma en el pensamiento de Valéry un movimiento crítico que, llevado hasta sus extremos, acaba por cuestionar y disolver sus valores y tendencias. Más adelante ahondaremos en esta estrategia dialéctica). En la medida en que el pensador se expresa por escrito, no puede sino caer presa del insalvable abismo entre el pensamiento tal cual y la producción textual, esto es, entre la voz secreta de su "ser interior", y la figura autoral que proyecta socialmente:

Écrire me répugne. Écrire telle chose implique que l'auteur n'a pu sérieusement la penser. Elle tend directement à glorifier donc l'auteur. J'exprime mon sentiment par l'autre qu'il est impossible qu'on m'attribue ("Tel Quel I", p.584).

Así pues, el filosofar como actividad del intelecto parece quedar vindicado, en la medida en que se configura como un "pensar seriamente" las cosas, en oposición a su representación escrita. Tal representación se halla devaluada en cuanto que, por una parte,

no puede sino limitarse a las insuficientes facultades del lenguaje por comunicar fielmente el pensamiento, y por otra, a la concesión social que supone su difusión. Quedarían por ver las condiciones de esa "seriedad" (no es aventurado suponer que girarían en torno a los valores de la precisión, la claridad y la conciencia). Lo que importa señalar aquí es que Valéry se refiere a un tipo de pensar, el filosófico, que se perfilaría en contra de aquello que él mismo le atribuye en "Léonard et les philosophes", el reducirse objetivamente a ser una obra escrita ⁴.

En su obra, Valéry alude con frecuencia a la cuestión del pensamiento se piensa a sí mismo. Como hemos señalado más arriba, nuestro autor ha dejado testimonio de sus reflexiones en torno al tema de la conciencia que se aboca a su propia descripción.

Ahora bien, en esta fenomenología del acto de pensar, se abren dos vertientes: por una parte, el reconocimiento de una cierta continuidad que constituye a la conciencia, esto es, el descubrimiento y la postulación de una serie de estructuras mentales. Esta vía posibilita la reflexión misma, y en un nivel más elevado, la investigación filosófica y psicológica en torno al fenómeno de la conciencia. Por otra parte, y tal vez de modo preponderante, hallamos una reflexión sobre la transitoriedad de los contenidos mentales. Según ello, el extremo del análisis desemboca en la disolución: no hay cosa que pueda pensarse que no sea otra a cada momento. Esta concepción dialéctica se halla presente a lo largo del pensamiento de

⁴ Ver 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario".

Valéry. Por lo demás, es interesante sugerir que, si bien no faltan antecedentes filosóficos de esta postura, particularmente en el idealismo alemán, nuestro autor parece haber llegado por sí mismo a estas conclusiones. En su obra no hallamos referencias a filósofos que intentaron ahondar en las estructuras generales de la conciencia, como lo son Kant, Fichte y Hegel.

Ahora bien, esta postura orienta a Valéry al escepticismo y, llevada a sus extremos, a una suerte de nihilismo, propuesto más al modo de una posibilidad teórica que de un verdadero compromiso intelectual. En la obra aforística, nuestro escritor adelanta ciertas ideas en este tenor. Afirma que en el intento de determinación del pensamiento, el espíritu, conforme tienda a ahondar en su propia naturaleza, más se inclinará al conflicto y a la disgregación, reducido atómicamente a ciertos fenómenos particulares, contingentes. El análisis que la inteligencia lleva a cabo sobre sí misma, la reduce a una sucesión de momentos sin otro asidero que el de su duración:

Alors, plus de pensée, plus d'actes non réflexes; mais une lutte, une agonie, une vie disputée, un présent sans horizon. Il n'y a plus de temps, mais une durée.

Ce n'est plus être un homme; mais une succession d'événements locaux, un effet de coïncidences et de conditions instantanées.

Or, cet état est le véritable. La substance de l'homme est accident ("Tel Quel II", p.767).

El péndulo de la conciencia oscila entre dos límites. Por una parte, reconoce semejanzas, concibe analogías, propone explicaciones, pero por otra, se rinde ante la evidencia de su percibida caducidad. Algunos aforismos expresan esta dialéctica que configura el pensamiento valeriano. Por ejemplo, partiendo de la reflexión en

torno a la complejidad que el espíritu alcanza a entrever en el examen de sí mismo, Valéry opone la conciencia de esa complejidad a su aparición misma, esto es, opone la aprehensión de una estructura a la siempre renovada diversidad fenoménica:

Il faudrait peut-être en venir à donner à notre philosophie cette base: que nous reposons sur une complication infernale d'éléments et d'événements élémentaires.

Un esprit capable de saisir la complication de son cerveau serait donc plus complexe que ce qui le fait être ce qu'il est... puisqu'à chaque pensée il devrait joindre l'idée de cette machinerie toujours différente d'elle-même, et à chaque représentation de cette machinerie, l'actualité toute différente que sa pensée est à chaque instant ("Tel Quel I", p.497).

Por último, algunos aforismos exploran otras vertientes del fenómeno del pensar, intentando apresar la esencia del acto intelectual, desgajándolo del momento particular de su aparición. Así, Valéry intenta aclarar el papel de la intuición en el contexto de la complejidad de las elaboraciones del pensamiento, al igual que esclarecer la naturaleza de la actividad por la cual la mente concibe ideas y nombra objetos (5).

4.2.4 Modos peculiares del pensar filosófico

Hay una serie de aforismos que se refieren al modo en que piensan los filósofos, exponiendo ciertos mecanismos y estrategias intelectuales que nuestro autor les atribuye. Estas observaciones, que constituyen los esbozos de una especie de fenomenología del pensar filosófico, mantienen la línea crítica que señalamos anteriormente.

Primeramente, si bien la filosofía se caracteriza por ser una reflexión general, Valéry considera problemático este rasgo de la universalidad. La generalidad en la que reflexiona el filósofo no es ni puede ser absoluta, sino que está mediada por la peculiaridad de los conceptos, categorías e incluso imágenes con las que opera. El producto de su reflexión ostenta necesariamente un componente de indeterminación. Así, mientras parece que elucubra sobre el Ser (o Dios, o el alma), el filósofo reflexiona más bien sobre una configuración o una noción particular de esos conceptos, sobre la que se ejerce su operación intelectual (6).

En segundo lugar, Valéry alude, no sin cierta burla, a un "reflejo idealista", por el cual puede negarse la existencia de un objeto por el simple hecho de no querer verlo:

Réflexe idéaliste.
Quoi de plus humain que de fermer les yeux pour supprimer un objet que l'être refuse? Quoi de plus "idéaliste"?
Ce réflexe déjà ébauche une "philosophie" ("Mélange", p.345, el mismo párrafo se encuentra en "Tel Quel II", p.780).

Otras observaciones intentan explicar por vía psicológica la inducción intelectual del filósofo. Así como uno proyecta, por medio de la emoción, una propiedad a un objeto sin mayor validez que la que otorga el impulso inmediato, el filósofo, razonando, proyecta propiedades sobre los objetos, sin mayor validez que la que otorga esa mediación. Así como mi frustración me puede mover a maldecir un obstáculo en la calle como si tal objeto tuviera la intención de perjudicarme, el filósofo, abstrayendo, puede atribuir a la "realidad" propiedades como la inteligencia o la voluntad, sin otra base que la analogía:

Si je fais mine de briser le meuble où je me suis heurté, ce mouvement est très respectable. Il est d'une très haute antiquité; il donne vie et volonté à un fauteuil. (...) Car bien des métaphysiciens et des abstrauteurs les plus illustres ne firent dans le calme et en raisonnant soigneusement que ce que je viens de faire dans un coup de douleur et de colère... ("Mélange", p.345; el mismo párrafo se encuentra en "Tel Quel II", p.780).

No es ésta la única ocasión en la que Valéry se sirve del punto de vista psicológico, o mejor, fenomenológico, para entender los mecanismos intelectuales del filósofo. Según nuestro autor:

Philosopher est possible à cause de l'impossibilité de noter les intuitions.
Si, quand le penseur parle de l'Etre, etc., on voyait exactement ce qu'il pense à ce moment, au lieu de philosophie, que trouverait-on?
Qu'est-ce que le Cogito? Sinon, tout au plus, la traduction d'un intraduisible état? ("Tel Quel I", pp.572-573).

El pasaje resulta importante por los supuestos que revela. Para Valéry, la naturaleza del filosofar está constreñida, en última instancia, al pensamiento particular de un pensador. Aun más, parece cuestionar la validez misma de los conceptos filosóficos. Partiendo del supuesto de que la naturaleza del filosofar se ciñe, en última instancia, a un intelecto singular, las teorías que propone la filosofía podrían ser reducidas a ciertos estados mentales de quien las ha concebido. Entonces, si los filósofos pudieran ver "qué pasa por su mente" cuando elaboran sus conceptos y teorías, podría reducirse la filosofía a la descripción de una serie de estados mentales complejos. Dado que no podemos (o no solemos) anotar nuestras intuiciones, pero sí construir teorías abstractas, engendramos filosofías. Incluso el cogito, considerándolo el paradigma de la expresión cabal de una intuición, sería, cuando más, la versión de un estado que no puede ser traducido. La crítica de Valéry

parece dirigirse en este sentido: por una parte, la filosofía se reduce a ciertos estados mentales de un pensador, y por otra, parece imposible lograr comunicar esos estados cabalmente.

Es interesante notar que Valéry acude a una metáfora visual para dar cuenta de los fenómenos mentales. Según ello, se supone que la conciencia "mira" ciertos estados ("si... on voyait exactement ce qu'il pense à ce moment, etc."). No obstante, la equiparación de la conciencia con la mirada resulta problemática. El mismo Valéry, ya desde la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", si bien acudió a esta metáfora, tenía presente la dificultad que implica dar cuenta de aquello que permite dar cuenta de las cosas (7).

Como ha notado el filósofo norteamericano Richard Rorty, la metáfora de la mente como espejo y de la conciencia como ojo, ha tenido un papel de importancia desde Descartes y acabó por constituir la concepción dominante en la filosofía moderna. Sin embargo, esta metáfora no es sino un modelo entre muchos otros, y cuyas premisas han sido cuestionadas radicalmente por la filosofía contemporánea (8).

La noción de filosofía en Valéry, así como su idea de la labor del filósofo de cara a su actividad mental, se resienten en ocasiones de la idea de que los estados mentales son, de algún modo u otro, "visibles". Para describir aquello que nos permite describir los objetos, Valéry emplea en diversas oportunidades la figura de la mirada. En su obra aparecen pasajes donde la inteligencia se compara a un ojo (9), símbolo por antonomasia de la conciencia, del

pensamiento que se piensa a sí mismo.

Aunque recurre a esta metáfora, Valéry también se muestra crítico con esta visión de las cosas del espíritu, llegándola a calificar de ingenua. Un aforismo consigna que la misión del filósofo, consistiendo en "ver aquello que ve", resulta tan tenaz como carente de sentido:

Péroration d'un sermon ad Philosophos.
Poursuivons sans relâche, mes Frères, poursuivons sans répit, sans espoir et sans désespoir, poursuivons ce grand essai éternel et absurde de voir ce qui voit et d'exprimer ce qui exprime ("Tel Quel II", p.696).

Si bien cabe suponer que Valéry no emplea él mismo la metáfora visual ingenuamente, parece dejar de lado en estas instancias la cuestión misma de la problemática naturaleza de la mente, que sólo analógicamente puede ser descrita como un tipo de mirada. Ahora bien, podemos afirmar que el papel de la filosofía no es sólo ni necesariamente el de "ver", sino el de analizar o comprender ciertas cuestiones abstractas por medio de la facultad intelectual, esto es, de una aptitud puramente abstracta (10). Lo que está en cuestión es en qué medida la referencia al pensar implica una referencia a lo visual. Sea de ello lo que fuere, es claro que estas cuestiones nos remiten a una pregunta más amplia y que va más allá del tema de este capítulo: la de la noción que Valéry tiene del espíritu o la mente, y la relación entre sus facultades. No obstante, es claro que Valéry otorga un papel privilegiado al sentido de la vista por lo que toca a determinar la noción de espíritu.

Pasando a otros aforismos, en clara alusión al recurso de la tabula rasa propuesto por Descartes, nuestro autor considera que el

pensamiento filosófico aspira, si no forzosamente a la construcción de un sistema, sí a la propuesta de una concepción que se origine desde los cimientos. Se trata de abolirlo todo para reconstruirlo todo. Valéry se refiere a una suerte de "imperialismo" de la inteligencia (11), por el cual, a través del discurso, el intelecto impone una unidad o una ley que pretende abarcar toda realidad. Si bien la cita siguiente no alude directamente a los filósofos, son éstos quienes mejor ejemplifican la tendencia que expone:

La passion de l'intellect veut tout abolir par l'acte de tout reconstruire.

L'esprit invente "l'Univers", afin de pouvoir d'un seul coup, d'un seul mot, affronter, enfermer, et donc consommer toutes choses. Il suppose l'Unité, dont il a besoin pour adversaire bien défini. Il cherche à tout résumer dans une seule "loi", comme cet empereur souhaitait que le genre humain n'eût qu'une seule tête ("Tel Quel I", p.545).

Valéry critica también el uso de ciertas palabras presuntamente técnicas, cuyo empleo considera arbitrario, y que constituyen un mero pretexto para la especulación. Se trata de criticar el uso de términos que carecen de valor, en cuanto que no agregan conocimiento a lo que ya sabemos y que pueden enturbiar la aprehensión de los fenómenos por un mero efecto verbal. Ello nos remite a la crítica a la especulación, que ya hemos tratado en otro capítulo (12). Valéry retoma en los aforismos la objeción que el sentido común enfrenta contra esa pretensión intelectual por la cual se declara "inexistente" tal o cual entidad susceptible de ser percibida por los sentidos:

"Existence" plaît aux philosophes. Ils imaginent que de dire: "cette table existe", c'est dire quelque chose de bien plus que de parler de cette table tout court. Sans doute, qu'elle existe ou non, rien n'est changé dans le fait. Mais ils aiment être les maîtres d'affirmer, s'il le faut, qu'elle est un ré-

ve, en frappant fortement sur elle.
Mais s'ils se font mal, ils ne peuvent douter de leur mal.
...C'est qu'ils entendent, ou croient entendre, par "existence" quelque valeur qui n'existe pas ("Mauvaises pensées et autres", p.887).

En suma, este conjunto de observaciones que hemos abordado en torno a los modos del pensamiento filosófico, así como otras que hemos dejado de lado, no conforman una visión unitaria. Nos hemos limitado a consignarlas y ofrecer un somero análisis. En cambio, encontramos un apoyo textual más sólido a la crítica de los sistemas que emprende Valéry y que a continuación examinamos.

4.2.5 Crítica a la filosofía sistemática

La crítica al pensamiento sistemático es un rasgo que aparece con frecuencia en la obra aforística de Valéry. ¿Qué debemos entender por la palabra "sistema"? En un sentido general, un sistema es "una totalidad cualquiera o un todo organizado" ⁵. Más precisamente, se refiere a "un todo organizado con una finalidad, de un modo articulado y no meramente acumulativo". En tal sentido amplio, Valéry no se opone a los sistemas, e incluso la exposición de su pensamiento podría constituir uno. Más bien, su crítica se dirige a la pretensión científica del "discurso organizado en forma deductiva", esto es, a la exigencia sistemática como condición que asegure el carácter científico de la filosofía. Nuestro autor descrea de la posibilidad de hallar un principio único y supremo por el cual deducir las propiedades de la realidad en generales, aspira-

⁵ Ver Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, pp.1082-1083.

ción por excelencia de la metafísica moderna.

Por otra parte, lo sistemático puede ser tanto un modo de presentación como un rasgo de la estructura del pensamiento. El modo de presentación sistemático no es favorecido por el escritor francés, sobre todo en la obra aforística. Ni en el conjunto de sus ensayos ni en los textos en torno a "Monsieur Teste" existe la pretensión de elaborar un discurso organizado a partir de principios preestablecidos. Puede aducirse que en general el estilo de Valéry tiende a lo fragmentario, siendo la discontinuidad uno de los rasgos más notables en algunos de sus textos ⁶.

Por otra parte, nuestro autor no rechazaría la noción de que el pensamiento humano está dotado de un carácter sistemático (al menos en principio, o en ciertas condiciones), en el sentido de que opera en su ámbito una lógica interna, una cierta coherencia entre principios y juicios. Ciencias como la matemática son posibles gracias a esta propiedad. De hecho, en "Note et digression" Valéry se refiere al espíritu como un cierto sistema de elementos y relaciones psíquicos (13).

No obstante, a pesar de esta y otras referencias, donde se acepta implícitamente el valor teórico de la noción de sistema, Valéry no considera factible que el pensador logre aprehender la naturaleza del pensamiento a través de una construcción sistemática. Ello se debe sobre todo al concepto que se hace del espíritu,

⁶ Ver, por ejemplo, la "Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci", "Réflexions simples sur le corps", I, pp.923-931, y "La Promenade avec Monsieur Teste", II, pp.56-58.

al someterlo a un examen fenomenológico. Hemos esbozado ya su crítica a los sistemas filosóficos ⁷, que consiste en contraponer las construcciones verbales de los sistemas, necesariamente arbitrarias, a la naturaleza del espíritu, cuya actividad, signada por la lo transitorio, no puede conformarse a los modos de exposición sistemática.

Si bien Monsieur Teste se esfuerza por constituer un "système isolé" ("Préface", I, p.14) y es descrito como un ser "qui devient son système" ("La soirée...", I, p.18), habría que entender en estas citas la palabra "sistema" en un sentido amplio. Además, debe tomarse en cuenta el contexto de la novela. Teste es un personaje que es propuesto como el modelo de un orden de pensamiento completo y autónomo. El hecho de presentarse como una fantasía que encarna un sistema de pensamiento, parece indicar que su realización cabal no es factible. Si bien "La soirée..." --que, junto a la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", conforma el núcleo de la obra de juventud de Valéry-- puede expresar todavía la esperanza en la consecución de un orden cabal de pensamiento, el desarrollo ulterior de la obra de Valéry, y sobre todo la obra aforística, considerada tanto formal como ideológicamente, muestra que el escritor francés no pretendió satisfacer esa esperanza en una obra o a lo largo de su vida literaria.

Pasando al análisis de los aforismos, nos enfrentamos, en suma, a un modo de presentación discontinuo, cuyos elementos no están

⁷ Ver 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario".

vertidos en algún orden jerárquico reconocible. Como hemos apuntado, esta forma es de suyo una declaración sobre la naturaleza de las operaciones y los límites del espíritu, que no admite una construcción deductiva ni totalizante, sino gestada y presentada fragmentariamente. Valéry parece suponer que el espíritu no puede llevar a cabo el esfuerzo sostenido necesario para recorrer de principio a fin la totalidad de un sistema. La inteligencia no puede captar y comprender un cierto dominio de la realidad sino fragmentándolo.

En "Léonard et les philosophes", el poeta francés define al sistema filosófico como un "ordre personnel de compréhension" (I, pp.1236-1237). El propósito de este orden no puede ser sino totalizante y dialéctico, ya que, en sus presuntas explicaciones en torno al ser y al conocer, un sistema de filosofía debe explicar también el error de los demás sistemas que pretenden explicar, a su modo, un "mismo" orden de fenómenos.

La cuestión del conocimiento total, herencia de la ideología romántica, es clave en Valéry. En una curiosa "Table de désirs idiots de l'homme", nuestro autor elabora de modo irónico un catálogo de algunas tendencias de la inteligencia humana que han pertenecido históricamente a las religiones y a las filosofías. Esos deseos insensatos no son sino proyecciones, atribuidas a alguna divinidad, de aquello que el hombre no puede ser, hacer o conocer. En este contexto, la pretensión de "Tout savoir" es tachada como el "suprême non-sens" ("Tel Quel II", p.761). En este contexto, los sistemas de pensamiento son casos particulares del vano deseo de

querer comprenderlo todo. Ello no obstante, es significativo que el pensamiento de Valéry se oriente en no pocas ocasiones a esta imposibilidad (14).

Ahora bien, en los aforismos encontramos primeramente que el autor francés da prioridad al elemento personal implícito en la actividad filosófica, por encima de sus afanes de objetividad. Siendo un orden personal de comprensión, la filosofía, en tanto disciplina, se resiente de su origen particular, origen consignado en "Léonard et les philosophes", donde la presunta universalidad del filosofar se constriñe "à l'état de production particulière ou de tendance individuelle d'une certaine personne" (I, p.1237).

De cara a los sistemas, Valéry entiende el filosofar de un modo esencialmente subjetivista. En oposición a la impersonalidad de un edificio conceptual, pondera la dimensión vocacional y existencial de la filosofía. Por otra parte, su oposición a las pretensiones filosóficas de constituir un conocimiento cierto o de servir de piedra fundacional de la ciencia, lo emparenta al escepticismo, vínculo que examinaremos más adelante ⁸.

Nuestro autor dedica varios aforismos a este tema.

En primer lugar, la filosofía es tachada como una complicación del saber natural:

Toute philosophie pourrait se réduire à rechercher laborieusement cela même que l'on sait naturellement ("Mauvaises pensées et autres", p.787).

⁸ Ver 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

Si la laboriosa investigación teórica del filósofo puede ser reducida a lo que ya se sabe de antemano, si no nos aporta nada nuevo, los sistemas filosóficos no resultan de gran utilidad. Se trata, no de negar a la filosofía todo valor como instrumento intelectual, pero sí de objetar la presunta profundidad de sus reflexiones. Lo que Valéry parece cuestionar es el sentido mismo de la reflexión filosófica, de la que en ocasiones no percibe un sentido claro, sino la mera complicación de una investigación abstracta, juego de conceptos sin mayor vinculación con la vida del espíritu.

Por otra parte, y de modo preeminente, la oposición a los sistemas se configura alrededor de una concepción que ve en la filosofía una necesidad existencial, antes que una teoría con afanes científicos. A veces Valéry pretende comprender "la" filosofía en función de ciertas tendencias y disposiciones de sus cultivadores. Se trata de evitar la hipóstasis de la disciplina filosófica, postulando que, como las obras de arte, sus productos responden a una necesidad localizada y personal. Las cuestiones de la filosofía, aunque investidas de universalidad, no pueden separarse, a ojos de Valéry, de los hombres que les dieron origen, que las adoptan y que se afanan en su desarrollo:

La Philosophie et la Science ne seraient pas, si des hommes qui ne s'en occupèrent jamais, qui en ignorent le besoin, l'existence, et même la possibilité, n'avaient, par leur propre vie et action, établi la base, la matière, la langue, l'obscurité et la solidité fondamentales ("Tel Quel I", p.499).

Si bien Valéry menciona aquí juntamente a la filosofía y a la ciencia (entendida como ciencia natural, a la manera positivista), es interesante notar que, en la mayor parte de las veces, suele

oponer ambas disciplinas. No es difícil señalar el motivo histórico de ello: viviendo de lleno la segunda Revolución Industrial, testigo de las transformaciones sociales y económicas que trajeron consigo descubrimientos científicos e invenciones tecnológicas como la electricidad, el teléfono, el automóvil y el aeroplano, para mencionar unas cuantas; heredero, por otra parte, de una visión del mundo positivista, inclinado a simpatizar con una serie de valores pragmáticos --como el de verificación, que aparece con frecuencia en su pensamiento-- Valéry suele oponer el desarrollo de los medios materiales promovidos por las ciencias, a las construcciones conceptuales, que juzga como meras obras verbales:

Il suffit d'un verre plus grossissant, d'une mixture un peu plus composée, d'une plaque photographique oubliée auprès d'un corps, pour que soit pénétré d'un frémissement de rupture l'édifice actuel d'un système.
Il arrive que ce que distingue l'analyse intellectuelle soit indivisible par l'expérience; et les "concepts" distincts étrangement brouillés ("Tel Quel I", p.522).

En tercer lugar, la oposición a los sistemas de pensamiento se funda en una consideración hermenéutica. Valéry argumenta que aquello que el lector interpreta y comprende en una obra, no es nunca el sistema completo, sino fragmentos o partes de ese todo. Si bien el todo está presupuesto en las partes, sólo tenemos acceso a éstas, y de modo inevitable, la parte no puede describir o contener la totalidad en la que se enmarca. En un pasaje que puede leerse como el testimonio de una tendencia literaria, como un principio de interpretación y como un método de aprendizaje, Valéry vindica la fragmentariedad y el detalle sabio, en oposición al pensamiento vertido sistemáticamente:

Mon genre d'esprit n'est pas d'apprendre d'un bout à l'autre dans les livres, mais d'y trouver seulement des germes que je cultive en moi, en vase clos. Je ne fais quelque chose qu'avec peu, et ce peu produit en moi. Si je prenais de plus amples quantités, je ne produirais rien; davantage, je ne comprends pas ce qui est déjà développé ("Tel Quel II", pp.715-716).

Valéry mismo aporta una razón de peso para explicar el valor otorgado a los fragmentos de un texto por encima de la totalidad de un sistema. Como anotamos anteriormente, es la naturaleza del espíritu --la condición transitoria y fragmentaria de los productos de la actividad de la mente-- la que determina el principio hermenéutico que hemos asentado. A partir de la afirmación de que "les idées n'ont de valeur que transitive", una idea no vale sino

par les chances qu'elle apporte d'une plus grande perfection de notre être, qui réagira sur elle, et la portera elle-même à un état supérieur de simplicité, de richesse et d'espérance ("Mauvaises pensées et autres", p.787).

Dando por supuesta la prioridad de la actividad consciente, Valéry se opone a la existencia de los sistemas, en la medida en que éstos no pueden ser sino falsificaciones, elaboraciones ficticias que responden a una suerte de concesión a pasiones, exigencias o presiones externas, necesidades que no provienen del ámbito del pensamiento:

C'est pourquoi il ne faut pas faire de systèmes. Un système est un arrêt. C'est un renoncement. Car un arrêt sur une idée est un arrêt sur un plan incliné, un faux équilibre. Il n'est pas d'idée qui ait sa fin en elle-même et interdise ou absorbe tout développement ou toute réponse ultérieure. Cet arrêt sur un plan incliné est donc dû à quelque résistance passive. Par exemple, la grande satisfaction que l'on a d'avoir trouvé telle solution ou telle formule, et qui séduit à s'y tenir, à la fixer, à la rendre publique, est une résistance de ce genre, aussi bien que le serait la fatigue ou toute autre cause étrangère à la pensée qu'elle suspend (idem.).

Otra vertiente crítica que se levanta contra los sistemas toma la forma de una crítica general a las obras del intelecto. En estos pasajes Valéry se aparta de toda convención cultural, asumiendo el rol de un destructor de las ilusiones intelectuales. Bajo una luz implacable, que parece en ocasiones no conceder ningún valor a los trabajos del espíritu, Valéry sostiene que los productos del intelecto humano son una suerte de efervescencia, una perturbación casi de orden físico que se explica, metafóricamente, en función de los mecanismos del mundo natural:

Sans ses parasites, voleurs, chanteurs, mystiques, danseurs, héros, poètes, philosophes, gens d'affaires, l'humanité serait une société animale; ou pas même une société, une espèce; la terre serait sans sel ("Tel Quel II", p.619).

Según ello, un sistema filosófico sería una especie que condimenta con un gusto no por vago menos exótico y rarefacto el ambiente de las cosas humanas. A la vaguedad esencial con la que se construyen estos edificios conceptuales, hay que agregar la faceta convencional --esto es, arbitraria-- de toda obra cultural. Estas condiciones no impiden que sus autores invistan sus creaciones de un aura de necesidad, como han pretendido no pocos filósofos con sus sistemas. Si bien en la cita que sigue nuestro autor no se refiere explícitamente al filósofo, sino al sacerdote, al mago y al poeta, el filósofo bien puede pertenecer a esta clase de hombres que se dedican al cultivo de cosas imprecisas, inventores de obras sin sustancia pero indestructibles, paradoja que se explica en función de la naturaleza verbal de sus creaciones. Instrumento de una inteligencia que no suele orientar sus poderes a la claridad ni a la precisión, el lenguaje aporta los elementos que conforman este rei-

no de las cosas llenas de prestigio, pero esencialmente vagas, donde se erigen los preciados bienes de la cultura:

Dans toute société paraît un homme préposé aux Choses Vagues. Il les distille, les ordonne, les pare de règlements, de méthodes, d'initiations, de pompes, de symboles, mètres, exercices "spirituels", jusqu'à leur donner l'aspect de lois primordiales. -- C'est le prêtre, le mage, le poète, le maître des cérémonies intimes; -- encore le démagogue ou le héros. Ils construisent de vapeurs des édifices qui ne sont pas solides, mais en revanche, qui sont éternels. Toute attaque les dissipe, nulle ne les détruit (idem.).

Podemos concluir este apartado exponiendo sucintamente algunos aspectos de la crítica de Valéry. Dado que ningún sistema de filosofía ha perdurado como tal en la historia del pensamiento, esto es, dado que ninguno ha logrado considerarse como concluyente y verdadero, esta razón histórica y cultural explica de entrada la desconfianza que abriga nuestro autor. Por lo que toca al ambiente intelectual de la época, tanto el positivismo comtiano como el pensamiento científico del s.XIX, orientado fundamentalmente a la obtención de resultados verificables, comparten su oposición a los sistemas abstractos de pensamiento (aunque, por otra parte, ellos mismos remitan a determinadas construcciones conceptuales).

La noción que Valéry se hace de la naturaleza del espíritu, determinado por la fragmentariedad, parece impedir la construcción cabal de los sistemas. En tal sentido, la crítica a los fundamentos de los sistemas filosóficos se enmarca en un cuestionamiento general de los fundamentos conceptuales del espíritu humano.

4.2.6 Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates

En la obra aforística se alude a ciertas posiciones filosóficas, como el pragmatismo. Aunque no lo llame con ese nombre, en

términos generales Valéry suscribe sus posiciones:

"Savoir", ce n'est jamais qu'un degré. -- Un degré pour être. Il n'est de véritable savoir que celui qui peut se changer en être et en substance d'être, --c.à.d. en acte. Les connaissances les plus vaines sont celles qui se réduisent en pures paroles et qui ne peuvent sortir de ce cycle verbal ("Tel Quel, II", p.738. Ver también "Tel Quel I", p.522, y "Léonard et les philosophes", I, p.1240 y p.1254).

Sin embargo, como señala Gaède (15), nuestro autor no suele trazar la filiación de sus tesis ni relacionar sus ideas con la tradición de pensamiento en la que se ubican. A veces podemos encontrar sus observaciones vertidas en la obra de pensadores anteriores (16). Da la impresión en ocasiones de que las reflexiones de Valéry surgen de su solo intelecto, sin referencias a autores, escuelas ni corrientes.

Ahora bien, entre los filósofos que Valéry cita explícitamente en los aforismos, aparecen de modo especial Descartes y Sócrates, y en menor medida, Pascal.

Por lo que toca a Descartes, Valéry entabla una polémica con algunas tesis del filósofo francés. Si bien las principales ideas de Valéry en torno a Descartes están vertidas en los ensayos que le dedicó, nuestro autor también se refiere en los aforismos a ciertos aspectos de la filosofía cartesiana. Por ejemplo, se alude a la duda metódica ("Tel Quel II", p.744) y se parafrasea el cogito, empleando una estrategia reflexiva semejante a la que acude Descartes (17).

Valéry suscribe la perspectiva filosófica que fundó Descartes, esto es, la reflexión del mundo centrada en el sujeto, en sus facultades cognoscitivas y sus productos. Algunos aforismos dan cuen-

ta de esta profesión de idealismo:

Un esprit véritablement précis ne peut comprendre que soi, et dans certains états ("Tel Quel I", p.499).

En la versión de Valéry, el idealismo conduce a la idea de que el yo, centro de referencia, instituye una totalidad. En este sentido, el yo determina las condiciones por las que el mundo en cuanto totalidad puede ser aprehendido:

Chaque individu ne conçoit pas directement qu'il est homme -- nul n'est homme-- mais centre, but, base et fin du tout. Pas plus qu'il ne peut comprendre qu'il doit mourir, il ne peut comprendre qu'il n'est qu'un détail ("Tel Quel I", p.591).

Pero el respeto intelectual y la asunción tácita de principios cartesianos, no le impiden a Valéry criticar algunas posiciones del filósofo moderno. Sobre todo, la consistencia conceptual del cogito y la pretensión cartesiana de fundar ontológicamente el ser del hombre --la continuidad de esa "cosa pensante"-- en esa presunta certeza que viene de su conciencia. Así, al cogito se enfrenta el dominio de la percibida discontinuidad de la existencia humana, fenómeno que Descartes tiende a pasar por alto y que Valéry subraya en esta cita:

L'homme s' imagine "exister". Il pense, donc il est, -- et cette naïve idée de se prendre pour un monde séparé, étant par soi-même, n'est possible que par négligence.
Je néglige mes sommeils, mes absences, mes profondes, longues, insensibles variations.
J'oublie que je possède, dans ma propre vie, milles modèles de mort, de néants quotidiens, une quantité étonnante de lacunes, de suspens, d'intervalles inconnaissants, inconnus.
Je ne puis me concevoir absent, supprimé, ne me réveillant plus un certain jour; je ne sais comment m'interrompre, et je ne fais que m'interrompre! (...) ("Tel Quel II", p.719)

También la figura de Sócrates aparece en los aforismos, siendo protagonista de un diálogo que, si bien no pertenece al género afo-

rístico, está incluido en "Mélange". En el texto, que se titula "Socrate et son médecin" (pp.366-372), el filósofo ateniense, enfermo, dialoga con su médico, Erixímaco. El tema de reflexión es la salud y el arte de la medicina. En particular, abordan la cuestión de cómo el médico puede conocer mejor el estado del cuerpo que aquel que padece sus variaciones.

La presencia textual del ilustre ateniense no resulta del todo sorprendente, dado que Sócrates aparece como protagonista de algunos "diálogos" valerianos, a la manera platónica⁹. A pesar de sus reparos contra los filósofos, encontramos que Sócrates --al igual que Leonardo o Monsieur Teste-- funciona como una máscara poco disimulada del propio Valéry. Tomemos esta confesión, que aparece en el diálogo citado:

...mes jours se passent, une fois les choses pratiques et les affaires bien terminées, à m'interroger, soit en solitaire, soit par le détour dialectique de conversations bien dirigées, cherchant, par tous les moyens, à me faire une idée de moi-même aussi juste, aussi sincère que possible, et ne voyant d'autre objet plus digne à approfondir ("Mélange", pp.369-370).

Más allá de la máscara, hay en Valéry un socratismo, entendido como una estrategia intelectual, que implica una filiación central con una serie de valores filosóficos.

En primer lugar, el poeta francés, preocupado por los límites del saber, cuestión fundamental de la filosofía socrática, ofrece su propia versión de la docta ignorantia:

⁹ Ver Eupalinos ou l'architecte, en Ouevres, II, pp.79-147, y L'âme et la danse, idem., pp.148-176.

Je vaux par ce qui me manque, car j'ai la science nette et profonde de ce qui me manque; et comme ce n'est pas peu de chose, cela me fait une grande science ("Tel Quel II", p.649).

En segundo lugar, el socratismo valeriano se caracteriza ante todo por la crítica radical de las opiniones y de la determinación de los conceptos en cuanto elementos del juicio. Valéry retoma una actitud filosófica que sigue de cerca el ejemplo de Sócrates, quien ponía por encima de todo el examen de sí mismo (18).

Valéry expone una situación en la cual se afirma la necesidad de la crítica del pensamiento y de su expresión, condición que recuerda la mayéutica, el método por el cual Sócrates somete a su interlocutor a un cuestionamiento riguroso, con el fin de inducir en el alma del interrogado el estado propicio para "dar a luz" el conocimiento ¹⁰.

En un aforismo que consideramos de la mayor importancia, nuestro autor expone una tesis metodológica que supone como valor supremo el riguroso examen de los fundamentos conceptuales del discurso. Valéry asume la exigencia racional con toda su fuerza. Incluso, parece postular implícitamente la existencia de cierta falla estructural en nuestro sistema de opiniones. Esta última tesis abre dos vías: por una parte, parece que, desde la actitud natural, no podemos sustraernos al error, la imprecisión y el mito; por otra parte, el pensamiento crítico se orientaría a una actitud escéptica, en la medida en que la crítica de nuestros sistemas conceptuales nos conduce a la prudencia intelectual y la suspensión del jui-

¹⁰ Ver "Teeteto, o de la ciencia", en Diálogos, Platón, Ed. Aguilar, trad. Francisco García Yagüe, 2da edición, Madrid, 1969, pp.896-898, 149a-151d.

cio. En este sentido, Valéry retoma con nitidez y vigor el proceder eminentemente negativo de la mayéutica socrática:

Le plus grand nombre de nos réactions, -- la plupart de nos jugements, -- et toutes nos "opinions", sans exception, -- impliquent de tels postulats -- et si arbitraires ou si absurdes, -- qu'il suffit de développer ce que nous pensons sur quelque sujet que ce soit, pour rendre cette pensée ridicule, ou odieuses, ou naïve.

Si, dans une controverse, l'un des adversaires se bornait à reprendre ce que vient d'alléguer l'autre contre lui, sans rien contester, sans rétorquer, sans qualifier, --en un mot, sans répondre; mais en précisant de plus en plus les arguments dont on veut l'accabler, -- je m'assure que cette redite approfondie qu'il en ferait, ce "grossissement" et cette rigueur suffiraient dans le plus grand nombre des cas à énerver et à éxtenuer la thèse et les raisons ennemies ("Mélange", p.346).

En este punto, Valéry defiende una posición crítica extrema, según la cual, si se somete a una revisión profunda la estructura y los elementos que configuran una tesis cualquiera, veríamos que quien la sostiene es incapaz de defenderla cabalmente. Tal posición escéptica, en la que ahondaremos en el apartado siguiente, expone una actitud filosófica muy arraigada en Valéry.

4.2.7 Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica.

Dispersas a lo largo de las colecciones que hemos analizado, pero retornando con una significativa persistencia, el escepticismo y la dialéctica operan como estrategias intelectuales de la mayor importancia en la obra de Valéry.

Por una parte, constituyen dos tendencias básicas de su marco conceptual. Una y otra vez, encontramos en su obra una gama de aseveraciones escépticas. Igualmente hallamos, reflejo de una cultivada tendencia a la paradoja y la contradicción, una diversidad de texto: donde se plantean oposiciones conceptuales.

Tanto el escepticismo como la dialéctica inciden de modo complejo en la noción que Valéry se hace de la filosofía. Cabe notar que ambos conceptos, extraídos del acervo filosófico, sirven al pensador francés para distanciarse de la filosofía. Si su actitud es escéptica en relación a los logros del filosofar, su actitud dialéctica se manifiesta en la postura paradójica de oponerse a la filosofía filosóficamente.

4.2.7.1. Escepticismo

Por escepticismo entendemos la tesis "que enuncia que es imposible decidir acerca de la verdad o falsedad de una proposición cualquiera" ¹¹. El escéptico asume una actitud de duda constante. Si "a toda razón se opone una razón de igual valor", nos vemos conducidos a la suspensión del juicio, a la imposibilidad de decidir sobre una opción o su contraria.

Valéry emplea la palabra "escéptico" para referirse a una actitud filosófica que, en principio, se liga a una actividad crítica del intelecto, a una práctica esencialmente inquisidora. No obstante, en este primer sentido que nuestro autor propone, tal actividad no afecta a la experiencia, desembocando en una postura más bien especulativa, donde la duda no conduce a práctica alguna. El escéptico posee, según ello, los rasgos generales objetados al filósofo ¹²:

¹¹ Ver Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola, p.424 y Diccionario de Filosofía, Ferrater Mora, José, Tomo II, pp.1053-1057.

¹² Ver 4.2.4 "Modos peculiares del pensar filosófico".

Le sceptique est celui qui perçoit dans les paroles d'autrui et dans ses propres pensées toutes les modifications qu'on peut leur faire subir sans rien changer dans l'observable ("Mélange", p.389).

No deja de percibirse en la cita anterior cierto tinte de objeción contra la duda meramente "filosófica". Al respecto, cabe preguntarse en qué medida el propio escepticismo valeriano es "hiperbólico", al modo cartesiano, siendo éste una duda especulativa que deja intactas las creencias vinculadas con la acción práctica, o, más bien, en qué medida su escepticismo resulta existencial, al modo del pirronismo, afectando el orbe total de las creencias, y por extensión, la experiencia vital misma (19). A despecho de ahondar en la cuestión, Valéry reacciona contra la duda hiperbólica y simpatiza con esa actitud escéptica que tendemos a atribuir a los griegos y que abarcaba su existencia entera. No obstante, la simpatía no llegó al grado de penetrar, en el plano existencial, la vida del propio Valéry, aunque su tendencia al aislamiento y cierto desdén por las cosas mundanas pueden explicarse gracias a esa actitud. En el plano textual, la diversidad de opiniones y tesis que mantuvo a lo largo de su carrera, tal como lo testimonian sus Oeuvres, da cuenta de que no sostuvo con rigor su tendencia al escepticismo, siendo que una actitud radical hubiese puesto en duda sus propias posiciones.

Sin embargo, la inclinación al escepticismo, considerada como actitud indispensable del hombre que piensa, es propuesta por Valéry con frecuencia. En particular, la actitud escéptica es una condición que debe ser satisfecha por el "intelectual". Dando muestra de un temperamento dialéctico que más adelante examinaremos en de-

talle, no es aventurado ver en el autor francés una suerte de intelectual anti-intelectual, un pensador que, al menos como una de sus estrategias, con toda conciencia se opone y se distingue del estamento de los intelectuales.

No obstante este rechazo, para Valéry la misión del intelectual tiene visos que bien pueden considerarse (positivamente) filosóficos. O de otro modo, cabe pensar que el escritor francés se opone a los intelectuales precisamente por no ser lo bastante críticos. La actitud de éstos, sostiene Valéry, debe ser la de la incredulidad, su pensar orientarse a la crítica y a la autocrítica, y a la manera testiana, considerar todo lenguaje como provisional, en favor de la lúcida percepción de su pensamiento:

Qu'est-ce qu'un "intellectuel"? -- Ce devrait être un homme habile à se débrouiller à peu près dans sa pensée; qui la traite d'assez haut; qui ne se croie pas facilement; qui est insensible aux gros effets dans l'esprit par la connaissance qu'il a de leurs causes; sur qui l'éloquence n'a pas de prise, sinon par l'art qu'elle peut contenir; pour qui le mots et les images sont une manière familière...
Ne pas croire lui est naturel. Ou du moins, se fait-il un devoir de ne donner jamais à ce qu'il entend plus de force que cette parole ne lui en porte, et n'en peut porter avec elle ("Tel Quel I", p. 539, (20).

Por lo demás, a lo largo de los ensayos de nuestro autor encontramos observaciones que, desgajadas de su contexto, presentan la forma de auténticos aforismos. Algunos constituyen críticas a nuestras creencias desde un punto de vista escéptico, conminando a la consciencia a no olvidar las ilusiones en las que se ve comprometida la mente en su afán por saber. Se trata de recordar que

notre savoir consiste en grande partie à "croire savoir", et à croire que d'autres savent ("L'homme et la coquille", Oeuvres, I, p.890).

talle, no es aventurado ver en el autor francés una suerte de intelectual anti-intelectual, un pensador que, al menos como una de sus estrategias, con toda conciencia se opone y se distingue del estamento de los intelectuales.

No obstante este rechazo, para Valéry la misión del intelectual tiene visos que bien pueden considerarse (positivamente) filosóficos. O de otro modo, cabe pensar que el escritor francés se opone a los intelectuales precisamente por no ser lo bastante críticos. La actitud de éstos, sostiene Valéry, debe ser la de la incredulidad, su pensar orientarse a la crítica y a la autocrítica, y a la manera testiana, considerar todo lenguaje como provisional, en favor de la lúcida percepción de su pensamiento:

Qu'est-ce qu'un "intellectuel"? -- Ce devrait être un homme habile à se débrouiller à peu près dans sa pensée; qui la traite d'assez haut; qui ne se croie pas facilement; qui est insensible aux gros effets dans l'esprit par la connaissance qu'il a de leurs causes; sur qui l'éloquence n'a pas de prise, sinon par l'art qu'elle peut contenir; pour qui le mots et les images sont une manière familière...

Ne pas croire lui est naturel. Ou du moins, se fait-il un devoir de ne donner jamais à ce qu'il entend plus de force que cette parole ne lui en porte, et n'en peut porter avec elle ("Tel Quel I", p. 539, (20).

Por lo demás, a lo largo de los ensayos de nuestro autor encontramos observaciones que, desgajadas de su contexto, presentan la forma de auténticos aforismos. Algunos constituyen críticas a nuestras creencias desde un punto de vista escéptico, conminando a la consciencia a no olvidar las ilusiones en las que se ve comprometida la mente en su afán por saber. Se trata de recordar que

notre savoir consiste en grande partie à "croire savoir", et à croire que d'autres savent ("L'homme et la coquille", Oeuvres, I, p.890).

Igualmente, un serio alegato contra la posibilidad del conocimiento histórico es elaborado en el ensayo "Petite lettre sur les Mythes" ¹³.

La crítica a la posibilidad del conocimiento en general revisita una diversidad de formas en los libros de aforismos. Podemos considerar que tal crítica se basa en la idea de que es imposible, virtualmente, la justificación de nuestras opiniones. El escepticismo de Valéry se funda en el principio según el cual no es posible ofrecer pruebas rigurosas para apoyar nuestros juicios en general, posición a la que hemos aludido ya en el examen que realizamos de la figura de Sócrates ¹⁴.

Valéry somete a crítica la consistencia de nuestros juicios: los considera fruto del interés, la circunstancia o el humor. El juicio es falible, pues quien juzga a veces no hace más que asumir en diversos momentos posiciones contrarias ("Tel Quel II", p.616).

Asimismo, ataca la tendencia a hablar de lo que se ignora. Sin embargo, reconoce que esta práctica se halla tan extendida que representa la norma, no la excepción. De hecho, parece constituir una condición necesaria, casi fatal, pues las operaciones del espíritu no puede sino apoyarse en esa ignorancia, que sólo una actitud escéptica podría contrarrestar:

On parle bien plus volontiers de ce qu'on ignore. Car c'est à quoi l'on pense. Le travail de l'esprit se porte là, et ne

¹³ Ver 3.6.3 "Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito".

¹⁴ Ver infra 4.2.6 "Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates".

peut se porter que là ("Tel Quel II", p.643).

La crítica a las opiniones se enmarca en una crítica a la actitud natural y cotidiana del creer y juzgar, ese conjunto heteróclito de pareceres que forman la sustancia de nuestro pensamiento "normal", irreflexivo y acrítico. Valéry se opone a esa manía humana de comunicar indiscriminadamente las opiniones (idem., p.646). Consideradas en sí mismas, éstas se resienten de una particularidad que la inteligencia crítica examina y desarma (idem., p.748). De igual modo, a la "difusión" de las propias ideas se opone la conciencia de la naturaleza falible de las facultades intelectuales. En el contexto de una reflexión sobre las relaciones entre la expresión y el pensamiento, Valéry exhibe los escrúpulos de un espíritu crítico, que termina por poner en duda tanto los resultados del pensamiento como la valía de sus manifestaciones. Partiendo de una oposición al proselitismo en materia de pareceres y saberes, nuestro autor pone al descubierto, en una labor autocrítica de la mayor agudeza, una serie de condiciones escépticas que deberían permear al pensamiento:

Répandre sa pensée?
Répandre -- sa pensée -- sans les reprises, sans l'absurde qui la nourrit, la baigne, -- sans ses conditions...
Répandre ce que je vois faux, incertain, incomplet-- verbal; ce que je ne supporte qu'à force de retouches, d'astérisques, de parenthèses et de soulignements; -- à force de retouches possibles, de reprises à date non certaine...
Et par un autre côté -- répandre mon meilleur...
Ou bien: commençant de parler avec chaleur et lumière -- tout à coup, au son réfléchi de ma parole, -- en entendre la faiblesse, l'absurdité brusquement accusée -- et alors m'interrompre ou... poursuivre. Me mentir ou me rétracter?...
--Comment peuvent-ils supporter de rester dans leur opinion aussitôt qu'elle sonne, et devient distincte de ce qui crée? ("Tel Quel II", p.645).

Es notable, por otra parte, la forma literaria en que Valéry se refiere a su ideal escéptico. En un párrafo que alía la crítica conceptual a la figuración literaria, nuestro autor realiza una descripción dinámica de la conciencia escéptica, entendida como una tendencia intelectual inmersa en un movimiento dramático. La palabra "tendencia" es tomada aquí en su sentido físico, afín a las nociones de lo móvil y lo corriente, pues nuestro autor se vale de una serie de alusiones a fuerzas y movimientos para expresar ese dinamismo. De tal modo, la conciencia escéptica se concibe como el punto más alto al que la inteligencia puede llegar, pero del cual, centro inhabitable, resulta permanentemente rechazada:

...Avec une précision extrême, en parfaite connaissance de cause, au point le plus net entre les points nets, à la limite de la lucidité habitable, sentir et prononcer le: Je ne sais pas -- J'ignore; et connaître ce moment comme véritablement le plus difficile, le plus parfait, le but par excellence, le centre où l'esprit de l'humain ne peut que de toutes ses forces tendre, et d'où il est furieusement repoussé... ("Tel Quel I", p.587).

Dado que "nous sommes par nature condamnés à vivre dans l'imaginaire et dans ce qui ne peut être complété" ("Mélange", p.381), dado que no podemos escapar a la necesidad que impone sobre nosotros lo ficticio --es decir, lo mítico, que es "le nom de tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause" ("Petite lettre sur les Mythes", Oeuvres, I, pp.963-964), nuestras pretensiones por obtener un conocimiento preciso y exacto, resultan vanas. Aun más lo serán nuestras visiones del mundo, nuestras filosofías, colocadas más allá de la verificación en la práctica, contaminadas de una oscuridad que no lo parecerá sólo gracias a una ilusión:

La clarité dans le choses non pratiques résulte toujours d'une illusion ("Tel Quel I", p.496).

El autoconocimiento no está sometido a menos reparos. Valéry sostiene que aquello que nos constituye nos resulta inaprehensible. Nuestras percepciones y producciones, desde el punto de vista de una conciencia lúcida, acaban por parecer ajenas, siempre otras en su incesante y particular manifestación. El yo, que no se reconoce a sí mismo en ningún dato o idea a la que tenga acceso, acaba por definirse en función de sus ausencias y rechazos:

...ce que nous pensons et faisons à chaque instant n'est jamais exactement nôtre, mais tantôt un peu plus que ce que nous pouvions attendre de nous, et tantôt un peu moins, tantôt beaucoup moins...

Ce qui est simple: car nous-même consistons précisément dans le refus ou le regret de ce qui est, dans une certain distance qui nous sépare et nous distingue de l'instant. Notre vie n'est pas tant l'ensemble des choses qui nous advirent ou que nous fîmes (qui serait une vie étrangère, énumérable, descriptible, finie), que celui des choses qui nous ont échappé ou qui nous ont déçus ("Mélange", p.340. Un párrafo igual se encuentra en "Tel Quel I", p.518).

Valéry retoma con frecuencia el tema del hombre como desconocido de sí mismo. La concepción que ve en el ser humano la máquina y la máscara de una cosa ignota, conduce a reconsiderar la naturaleza de sus producciones, y en última instancia, a suspender el juicio acerca de su valía:

L'homme est médiocre. Ce qu'il fait de mieux, ce qu'il fait de pire, n'est pas de lui, en tant qu'il se connaît. Mais il se pare ou il rougit des actes de sa chose inconnaisable, qui seront jugés par des inconnus. Il lui prête ses mains, ses mots, sa substance et ses machines ("Mélange", p.342).

Así como el hombre no logra conocerse por defecto, igualmente se desconoce por exceso. No menos que la pura ignorancia, la conciencia extrema lo conduce a la alienación de sí. En un párrafo que

podemos leer como una de tantas fundamentaciones teóricas de la figura de Monsieur Teste, Valéry expone la escisión ¹⁵ entre la conciencia general y la personalidad particular, doble vida interior que conduce a una la indeterminación del individuo (21). A fuerza de reconocerse sólo en el acto autorreferente de la conciencia, a fuerza de rechazar aquello que no está incluido en el ámbito abstracto de esa facultad de autorreconocimiento, el yo que ahonda en su conciencia acaba por convertirse en un extraño de sí mismo:

Soi.

Plus une conscience est "consciente", plus son personnage, plus ses opinions, ses actes, ses caractéristiques, ses sentiments lui paraissent étranges, -- étrangers. Elle tendrait donc à disposer de ce qu'elle a de plus propre et personnel comme de choses extérieures et accidentelles.

Il faut bien que j'aie des opinions; des habitudes, un nom, des affections, des répulsions, un système du monde, comme il faut bien que le mur de ma chambre ait une certaine couleur. Je ne suis à tout ce que je suis que ce que la lumière est à cette couleur. Elle pourrait éclairer quoi que ce soit.

--Comment vous appelez-vous?

--Je ne sais pas.

Votre âge?... Je ne sais pas. Votre lieu de naissance? Sais pas. Profession? Sais pas... C'est bien: Vous êtes moi-même ("Tel Quel I", pp.503-504).

Si no es posible conocerse a uno mismo, tampoco es posible conocer al otro, ni ser conocido por los demás. El escepticismo se vuelca a esa entidad compleja que es la persona, cuya justa aprehensión Valéry pone en duda. Una de las observaciones de Monsieur Teste, escéptico radical, indica, en correspondencia a las limitaciones del conocimiento, que "l'esprit ne doit pas s'occuper des personnes, De personis no curandum" ("Quelques Pensées de Monsieur

¹⁵ Ya apuntada en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci". Ver 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento".

Teste", en Monsieur Teste, Oeuvres, II, p.70). Valéry sostiene que la "realidad" de una persona trasciende aquello que sabemos de ella, e incluye una serie de potencialidades ignoradas no menos por nosotros, que la juzgamos, que por la persona misma, que las contiene y actualiza:

Monsieur un 'Tel n'est pas seulement celui que vous savez, mais aussi celui que vous ne savez pas; et ce dernier comprend ce-lui qu'il sera et qu'il ignore lui-même ("Mélange", p.327).

Si el autoconocimiento nos conduce al error, el conocimiento que de nosotros tiene el otro no resulta más verdadero. La diferencia que priva consiste en que uno mismo tal vez resiente menos la falsedad de aquello que concibe o experimenta de sí mismo, en comparación a aquello que se nos atribuye desde un punto de vista externo, que en ocasiones cobra más peso y relevancia sobre nuestro ánimo. Ello muestra que tendemos a engañarnos con frecuencia y que acaso otorgamos un valor exagerado al pensamiento ajeno. Al respecto, el siguiente aforismo sugiere, escépticamente, la preponderancia de lo engañoso:

Tout ce que l'on dit de nous est faux; mais pas plus faux que ce que nous en pensons. --Mais d'un autre faux ("Tel Quel I", p.492).

Por último, la limitación del conocimiento existe debido a la condición misma del espíritu, cuya actividad y alcance son limitados por naturaleza. En particular, el escritor francés señala que el sujeto que conoce y juzga, usualmente no comprende, psicológicamente hablando, las disposiciones y características que resultan contrarias o radicalmente diferentes a la índole de sus facultades; de ahí la posibilidad del error, en cuanto que el sujeto que juzga

se ve movido a pronunciarse en relación a aquello que escapa a su facultad de conocimiento:

Chacune des qualités d'un esprit apporte des chances particulières d'erreur à la représentation du réel.
Si tu es vif, le lent t'échappe ("Mélange", p.327).

4.2.7.2 Dialéctica

De los varios significados de la noción de dialéctica, aludimos al que se refiere al vínculo de opuestos correlativos, y más precisamente, a la síntesis de los contrarios, que se remonta a la filosofía de Heráclito de Éfeso y, de modo más reciente, al idealismo alemán de Fichte y Hegel ¹⁶. La dialéctica es el proceso, considerado como necesario, que va de un opuesto a otro y que termina por conciliarlos. Afín a este sentido, podemos aducir el de tensión, que consiste en un vínculo de opuestos en el cual no se postula una conciliación o síntesis necesaria, permaneciendo la oposición entre los contrarios. En tal sentido, en la obra de Valéry abundan observaciones cuya tensión, en el sentido anotado, es evidente.

¿En qué contextos considera nuestro autor las cosas dialécticamente, en qué ámbitos opera el orden dialéctico? Ante todo, en la vida misma del espíritu. Para Valéry, la naturaleza de la conciencia está cruzada de oposiciones que esta facultad busca transformar y superar. Tal concepción no se remonta explícitamente a alguna

¹⁶ Ver Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola, p.319, Diccionario de Filosofía, Ferrater Mora, José, Tomo II, pp.866-877, e Historia de la Filosofía, Copleston, Frederick, Tomo 7, pp.46-48 y pp.140-144.

tradición intelectual o filosófica. Si bien es plausible que el poeta francés haya entrado en contacto con las obras de los filósofos románticos alemanes, en sus textos no hay evidencia de citas o comentarios que permitan establecer una filiación directa. Nos parece, más bien, que llegó a la idea de una dialéctica que recorre el espíritu por la vía de una reflexión independiente, que desarrolló a lo largo de los años.

En principio, señalemos el carácter contradictorio en el que está envuelta la actividad mental. La contradictoriedad es a la vez la sustancia y el efecto de la vida mental:

Nos contradictions font la substance de notre activité d'esprit ("Mélange", p.325).

Nos contradictions sont les témoignages et les effets de l'activité de notre pensée (idem., p.377).

En el prólogo a "Tel Quel I", Valéry afirma la necesidad de la contradicción. Explica, con irónica elegancia, que en la reunión de los aforismos que componen el volumen,

On y trouvera aussi des contradictions. Puisqu'il n'est pas de pensée qui s'en prive, et qu'on n'est pas ici en géométrie, leur présence statistique est presque de rigueur (p.473).

La "presencia necesaria" de la contradicción en el examen de las estructuras y la dinámica del espíritu, constituye un claro reconocimiento de su naturaleza dialéctica.

Algunos aforismos testimonian de modo patente la relatividad de los opuestos:

C'est le faux qui colore et fait vivre le vrai ("Tel Quel II", p.694).

No pocos pasajes exponen la tensión que enfrenta a los contrarios en el contexto de las posturas que se establecen en torno a

una situación o cuestión determinada. En tal sentido, sostiene Valéry, una primera síntesis de los opuestos radica en percibir su equivalencia, en cuanto que los enemigos en un enfrentamiento, resultan formalmente intercambiables. Los contrarios acaban por exhibir una insospechada semejanza, que los acerca y asimila. Los adversarios que cruzan respuestas contrarias constituyen, vistos desde fuera de su disputa, una verdadera intimidad ("Mélange", p.288).

Refiriéndose a un hecho frecuente, Valéry atestigua de qué modo un ser, un suceso o una posición se convierten en su contrario:

Il n'y aurait qu'à attendre pour voir le sceptique se changer en croyant; le croyant en sceptique, le classique en fauve, et réciproquement. Affaire de patience ("Tel Quel II", p.737).

Un campo en el cual se manifiesta la dialéctica lo hallamos en el contexto de la argumentación y el debate ideológico. Valéry sostiene que las objeciones a una postura dada suelen ser producto de no haber comprendido las razones de la posición atacada, o las causas que la originaron. En una suerte de principio hermenéutico, la conciencia debe aprehender las oposiciones y elevarse al nivel de la síntesis, por la cual trascendería, en la comprensión, las posturas contradictorias:

Les objections naissent souvent de cette simple cause que ceux qui les font n'ont pas trouvé eux-mêmes l'idée qu'ils attaquent ("Tel Quel I", p.521).

En tal sentido, la síntesis dialéctica consiste en hacer conciencia de las posiciones encontradas, manifestando y esclareciendo las razones a favor y en contra. Con insistencia, el escritor fran-

cés se refiere a la relación dialéctica que priva entre las posturas contradictorias, a su mutua dependencia, su vinculación y su tránsito. En el orden ideológico, una toma de posición determinada supone y contiene la posición contraria, a veces revelada por la "maliciosa rareza" de una conciencia penetrante:

Un homme était d'un parti. Mais par une étrangeté malicieuse de sa nature, il lui venait sans cesse à l'esprit les traits les plus perçants et les plus justes contre ce parti qui était le sien ("Mélange", p.327).

Valéry parece recomendar cierto curso de pensamiento por el cual, en el descubrimiento de las oposiciones internas, el yo asume su propio pensamiento como si fuera el de un otro, llevando a cabo una autocrítica extrema:

Il faudrait bien de temps à autre (mais rien de plus difficile à faire sérieusement) supposer que tout ce que l'on pense de plus réfléchi, de plus étudié et médité longuement, est faux ou absurde, quoiqu'on ne voie pas du tout qu'il le soit. Il faut qualifier durement ce que l'on préfère de soi-même (idem., p.341).

Asumiendo tácitamente el principio de que todo revierte en uno mismo --"Quel que soit X, la pensée que j'en ai, si je la presse, tend vers moi, quel que je sois", afirma Valéry en "Note et digression" (*Oeuvres*, I, p.1233)-- la tendencia que nos enfrenta a las posiciones del otro, debe conducir, en un movimiento autorreferente, al examen de uno mismo, e incluso contra uno mismo:

C'est une faiblesse que de se dépenser contre un adversaire au lieu de réserver et concentrer ses forces pour soi... et de préférence contre soi ("Mélange", p.383).

El movimiento contradictorio que recorre la vida del espíritu, puede conducir a una suerte de estancamiento en el cual la inteligencia no pueda trascender la constante oscilación de los contra-

rios. Tal estancamiento conduciría, como aduce el escéptico, a la suspensión del juicio. No obstante, la oscilación entre posiciones contrarias, la incertidumbre que provoca y el intento de superarla, pueden ser consideradas como la condición de un espíritu vigoroso, que asume y enfrenta la condición de su naturaleza contradictoria (22). Es inevitable ver en la cita siguiente la recomendación de un proceder enteramente filosófico, que toma sobre sí la crítica de sus propias posiciones, definiendo un valor fundamental del espíritu y, de paso, atacando vicios del pensamiento tan arraigados como el prejuicio, la precipitación y el dogmatismo:

Un fort esprit contient, retient et maintient en bon état tout ce qu'il faut pour détruire ses opinions et systèmes. Il se tient prêt à attaquer ses "sentiments", à réfuter ses "raisons" ("Mélange", p.388).

En suma, Valéry no pretende describir la estructura conceptual de la dialéctica del espíritu, sino mostrar algunos de sus rasgos más salientes. La síntesis de los opuestos en el ámbito de la interioridad se encuentra en la conciencia y en la asunción de su naturaleza contradictoria, o sea, en el reconocimiento de la necesidad de penetrar en su disparidad y esclarecer la naturaleza de su conflicto.

4.3 Notas

- Nota 1: "Mélange" fue publicado en septiembre de 1939.
"Tel Quel" incluye dos volúmenes. El primero apareció en mayo de 1941. Partes importantes de esta colección de textos habían aparecido separadamente en fechas anteriores. Así, "Choses Tues" vio la luz en 1930 y el "Cahier B 1910", que se remonta a las notas tomadas por Valéry durante 1910, apareció publicado en 1924.
El segundo volumen de Tel Quel apareció en 1943. Igualmente, sus secciones habían sido publicadas (e incluso reimpresas); "Rhumbs", en 1926 y luego en 1933, "Autres Rhumbs" en 1927, "Analecta" en 1926 y "Suite" en 1930.
"Mauvaises pensées et autres" apareció en 1941.

- Nota 2: En los ensayos encontramos una idea semejante: "Dans le métier de philosophe, il est essentiel de ne pas comprendre. Il leur faut tomber de quelque astre, se faire d'éternels étrangers. Ils doivent s'exercer à s'ébahir des choses les plus communes" (Oeuvres, I, "Le retour de Hollande", p.847).

- Nota 3: El texto reza: "Le philosophe n'en sait réellement pas plus que sa cuisinière; si ce n'est en matière de cuisine, où elle s'entend réellement (en général) mieux que lui. Mais la cuisinière (en général) ne se pose point de questions universelles. Ce sont donc les questions qui font le philosophe. Quant aux réponses... par malheur, il y a dans chaque philosophe un mauvais génie qui répond, et répond à tout" ("Tel Quel II", p.685-686).

- Nota 4: Esta tesis filosófica aparece en repetidas ocasiones en la obra de Valéry.

En "Note et digression", leemos que "Il n'existe pas de pensée qui extermine le pouvoir de penser, et le conclue (...). Non, point de pensée qui soit pour la pensée une résolution née de son développement même, comme un accord final de cette dissonance permanente" (Oeuvres, I, pp.1219-1220). En una nota al margen del texto, Valéry reafirma: "Il n'y a point de dernière pensée en soi et par soi" (p.1219).

En el ensayo "Descartes", sostiene que "l'esprit, par soi-même, ne possède aucun moyen d'en finir avec son activité essentielle, et il n'y a point de pensée qui lui soit une dernière pensée" (Oeuvres, I, p.796).

Finalmente, en los "Extraits du Log-book de Monsieur Teste", hallamos una invocación utópica al supremo, último pensamiento:

Donnez, ô Noir, -- donnez la suprême pensée...
Mais toute pensée généralement quelconque peut être "suprême pensée".
S'il en était autrement, s'il en fût une suprême en soi et par soi, nous pourrions la trouver par réflexion ou par hasard; et étant trouvée, devrions mourir. Ce serait pouvoir mourir d'une certaine pensée, seulement parce qu'elle n'a point de suivante" (Oeuvres, II, p.37).

- Nota 5: Los textos son: "Il y a toujours un instant chez le "penseur" où à la limite de l'élaboration, des éliminations, des fractionnements --au bout de l'analyse -- c'est la première idée venue qui l'emporte -- comme toute l'adresse du danseur de corde finit à l'extrémité juste de la corde. Il y a un moment où tout penseur est la victime de la fin de son effort fini, et de sa propre transformation (de penseur en patient)" ("Tel Quel I", p.590).

"L'esprit" -- tourne et retourne quelque chose qui n'a pas encore de nom dans sa même propre langue, une étrange substance; jusqu'à ce qu'enfin ce "sujet", ce rien, ce moment, ce support universel, ce plasmé -- ressemble à un objet, touche à un objet, seuil, chance, hasard qui est connaissance!" (idem., p.592).

- Nota 6: La cita en cuestión reza: "La metaphysique consiste à faire semblant de penser A tandis que l'on pense B, et que l'on opère sur B.

Avec les philosophes il ne faut jamais craindre de ne pas comprendre. Il faut craindre énormément de comprendre.

Mais il faut chercher à les comprendre, eux.

Quand un philosophe pense à l'Être, il prend une certaine configuration à demi visible, à demi cachée. Cette configuration ne doit point paraître dans sa pensée" ("Tel Quel II", p.736).

- Nota 7: Escribe el joven Valéry: "...l'analogie n'est précisément que la faculté de varier les images, de les combiner, de faire co-exister la partie de l'une avec la partie de l'autre et d'apercevoir, volontairement ou non, la liaison de leurs structures. Et cela rend indescriptible l'esprit, qui est leur lieu. Les paroles y perdent leur vertu. Là, elles se forment, elles jaillissent devant ses yeux: c'est lui qui nous décrit les mots" (Oeuvres, I, p.1159).

- Nota 8: Richard Rorty 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 --obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo, por decirlo así" (La filosofía y el espejo de la naturaleza, Rorty, Richard, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983, p.20).

- Nota 9: En uno de los ensayos dedicados a Descartes, expone nuestro autor: "Ce souci singulier de vouloir observer ce qui observe et imaginer ce qui imagine, n'est pas sans quelque naïveté; il fait songer à ces vieilles gravures sur bois, comme on en trouve dans la Dioptrique de Descartes, qui expliquent le phénomène de la vision par un petit homme posté derrière un gros oeil, et occupé à regarder l'image qui se forme sur la rétine" (Oeuvres, I, p.796). Ver también "Extraits du Log-book de Monsieur Teste" (Oeuvres, II, p.39).

- Nota 10: Si es menester trazar comparaciones, la equiparación más cercana a esta facultad abstracta se podría ubicar en el universo de la voz, más que en el de la mirada.

- Nota 11: Pierre de Boisdeffre alude al "imperialismo del espíritu" en Valéry. Ver Metamorfosis de la Literatura II, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, p.251.

- Nota 12: Sobre la crítica a la especulación, ver 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía" También este aforismo: "Savoir", ce n'est jamais qu'un degré. -- Un degré pour être. Il n'est de véritable savoir que celui qui peut se changer en être et en substance d'être, --c.à.d. en acte. Les connaissances les plus vaines sont celles qui se réduisent en pures paroles et qui ne peuvent sortir de ce cycle verbal" (Tel Quel, II, p.738). Ver también "Fragment d'un Descartes", Oeuvres, I, pp.791-792.

- Nota 13: "Mais, opposé tout de même à la mort qu'il est à la vie, un système complet de substitutions psychologiques, plus il est conscient et se remplace par lui-même, plus il se détache de toute origine, el plus se dépouille-t-il, on quelque sorte, de toute chance de rupture", I, p.1219.

- Nota 14: Según Gaède, para Valéry los sistemas filosóficos están inscritos en una paradoja, pues elaborar un sistema "s'agit dans tous les cas de 'faire tenir toutes les pensées dans l'une d'entre elle', donc de faire tenir le tout dans une des ses parties". Gaède sostiene que el propio Valéry incurre en este esquema conceptualmente vicioso. Este círculo es representado por un diseño que el propio Valéry cultivó, el del Ouroboros, la serpiente que se devora a sí misma mordiendo la cola. Ver Gaède, Nietzsche et Valéry, pp.284-285.

- Nota 15: "En cent formules éloquent, il varie cette thèse centrale: Je ne sais que ce que je sais faire" (Gaède, op. cit., p.291). Y en un tono más crítico: "...l'importance de l'idée du faire ne leur a pas entièrement échappé [aux philosophes]: la formule de Valéry affirmant que nous ne savons que ce que nous savons faire, se trouve textuellement chez plusieurs d'entre eux" (idem., p.294).

- Nota 16: Por ejemplo, en "Léonard et les philosophes" afirma: "Le philosophe est, en somme, une sorte de spécialiste de l'universel" (p.1235, note en marge). Comte señala que la filosofía positiva ataca los problemas de la especialización excesiva y la dispersión de los investigadores creando la clase de "los especialistas de las generalidades", que serán los "futuros filósofos del estado positivo" (Prólogo al Curso de filosofía positiva, Ed. Orbis, Buenos Aires, 1984).

- Nota 17: Así como el cogito nos conduce a una certeza a través de la duda, Valéry sostiene que un hombre que sabe que ha perdido todo

contacto con su inteligencia halla en la conciencia de esa pérdida una certeza central:

Un homme se sent niais, stupide, ahuri, sans présence, sans esprit, et il s'en rend compte. -- Où est donc celui qui valait? se dit-il. -- Il considère l'emplacement de sa pensée. Tout ce qu'il pouvait a disparu comme par magie. -- Où est ma réponse? -- Où sont mes idées, ma parole, mes mots très fidèles et mes lumières accoutumées? (...)

Mais il lui demeure cette lueur: que l'on peut perdre tout ceci, mais connaître qu'on l'a perdu ("Tel Quel II", p.624).

- Nota 18: ver "Defensa de Sócrates", en Diálogos, Platón, Ed. Aguilar, trad. Francisco García Yagüe, 2da edición, Madrid, 1969, p.215, 38 a. Cabe señalar que el examen socrático comprendía el plano tanto intelectual como el moral, mientras que el de Valéry se constriñe al primero.

- Nota 19: "The ancient sceptics did not attack knowledge; they attacked belief. They argued that, under sceptical pressure, our beliefs turn out to be groundless and that we have no more reason to believe than to disbelieve" (Annas Julia & Barnes Jonathan, The Modes of Scepticism, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p.8).

- Nota 20: Podemos leer en el siguiente aforismo una crítica dirigida (si bien no exclusivamente) sobre todo a los intelectuales y sus pretensiones de conocimiento a través de los falibles signos escritos: "Une chose que l'on ne connaît que par les journaux et les livres, on peut jurer qu'on ne la connaît pas" ("Mélange", p.399). Ver también "Tel Quel II", p.579.

En "Lettre d'un ami" (en Monsieur Teste, Oeuvres, II, pp.51-55), Valéry elabora un retrato crítico que constituye un alegato contundente contra el ambiente y las pretensiones del intelectual en general.

- Nota 21: Lugar predilecto de la reflexión valeriana, clave del drama de la conciencia, la relación entre la conciencia y la personalidad se concibe como necesariamente problemática. Valéry expone con asiduidad este conflicto, donde se opone la tendencia generalizadora del espíritu y las tendencias particulares del individuo:

...je suis un individu, une personne particulière, dont la pensée répugne à se développer dans tout le champ de ses jugements possibles, dans l'univers de ses combinaisons intelligibles. Je veux ignorer de mon esprit ce qui n'est point de même "singularité" que mon corps, que mon visage, que mon histoire, car l'iniquité s'impose à chaque vivant. La vie, dans chacun d'eux, produit la connaissance, et lui refuse la plénitude de sa généralité ("Mélange", p.377).

En "Léonard et les philosophes" (ver 2.4.6 "Filosofía y conciencia"), Valéry exhibe la existencia de un vínculo entre la conciencia de sí y la tendencia al escepticismo:

... la philosophie a constamment cherché, et cherchera toujours de plus en plus, à s'assurer contre le danger de paraître poursuivre un but purement verbal. La conscience de soi, qui est (sous divers noms) son moyen principal d'existence (comme elle lui est aussi une occasion toujours prochaine de scepticisme et de perdition), lui remontre, d'une part, sa vigueur et sa nécessité intérieures, et d'autres part, toute la faiblesse que lui inflige sa dépendance du discours (p.1269).

- Nota 22: Nietzsche escribe: "Un error muy difundido: tener el valor de las propias convicciones; más bien se trata de tener el valor de atacar las propias convicciones", citado en Kaufmann, Walter, Crítica de la religión y la Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p.20.

5. Monsieur Teste y la filosofía

5.1. Introducción

Hemos dejado para el final de este trabajo el examen de la figura de Monsieur Teste, ello a pesar de que, cronológicamente, "La Soirée..." fue escrita en 1896, mucho antes que los ensayos y aforismos que hemos analizado. Como es frecuente con otros temas en la obra de Valéry, la figura de Teste fue retomada en años subsiguientes, al grado de conformar, agregándose a "La Soirée...", un volumen homogéneo de escritos, el llamado "cycle Teste". De hecho, las ediciones de los textos que nos ocupan comienzan con un prefacio que Valéry escribió para la segunda traducción al inglés, en 1925. A lo largo de la obra del autor francés, aparecen constantes y decisivas referencias, directas e indirectas, a este personaje forjado en su juventud.

En el análisis del texto que nos ocupa, surgen al menos dos vías de interpretación: la que aborda los aspectos literarios, y la que se orienta al esclarecimiento de sus claves filosóficas. Nuestro análisis buscará penetrar en ambas vías y poner en claro algunas peculiaridades textuales e ideológicas de Monsieur Teste.

En este capítulo, trataremos primeramente uno de los temas clásicos de la literatura --el del doble--, contexto en el que se ubica nuestro personaje. Mencionaremos algunos casos donde aparece el motivo del desdoblamiento, y haremos una somera comparación entre éstos y Monsieur Teste. A continuación, haremos un análisis de las claves ideológicas de Teste, mostrando cómo encarna a la vez un ideal del pensamiento y una aberración del espíritu. Nos ocuparemos

entonces de su actitud hacia la filosofía, tal como se muestra en los textos. Pasaremos al examen de sus vínculos con los filósofos, en particular con Bergson y Descartes. Nos referiremos a tres nociones filosóficas de importancia --conciencia, generalidad y crítica-- que inciden de modo importante en el perfil de Teste, y examinaremos su actitud ascética, apoyándonos en ideas expuestas por Nietzsche. Concluiremos con una serie de reflexiones sobre la relación entre narrativa y filosofía.

De entrada, el análisis literario revela el carácter híbrido de Monsieur Teste. Ateniéndonos a la definición convencional de "hibridez" --aquello que es producto de elementos de distinta naturaleza-- el texto muestra una peculiar combinación de registros. En esta obra de Valéry nos enfrentamos al "problema planteado por los genera mixta y las grandes obras híbridas de la literatura ¹.

En efecto, Monsieur Teste puede considerarse una "creación intergénérica", en pleno aprovechamiento de la "apertura del relato a toda la gama de cauces, formas, estilos y géneros" ². Es ilustrativo citar una observación de Salvador Elizondo, traductor del texto al español, quien justamente pondera esta rica confluencia genérica en torno a Monsieur Teste, dando cuenta con precisión de su vuelo intelectual:

Utopía del espíritu y fábula abstracta, Monsieur Teste es a la vez un cuento filosófico y una narración de aventuras, un ex-

¹ Ver Guillén, Claudio, Entre lo Uno y lo Diverso, Introducción a la literatura comparada, Editorial Crítica, Barcelona, 1985, p.149.

² Idem., p.175.

perimento literario (...) y una conjetura genial acerca de los límites de la inteligencia ³.

Por último, Dorrit Cohn apoya la tesis de la hibridez testiana al señalar que

A work filled entirely by reflections flowing from the pen of a fictional philosopher would define the exact generic boundary between the first-person novel and the essay: Valéry attempted something of the sort in some of the Monsieur Teste fragments...⁴.

Consideramos que la hibridez de la obra está determinada por el designio que anima al autor a transgredir las convenciones literarias. Valéry, ya desde "La Soirée...", texto de juventud, parecía tener en claro la intuición de una síntesis superior del espíritu, noción a la que hemos aludido y que desarrollamos en las conclusiones de la tesis ⁵. En suma, tal intuición exige, para su presentación, de una forma original e inclusiva, que tiende naturalmente a la combinación genérica.

5.2. Retrato de Teste

5.2.1 El doble literario

El desdoblamiento que engendra a Teste corresponde a un tema clásico en la literatura universal, el del "doble", señalado por

³ Elizondo, Salvador, "Prólogo del traductor", Monsieur Teste, Montesinos Editores, Barcelona, 1980, p.8.

⁴ Cohn, Dorrit, Transparent minds (Narrative modes for presenting consciousness in fiction), Princeton University Press, Princeton, 1978, p.190.

⁵ Ver 2.4.8 "Filosofía y crítica. El "arte de las ideas" y la unidad del espíritu", 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica", 5.7 "Conclusiones: narración y filosofía" y 6.4 "La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu".

dos agudos comentadores 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 ⁶.

Asimismo, Salvador Elizondo señala que éste es

una construcción prodigiosa a partir de la noción novelesca del Doppelgänger ⁷.

El "doppelgänger", término alemán proveniente del romanticismo y que significa "compañero de ruta", alude al espectro o aparición de una persona. La existencia de una réplica de hombres y animales, exacta pero recóndita, es una extendida y antigua creencia. En literatura, el tema del doble se remonta a la antigüedad clásica. Sosia, personaje de una comedia de Plauto, ha pasado a significar "doble", persona cuyo parecido con otra es tan grande que llega a confundirse con ella. El motivo del doble aparece en diversas formas y en el contexto de diferentes tradiciones literarias. Apuntamos algunas de ellas ⁸.

El escritor alemán E.T.A. Hoffmann abordó el tema del desdoblamiento en El elixir del diablo (1816). Asimismo, Dostoyevsky desarrolló el motivo del alter ego en su novela El Doble (1846). En

⁶ "Valéry como símbolo", en Otras Inquisiciones, Alianza Editorial, 3a. edición, Madrid, 1981, p.77.

⁷ "Prólogo del traductor" en Monsieur Teste, *idem.*, p.8.

⁸ Ver entradas "Double", Dictionnaire de Mythes Littéraires, sous la direction de Pierre Brunel, Editions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, Éditeur, 1988, Paris, y "Doppelgänger" en The New Encyclopedia Britannica, Micropedia, III, 15th edition, William Benton, publisher, Chicago, 1980, pp.625-626.

la literatura inglesa del s.XIX, hallamos tres textos donde el doble tiene un papel protagónico. Es interesante notar que tanto en el relato "William Wilson" (1839), de Edgar Allan Poe, como en las novelas The Strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde (1886), de R.L. Stevenson y The Picture of Dorian Gray (1891), de Oscar Wilde, se plantea un desdoblamiento de orden moral: del personaje central se desgaja un otro yo que representa la faceta inconsciente y perversa del protagonista.

En la tradición española, Antonio Machado postula una pareja de autores ficticios, ambos poetas y próclives a la reflexión metafísica, Abel Martín y su discípulo Juan de Mairena. A través de ellos, Machado se mimetiza y expone su poética y su ideario filosófico. Por otra parte, en un texto clásico, "Borges y el otro" ⁹, el escritor argentino Jorge Luis Borges aprovechó las posibilidades del desdoblamiento para distinguir y hacer confluir el nombre del autor en tanto persona, con el nombre del autor como histrión literario. En la tradición francesa, la célebre consigna de Rimbaud "je est un autre", cifra en un lema el motivo del doble. Por otra parte, el refinado y decadente Des Esseintes, protagonista de A rebours, puede leerse como un desdoblamiento de su autor, K.J. Huysmans.

Tal vez el caso más interesante de desdoblamiento en la modernidad literaria lo encarna Fernando Pessoa.

Trascendiendo el empleo del pseudónimo y potenciando los recursos de la máscara autoral, Pessoa se desdobra en una variedad de

⁹ El Hacedor, Emecé editores, Buenos Aires, 1960, pp.50-51.

heterónimos. Los tres principales --Alberto Caeiro y sus discípulos Ricardo Reis y Alvaro de Campos-- poseen una biografía virtual y una filiación literaria definida. Junto a ellos, aparecen una serie de personalidades más o menos determinadas: Bernardo Soares, "personaje literario o semiheterónimo", António Mora, filósofo y teórico del paganismo, Vicente Guedes, e incluso un Fernando Pessoa heterónimo.

Si bien es cierto que Pessoa se desdobra en una multiplicidad de máscaras, mientras que Valéry se enfrenta, tête-à-tête (valga el juego de palabras) con un único y consistente personaje, es posible hallar una serie de rasgos que los vinculan.

Por una parte, si es cierto que "...la creación de los heterónimos [en Pessoa] obedece, no sólo a la aceptación de que somos muchos, sino también al deseo de ser otro" ¹⁰, Teste representa en la obra de Valéry ese deseo de ser otro, bajo la forma de un ideal.

A diferencia de los textos de la literatura inglesa citados anteriormente, donde el desdoblamiento se limita a lo literario, en las obras de Valéry y de Pessoa, somos testigos de un desdoblamiento ficticio que incide de modo prominente en la dimensión existencial.

Ángel Crespo, al comentar ciertos aspectos de El Livro de Desassossego, atribuido a Bernardo Soares, señala que

...hay personajes literarios de muy diferentes categorías pero, esencialmente, de dos: los que no representan a su autor

¹⁰ "El paganismo y el problema de los heterónimos en El Libro del Desassossego", en Crespo, Ángel, Estudios sobre Pessoa, Editorial Bruguera, 1984, Barcelona, p.202.

y los que lo representan en mayor o menor grado, dicho sea con toda sencillez y sin recurrir a innecesarias complicaciones terminológicas. En el caso que nos ocupa [Bernardo Soares] el personaje no parece sino una literaturización del Pessoa ortónimo... ¹¹.

Como veremos más adelante, Monsieur Teste puede considerarse con legitimidad una literaturización de ciertos aspectos de la vida mental de Valéry.

El aspecto ideológico de la obra de Pessoa guarda interesantes semejanzas con los textos de Valéry. Ambos pensadores, por lo demás contemporáneos, en ocasiones abordan una temática y una perspectiva similares, que rondan el campo filosófico: el problema de la determinación del yo, una aproximación "dramática" (en terminología teatral) a la condición de la conciencia y sus avatares, la insustancialidad de la persona de cara a la multiplicidad de sus estados, el desdoblamiento como estrategia tanto textual como existencial, la reflexión como vía para esclarecer la alienación, un escepticismo entendido menos como una doctrina que como una actitud, y la crítica a los convenciones literarias y culturales.

Sin pretender ahondar en la comparación de ambos autores y sus obras, empresa que exigiría por sí misma una tesis completa, señalamos tres campos de confluencia.

Psicológicamente, la génesis de los heterónimos se debe a una confesada "tendencia orgánica y constante de despersonalización y simulación" ¹². Tal como lo ve con lucidez el propio Pessoa, esta

¹¹ Idem., p.194.

¹² Carta a Adolfo Casais Monteiro, 13 de enero, 1935, en Pessoa, Fernando Sobre Literatura y Arte, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p.43.

tendencia, mentalizada, se orienta hacia el interior, hacia el ámbito de la propia vida mental, produciendo la fragmentación heterónima. Por su parte, Teste se orienta igualmente a la interioridad. Valéry señala en el "Préface" a "La Soirée...", que su personaje "fut engendré (...) pendant une ère d'ivresse de ma volonté et parmi d'étranges excès de conscience de soi" (p.11). Como veremos a lo largo del capítulo, el héroe valeriano es propuesto como símbolo de la realización de las potencias interiores ¹³.

En segundo lugar, ambos autores parecen arrancar de un mismo punto de partida y desembocar en la misma llegada: de la centralidad de la reflexión, arriban al paradójico pero inevitable reconocimiento del vacío del yo. Sin pretender abordar la teoría del yo en estos pensadores, baste notar una coincidencia. Ahí donde Pessoa indica: "No sé quién soy ni qué alma tengo" ¹⁴, Monsieur Teste considera que: "Tu es plein de secrets que tu appelles Moi. Tu es voix de ton inconnu" ("Quelques Pensées de Monsieur Teste", p.71).

Por último, tanto en Valéry como en Pessoa, la noción de drama es fundamental para comprender el dinamismo de una mente lúcida y sensible, fragmentada y ansiosa. En Pessoa, la obra de los heterónimos y sus relaciones constituye "un drama en personajes (drama

¹³ Ver 5.2.2 "Teste como ideal y aberración del pensamiento" y "5.7 Conclusiones: narración y filosofía".

¹⁴ Páginas Intimas e de Auto-Interpretação (1915), "Textos generales sobre la heteronimia", en Pessoa, Fernando, Sobre Literatura y Arte, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p.58.

em gente) en lugar de [un drama] en actos" ¹⁵. Por su parte, 'Teste encarna el desarrollo literario de una idea crucial planteada en la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci": "Intérieurement, il y a un drame" (I, p.1158). En efecto, a lo largo de la carrera literaria de Valéry, Teste representa con lucidez y constancia el drama de la interioridad ¹⁶.

En suma, en Teste quedan transcritos, al ser presentados en tercera persona, algunos rasgos de la vida mental del autor. Valéry personifica en Teste algunas aspiraciones, momentos y aspectos del funcionamiento de su propia mente. El autor toma distancia de su propio intelecto, lo proyecta, le atribuye rasgos novelescos, lo ubica en un marco narrativo y le "da vida propia". La significación de Teste porta las claves de una autobiografía disfrazada, construida a partir de un ideal. Esta circunstancia literaria confiere una tensión existencial a la relación entre la dimensión ficticia expuesta en la diégesis de "La Soirée..." y la dimensión ideológica adelantada por el autor.

Es interesante mostrar la manera en que Valéry elabora este desdoblamiento en "La Soirée...". Aunque el principio del texto ("La bêtise n'est pas mon fort...", p.15) parece dar entrada a la presentación de Monsieur Teste, la continuación de la lectura muestra que es el narrador quien habla de sí mismo, si bien en términos que después se revelan claramente de ascendencia "testiana". El na-

¹⁵ "Tabla bibliográfica. Fernando Pessoa, publicada en Presença, #17, diciembre de 1928, en Sobre Literatura y Arte, idem., p.14.

¹⁶ Ver más adelante 5.6 "Teste y el ascetismo".

rrador se refiere a diversos temas que lo ocupaban "pendant l'octobre de 1893, dans les instants de loisir où la pensée se joue seulement à exister" (p.16). Estos temas no sólo nos informan de las condiciones en las cuales "aparece" el señor Teste en la vida del narrador, sino que nos hablan de manera elocuente de los rasgos del pensamiento que caracterizan al autor.

"La Soirée..." comienza con una reflexión en primera persona, donde el narrador hace un sucinto balance de su existencia. Aborda, sin declararlo explícitamente, la cuestión de su propia determinación, de los rasgos intelectuales y espirituales que lo constituyen y, en suma, de su "posición existencial", empresa en la que, señala, "je me terminais de tous mes forces, anxieux d'épuiser, d'éclairer quelque situation douloureuse" (p.15). A partir de la cuestión de su actitud de cara a los demás hombres, el narrador confiesa: "Si j'avais décidé (...) non seulement je me serais cru leur supérieur, mais que l'aurais paru" (idem.). Entonces, en un giro que habría de determinar todas sus acciones y aspiraciones, alcanzó una decisión capital: "Je me suis préféré" (idem.). Ello significa que, en lugar de dirigir sus fuerzas a la acción colectiva o a la constitución de una imagen para la edificación de la mirada ajena, quien narra anónimamente en "La Soirée...", 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", quienes aspiran vanamente a la gloria y la inmortalidad. En este alegato no sólo se ma-

nifiesta una crítica acerba contra los llamados "intelectuales" ¹⁷, principalmente contra sus vanos afanes de "hacerse de un nombre" y "pasar a la posteridad"). Sobre todo, se establece una escala de valores en relación a las cosas del espíritu. El presunto hombre superior, dice el narrador, "montre que la niaise manie de son nom le possède" (idem., pp.15-16). Irremisiblemente está manchado de un error, pues "chaque esprit qu'on trouve puissant, commence par la faute qui le fait connaître" (p.16). A contracorriente de la "propina pública" que se hace acreedor, se halla el mundo de la interioridad, que no por secreto carece de riquezas.

El alegato contra los "seres superiores" sirve para mostrar, a manera de contraste, la importancia de lo que podemos llamar los genios secretos, cuya imagen, aunque difusa, es encomiada por el narrador: "J'ai rêvé alors que les têtes les plus fortes, les inventeurs les plus sagaces, les connaisseurs plus exactement de la pensée devaient être des inconnus, des avarés, des hommes qui meurent sans avouer" (p.16). Estos hombres, que ejercían "un grado de conciencia más elevado", eran solitarios que "semblaient doubler, tripler, multiplier dans l'obscurité chaque personne célèbre" (idem.).

Una vez que ha enlistado y ponderado los rasgos de estos seres excepcionales, el narrador declara: "Je commençais de n'y plus songer, quand je fis la connaissance de M. Teste" (idem.). Tal refe-

¹⁷ Ver "Lettre d'un ami" (en Monsieur Teste, Oeuvres, II, pp.51-55). También 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía", 4.2.7.1 "Escepticismo", y 5.3 "Teste y su distancia de la filosofía".

rencia constituye un pliegue decisivo en el texto. Por una parte, nos indica que quien ha expuesto hasta ese punto tales ideas, no es Teste, aunque luego se revele que sus palabras guardan una profunda afinidad con las de nuestro personaje (de ahí que Teste, si bien es el doble del autor, lo es también del narrador). Por otra parte, la referencia resulta irónica, pues la aparición del señor Teste parece suceder no cuando el narrador comenzaba a abandonar esas ideas, sino justamente cuando les dió un impulso renovado y las llevó a sus más extremas consecuencias. Incluso es posible leer el texto como si esas ideas en las que el narrador 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.

5.2.2 Teste como ideal y aberración del pensamiento

En cuanto representación figurada de una conciencia totalizadora, Monsieur Teste simboliza un espíritu que se presume plenamente "realizado". Paradigma del espíritu independiente, su actividad mental ha alcanzado el grado supremo de autonomía. Su tendencia más propia se consume en un autoconocimiento constante, cuya norma es la precisión (1). Despreciando todo lo que enajena su yo --el cuerpo, la sociedad humana, la acción-- su conciencia, como veremos más adelante, se erige como la potencia que gobierna firmemente el universo de sus operaciones interiores.

Monsieur Teste compendia el grado más excelso en el ejercicio

de ciertas facultades psíquicas: la atención, la inteligencia, la reflexión y la expresión, entre otras. Apunta hacia una cúspide de orden intelectual: la de vivir según el pensamiento. Siendo imposible aprehender la totalidad real que constituye a la mente, Teste ha llegado a los confines del conocimiento de sí, dominando, entonces, la totalidad relativa que conforma su ser:

Je ne suis pas tourné du coté du monde. J'ai le visage vers le MUR. Pas un rien de la surface du mur qui me soit inconnu ("Quelques pensées de Monsieur Teste", Monsieur Teste, Oeuvres, II, p.72. Las citas del libro se refieren al segundo volumen de Oeuvres).

Nuestro personaje no sólo asume la figura de un espíritu que va hasta el final de sí: también lleva al extremo el drama mismo de una conciencia que se ve impedida de aprehenderse íntegramente. La acerada conciencia de sus propios límites halla una suerte de plenitud en las sutiles modulaciones que le permiten ajustarse con precisión a su propio dinamismo:

Peut-être était-il parvenu a cet étrange état de ne pouvoir regarder sa propre décision ou réponse intérieure, que sous l'aspect d'un expédient, sachant bien que le développement de son attention serait infini et que l'idée d'en finir n'a plus aucun sens, dans un esprit qui se connaît assez. Il était au degré de civilisation intérieure où la conscience ne souffre plus d'opinions qu'elle ne les accompagne de leur cortège de modalités, et qu'elle ne se repose (si c'est là se reposer) que dans le sentiment de ses prodiges, de ses exercices, de ses substitutions, de ses précisions innombrables ("Extraits du Log-book de Monsieur Teste", p.43).

Ideal del pensador puro (2), Teste es uno de esos desconocidos que resultan ser "les connaisseurs le plus exactement de la pensée" ("Préface", p.16), siendo dueño de "un degré de conscience plus élevé, un sentiment de la liberté d'esprit moins grossier" (idem., p.16) que la generalidad de los talentos celebrados.

De tal modo, nuestro personaje lleva a su más alto grado, de modo hipotético, ciertas propiedades reales del espíritu. De ahí que podamos 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. Se ubica en el punto supremo de las condiciones de la percepción, "Homme toujours debout sur le cap Pensée, à s'écarquiller les yeux sur les limites ou des choses, ou de la vue..." ("Extraits...", p.39). Sus hábitos mentales son el producto de un afán de pureza intelectual, de un "vieux désir (...) de tout reconstruire en matériaux purs" valiéndose solamente de "éléments définis" en los que no interviene "rien que de contacts et de contours dessinés, rien que de formes conquises, et pas de vague" (idem., p.41). El poder excelso de su espíritu queda sugerido en diversas oportunidades a lo largo de los textos:

J'ai fini par croire que M. Teste était arrivé à découvrir des lois de l'esprit que nous ignorons ("Préface", p.17).

Si cet homme avait changé l'objet de ses méditations fermées, s'il eût tourné contre le monde la puissance régulière de son esprit, rien ne lui eût résisté (idem, p.19).

No obstante, Teste apunta hacia una cúspide en la que no es posible perseverar. Tanto por motivos literarios (que implican la credibilidad en la conformación del personaje) como por motivos ideológicos (que apuntan a la imposibilidad de realizar en la práctica las premisas filosóficas y psicológicas en las que se apoya), nuestro personaje es considerado también como una aberración. Monstruo de la mitología intelectual --tal como lo denomina su propio autor ("Préface", p.14)-- su configuración puede equipararse a la

de una contradicción oculta del pensamiento. Nuestro personaje es un engendro que surge a raíz de un abuso de la razón. En tal sentido, su génesis puede ser explicada en términos de ciertas teorías filosóficas del error, según las cuales nuestras equivocaciones surgen al presentarse un conflicto en el seno de las facultades mentales, y en particular, la capacidad judicativa (3).

Siguiendo esta línea, Valéry explica el modo en que Monsieur Teste ha sido engendrado con base en una disparidad o falta de coordinación entre ciertas facultades, esto es, a partir de una disfunción o una relación aberrante ¹⁸. El pensador francés aclara que la noción de lo aberrante, si bien connota un rasgo de anormalidad enfermiza, no implica necesariamente una degeneración que consume al ser que la padece, sino, por el contrario, puede aludir a una acrecentamiento desusado de sus cualidades:

Le terme aberration est assez souvent pris en mauvaise part. On l'entend d'un écart de la normale qui se dirige vers le pire, et qui est un symptôme d'altération et de désagrégation des facultés mentales qu'il se manifeste par des perversions du goût, des propos délirants, des pratiques étranges, parfois délictuelles. Mais dans certaines branches de la science, ce même mot, tout en conservant une certaine couleur pathologique, peut désigner quelque excès de vitalité, une sorte de débordement d'énergie interne, qui aboutit à une production anormalement développée d'organes ou d'activités physique ou psychique. (...) Nous avons cru devoir faire précéder par ces remarques préalables l'examen du cas singulier, bien connu dans le monde des psychologues sous le nom de "cas de M. Teste" ("Pour un Portrait de Monsieur Teste", p.63).

A tono con esta consideración, el propio Valéry sugiere la respuesta a la pregunta de cómo ha podido surgir tal aberración cuando afirma, al comienzo del "Préface", que Teste "fut engendré

¹⁸ Más adelante ahondamos en la cuestión de la génesis de Teste. Ver 5.6 "Teste y el ascetismo", nota 13.

(...) pendant une ère d'ivresse de ma volonté et parmi d'étranges excès de conscience de soi" (p.11). El autor manifiesta con ello que la voluntad aspira a 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. Su aberración no apunta al polo de la demencia balbuciente, sino de la imposible perfección de la actividad mental. De ahí esta observación:

Le contraire d'un fou (mais l'aberration -- si importante dans la nature -- devenue consciente) car il en revenait toujours plus riche sans doute, portant les dissociations, les substitutions, les similitudes au point extrême, mais avec un retour assuré, une opération inverse infaillible ("Pour un Portrait de Monsieur Teste", p.65).

Como veremos más adelante, Teste encarna la vida generalizada de la conciencia ¹⁹, 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. Tal disparidad es la que vincula lo ideal y lo patológico en la figura de Teste. Nuestro personaje no es representado como un desencarnado espíritu "puro", circunstancia que lo convertiría en una noción vacua: parte importante de su perfil está determinado por la oposición entre la normalidad a la que se ve sometido --manifiesta en las referencias de orden novelístico de su caracterización, en la diversidad de espec-

¹⁹ Ver 2.4.7 "Filosofía y conciencia", 3.3.2 "La interpretación valeriana del método y el cogito cartesianos", 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento" y 5.5 "Conciencia, generalidad y crítica".

táculos que le ofrece el mundo, y en la alusión a las sensaciones de su cuerpo-- y el esfuerzo anormal que desarrolla para someter todo fenómeno a la conciencia.

5.3 Teste y su distancia de la filosofía

El silencio que rodea a Teste está cargado de sentido. Su perfil se construye con lo que el autor calla, no tanto con lo que afirma explícitamente. Por encima o por debajo de las declaraciones, es la reserva de Teste la que nos mueve a adivinar su naturaleza. Este personaje de fantasía, dice Valéry en el "Préface", está dotado de "une certaine vie --que ses réticences plus que ses aveux ont induit quelques lecteurs à lui prêter" (p.11).

De entrada, el retrato de Teste se ubica, con toda premeditación, fuera del orbe de lo que convencionalmente se considera una vida "intelectual", dedicada al cultivo de las Humanidades (4). Como veremos con más detalle en el análisis del perfil ascético de Teste, éste se encuentra por completo alejado del mundo de las artes, las letras, la religión. No tiene vínculo conocido con escuelas de ningún tipo, ni con centros o instituciones culturales. Por implicación, ninguna relación directa se trasluce con la filosofía o con los filósofos.

Nada más ajeno al carácter de Teste que la actitud de extroversión que mueve al hombre a difundir sus ideas. Aun más, nuestro personaje ostenta rasgos anti-intelectuales, anti-filosóficos. Él mismo declara que no necesita --e incluso rechaza-- el instrumento por excelencia del escritor y del filósofo, a saber, los textos, tanto los ajenos como los propios:

Il y a vingt ans que je n'ai plus de livres. J'ai brûlé mes papiers aussi (idem.).

En la descripción del hogar frío y neutro de Teste, el narrador menciona la cualidad poco "intelectual" que es posible discernir de la vida de su ocupante:

Au haut de la maison, nous entrâmes dans un très petit appartement "garni". Je ne vis pas un livre. Rien n'indiquait le travail traditionnel devant une table, sous une lampe, au milieu de papiers et de plumes (idem., p.23)

Así como el propio Teste se coloca fuera del ámbito de los trabajos que consideramos intelectuales, a lo largo de los textos, tres observaciones explícitas sobre la filosofía arrojan luz sobre su distancia e incluso rechazo de cara a esta disciplina.

La primera aparece en el "Préface", donde Valéry alude a la génesis de su obra literaria. Si bien es el autor quien habla, no deja de hacerlo desde una actitud eminentemente "testiana". Señala ahí que:

Je rejetais non seulement les Lettres, mais encore la Philosophie presque tout entière, parmi les Choses Vagues et les Choses Impures auxquelles je me refusais de tout mon coeur. Les objets traditionnels de la spéculation m'excitaient si malaisément que je m'étonnais des philosophes ou de moi-même. Je n'avais pas compris que les problèmes les plus relevés ne s'imposent guère, et qu'ils empruntent beaucoup de leur prestige et de leurs attraits à certains conventions qu'il faut connaître et recevoir pour entrer chez les philosophes (p.12).

De entrada, el autor concibe a la filosofía como cosa vaga e impura. Ello se enmarca en su actitud escéptica acerca de la solidez y valía de las obras artísticas y literarias²⁰, minadas tanto por la falta de criterios claros para su evaluación, como por el

²⁰ Ver 3.6 "Crítica al lenguaje filosófico" y 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

hecho de ser productos del lenguaje, medio insuficiente para transmitir el pensamiento en toda su hondura. Por lo demás, es interesante notar que Valéry emplea los adjetivos "vago" e "impuro" para rechazar la filosofía. Si acudimos a dos virtuales contrarios de esas nociones --la claridad y la distinción-- damos con el criterio de verdad de la filosofía cartesiana. Más adelante examinaremos la ascendencia de la filosofía de Descartes en la conformación de Monsieur Teste.

Valéry confiesa que los problemas clásicos de la reflexión filosófica, cuyo relieve no suele mostrarse de inmediato, estaban lejos de despertar su curiosidad. En última instancia, señala, la comprensión de esos problemas filosóficos está en función del entendimiento de ciertas convenciones. Si bien el escritor francés no detalla en este punto cuáles son éstas, en otros pasajes de su obra hallamos referencias a este carácter convencional de la filosofía ²¹ Como hemos apuntado, las convenciones de esta disciplina afectan a su definición, a la terminología que emplea y a la índole de las reglas que norman sus debates.

Ahora bien, si toda convención responde a una práctica social --en el caso que nos ocupa, relativa al ámbito intelectual-- la figura de Teste es producto de una postura que no comprende o no comparte esas reglas que gobiernan el mundo intelectual:

Quant à moi, je le concevais si mal que je m'étais fait une règle de tenir secrètement pour nulles ou méprisables toutes les opinions et coutumes d'esprit qui naissent de la vie en

²¹ Ver 2.4.5 "Filosofía como juego intelectual", 2.4.6 "La filosofía como convención" y sobre todo, 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía".

commun et de nos relations extérieurs avec les autres hommes, et qui s'évanouissent dans la solitude volontaire (idem.).

En tal sentido, Teste surge de un afán de originalidad, o mejor, de contraste, por el cual se aborda una temática determinada en oposición a los modos usuales de su discusión. Nos hemos referido ya a este rasgo dialéctico en Valéry, por el cual la negación forma parte integrante de la determinación de los conceptos ²². En Teste, la reflexión en torno a una temática filosófica --la conciencia, la posibilidad y los límites del autoconocimiento, la naturaleza del pensamiento y su relación con la expresión-- se lleva a cabo no desde los modos de la discusión filosófica, sino desde ciertos parámetros literarios que, textualmente, no acatan las convenciones de la filosofía, confinada a la clase de "les Choses Vagues et les Choses Impures". Como veremos en las conclusiones del presente capítulo, el modo en que se resuelve la alianza entre filosofía y literatura en Monsieur Teste constituye un aporte de la mayor relevancia en la obra de Valéry.

En un segundo pasaje, también del "Préface", el autor se refiere explícitamente a los rasgos de Teste, explicando que

Dans cette étrange cervelle, où la philosophie a peu de crédit, où le langage est toujours en accusation, il n'est guère de pensée qui ne s'accompagne du sentiment qu'elle est provisoire; il ne subsiste guère que l'attente et l'exécution d'opérations définies (p.14).

De nuevo, Valéry aparta a su personaje del ámbito de la filosofía, señalando que esta disciplina gozaba de poco crédito a sus

²² Ver 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica".

ojos. Teste no emprende él mismo una exposición que explique esta desconfianza. A los motivos antedichos de la vaguedad y la impureza, cabe sugerir, partiendo del perfil de nuestro personaje, dos objeciones que podría dirigir contra las meditaciones del filósofo: primeramente, su carácter especulativo, esto es, su condición de mera abstracción, desvinculada de la vida mental particular de quien la ejerce, y en segundo lugar, su carácter limitado, en cuanto se constriñe a un dominio específico (el racional), sin buscar una síntesis superior que comprenda las demás facultades del espíritu. Es interesante hacer notar, a pesar de ello, la implícita consideración que nuestro autor confiere a la filosofía. Después de todo, su mención en esta cita, aunque negativa, da a entender que Valéry mismo halla un vínculo de importancia entre Teste y la filosofía. El hecho de contrastar a esta disciplina de su creación literaria, indica que al menos algún crédito le confiere a la reflexión filosófica.

Por último, hallamos otro pasaje en el cual Valéry distingue la labor que ejercen los filósofos de aquella que emprende Teste. De nuevo, negar que nuestro personaje sea filósofo, responde a una estrategia dialéctica. La utilidad del contraste radica en evitar que se confundan dos posiciones que en principio parecerían cercanas:

Il n'était non plus philosophe, ni rien de ce genre, ni même littéraire; et, pour cela, il pensait beaucoup, --car plus on écrit, moins on pense.

Il ajoutait sans cesse à quelque chose que j'ignore: peut-être faisait-il indéfiniment plus prompte sa manière de concevoir: peut-être qu'il se donnait à l'abondance de l'invention solitaire ("Dialogue: un nouveau fragment relatif à Monsieur Teste", p.59).

Queda apuntada en esta cita la diferencia radical entre nuestro personaje y el filósofo. Teste, volcando la atención enteramente a su ámbito interior, se propone como una figura ideal que conduce a su punto culminante algunas potencias del espíritu --tal como las capacidades de concepción y de invención-- que surgen de un modo más rápido y fecundo en su pensamiento. Es sobre todo este trabajo interior y su eficacia como fruto de un riguroso ejercicio, lo que nuestro autor opone a la actividad filosófica, que en esta cita se equipara a la literatura, esto es, a un arte meramente verbal ²³.

5.4 Teste y los filósofos

5.4.1 Dos menciones circunstanciales: Kolbassine y Comte

La concepción de Teste se vincula claramente con la obra de ciertos filósofos. Podemos señalar, de entrada, dos rasgos más bien circunstanciales que testimonian este vínculo.

En primer lugar, el joven Valéry dedicó "La Soirée..." a su maestro de filosofía en el liceo, un profesor de origen ruso llamado Kolbassine, después de que Degas hubo rechazado la dedicatoria. Alguna ascendencia pudo haber tenido este mentor sobre las tendencias intelectuales de Valéry (5).

En segundo lugar, la mención de Comte. En el "Préface", leemos que Teste vino al mundo

dans une chambre où Auguste Comte a passé ses premières années... (p.11).

²³ Ver 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario".

Esta alusión podría hacernos pensar que Valéry alude a cierta influencia positivista en el origen de su personaje. No obstante, ello parece dudoso. Más bien, habría que interpretar la mención como un hecho meramente incidental y curioso: de ahí su justificación en el texto. Ciertamente que el positivismo como corriente general de pensamiento fue conocido por Valéry, e incluso algunas de sus inclinaciones intelectuales pueden coincidir con ciertas tesis generales de Comte, tales como el pragmatismo y la exigencia de verificación en general. Sin embargo, en una carta a Marius André, fechada en agosto de 1919, Valéry precisa:

Ce que vous dites de ma conformité aux principes comtistes m'a fait sourire d'un sourire qu'il faut vous expliquer. Je connais à peine l'oeuvre de Comte (je dois vous l'avouer, je supporte assez mal la lecture des philosophes, mais ceci est tout un chapitre...) -- en revanche, j'ai habité à Montpellier le bel et antique logis de la Vieille Intendance, et, dans ce logis, l'appartement des Comte. Dans la pièce où Auguste Comte est peut-être né, -- mais à coup sûr, il y jouait enfant, -- j'ai écrit la Soirée avec Monsier Teste" (recogida en Lettres à quelques-uns, p.132, citada en Oeuvres, II, p.1380).

La aclaración no podría ser más elocuente, y abona, además, la reiterada actitud de rechazo que nuestro poeta dice profesar hacia la filosofía.

No obstante, ¿podríamos interpretar la alusión a Comte como un guiño paródico? Tal interpretación podría sostenerse en la medida en que Teste encarna ciertos rasgos que lo colocan en las antípodas del positivismo. De entrada, el hecho fortuito de que Teste haya sido engendrado en el cuarto que ocupó el padre del positivismo, establece una suerte de vínculo "mágico" entre uno y otro: todo lo contrario del presunto orden causal del mundo que pretende revelar la ciencia moderna. Por otra parte, a lo largo del texto constata-

mos que nuestro personaje, lejos de mostrar simpatías por la investigación empírica --lejos también de emprender la conquista del mundo armado con los recursos de la tecnología, a la manera utilitaria preconizada por Bacon-- resulta ser un espíritu alejado y desdeñoso del mundo, desentendido por entero de los ideales del orden y el progreso sociales, orientado por entero a la contemplación de sus transformaciones interiores. En tal sentido, Teste vendría a ser un hijo aberrante del positivismo.

5.4.2 Teste y Bergson

Ahora bien, otro es el caso de Bergson, autor a quien hemos dedicado ya un análisis ²⁴. En el contexto de la investigación acerca de las leyes del espíritu que emprende Teste, el narrador de "La Soirée..." señala que

L'art délicat de la durée, le temps, sa distribution et son régime, -- sa dépense à des choses bien choisies, pour les nourrir spécialement, -- était une des grandes recherches de M. Teste (p.17).

De inmediato, la noción de la "durée" nos hace recordar la filosofía bergsoniana. No deja de ser interesante, como hemos señalado en el capítulo correspondiente, la precedencia temporal de "La Soirée..." en relación a los textos donde Bergson expone esta noción.

El tiempo es un tema central de la reflexión valérianiana. La elucidación de la dimensión temporal en la cual se desarrolla la actividad del espíritu, esto es, la transitoriedad de los fenómenos que aparecen a la conciencia, halla en Teste un cultivador nato.

²⁴ Ver 3.5 "Bergson y Valéry: breve comparación".

Veamos algunos vínculos entre Teste y los escritos de Bergson. El filósofo francés se pronuncia contra la tentación de caer en el solipsismo, peligro que acecha a una metafísica que se reduzca al acto por el cual el yo se aboca a contemplarse durando. En tal sentido, Teste no deja de ser una tentación del espíritu:

...si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, "comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler"? ("Introduction à la métaphysique", en La pensée et le mouvant, p.206).

No obstante, al menos textualmente, Teste se presenta como un hombre normal, que, a pesar de su desprecio, se vincula con una sociedad y sus costumbres, aunque sea en grado mínimo. Más que solipsismo, su actitud, como veremos más adelante, se describe mejor como la de un asceta.

Por otra parte, Bergson elabora ciertas observaciones referentes al modo en que la mente debe cambiar de perspectiva para que sea capaz de captar la duración. Se trata de aprehender lo móvil en su movilidad. Para lograrlo, la mente debe moldear una suerte de fluidez conceptual que le dé acceso a un mundo que resulta inaprehensible por medio de los análisis fragmentadores y las nociones discontinuas:

Il faut... qu'il [l'esprit] se violente, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories. Mais il aboutira ainsi à des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adapter le mouvement même de la vie intérieure des choses (idem., p.213).

Tales consideraciones recuerdan algunos hábitos y gustos tes-

tianos por la fluidez --"moi, qui adore la navigation de la nuit" dice en el "Préface", p.24-- y de modo más significativo, el modus operandi de su mente, en el que está supuesta siempre una idea o una impresión de aquello que se transforma en lo moviente:

...[son] esprit paraissait transformer pour soi seul tout ce qui est, et qui opérait tout ce qui lui était proposé (idem., p.19).

...l'être de l'esprit (...) opère de son côté son changement de présence. Il ne circule point comme la conscience, dans une fantasmagorie de visions et un tumulte de phénomènes. Il voyage selon sa nature, et dans sa nature même ("Lettre d'un ami, p.47).

Para Bergson, el filosofar puede entenderse como una aprehensión intuitiva de la duración. En este sentido, metafísica y vida coinciden en el ámbito de la conciencia:

...l'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive et sa connaissance des choses sera déjà philosophie. Au lieu d'une discontinuité de moments qui se remplaceraient dans un temps infiniment divisé, il apercevra la fluidité continue du temps réel qui coule indivisible ("L'intuition philosophique", en La pensée et le mouvant, p.140).

Teste puede ser considerado un modelo de esta actitud. Ello se debe a que su espíritu compendia y eleva a su más alto grado la facultad de la intuición. En la medida en que se aprehende a sí mismo inmediatamente, nuestro personaje capta a la perfección la movilidad en la que transcurre su vida mental:

Comment apparaîtrait-elle [la durée] à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ("Introduction (1ème. partie)" en La pensée et le mouvant, p.4) (6).

El concepto de atención nos permite trazar un nexo importante. Para Bergson, la intuición "représente l'attention que l'esprit se

prête à lui-même" ("Introduction (2ème. partie). De la position des problèmes", en La pensée et le mouvant, p.85). Por su parte, Teste se considera a sí mismo "l'homme de l'attention" ("La Soirée...", p.25). No es casual esta confluencia. Ambos pensadores, sensibles a la dimensión psicológica del espíritu, consideran la atención como la condición de posibilidad de toda aprehensión mental. Valéry se refiere en más de una ocasión a este concepto. Así, en el "Préface", manifiesta que en la época en que engendró a Teste, buscaba en sí "les points critiques de ma faculté d'attention" (p.25). Y en los "Extraits du Log-book de Monsieur Teste", nuestro héroe, habiendo llegado al límite de la conciencia de sus posibilidades interiores, acaba por entender, paradójicamente, que "le développement de son attention serait infini" (p.43) (7).

5.4.3 Teste y Descartes

Más importante resulta la vinculación con el pensamiento de Descartes. En Teste pueden distinguirse claros rasgos cartesianos. Si bien el epígrafe en latín que abre "La Soirée..." --Vita Cartesii est simplicissima (8)-- constituye una clara alusión, no tanto a la vida de Descartes, como a la aplicación literaria de los principios de su filosofía.

Si bien el epígrafe sirve para indicar una filiación filosófica, no deja de estar presente un tinte irónico en la cita. Lejos de ser simple la vida al modo cartesiano, tal "estilo de vida", en su versión testiana, parece la más abstrusa de todas, un sendero complicado e incluso intransitable para la generalidad de los mortales. Si bien es cierto que en ocasiones hay alusiones irónicas en

los escritos que nos ocupan, Valéry suele tomar en serio a Teste. Ello se debe a que, en definitiva, este personaje representa un ideal. Más allá de este papel atribuido a Teste, es posible afirmar que la seriedad de que se inviste está implícita en el compromiso que nuestro autor establece con su propia creación, en cuanto que, a través de esta figuración, se expresan ciertos valores fundamentales de su propia existencia. Aunque Teste, en el ámbito de la diégesis, recurre a la ironía para mostrar su desprecio por los intereses mundanos, sostenemos que, como figura literaria, Valéry no suele considerarlo con ironía. No es descabellado sostener que en Teste hay "demasiado" de Valéry como para que el escritor francés pueda distanciarse sin más de su creación (9).

Retomando su vínculo con Descartes, Teste personifica y lleva a su extremo la idea del hombre implícita en la filosofía idealista, para la cual, grasso modo, el mundo es percibido y concebido en referencia y en virtud a un sujeto pensante, a una conciencia. Como veremos más adelante, la empresa vital de Teste consiste en ahondar en esa conciencia.

En el "Préface", el autor de "La Soirée..." describe las condiciones intelectuales y anímicas que permitieron crear a Teste. Esta descripción constituye una declaración de principios de gran interés. Más allá del hecho de la exposición de rasgos y valores esenciales al pensamiento del autor, es posible percibir el ascendiente cartesiano que expresan estos principios.

Cuando el autor afirma que sufría por "el mal aigu de la précision" ("Préface", p.11) en cuanto norma para aclarar sus pensa-

mientos, viene al caso recordar la exigencia de obtener ideas claras y distintas como criterio de verdad que propone Descartes:

...ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ²⁵.

Así como el poeta francés manifiesta su rechazo a las convenciones intelectuales ("Je rejetais non seulement les Lettres, mais encore la Philosophie presque tout entière, parmi les Choses Vagues et les Choses Impures auxquelles je me refusais de tout mon coeur, ...", "Préface", p.12), y acaba por reducirse a la situación de descartar todo aquello que la sola reflexión no le muestre como verdadero:

...je m'étais fait une règle de tenir secrètement pour nulles ou méprisables toutes les opinions et coutumes d'esprit qui naissent de la vie en commun et de nos relations extérieurs avec les autres hommes, et qui s'évanouissent dans la solitude volontaire ("Préface", p.12),

del mismo modo Descartes expone su progresivo distanciamiento de las convenciones culturales y académicas de su tiempo, hasta desembocar en la crítica radical de la tabula rasa por la que poné en duda todo presunto saber:

...pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison ²⁶.

²⁵ Ver "Seconde partie", Discours de la Méthode, édition par André Robinet, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, Paris, 1972, pp.47-48. Ver también Quatrième partie, pp.66-67.

²⁶ "Seconde partie", Discours de la Méthode, idem., pp.42-43). Ver también "Première méditation", Les Méditations Métaphysiques, texte présenté et traduit par Florence Khodoss, Presses Universitaires de France, troisième édition, Paris, 1963, pp.25-26, [1-2].

Cuando el autor declara en el prefacio que nada le parecía más importante que satisfacer "la passion de me connaître et reconnaître tel que j'étais, sans omissions, sans simulations, ni complaisances" (p.12), tal declaración corresponde a la resolución cartesiana de "ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même" ("Première partie", Discours..., p.38), así como al designio de "d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité..." ("Troisième partie", idem., p.58).

Como hemos visto en el capítulo dedicado a la ensayística, la interpretación que Valéry hace de Descartes se aparta de las convenciones de la lectura filosófica. Una carta dirigida a Gide nos ilumina sobre el modo en que el joven Valéry entendió a Descartes, así como la forma en la que concibe el aprovechamiento literario de sus tesis. Escribe nuestro autor:

J'ai relu le Discours de la Méthode tantôt, c'est bien le roman moderne, comme il pourrait être fait. A remarquer que la philosophie postérieure a rejeté la part autobiographique. Cependant, c'est le point à reprendre et il faudra donc écrire la vie d'une théorie comme on a trop écrit celle d'une passion ²⁷.

No es difícil ver en este propuesta de "écrire la vie d'une théorie" precisamente el proyecto testiano. Valéry lleva a cabo una suerte de lectura "existencialista" de Descartes, enfatizando sus rasgos subjetivistas y dando prioridad a la relación entre la dimensión intelectual y la existencial, por encima del análisis de

²⁷ Carta a Gide (Correspondance, p.213), escrita el 25 de agosto de 1894, por la misma fecha en la que Valéry escribía en Montpellier la Soirée avec Monsieur Teste. Citada en Oeuvres, I, p.1798.

las ideas y la especulación abstracta. Como señala en sus ensayos sobre Descartes, a Valéry le interesó el uso que el filósofo francés hizo del "yo", no sólo en términos filosóficos, sino en términos literarios, esto es, relativos a su figura autoral. Al respecto, una de las facetas más notables de Monsieur Teste radica en el modo en que se coordinan las diversas dimensiones textuales en el libro, que puede considerarse simultáneamente como un relato ficticio, una autobiografía embozada y un ensayo filosófico, hibridez a la que hemos aludido anteriormente ²⁸.

Es ilustrativo mostrar en los ensayos dedicados a Descartes, claras referencias tanto al texto como al transfondo intelectual del que surge Monsieur Teste.

Valéry expone en uno de esos textos la orientación fundamental que comparten tanto Descartes, Monsieur Teste y él mismo, a saber, la reflexión sobre las operaciones mentales y sus elementos:

Mon attention la plus naturelle s'excite au vain désir de percevoir le travail propre de la pensée (Oeuvres, I, "Descartes", p.795-796).

En Teste, esta labor del pensar asume la forma de una conciencia vertida sobre el ámbito de sus permanentes transformaciones. Valéry emplea una serie de metáforas de orden físico para dar una idea de esta tarea que, no por abstracta, carece de una intensa energía. Teste se presenta no ya como el filósofo o psicólogo de su ser interior, sino como un ingeniero o un físico que, asumiendo casi literalmente la noción de un "trabajo interior", se dedica a alterar y controlar su propia "sustancia" espiritual. En Teste:

²⁸ Ver 5.1 "Introducción".

...l'esprit paraissait transformer pour soi seul tout ce qui est, et qui opérait tout ce qui lui était proposé. Je devinais cet esprit maniant et mêlant, faisant varier, mettant en communication, et dans l'étendue du champ de sa connaissance, pouvant couper et dévier, éclairer, glacer ceci, chauffer cela, noyer, exhausser, nommer ce qui manque de nom, oublier ce qu'il voulait, endormir ou colorer ceci et cela... ("La Soirée...", p.19).

El tema de la conciencia vincula estrechamente a Teste con la filosofía y es posible ubicar en Descartes la genealogía de este vínculo. Aquello que Valéry pondera en la obra del filósofo moderno puede servir como un esclarecimiento para la figura literaria que nos ocupa. El tema que sobresale y se repite, incesante, es el de la reflexión sobre la vida mental:

Ce qui m'enchanté en lui [Descartes] et me le rend vivant, c'est la conscience de soi-même, de son être tout entier rassemblé dans son attention; conscience pénétrante des opérations de sa pensée; conscience si volontaire et si précise qu'il fait de son Moi un instrument dont l'infaillibilité ne dépend que du degré de cette conscience qu'il en a (Oeuvres, I, "Descartes", p.805; hay una versión similar de este párrafo en "Une vue de Descartes", p.838).

Podemos glosar el párrafo anterior y hacer alusión a Teste, pensador consciente por excelencia, cuyo ser se concentra enteramente en su propia atención: "je suis, un peu, l'homme de l'attention", dice en "La Soirée..." (p.25). En su mente lo domina todo el orden del intelecto ("individu ordonné selon les puissances de ses pensées", "Extraits du Log-book de Monsieur Teste", p.39), y su yo se convierte en un instrumento infalible en razón de "ses exercices, de ses substitutions, de ses précisions innombrables" (idem., p.43).

Así como Valéry atribuye a Descartes la autonomía de una política del pensamiento, por la cual se establece una especie de "ra-

zón de Estado", que acaba siempre por

débarrasser énergiquement le Moi de toutes les difficultés ou notions parasites dont il est grevé sans les avoir trouvées en soi-même (Oeuvres, I, "Une vue de Descartes", p.826),

Teste comparte igualmente esta tendencia hacia la autonomía. Por ejemplo, en la creación de los conceptos y en el empleo de los vocablos en los que se entretiene la actividad de la mente: "Fatto in casa. Hecho en casa. Monsieur Teste no toleraría entidades que no hayan sido creadas por él mismo" (10).

A la investigación filosófica que emprende Descartes en el ámbito de la subjetividad, Valéry la llama "egotismo" ("le développement de la conscience pour les fins de la connaissance", Oeuvres, I, "Descartes", p.806 y "Une vue de Descartes", p.839). Podemos entender el "egotismo", en este sentido, como la afirmación de la centralidad del yo en el ámbito de las cuestiones relativas al ser y al conocer. El perfil de Teste es el de un pensador "egotista", pues en su actividad mental no hay hecho o idea, suceso o palabra que no queden vinculados a la mente que los padece o produce:

Toutes choses rapportées à soi et en soi à la rigueur. Homme de précision -- et de distinctions vivantes ("Pour un Portrait de Monsieur Teste", p.66).

Por lo demás, el tema de la centralidad del yo, del ego como marco estructurante del conocimiento, aparece elaborado en varios textos de Valéry. En la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" (Oeuvres, I, p.1167), en "Note et digression" (idem., pp.1232-1233) y en ensayos como "Au sujet D'Eurêka" (idem, p.864), nuestro autor emprende una descripción fenomenológica de la percepción bajo el supuesto de la centralidad de la conciencia (11).

5.5 Conciencia, generalidad y crítica

No obstante su actitud de distancia o rechazo con respecto a la filosofía, Teste encarna diversas nociones netamente filosóficas. Analizaremos tres: la conciencia, la generalidad y la crítica.

Hemos aludido ya --es imposible no hacerlo en la determinación de Teste-- a su vínculo esencial con la conciencia, de la que representa un consumado ideal. Como reflexión vertida sobre sí, "il était l'être absorbé dans sa variation" (p.18), mente que dirige su atención con el fin de seguir sin discontinuidad sus transformaciones. A este personaje

Tout lui apparaissait comme cas particulier de son fonctionnement mental, et ce fonctionnement lui-même devenu conscient, identifié à l'idée ou sensation qu'il en avait ("Pour un Portrait de Monsieur Teste", p.65).

En la turbia lucidez del estresueño, Teste declara, momentos antes de dormir, una divisa que caracteriza con exactitud su tendencia a la reflexividad, tan imperiosa como insondable:

Je suis étant, et me voyant; me voyant me voir, et ainsi de suite... ("La Soirée...", p.25)

El tema del pensamiento que se piensa a sí mismo, de la conciencia autoconsciente, es un motivo de importancia en la obra de Valéry. Queda simbolizado por uno de sus diseños preferidos, el llamado Ouroboros, la serpiente que se devora a sí misma mordiendo la cola ²⁹. En el ensayo titulado "Descartes", nuestro autor señala que

²⁹ Ver 2.4.7 "Filosofía y conciencia", 3.3.2 "La interpretación valeriana del método y el cogito cartesianos", y Gaède, Nietzsche et Valéry, p.285.

Ce souci singulier de vouloir observer ce qui observe et imaginer ce qui imagine, n'est pas sans quelque naïveté: il fait songer à ces vieilles gravures sur bois, comme on en trouve dans la Dioptrique de Descartes, qui expliquent le phénomène de la vision par un petit homme posté derrière un gros oeil, et occupé à regarder l'image qui se forme sur la rétine (Oeuvres, I, p.796).

Teste emprende el camino por el cual el caminante desanda sus pasos hacia el origen de su marcha. Regresión de la conciencia hacia sí misma, el motivo aparece en diversos textos. En "Lettre d'un ami", el narrador, corresponsal de Teste, oportunamente se refiere a cierta grosera concepción del "être de l'esprit", que tendemos a imaginar como "le petit homme qui est dans l'homme" (p.47). En "Pour un Portrait de Monsieur Teste" leemos que "Monsieur Teste est le témoin" (p.64), esto es, el testigo de sí mismo, observador infalible a quien no se le escapa ninguno suceso que acaece en el ámbito de su observación.

Teste lleva a su más alto grado la conciencia de que el regreso infinito del pensamiento no puede conducir a ningún término que sea impuesto por el pensar mismo,

car l'esprit, par soi-même, ne possède aucun moyen d'en finir avec son activité essentielle, et il n'y a point de pensée qui lui soit une dernière pensée (Oeuvres, I, "Descartes", p.796, ³⁰).

No obstante, al llevar al extremo la tendencia de la conciencia en su afán de autoconocimiento, Teste también ilustra la consunción del espíritu a fuerza de reducirlo todo a sí mismo. A partir de un poder de abstracción no menos extremo, la totalidad a la

³⁰ Ver 3.5 "Bergson y Valéry: breve comparación", nota 10, y 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento", nota 4.

Ce souci singulier de vouloir observer ce qui observe et imaginer ce qui imagine, n'est pas sans quelque naïveté: il fait songer à ces vieilles gravures sur bois, comme on en trouve dans la Dioptrique de Descartes, qui expliquent le phénomène de la vision par un petit homme posté derrière un gros oeil, et occupé à regarder l'image qui se forme sur la rétine (Oeuvres, I, p.796).

Teste emprende el camino por el cual el caminante desanda sus pasos hacia el origen de su marcha. Regresión de la conciencia hacia sí misma, el motivo aparece en diversos textos. En "Lettre d'un ami", el narrador, corresponsal de Teste, oportunamente se refiere a cierta grosera concepción del "être de l'esprit", que tendemos a imaginar como "le petit homme qui est dans l'homme" (p.47). En "Pour un Portrait de Monsieur Teste" leemos que "Monsieur Teste est le témoin" (p.64), esto es, el testigo de sí mismo, observador infalible a quien no se le escapa ninguno suceso que acaece en el ámbito de su observación.

Teste lleva a su más alto grado la conciencia de que el regreso infinito del pensamiento no puede conducir a ningún término que sea impuesto por el pensar mismo,

car l'esprit, par soi-même, ne possède aucun moyen d'en finir avec son activité essentielle, et il n'y a point de pensée qui lui soit une dernière pensée (Oeuvres, I, "Descartes", p.796,³⁰).

No obstante, al llevar al extremo la tendencia de la conciencia en su afán de autoconocimiento, Teste también ilustra la consunción del espíritu a fuerza de reducirlo todo a sí mismo. A partir de un poder de abstracción no menos extremo, la totalidad a la

³⁰ Ver 3.5 "Bergson y Valéry: breve comparación", nota 10, y 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento", nota 4.

que tiene acceso resulta una unidad plena, pero desnuda y estéril. Esta cita, proveniente de "Note et digression", muestra la nulidad a la que se ve conducida una "conciencia realizada". En suma, un hombre que lleve, como Teste, hasta el fin su afán de autoconciencia,

se perçoit comme nu et dépouillé, et réduit a la suprême pauvreté de la puissance sans objet; victime, chef-d'oeuvre, accomplissement de la simplification et de l'ordre dialectique (...) Le même travail que nous faisons sur un objet de réflexions, il l'a dépensé sur le sujet qui réfléchit. Le voici sans instincts, presque sans images; et il n'a plus de but. Il n'a pas de semblables. Je dis: homme, et je dis: il, par analogie et par manque de mots. (...) Tout génie est maintenant consumé, ne peut plus servir de rien. Ce ne fut qu'un moyen pour atteindre a la dernière simplicité (Oeuvres, I, p.1223).

Por otra parte, Teste simboliza lo general sobre lo particular. El autor logra no sólo que su personaje hable y piense en términos de esa universalidad que es patrimonio del pensamiento filosófico, sino que su retrato esté delineado sin mayores precisiones particulares. No hay una imagen determinada de Teste, quien puede parecerse a cualquiera persona y ubicarse en cualquier sitio. Por lo que toca a la extensión de sus facultades, encarna la "possibilité maxima" ("Quelques Pensées de Monsieur Teste", p.69). En el contexto de las transformaciones de su espíritu, su apertura a lo posible asegura el ejercicio constante de su libertad:

Liberté -- Généralité.

Tout ce que je fais et pense n'est que Specimen de mon possible.
L'homme est plus général que sa vie et ses actes. Il est comme prévu pour plus d'éventualités qu'il n'en peut connaître.
M. Teste dit: Mon possible ne m'abandonne jamais (idem., p.73).

Teste dirige su reflexión al marco donde se despliega la gama de posibilidades de su espíritu, esto es, la sede donde se lleva a cabo su actividad mental. En este campo de operaciones, está presente, sin cesar, la conciencia de lo posible, condición de la libertad.

En la relación que vincula la conciencia (general) y el ser (particular), Teste representa la tendencia generalizadora en el marco de las facultades del individuo. Vive el conflicto que priva en esa postulada "doble vida mental" que escinde el espíritu en una vida particular y una vida generalizada (12). Si nuestro personaje representa el ideal de una mente que se esfuerza en alcanzar lo universal, simboliza también el drama de la conciencia que no puede instalarse del todo en el ámbito de lo general. Tal situación "dramática", que busca establecer en el ámbito de la mente misma la plenitud de su condición, está apuntada con claridad en un aforismo de "Mélange":

...je suis un individu, une personne particulière, dont la pensée répugne à se développer dans tout le champ de ses jugements possibles, dans l'univers de ses combinaisons intelligibles. Je veux ignorer de mon esprit ce qui n'est point de même "singularité" que mon corps, que mon visage, que mon histoire, car l'iniquité s'impose à chaque vivant. La vie, dans chacun d'eux, produit la connaissance, et lui refuse la plénitude de sa généralité (Oeuvres, I, p.377).

Finalmente, la noción de crítica, rasgo esencial de la actividad filosófica, puede ser entendida de varias maneras ³¹. Sea como

³¹ Ver entradas "Crítica" en Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, 1974, México, p.263 y "Crisis", en Diccionario de Filosofía, Ferrater Mora, José, Tomo I, pp.728-730.

examen riguroso de un asunto, puesta en cuestión de principios establecidos, o proceso por el cual se evalúa la consistencia de una tesis o la naturaleza de una facultad, la noción de crítica apunta siempre a un momento de conflicto que busca solución. En tal sentido, la figura de Teste se presenta claramente como un modelo de la actitud crítica. En un sentido que puede equipararse al kantiano, según el cual la crítica es entendida como un examen en torno a las pretensiones de conocimiento por parte de la razón, en el "Préface" queda de manifiesto que Teste es concebido como un personaje que lleva a cabo una crítica constante a su sistema de pensamiento:

Sa vie intense et brève se dépense à surveiller le mécanisme par lequel les relations du connu et de l'inconnu sont instituées et organisées (p.14).

Tal vez en ningún otro sitio se ejemplifica mejor su actitud crítica, que en su postura hacia el lenguaje como medio de expresión. Nada más importante para Teste que la precisión con la cual el pensamiento expone un estado de cosas. En tal sentido, el héroe valeriano representa la capacidad de determinación llevada a su más alta potencia, facultad que se revela en los momentos en que se expresa:

Teste n'avait pas d'opinions. Je crois qu'il se passionnait à son gré, et pour atteindre un but défini (...). Il parlait, et on se sentait dans son idée, confondu avec le choses: on se sentait reculé, mêlé aux maisons, aux grandeurs de l'espace, au coloris remué de la rue, aux coins... Et les paroles le plus adroitement touchantes, --celles même qui font leur auteur plus près de nous qu'aucun autre homme, celle qui font croire que le mur éternel entre les esprits tombe, --pouvaient venir à lui... ("La Soirée...", p.18).

A ce qu'il disait, il n'y avait rien à répondre. Il tuait l'assentiment poli. On prolongeait les conversations par des bonds qui ne l'étonnaient pas (idem., p.19).

Teste carece de opiniones en cuanto que éstas manifiestan simplemente la aptitud de "hablar por hablar", de hablar irreflexivamente, de pronunciarse careciendo de motivos, razones o fundamentos sólidos. En cambio, Teste, como figura ideal, aplica todo el poder de la reflexión en la elaboración de sus declaraciones, sometiéndolas de antemano a un examen riguroso. En una observación que aparece en los Cahiers, que gira en torno a la relación entre el lenguaje y la determinación del espíritu, leemos:

Teste. Il y a des siècles que j'ai cessé de comprendre le langage approximatif. Je ne tiens aucun compte de la parole de celui dont je devine aussitôt qu'il obéit aux lois élémentaires de la fonction de sa parole, et qu'il ne les ajuste pas contre elle-mêmes ("Langage", X, 64, p.417).

Primeramente, esta observación se opone a la vaguedad manifiesta en el uso cotidiano del lenguaje. Además, sugiere, por una parte, una crítica general a esta facultad. 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". Tal regla constituye la aplicación de una mirada crítica de cara al fenómeno de la expresión y, ulteriormente, a la justa determinación del espíritu. Ajustar las palabras contra sí mismas resulta un procedimiento que nos pone en guardia frente al medio insuficiente con el cual nos expresamos, pues las palabras suelen decir más o decir menos --nunca exactamente lo mismo-- de lo que nos proponemos, siendo necesario ajustarlas, al modo de una maquinaria que requiere ser calibrada para lograr su buen funcionamiento. La cita que venimos comentando plantea de modo implícito la relación inestable que priva entre el pensamiento y su expresión, esto

es, entre lo que efectivamente se dice, lo que se quiere o pretende decir y lo que podría ser dicho. En suma, pone en claro la crítica al lenguaje que encontramos en los escritos sobre Teste.

En el retrato de Teste que elabora en el "Préface", hemos visto que Valéry se refiere a su personaje en estos términos:

Dans cette étrange cervelle, où la philosophie a peu de crédit, où le langage est toujours en accusation, il n'est guère de pensée qui ne s'accompagne du sentiment qu'elle est provisoire; il ne subsiste guère que l'attente et l'exécution d'opérations définies (p.14).

Que el lenguaje esté siempre en acusación significa que en el espíritu ideal de Teste, el lenguaje es sometido a una revisión permanente. Entre otros recursos para someterlo a escrutinio, Teste "ajusta las palabras contra sí mismas", con el fin de que signifiquen lo que él quiere que signifiquen. Se trata de hacer que se refieran, con la mayor precisión posible, a la situación determinada que se quiere exponer. Pero el lenguaje, lo mismo que el pensamiento, no puede dejar de estar acompañado del sentimiento de ser provisional. Este sentimiento de precariedad, al que ya aludimos ³², está inducido tanto por las limitaciones que impone el lenguaje, como por la naturaleza transitoria del espíritu.

En "La Soirée...", el narrador señala que

...les milliards de mots qui ont bourdonné à mes oreilles, m'ont rarement ébranlé par ce qu'on voulait leur faire dire; et tous ceux que j'ai moi-même prononcés à autrui, je les ai sentis se distinguer toujours de ma pensée, -- car ils devenaient invariables ("La Soirée...", p.15).

³² Ver 3.6.3 "Crítica del lenguaje en general. La palabra y el mito".

Se plantea aquí una disparidad entre el lenguaje y el espíritu. Por una parte, queda señalada la diferencia entre aquello que se dice y aquello que se quiere decir. Pero además, se afirma que la expresión en general se distingue del espíritu en cuanto que las palabras, una vez dichas a otros --e incluso, tal vez, las que uno se dice a sí mismo-- se vuelven "invariables". Se alude a una contraposición entre la naturaleza transitoria de los fenómenos mentales, y la impresión de fijeza o permanencia que producen las palabras, esto es, la imagen más o menos neta e inmutable que producen. Lo precario del lenguaje, en cuanto medio insuficiente para captar la naturaleza transitoria del espíritu, no puede sino producir desconfianza en cuanto instrumento de expresión. Ello queda expuesto con claridad en la "Lettre d'un ami", uno de los textos que mejor expresan el escepticismo valeriano en el "cycle Teste". Si por una parte las palabras no son capaces de expresar lo variable, ellas mismas no pueden ser sometidas a un análisis que las examine a fondo. Su presunta virtud, aquello en lo que hallarían la razón de su eficacia, radica precisamente en no detenerlas en el fluir del discurso, en contra de la tendencia analítica de quien reflexiona sobre sus sentidos:

Je me méfie de tous le mots, car la moindre méditation rend absurde que l'on s'y fie. J'en suis venu, hélas, à comparer ces paroles par lesquelles on traverse si lestement l'espace d'une pensée, à des planches légères jetées sur un abîme, qui souffrent le passage et point la station. L'homme en vif mouvement les emprunté et se sauve; mais qu'il insiste le moins du monde, ce peu de temps les rompt et tout s'en va dans les profondeurs. Qui se hâte a compris; il ne faut point s'appesantir: on trouverait bientôt que les plus clairs discours sont tissus de termes obscurs ("Lettre d'un ami", p.53).

Trasluce en este pasaje un tono de resignación por lo que toca a la inevitable insuficiencia del lenguaje. No podemos más que doblegarnos ante la condición de tener que valernos de un medio provisorio. Más allá de las consecuencias que el "hombre de espíritu" deba sacar en claro de esta condición, lo que importa aquí es señalar la reiterada actitud crítica que Teste asume ante el fenómeno del lenguaje.

5.6 Teste y el ascetismo

Por último, la figura de Teste puede asociarse al ascetismo, esto es, al ideal de una vida apartada del mundo humano y dedicada al cultivo de los valores del espíritu.

Siguiendo una tendencia propia del hombre sabio, nuestro personaje es un ser aislado, pues la soledad es el ámbito por excelencia donde mejor se despliega el autoconocimiento y la reflexión. En este aislamiento, los mentores de Teste, al menos formalmente, son los sabios, monjes y eremitas de todas las épocas. En tal sentido, la figura del filósofo no está alejada de este paradigma. Otra fuente testiana la constituye el héroe romántico que se solaza en la oscuridad de la noche, espacio donde da libre curso a su pensamiento y su sensibilidad, a la manera del Monsieur Dupin de Edgar Allan Poe (13). En la propia obra de Valéry encontramos la exposición de las condiciones del surgimiento de Teste. En una declaración de principios, que es también un breve retrato intelectual pleno de significación, Valéry exhibe algunos rasgos de su época de juventud, y en particular, del estado de una mente que despertaba al poder fascinador de las ideas. Teste puede verse como la encarnación

literaria de tal estado a la vez lúcido y entusiasta:

J'avais vingt ans, et je croyais à la puissance de la pensée. Je souffrais étrangement d'être, et de ne pas être. Parfois, je me sentais des forces infinies. Elles tombaient devant les problèmes; et la faiblesse de mes pouvoirs positifs me désespérait. J'étais sombre, léger, facile en apparence, dur dans le fond, extrême dans le mépris, absolu dans l'admiration, aisé à impressionner, impossible à convaincre. J'avais foi dans quelques idées qui m'étaient venues. Je prenais la conformité qu'elles avaient avec mon être qui les avait enfantées, pour une marque certaine de leur valeur universelle: ce qui paraissait si nettement à mon esprit lui paraissait invincible; ce que le désir engendre est toujours ce qu'il y a des plus clair. Je conservais ces ombres d'idées comme mes secrets d'État (Oeuvres, I, "Au sujet D'Eurêka", pp.854-855).

A la manera de un Robinson Crusoe intelectual, la metáfora de la isla define al señor Teste. En el "Préface", el narrador alude a su propia orientación espiritual cuando se hallaba en vías de engendrar a Teste. Tal observación resume el proyecto de esclarecer y asumir el dominio de la interioridad:

Je m'étais fait une île intérieure que je perdais mon temps à reconnaître et à fortifier... ("Préface", pp.12-13).

En el mismo tenor, Teste deja asentada explícitamente las concienzuda limitación de sus investigaciones, en las que aspira sobre todo a bastarse a sí mismo:

Je suis chez MOI, je parle ma langue, je hais les choses extraordinaires ("La Soirée...", p.22)

Teste se opone a ciertas convenciones, mitos o valores que ponen en juego los artistas e intelectuales: "fama", "gloria" o "posteridad" apenas significan algo en un cerebro que se dedica a encontrar, en cada momento de su actividad, la cifra de lo universal. En tal sentido, la ilusión de sobrevivirse en ciertos signos materiales, no es sino una forma de enajenación, de distracción de sí, de inautenticidad (14).

Como hemos anotado, la vida de Teste se dedica por entero al cultivo del intelecto, y en particular, al autoconocimiento. La idea de los "ejercicios" en el ámbito espiritual, tan importante en la definición del asceta, no carece de paralelos en nuestro personaje, quien se somete al pensamiento por "un dressage accompli et habitude devenue nature" ("Pour un Portrait de Monsieur Teste", p.66). Esta tendencia, llevada a su extremo, lo aleja incluso de aquellos que podrían ser sus interlocutores naturales, precisamente los filósofos de los que se distancia.

Paradigma del espíritu "completo", Teste no hace sino pugnar por su propia autonomía. Erigiendo a la conciencia como la facultad que gobierna la vida del espíritu, desprecia todo lo que enajena su yo: el cuerpo, la acción, la sociedad humana.

Ahora bien, es posible leer la creación de Valéry a la luz de la reflexión que Nietzsche elabora acerca del ideal ascético y su vínculo con la filosofía. El poeta francés, a pesar de un mediterráneo apego a la sensualidad, no dejó de abrigar simpatía por el ascetismo, entendido como una rigurosa disciplina del pensar. Monsieur Teste bien pudiera suscribir esta actitud consiguenda por el filósofo alemán:

[el ideal ascético] implica justo lo que le resulta más indispensable [al filósofo]: estar libre de coerción, perturbaciones, ruido, negocios, deberes, preocupaciones. El filósofo no busca sino lucidez en la cabeza, danza, salto y vuelo de los pensamientos; un aire puro, claro, libre, seco, como el aire de las alturas, en el que todo ser animal se vuelve más espiritual y le brotan alas (La genealogía de la moral, pp.125-126).

Siguiendo con La genealogía..., podemos hallar otro pasaje que cabe aplicar a la obra de Valéry. Nietzsche habla de

los actuales negadores y apartadizos, estos incondicionales en una sola cosa, en la exigencia de la limpieza intelectual, estos espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos estos pálidos ateístas, anticristos, immoralistas, nihilistas, estos escépticos, efécticos, héclicos de espíritu, estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual (p.172).

Más allá de la diatriba concreta en la que se ubica la cita de Nietzsche, éste parece trazar, avant la lettre, el perfil intelectual de Edmond Teste. El libro de Valéry bien puede enmarcarse bajo las nociones que Nietzsche apunta: exigencia de limpieza intelectual, dureza, severidad, abstinencia, heroicidad, escepticismo.

Si examinamos las actividades de Teste narradas en "La Soirée..." --ese mundo de acción humana que alude al trabajo cotidiano, la manutención, el entretenimiento, las relaciones sociales, las costumbres y los gustos-- el narrador del texto ofrece, en el marco de la vida normal del personaje, una imagen de frugalidad y recato:

Je ne l'ai jamais vu que la nuit. Une fois dans un sorte de b...; souvent au théâtre. On m'a dit qu'il vivait de médiocres opérations hebdomadaires à la Bourse. Il prenait ses repas dans un petit restaurant de la rue Vivienne. Là, il mangeait comme se purge, avec le même entrain (p.17).

Por lo que toca al espacio físico donde Teste habita, su significación literaria queda de manifiesto en la descripción de su hogar. El narrador se detiene con cierta minucia para hacernos ver el departamento de Teste, haciendo resaltar un aire de austeridad casi monástica:

Au haut de la maison, nous entrâmes dans un très petit appartement "garni". (...) Dans la chambre verdâtre qui sentait la menthe, il n'y avait autour de la bougie que le morne mobilier abstrait, --le lit, la pendule, l'armoire à glace, deux fauteuils-- comme des êtres de raison. Sur la cheminée, quelques

journaux, une douzaine de cartes de visite couvertes de chiffres, et un flacon pharmaceutique. Je n'ai jamais eu plus fortement l'impression du quelconque. C'était le logis quelconque, analogue au point quelconque des théorèmes, --et peut-être aussi utile. Mon hôte existait dans l'intérieur le plus général. Je songeai aux heures qu'il faisait dans ce fauteuil. J'eus peur de l'infinie tristesse possible dans ce lieu pur et banal. J'ai vécu dans de telles chambres, je n'ai jamais pu les croire définitives, sans horreur ("La Soirée...", p.23).

Es patente que en este pasaje "el espacio en el que evoluciona el personaje tiene un valor simbólico de proyección de su interioridad" ³³. Aquí el entorno caracteriza a nuestro personaje "por reflejo, en una especie de repetición espacial de los rasgos físicos y morales del personaje" ³⁴.

Aparte de esta correspondencia que se mueve en el plano simbólico --lo exterior es emblema de lo interior--, es posible hacer una lectura "sociológica" a partir del pasaje citado. La cita testimonia una proyección por parte del autor, que ubica a su personaje en un estrato social determinado, el pequeño-burgués. En este punto, cabe recordar la alusión a Comte ³⁵ referida en el "Préface", donde hallamos que Teste fue engendrado "dans une chambre où Auguste Comte a passé ses premières années..." (p.11). Aunque en la realidad extraliteraria esa habitación estaba ubicada en un albergue de Montpellier, y la diégesis de Monsieur Teste ocurre en París, ese cuarto pudo haber guardado semejanzas con el hogar de nuestro personaje.

³³ Ver Pimentel, Luz Aurora, El relato en perspectiva, p.42, inédito.

³⁴ ibidem., p.44.

³⁵ Ver infra 5.4.1 "Dos menciones circunstanciales: Kolbassine y Comte".

Literariamente, cabe insistir en el carácter alegórica de la descripción del cuarto. La impresión de pureza intelectual, la atmósfera de asepsia de ese cuarto oloroso a menta, el aire irreal del mobiliario (evocado eficazmente con el adjetivo "abstrait"), y en suma, la universalidad de orden metafísico que emana del decorado, todos estos rasgos apuntan, con una transparencia definitiva, al temperamento ascético de Edmond Teste.

Por último, podemos aducir que la actitud ascética de nuestro personaje resulta sugerida no sólo en el mundo diegético narrado explícitamente en "La Soirée..." y en los demás escritos del ciclo. La parquedad textual con la Valéry que lo presenta, el misterio que lo rodea, y en suma, "ses réticences plus que ses aveux", como el autor apunta en el "Préface" (p.11), ayudan a delinear el perfil de un ser esencialmente aislado.

5.7 Conclusiones: narración y filosofía

Uno de los rasgos más notables de la escritura de Valéry consiste en la alianza entre los recursos literarios de la narración y las consideraciones de índole filosófica (15).

Para manifestar sus proyectos más significativos, nuestro autor echa mano, a lo largo de su obra, de una serie de metáforas y expresiones figuradas: la "comédie intellectuelle", el "art de penser" y "la politique de l'esprit", todas ellas construcciones lingüísticas forjadas para ahondar en la naturaleza del espíritu ³⁶.

³⁶ Ver 6.4 "La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu".

Si bien Valéry no expuso en detalle el contenido de esas expresiones, ello no significa que resulten fórmulas vacías. Además de apoyarse en una concepción de la conciencia largamente trabajada por Valéry, esas metáforas apuntan a una síntesis de facultades y productos de la actividad mental. Además, sugieren poderosamente una obra virtual que comprendería lo mejor de las obras del espíritu y la cultura. Sin embargo, tal perspectiva quedó solamente en un esbozo. En cambio, podemos afirmar que el "cycle Teste" constituyó el desarrollo permanente y cabal de una metáfora a lo largo de la vida intelectual de Valéry.

La habilidad literaria de Valéry consiste en partir de ciertos presupuestos filosóficos (por ejemplo, los principios del idealismo o la aprehensión del mundo mental desde un punto de vista fenomenológico), invistiéndolos de una forma narrativa verosímil. Quien aspira a compenetrarse de la vida de Monsieur Teste debe tomar en cuenta una doble dimensión: tanto la literaria como la filosófica (e incluso psicológica). Tal unión implica, de entrada, un problema elemental: hacer del personaje una entidad creíble, no un mero concepto animado o un artificio hueco. Valéry intenta resolver el problema de la verosimilitud empleando una serie de recursos narrativos, que ubican a un ser enteramente anormal, en un espacio diégetico que se presupone como "normal". Teste, ser imposible, "habita", tal como se expone en "La Soirée...", un mundo idéntico al nuestro, compuesto de coches y casas, calles y teatros, un mundo donde el modesto corredor de bolsa Edmond Teste cumple con un trabajo para ganarse la vida y se alimenta cotidianamente en modestos

restaurantes (16).

Por otra parte, el retrato interior de Teste no puede sino ser conjetural, pues la focalización de la narración es externa, esto es, se lleva a cabo desde el punto de vista de un narrador que no coincide con el del personaje y que observa y comenta los hechos. Si bien debemos leer estas incursiones en la mente de Teste como suposiciones del narrador, es interesante señalar el complejo juego de niveles que lleva a cabo el autor. En la medida en que Teste simboliza la actividad suprema de la mente humana, aquello que el narrador dice de la mente de Teste se aplica, al modo de una proyección, a su propia actividad mental. Aun más, Teste juega el papel de un doble "universal", pues acaba por simbolizar la mente tanto del autor que ha compuesto la obra como la del lector que la interpreta. De ahí que Valéry, no sin ironía, señale en el "Préface":

Pourquoi M. Teste est-il impossible? C'est son âme que cette question. Elle vous change en M. Teste. Car il n'est point autre que le démon même de la possibilité (p.14).

En tal sentido, nuestro héroe puede ser considerado como la ficcionalización de una idea. Ha sido señalado que Teste es una "encarnación algo acartonada, aunque ingeniosa, del cogito cartesiano como personaje de ficción" ¹. Concordamos con la filiación filosófica señalada en esta cita. Sin embargo, el calificativo de

¹ Ver Freedman, Ralph, "Paul Valéry: un crítico proteico", en La Moderna Crítica Francesa (De Proust y Valéry al estructuralismo), Simon, John, K. comp., Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p.27.

"acartonado" nos parece excesivo. Más allá de los gustos y percepciones particulares de cada crítico literario, hallamos en Teste una rica tensión creadora que se despliega tanto en la construcción como en la interpretación de su figura, para no hablar de la "vitalidad" de un personaje que acompañó las disquisiciones de su autor durante casi cincuenta años.

Cabe preguntarse si Teste mismo es filósofo o no. Como hemos mostrado en nuestro análisis, Teste, por una parte, se distancia del mundo de los filósofos; por otra, comparte con ellos claras tendencias intelectuales.

Es cierto que, en cuanto alter ego filosófico, Teste es producto de una operación pseudonómica que enmascara las inclinaciones filosóficas de su autor. Valéry no sólo "filosofa" a través del personaje, sino que éste le sirve para vincular las nociones de pensamiento y vida. Al traducir sus filosofemas en "vida", Teste asume la actividad filosófica, en el espacio diegético, con un radical compromiso existencial, no como un mero acervo de opiniones o saberes.

Sin embargo, podemos encontrar razones que muestren que Teste no filosofa (en el sentido convencional del término). En primer lugar, porque no acepta las convenciones sociales, culturales y vocacionales del intelectual en general, y del filósofo en particular. En segundo lugar se halla la índole escéptica de su temperamento. Si su propio intelecto está sometido a severas condiciones de disolvencia, entonces casi nada queda del pensamiento ajeno. Ni el prestigio de que se inviste el filósofo, ni la calidad de su acti-

vidad ni de sus resultados, merecen crédito a ojos de Teste.

No obstante, como es el caso con el propio autor, su actitud hacia la filosofía está forjada con herramientas netamente filosóficas. Gaède adelanta una crítica a esta oscilación en la que pervive nuestro personaje. Las objeciones que Valéry ha dirigido en diversos textos a los filósofos --su desvinculación del mundo sensible, sus tesis inverificables, sus especulaciones, la derrota de su presunto saber frente al poder y al hacer-- resultan perfectamente aplicables a Teste mismo:

Chose étrange! ne ressemble-t-il pas, ce penseur immobile au regard inverti, à ces "philosophes sans mains et sans yeux" que raille si superbement le critique Valéry? Où sont donc les actes par quoi il spéculé? que produit-il de vérifiable? comment s'avère sa puissance accrue? A la vérité, cette puissance ne tient qu'au crédit que veut bien accorder le lecteur à l'auteur de l'ouvrage: elle est d'essence littéraire. Les spéculations de Teste ne diffèrent de celles des philosophes que dans la mesure où ceux-ci ont coordonné les leurs plus ou moins ingénieusement sous forme de développements communicables, tandis que les siennes demeurent à l'état de rêve (p.293).

La indeterminación es un rasgo clave de Teste, quimera del mundo intelectual. No hay mejor sitio donde tal indefinición pueda desenvolverse que en el campo de la imaginación literaria. En cuanto ideal del espíritu, a Teste le corresponde la realidad de los mitos. En la obra de Valéry encontramos con frecuencia este recurso a la presentación de conceptos por medio de figuras literarias (17). En tal sentido, la tesis que el poeta francés adelanta en "Léonard et les philosophes", que considera la filosofía como obra escrita, podría hallar uno de sus mejores ejemplos justamente en su propia creación literaria.

Concluyendo, podemos decir que, en cuanto personificación de la actividad de la conciencia, Teste es el símbolo que mejor compendia las preocupaciones intelectuales de Valéry. Nuestro autor intentó dramatizar una idea (personificando una noción de la mente) y conceptuar un drama (planteando en términos simbólicos los avatares de una conciencia llevada al extremo). Teste representa, por medio de recursos literarios, un ideal, y particularmente un ideal filosófico, existencial, en cuanto que hace de su pensamiento (y sobre todo su conciencia) el centro rector de su vida.

5.8 Notas

- Nota 1: Teste responde a esta disposición que el autor ejercía por la época en que escribió "La Soirée...": "Les choses vagues m'irritaient, et je m'étonnais que dans aucun ordre, personne, peut-être, ne consentît à pousser ses pensées jusqu'au bout..." ("Degas Danse Dessin", Oeuvres, II, p.1168. Ver también Oeuvres, II, p.1384).

- Nota 2: En los Cahiers, Teste es descrito como un "réducteur impitoyable, énumérateur froid, capable de tout, dédaignant tout--mon Idéal" (IV, 378, p.239, también citado en Oeuvres, II, p.1383).

Retomamos en este punto nuestra tesis de licenciatura, donde señalábamos: "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, 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, Abagnano, Nicola, Fondo de Cultura Económica, trad. Alfredo N. Galletti, 2da. edición, 1974, México, p.71).

- Nota 3: La teoría cartesiana del error postula una oposición de este tipo. En la "Méditation quatrième", titulada "Du vrai et du faux", de Les Méditations Métaphysiques, Descartes enuncia que

mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre: c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement, seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification (p.86, [9]). (...) D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi

aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément et choisit le mal pour le bien ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche (Les Méditations Métaphysiques, texte présenté et traduit par Florence Khodoss, Presses Universitaires de France, troisième édition, Paris, 1963, p.89, [10]).

Así, una intromisión de la voluntad en un dominio que no le compete, el del entendimiento, explica la producción del error.

Igualmente, por lo que toca a la cuestión de la oposición en el ámbito de las facultades mentales, cabe citar el célebre 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, Editorial Alfaguara, Madrid, 1978, p.7).

En este caso, la razón es concebida como una facultad eminentemente "conflictiva", que es capaz de plantear preguntas que no puede resolver positivamente.

- Nota 4: Teste suscribiría sin duda lo que expone, en una carta, un "amigo" suyo, que se pronuncia contra "cette immense activité que l'on nomme intellectuelle..." (en "Lettre d'un ami", pp.51-55).

- Nota 5: "Kolbassine, professeur de philosophie, était tenu en haute estime par le jeune Valéry" (citado en Oeuvres, II, p.1384).

- Nota 6: No obstante, en cuanto que la inteligencia --facultad poco apreciada por Bergson como medio para alcanzar la verdadera aprehensión de lo real-- no es en Teste menos precisa en sus análisis y observaciones, tal facultad hará que perciba y reflexione en torno a la discontinuidad de los momentos que componen su actividad mental.

- Nota 7: Al respecto, Bergson, en un pensamiento sobre la relación entre lo complejo y lo simple en el pensamiento del filósofo, señala, en lo que podría parecer una referencia al drama de Teste: "Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer" ("L'intuition philosophique", en La pensée et le mouvant, p.119).

- Nota 8: "La vida de Descartes es muy simple..."; el epígrafe original reza: "Vita cartesii res simplicissima est": de una carta de M. de Raey a M. van Limborch (citado en Oeuvres, II, p.1379).

Las referencias a Descartes en la tesis se hallan en 3.3 "Des-

cartes y Valéry" y 4.2.6 "Referencias filosóficas. Descartes y Sócrates".

- Nota 9: Teste es una creación que acompañó a Valéry a lo largo de su carrera literaria, tal como lo testimonian no sólo los textos publicados en los que alude a esta figura, sino las notas de su Cahiers. Viene al caso citar de nuevo la observación de Borges (ver infra 5.2.1 "El doble literario", nota a pie de página # 9), donde el escritor argentino, comentando sobre el desdoblamiento testiano, afirma que "para nosotros, Valéry es Edmond Teste".

- Nota 10: Esta cita proviene de los Cahiers (XXI, 750), pero no aparece en la edición de Gallimard, que recoge solamente una selección de los textos. Hemos traducido la cita del inglés, que aparece en el volumen de Monsieur Teste (trans. by Jackson Mathews, Princeton University Press, Bollingen Series XLV-6, Princeton, 1973, 1st. printing in paperback, 1989) y que dice: "Fatto in casa. "Home-made". Monsieur Teste would not tolerate entities he had not made for himself" (p.125).

- Nota 11: Cabe citar el texto de "Note et digression", donde encontramos expuesta con claridad decisiva la tesis que postula al espíritu como condición de conocimiento de los fenómenos:

Il faut se mettre sciemment à la place de l'être qui nous occupe... et quel autre que nous-mêmes peut répondre, quand nous appelons un esprit? On n'en trouve jamais qu'en soi. C'est notre propre fonctionnement qui, seul, peut nous apprendre quelque chose sur toute chose. Notre connaissance, à mon sentiment, a pour limite la conscience que nous pouvons avoir de notre être, --et peut-être, de notre corps. Quel que soit X, la pensée que j'en ai, si je la presse, tend vers moi, quel que je sois. (...) L'intention de toute pensée est en nous (Oeuvres, I, p.1232-1233).

- Nota 12: Acerca de la "doble vida mental", ver la "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", p.1162, y 4.2.3. "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento". Cabe citar una observación de Teste, donde implícitamente opone la singularidad de los sentimientos, las emociones, las pasiones, los instintos, siempre contingentes, a la pristina generalidad de los productos del entendimiento:

Pourquoi j'aime ce que j'aime? Pourquoi je hais ce que je hais?
Qui n'aurait le désir de renverser la table de ses désirs et de ses dégouts? De changer le sens de ses mouvements instinctifs?
(...)
Aimer, haïr sont au-dessous.
Aimer, haïr -- paraissent à moi des hasards ("Extraits du Logbook de Monsieur Teste", p.39).

- Nota 13: Por lo que toca a los antecedentes literarios de Edmond Teste, podemos considerar como modelos las figuras históricas de Leonardo da Vinci y Stéphane Mallarmé. En el campo de la ficción, al mencionado Monsieur Dupin y a Des Esseintes, de la novela A Re-bours, de K.J. Huysmans (ver Oeuvres, II, p.1380). Para una somera presentación de la ascendencia literaria de Teste, ver "Monsieur Teste et quelques-uns de ses précurseurs", Vogel, Christiane, en Paul Valéry contemporain, textes rassemblés et présentés par Monique Parent et Jean Levaillant, Editions Klincksieck, Paris, 1974, pp.251-276.

- Nota 14: Ver 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía". La figura de Monsieur Teste pretende encarnar la actividad de una conciencia que se despliega en su máxima autenticidad. En "La Soirée...", refiriéndose a los pensadores que "se dan a conocer" al público, el narrador habla burlonamente de aquel que "va jusqu'à comparer les jeux informes de la gloire, à la joie de se sentir unique --grand volupté particulière" (p.16). En "Note et digression", hablando de Leonardo como paradigma del hombre universalmente conocido, Valéry define así su actitud ante la celebridad: "Et quant à la gloire, non. Briller à d'autres yeux, c'est en recevoir un éclat de fausses pierreries" (p.1216). Por lo demás, este comentario puede interpretarse a la luz de la crítica a la figura del intelectual que emprende Valéry (ver "Lettre d'un ami", pp.46-55, y también 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica", nota 20, y 5.7 "Conclusiones: narración y filosofía"). No carecería de interés examinar en qué medida tal crítica en el plano ideológico corresponde o no a la "actitud autoral" que mostró Valéry a lo largo de su carrera literaria.

- Nota 15: En general, lo literario se orienta a lo concreto, lo filosófico a lo general. Monsieur Teste sería una síntesis de estas tendencias, tal como leemos en Bergson: "...s'il appartenait à la littérature d'entreprendre ainsi l'étude de l'âme dans le concret, sur des exemples individuels, le devoir de la philosophie nous paraissait être de poser ici les conditions générales de l'observation directe, immédiate, de soi par soi" ("Introduction (1ème. partie)" en La pensée et le mouvant, p.20).

- Nota 16: En este sentido, y a la luz del ascetismo que recorre "La Soirée..." (1896), podría considerarse una concesión mayor a la "normalidad" de ese mundo y a la del personaje mismo, asignarle una esposa (ver "Lettre de madame Émilie Teste", pp.26-36).

- Nota 17: Gaède señala: "L'affinité avec Platon apparaît d'ailleurs ici non seulement dans la tendance à l'expression imagée des idées et des rapports d'idées, mais jusque dans la structure du mythe qui illustre la "conscience seconde". L'image du théâtre qui s'impose avec une telle force d'évidence à l'esprit de Valéry rappelle à bien des égards celles de l'illustre caverne, dont un peu d'attention et d'oubli suffit pour restaurer la fascinante étrangeté. On pourrait en conclure que ces images sont douées d'une égale

originalité -- ce terme étant à son tour dépouillé de ce qu'il a de banal, par un oubli attentif.

L'oeuvre de Valéry abonde en de telles images mythiques, en de telles allégories ou paraboles (p.298).

6. Conclusiones generales

6.1. Introducción

El análisis que hemos emprendido a lo largo de esta tesis pone de manifiesto que la idea que Paul Valéry tuvo de la filosofía, lejos de ser simple y coherente, resulta compleja, contradictoria y rica en matices. Si, por una parte, podemos objetar la falta de concierto con la que expone su idea de esta disciplina, por otra, debemos reconocer que nos enfrentamos al dinamismo de un pensamiento que no se limita a los moldes convencionales ni a las modas en boga. La imposibilidad de determinar un concepto claro de la filosofía, sustentado en la argumentación, tiene como paralelo la riqueza de sugerencias y la profundidad de intuiciones.

Nuestro examen se ha limitado a los principales textos en prosa publicados en vida del autor. Hemos trazado vínculos con los filósofos que de modo más explícito se le aproximan, Descartes y Bergson. Consideramos que nuestro estudio abre la puerta para una exploración más amplia. En primer lugar, en un trabajo posterior cabe incluir las observaciones sobre la filosofía aparecidas en los Cahiers, fructífera veta del ideario de Valéry. Además, hay una serie de conceptos y temáticas, afines a la filosofía, que podrían ser examinadas abarcando tanto la obra publicada en vida como la póstuma. En particular, cuestiones relativas a la determinación del espíritu y sus relaciones generales con el lenguaje. Por otra parte, hallamos un grupo de filósofos y pensadores con quienes podría intentarse un estudio comparativo: en el orbe francés, el pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX --Maine de Biran, Ravai-

sson, Brunschwig, Poincaré, así como con los existencialistas Marcel y Sartre--; en el orbe alemán, el estudio podría remontarse a Fichte y Hegel, pasando por Nietzsche y desembocar en Husserl y Heidegger. Una tercera aproximación a los textos filosóficos de Valéry consistiría en compararlos con otras obras literarias de diversas tradiciones cuyo ascendiente filosófico es importante, como es el caso en Dostoyevsky, Proust, Thomas Mann, Machado, Pessoa y Borges.

6.2 Rasgos de una filosofía de Valéry

Ahora bien, más allá de la concepción que tiene Valéry de la filosofía, ¿podemos hablar de una filosofía en su propia obra? Hemos sugerido que el rechazo de Valéry a la filosofía no es "vocacional", sino estratégico: esto es, sirve para mejor perfilar su posición, no para descartar sin más los aportes del pensamiento filosófico ¹.

Si hablar de una "filosofía" de Valéry en sentido estricto parece excesivo, cabe al menos señalar los modos en que su obra se aproxima a esta disciplina. Si bien sus textos teóricos buscan comunicar a la literatura y a la teoría literaria un sentido de rigor, crítica y precisión (noción no ajenas al orbe de los filósofos), podemos afirmar que, aun en su excentricidad filosófica, pretenden también desarrollar estrategias por las que abordar ciertos problemas abstractos. Como hemos visto, los escritos en torno a Monsieur Teste aspiran a profundizar en la comprensión y la re-

¹ Ver 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía".

forma de nuestros modos de pensamiento y expresión por medio de figuras literarias.

En ocasiones, el crítico que se enfrenta a una obra habla más de sí mismo que del objeto que interpreta. En un pensador tan "egotista" como Valéry, ello es frecuente. Nada esboza mejor las tendencias y los valores de su pensamiento --las claves de su "filosofía"-- que aquellas observaciones que pintan, ahí donde parece hablar de un otro, los trazos de su propio intelecto. El ser que reflexiona es, ante todo, aquel que reflexiona sobre sí mismo. Es en el ámbito de su reflexión donde descubre algunas condiciones generales del pensamiento:

L'amateur de l'esprit ne fait pourtant que jouir de ces combinaisons et des fluctuations de l'esprit, où il admire bien des merveilles: il y voit, par exemple, le désordre essentiel engendrer un ordre momentané; une nécessité naître ou se construire à partir de quelque disposition arbitraire; l'incident enfanter la loi; l'accessoire dissiper le principal. Il y voit aussi l'orgueil personnel se forger des obstacles imaginaires contre lesquels il puisse dépenser et mesurer les puissances d'analyse et d'attention qui sont en lui (Oeuvres, I, "Descartes", p.796).

Si hubiera que delinear algunos puntos de este acercamiento a la filosofía, es posible pensar en ciertas manifestaciones concretas de esa tendencia al egotismo que acabamos de mencionar. En Valéry, la centralidad del yo asume diversas formas que, lejos de aparecer esporádica o arbitrariamente, configuran una visión del mundo. Así, la referencia al sujeto pensante y, en un momento posterior, la referencia del sujeto a sí mismo, conforman una estrategia intelectual básica en su sistema de pensamiento.

En la interdependencia que conforman diversas relaciones en el ámbito del espíritu (el sujeto y el objeto, el pensador y lo pensa-

do, el conocedor y lo conocido, el intérprete y lo interpretado, el historiador y lo historiado) Valéry suele afirmar el papel estructurante del término subjetivo. El sujeto configura el conocimiento, dota de sentido al lenguaje, construye la historia, proyecta sus fábulas sobre el universo.

Esta perspectiva idealista, cercana igualmente a la fenomenología, determina la noción de filosofía en Valéry. Al sostener que el conocimiento de las cosas conduce a la mente a su propio conocimiento, nuestro autor afirma que

cette manière de voir l'esprit conduit assez naturellement à regarder la philosophie elle-même comme un exercice de la pensée sur elle-même; et ce regard qui s'intéresse aux actes intérieurs se satisfait du spectacle des transformations de cette pensée... (Œuvres, I, "Descartes", p.798).

Valéry no afronta los problemas clásicos del idealismo, como el del solipsismo. Como hemos dicho ², no se enzarza en la discusión minuciosa de los problemas filosóficos, pues no comparte las convenciones ni los intereses profesionales del gremio.

A pesar del rechazo reiterado que hemos podido testimoniar, es significativo que el pensamiento de Valéry pueda ser interpretado desde las tendencias más características del intelecto filosófico francés, que abarca

the theme of self-scrutiny, of universal doubt, of dialectical analysis, of the reality of change, of phenomenalist empiri-

² Ver 2.3 "La filosofía como obra de arte, texto o género literario", 3.2 "Ambivalencia de Valéry de cara a la filosofía", 3.3 "Descartes y Valéry" y 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática".

cism, and of temporalism ³.

La insistencia en las cuestiones de método, la orientación subjetivista, la afirmación de la conciencia como centro de la existencia humana, la reflexión sobre el filosofar mismo, son otros tantos rasgos que determinan el vínculo de Valéry con la filosofía.

Ahora bien, Valéry está menos interesado en la determinación de una ontología --en la cual quedarían instituidas las relaciones entre conceptos como los de "mente" y "mundo"-- que en la constatación del poder del espíritu, de sus intuiciones, sus transformaciones y sus límites, tal como se le aparecen a sí mismo. Tal constatación se vierte en una obra literaria, cuya eficacia se calibra tanto estilística como retóricamente. Algunas figuras de la obra valeriana pretenden erigirse --tal como Teste lo muestra-- en modelos del pensar. Más que piezas de ficción, algunos textos pueden ser leídos específicamente como instrumentos de reflexión para un lector crítico.

6.3 Crítica a las tesis de Valéry

A lo largo de nuestro estudio hemos adelantado una serie de objeciones a ciertas tesis de Valéry. Para el escritor francés, señaladamente en "Léonard et les philosophes", la generalización es una función del discurso, esto es, un recurso verbal. Esta tesis lo

³ Entrada "French Philosophy" en The Encyclopedia of Philosophy, Edwards, Paul, ed., The MacMillan Company & The Free Press, New York, 1967, pp.248-249.

aproxima a la posición nominalista ⁴, según la cual lo universal no existe como tal, sino que es meramente un signo que puede ser predicado de una pluralidad de cosas. Aparte de los entes singulares, no existen más que nombres, eliminando así la realidad de las cosas abstractas y universales. En suma, el universal expresa un signo de las cosas, no su esencia necesaria. Ahora bien, la crítica de Valéry a la filosofía en tanto disciplina adolece del defecto que él mismo adelanta. No parece percibir que el universal "filosofía", contra el que arremete, es un mero signo y no es más consistente que los conceptos filosóficos que critica.

Aludimos al comienzo de nuestra tesis ⁵ a la falta de una definición precisa del término "filosofía". Más aun, Valéry no emprende una discusión que se focalice en determinados textos de autores particulares. Sus objeciones suelen pasar por alto esta convención del discurso cultural. En efecto, uno no debe pronunciarse contra "la" filosofía o contra "los" filósofos, sin ubicar en un contexto particular el objeto de estudio. Tal contravención por parte del autor de Charmes se halla presente a lo largo de sus críticas que, si bien pueden ser sugerentes, resultan vagas, debido a este carácter general.

En general, podemos aducir que las críticas de Valéry a la filosofía se resienten de su perspectiva exterior al objeto. No pro-

⁴ Entradas "Nominalismo" y "Disputa de los Universales", en Diccionario de Filosofía, Abbagnano, Nicola, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, 1974, México, p.857 y p.1165.

⁵ Ver 2.1.2 "Problemas hermenéuticos. La opacidad del estilo".

ponemos que toda lectura deba reducirse a la que realizan los "profesionales" del campo en cuestión, pero la justa apreciación de un cierto ámbito de la cultura, en toda la multiplicidad de sus matices y posibilidades, exige un ahondar que, en el caso que nos ocupa, parece no manifestarse.

6.4 La comedia intelectual. Hacia una síntesis del espíritu

A pesar de estas objeciones, la obra de Valéry propugna como valor la comunicación entre diversos ámbitos del espíritu. Tal inclinación a la interdisciplinariedad tiene sin duda una faceta positiva (1). Por medio de tal comunicación, que responde a una tendencia dialéctica, se busca alcanzar una síntesis superior del espíritu ⁶. Es posible rastrear esta tendencia desde la misma "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", donde el poeta francés aboga por la posibilidad, e incluso la necesidad, de "un jeu général de la pensée" (*Oeuvres*, I, p.1181), esto es, un desarrollo global de las facultades del espíritu, en oposición a los puntos de vista que nos reducen a la mera especialización. Leonardo transgrede los géneros establecidos y representa al pensador que "doit circuler au travers des séparations et des cloisonnements" (*idem.*, p.1180). En "Note et Digression", Leonardo, de nuevo, es considerado como un símbolo de la unidad del espíritu, como el hombre de genio que satisface las condiciones que hacen posible tanto las ciencias como las artes:

⁶ Ver 2.4.8 "Filosofía y crítica. El "arte de las ideas" y la unidad del espíritu", 4.2.7 "Estrategias filosóficas: Escepticismo y dialéctica" y 5.7 "Conclusiones: narración y filosofía".

Je sentais que ce maître de ses moyens, ce possesseur du dessin, des images, du calcul, avait trouvé l'attitude centrale à partir de laquelle les entreprises de la connaissance et les opérations de l'art son également possibles (Oeuvres, I, p.1201).

En el espíritu, la síntesis disuelve las fronteras de las facultades, tal como las entendemos usualmente. En su universo, emociones y razones se coordinan, la intuición no es separable de la crítica, y no es posible distinguir sin más la inteligencia de la sensibilidad:

Et il lui arrive alors de prétendre qu'il n'y a pas de matière poétique au monde qui soit plus riche que celle-ci; que la vie de l'intelligence constitue un univers lyrique incomparable, un drame complet, où ne manquent ni l'aventure, ni les passions, ni la douleur (qui s'y trouve d'une essence toute particulière), ni le comique, ni rien d'humain. Il proteste qu'il existe un immense domaine de la sensibilité intellectuelle... (Oeuvres, I, "Descartes", p.796).

Al inicio de "L'homme et la coquille", Valéry vuelve a referirse a ese dominio de la sensibilidad intelectual cuando especula sobre las posibilidades de "une poésie des merveilles et des émotions de l'intellect" (Oeuvres, I, p.886). Para testimoniar la importancia de este proyecto, nuestro autor señala que esta clase de poesía es "algo con lo que he soñado toda mi vida".

En "Au sujet D'Eurêka", escribe que la poesía francesa "ignore, ou même redoute, tout l'épique et le pathétique de l'intellect" (Oeuvres, I, p.856). En este mismo ensayo se pronuncia contra la distinción arbitraria de géneros, que refleja la separación de diversos movimientos del espíritu, manifestándose a favor de "une de ces oeuvres de grand style et d'une noble sévérité, qui dominent le sensible et l'intelligible" (idem.).

Un aforismo de "Tel Quel II" nos permite entender algunos rasgos de esta postulada sensibilidad intelectual. En el texto, Valéry sostiene que los productos del entendimiento constituyen una especie de dolor cultivable. Podemos interpretar esta tesis pensando en una perturbación del psiquismo que exige un acto o una reflexión que restituya un cierto equilibrio interno. Por supuesto, tal relación es compleja y dinámica, pues la perturbación y su restitución, cuyo descubrimiento exige una sutil conciencia de la actividad mental, son permanentes. Más allá de elucidar aquí de qué modo el intelecto y la sensibilidad se entrelazan, lo que importa es constatar el vínculo estrecho que propone el escritor francés. Incluso, nuestro autor podría ver, en la investigación de esta alianza, un rasgo que lo distingue de los "filósofos", demasiado ocupados en la especulación conceptual para poder atender el "todo" del espíritu:

...la "connaissance", l'intellect, l'étrange production de problèmes et de questions qui introduisent des difficultés et des résistances dans le cours naturel de notre vie mentale, ce sont donc des espèces de la douleur, espèces utilisables et qui se font fait cultiver... (Oeuvres, II, p.778).

Ahora bien, la noción de esta síntesis del espíritu suele ser vertida por medio de expresiones figuradas o metafóricas que pretenden, por una parte, definir un campo peculiar del espíritu; por otra, apuntan hacia un curso de acción que reforme sus modos y facultades ⁷.

Como señala Gaède, en la obra de Valéry aparecen con frecuencia figuras literarias que nos remiten a los albores del pensamiento filosófico, y en particular a los mitos platónicos (2).

⁷ Ver 5.7 "Conclusiones: narración y filosofía".

Mencionemos algunos ejemplos. La especulación sobre un mundo imaginario ubicado en una isla llamado Xiphos, representa, al modo de una alegoría, algunas condiciones de la vida mental. Para abordar un tema psicológico y filosófico --la vida del espíritu-- Valéry elabora la crónica ficticia de un país exótico ⁸.

Un aforismo que aparece en "Mélange" adelanta una comparación entre el mundo del sueño, entendido a su vez como un viaje, y el mundo de la inteligencia. La comparación se sostiene gracias a que en ambos casos es menester llevar, desde un dominio soterrado, algo de valor a la superficie:

L'effort de l'homme qui pense transporte de la rive des ombres à la rive des choses, les fragments de rêves qui ont quelque forme par quoi on les puisse saisir, quelque ressemblance ou utilité.

Le vaisseau plein de rêves échoue sur les récifs de la veille. Robinson s'efforce d'en ramener quelque chose de prix sur le rivage. Il peine (p.379).

En "L'homme et la coquille", la concha, que es objeto de un análisis minucioso, permite imaginar un ser que constituye un modelo de coordinación entre ámbitos heterogéneos (*Oeuvres*, I, p.903). El molusco, cuya creación es digna de las obras mejor realizadas, simbolizando la perfección en el arte (idem., p.904), se adapta con una habilidad insuperable a la habitación en dos universos: el interior de la concha, y el externo del agua circundante (idem., pp.905-906). Tal don adquirido puede equipararse al de Leonardo, que, en el contexto de las obras del espíritu, es visto en "Note et Digression" como un "être suprêmement coordonné" (idem., 1211).

⁸ Ver "L'île Xiphos", en *Histoires brisées*, *Oeuvres*, II, pp.436-450.

Por último, la cirugía también sirve como metáfora para referirse a la síntesis suprema de las facultades. Esta práctica médica --"l'une des plus entières qui soient" puesto que "elle exige l'existence et la dépense de l'Homme complet" ("Discours aux chirurgiens", Oeuvres, I, p.907)-- se configura en un ideal del hombre de espíritu. La cirugía implica un arte de la coordinación de facultades, una coincidencia de habilidades y recursos: la posesión de una ciencia segura, una memoria plena, un temperamento firme, una presencia de espíritu intensa, resistencia física, agudeza sensorial y precisión de movimientos (idem., p.912).

Cabe recordar, por último, la figura de Monsieur Teste, creación central de la imaginación literaria de Valéry, símbolo de la realización excelsa del espíritu.

Como hemos visto, algunas expresiones que Valéry emplea pretenden dar cuenta del anhelo de esa síntesis suprema⁹. Concentrémonos en la "Comédie intellectuelle", que nuestro autor propone en "Note et Digression" (Oeuvres, I, p.1201) y en otros escritos (idem., "Descartes", pp.797-798).

Tal comedia puede ser interpretada de varias formas.

Alude en general a las obras del pensamiento humano, o también, a una suerte de catálogo virtual o cifra imaginaria de los productos esenciales de la cultura, considerados tanto histórica como intelectualmente. No obstante, hay que entenderla sobre todo como una reflexión y descripción lo más general y completa posible acerca de las condiciones y potencialidades del espíritu.

⁹ Ver 5.7 "Conclusiones: narración y filosofía".

El espíritu como fuente inagotable de descubrimientos e invenciones, de figuras y nociones abstractas, de perspectivas y proyectos, de intuiciones y operaciones, el espíritu como "potencia de transformación", como sede del drama de la interioridad, es propuesto como el marco general donde se despliega esa comedia:

...pour mon goût particulier, il n'est pas de voyages aux confins du réel, de contes merveilleux, de narrations épiques ou dramatiques qui l'emportent sur l'étude de l'inépuisable créateur et transformateur universel que l'on nomme l'Esprit (Oeuvres, I, "Svedenborg", p.870).

Si bien podríamos, de entrada, identificar en tal comedia ciertos rasgos propiamente filosóficos, es importante preguntar, dado el constante rechazo que el poeta francés manifiesta, cuál es el lugar que le corresponde a la filosofía --o mejor, a las filosofías, a las múltiples posibilidades filosóficas-- en esa esbozada comedia.

A ello podemos responder que Valéry no incorpora directa o explícitamente la filosofía a su proyecto. No obstante, la comedia intelectual supone, tal como se expone en "Note et Digression" (idem., p.1201) , una "actitud central" que promueve el cultivo tanto de las artes como de las ciencias, esto es, supone como principio una actitud de apertura a las manifestaciones de la inteligencia humana, y por implicación, a las de la filosofía. En lo particular, la comedia asume la forma de una fenomenología de la actividad mental, de sus operaciones y productos. Valéry mismo apunta algunas de sus características:

...le détail même des instants de l'action mentale: l'attente du don d'une forme ou d'une idée; du simple mot qui changera l'impossible en chose faite; les désirs et les sacrifices, les victoires et les désastres; et les surprises, l'infini de la

patience et l'aurore d'une "vérité"; (...) Que sais-je? Tout ceci nous propose bien une poésie aux ressources inépuisables. La sensibilité créatrice, dans ses formes les plus relevées et ses productions les plus rares, me paraît aussi capable d'un certain art que tout le pathétique et le dramatique de la vie ordinairement vécue (idem., "Descartes", p.798).

Cabe señalar que esta tendencia a la síntesis pone de manifiesto uno de los motivos que recorren el pensamiento de Valéry: a saber, la búsqueda de la unidad, el deseo de la reintegración y la aspiración por alcanzar una armonía perdida. En el poeta francés, la síntesis no pretende alcanzarse con el mundo, ni el deseo de reintegración aspira a realizarse en la naturaleza. Tampoco existe un compromiso de orden político que abra el camino a una comunión social en una utopía.

Si bien, como hemos constatado, la síntesis se expresa metafóricamente, la búsqueda de la totalidad pretende trascender el ámbito de lo estrictamente literario, apuntando al dominio del espíritu, al universo de la actividad mental (3).

Ahí donde Mallarmé veía la obra suprema bajo la especie de un Libro, Valéry la considera bajo la forma de una Mente. Lo literario, lo escrito, no es ni podrá ser nunca la transcripción del logro de esa síntesis superior, sino el testimonio de una aspiración, un registro de intuiciones intelectuales, una serie de figuras que permiten solamente apuntar hacia la meta siempre elusiva de una conciencia realizada.

La nostalgia de la unidad se orienta al dominio de lo subjetivo y se enfrenta al sentimiento de fugacidad y fragmentación que priva en las operaciones del espíritu. La aspiración a la unidad en la obra de Valéry no es de orden místico o visionario como en el

romanticismo alemán (4), sino psicológico y sobre todo fenomenológico, en cuanto que aspira a establecer la unidad de la conciencia consigo misma. En tal sentido, Monsieur Teste, acaso el más sólido legado de la obra valeriana, es un símbolo literario y filosófico que representa este hondo anhelo de unidad.

6.5 Notas

- Nota 1: Desde la intentada reducción de la filosofía a su condición de obra textual (tesis no desarrollada más allá de "Léonard et les Philosophes"), hasta la importante vinculación entre los recursos literarios y la reflexión filosófica, que se despliega alrededor de la figura de Teste, las obras que hemos analizado ponen de relieve el riesgo de la interdisciplinariedad. Por una parte, el acercamiento entre disciplinas puede hacer surgir objeciones, en cuanto que tal nexo puede redundar en interpretaciones sin sustento o en perspectivas sin mayor esperanza de desarrollo. Por otra parte, la comunicación entre campos del saber puede enriquecer el panorama intelectual, ofrecer puntos de vista originales y alcanzar descubrimientos prometedores. En el análisis de la obra de Valéry, ambas circunstancias están presentes.

- Nota 2: Ver Gaède, Nietzsche et Valéry, p.298, y 5.7 "Conclusiones: narración y filosofía", nota 17.

El propio Valéry reconoce explícitamente el vínculo entre el pensamiento filosófico y la expresión literaria:

Vous savez qu'alors [debido a la insuficiencia del lenguaje] le philosophe se fait poète, et souvent grand poète: il nous emprunte la métaphore, et, par de magnifiques images qui nous lui devons envier, il convoque toute la nature à l'expression de sa profonde pensée (Oeuvres, I, "Descartes", p.797).

- Nota 3: De ahí, en el plano literario, el ascetismo y silencio de Teste. De ahí el rechazo de Valéry a ciertas convenciones que operan en el ambiente intelectual y literario. Ver "Lettre d'un ami" (en Monsieur Teste, Oeuvres, II, pp.51-55), "Au sujet du Cimetière marin", en Oeuvres, I, p.1497, "Tel Quel I", Oeuvres, II, p.584). Ver también 1.4.3 "La perspectiva del pensador. El problema de los géneros", 4.2.3 "Rasgos de la filosofía como actividad del pensamiento", 4.2.5 "Crítica a la filosofía sistemática", y 4.2.7.1 "Escepticismo", nota 20.

- Nota 4: Albert Béguin, en El alma romántica y el sueño, se refiere a la antigua progenie de esa "intuición esencial, común a todos los que obedecen a la necesidad de reducir la multiplicidad de las apariencias a una Unidad fundamental" (p.98), y señala que

La percepción de la unidad es una premisa que los románticos aplican al mundo exterior, pero que tiene su fuente en una experiencia absolutamente interior y propiamente religiosa. Este punto de partida es el de los místicos de todos los tiempos y de todas las escuelas, para quienes el dato primitivo es la unidad divina, de la cual se sienten excluidos y a la cual aspiran a volver por el camino de la unión mística (p.99 y ss.).

Valéry es un pensador enteramente escéptico en relación a las soluciones de orden "místico" al problema de la unidad. No es casual que Monsieur Teste sea considerado un "mystique sans Dieu" ("Lettre de madame Émilie Teste", Oeuvres, II, p.34).

7. Bibliografía

7.1 Bibliografía de los textos de Valéry

Hemos estudiado los textos originales publicados en la edición de Gallimard:

- Oeuvres, I, edición établie et anotée par Jean Rytier, NRF/Gallimard, 1957, Paris.
- Oeuvres, II, edición établie et anotée par Jean Rytier, NRF/Gallimard, 1960, Paris.
- Cahiers, edición établie, présentée et anotée par Judith Robinson-Valéry NRF/Gallimard, Paris, 1973.

Por lo que toca a los textos en particular, las referencias de los ensayos son las siguientes:

- "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci" (1894), en Oeuvres, I, pp.1153-1199.
- "Note et digression" (1919), en Oeuvres, I, pp.1199-1233.
- "Léonard et les philosophes" (1929), en Oeuvres, I, pp.1234-1269.

Los ensayos filosóficos de Valéry, recogidos bajo el encabezado de "Études philosophiques" en Oeuvres, I, abarcan:

- "Fragment d'un Descartes" (pp.787-792), 1925.
- "Descartes" (pp.792-810), 1937.
- "Une vue de Descartes" (pp.810-842), 1941.
- "Seconde vue de Descartes" (pp.842-844), 1943.
- "Le retour de Hollande" (pp.844-854), 1926.
- "Au sujet D'Euréka" (pp.854-867), 1921.
- "Svedenborg" (pp.867-883), 1936.
- "Discours sur Bergson" (pp.883-886), 1941.
- "L'homme et la coquille" (pp.886-907), 1937.
- "Discours aux chirurgiens" (pp.907-923), 1938.
- "Réflexions simples sur le corps" (pp.923-931), 1943.
- "Etudes et fragments sur le rêve" (pp.931-936), 1909.
- "Rapport sur les prix de vertu" (pp.936-958), 1934.
- "La peur des morts" (pp.958-961), 1934.
- "Petite lettre sur les Mythes" (pp.961-967), 1928.

La obra aforística está reunida en los siguientes volúmenes:

- Mélange, en Oeuvres, I, pp.283-400.

- Tel Quel (I et II), en Oeuvres, II, pp.471-781.
- Mauvaises pensées et autres, en Oeuvres, II, pp.783-909.

Los escritos en torno a Monsieur Teste se encuentran agrupados en el llamado "Cycle Teste", corpus que reúne los escritos que en diversas fechas elaboró Valéry sobre este personaje. Los textos se encuentra en Oeuvres, II. Incluyen:

- "Préface" (écrite pour la deuxième traduction en anglais de "La Soirée avec M. Teste" (pp.11-14), 1925.
- "La Soirée avec Monsieur Teste" (pp.15-25), 1896.
- "Lettre de madame Émilie Teste" (pp.26-36), 1924.
- "Extraits du Log-book de Monsieur Teste" (pp.37-45), 1925.
- "Lettre d'un ami" (pp.46-55), 1924.

Los siguientes textos, recogidos póstumamente, en general no están fechados:

- "La Promenade avec Monsieur Teste" (pp.56-58).
- "Dialogue: un nouveau fragment relatif à Monsieur Teste", (pp.59-62).
- "Pour un Portrait de Monsieur Teste" (pp.63-67), novembre, 1934.
- "Quelque Pensées de Monsieur Teste" (pp.68-73).
- "Fin de Monsieur Teste" (pp.74-75).

Hemos consultado las siguientes traducciones de las obras de Valéry:

- Monsieur Teste, trad. Salvador Elizondo, Montesinos Editor, Barcelona, 1980 (versión publicada también en la Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Poemas y Ensayos, 2da. edición, México, 1991).
- Monsieur Teste, trans. by Jackson Mathews, Princeton University Press, Bollingen Series XLV - 6, Princeton, 1973 (1st. printing in paperback /1989).
- Variedad I (Estudios Literarios/Estudios Filosóficos), trad. Aurora Bernárdez y Jorge Zalamea, Editorial Losada, Buenos Aires, 1956.
- Variedad II (Ensayos casi poéticos/Teoría poética y estética/Memorias del poeta), trad. Aurora Bernárdez y Jorge Zalamea, Editorial Losada, Buenos Aires, 1956.

- Escritos sobre Leonardo da Vinci, trad. Encarna Castejón y Rafael Conte, Editorial Visor, La Balsa de Medusa, Madrid, 1987.
- Estudios filosóficos, trad. Carmen Santos, Editorial Visor, La Balsa de Medusa, Madrid, 1993.
- El Cementerio Marino, edición bilingüe, trad. Jorge Guillén, Alianza Editorial, 5ta. edición, Madrid, 1983.
- Tel Quel I (Cosas calladas/Moralidades/Literatura/Cuaderno B 1910), trad. Nicanor Ancochea, Editorial Labor, Barcelona, 1977.
- Paul Valéry: obras escogidas, comp. Salvador Elizondo, SepSeptentas/Diana, México, 1982.

7.2 Bibliografía general

- Annas Julia & Barnes Jonathan, The Modes of Scepticism, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Balakian, Anna, El movimiento simbolista, Guadarrama, Madrid, 1969.
- Comte, August, Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2)/ Discurso sobre el espíritu positivo, Ed. Orbis, Buenos Aires, 1984.
- Descartes, René, Discours de la Méthode, édition par André Robinet, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, Paris, 1972.
- , Les Méditations Métaphysiques, texte présenté et traduit par Florence Khodoss, Presses Universitaires de France, Troisième édition, Paris, 1963.
- , Discurso del método / Meditaciones metafísicas, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Col. Austral, 15a. edición, 1981, México.
- Beguin, Albert, El Alma Romántica y el sueño, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Beguin, Albert, Creación y Destino, Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Bémol, Maurice, La méthode critique de Paul Valéry, Société D'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1950.
- , Paul Valéry, G. de Bussac, Clermont-Ferrand, 1949.
- Bergson, Henri, La pensée et le mouvant (essais et conférences), Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 31e. édition, Paris, 1955.

---, Introducción a la Metafísica, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.

---, El Pensamiento y lo moviente, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

- Bloom, Harold, ed., Paul Valéry (modern critical views), with an introduction by Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1989.

- Boisdeffre, Pierre de, Metamorfosis de la Literatura II, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.

- Borges, Jorge Luis, "Valéry como símbolo" en Otras Inquisiciones, Alianza Editorial, 3a. edición, Madrid, 1981.

---, Ficciones, Alianza Editorial, 12a. edición, Madrid, 1984.

---, Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, México, 1983.

---, El Hacedor, Emecé editores, Buenos Aires, 1960.

- Boileau, Nicolas, L'art poétique, the french text with a translation and adaptation by Sir William Soame and John Dryden, en The Continental Model, selected French critical essays of the XVIIth. century in english translation, ed. by Scott Elledge & Donald Schier, Cornell U.P., Ithaca, 1979.

- Carnap, Rudolf, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en El Positivismo Lógico, A.N. Ayer, comp., Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

- Cohn, Dorrit, Transparent minds (Narrative modes for presenting consciousness un fiction), Princeton University Press, Princeton, 1978.

- Crespo, Angel, Estudios sobre Pessoa, Editorial Bruquera, Barcelona, 1984.

- Derrida, Jacques, Márgenes de la Filosofía, Ed. Cátedra, Colección Teorema, Serie Mayor, Madrid, 1989.

- Eliot, T.S., To criticize the critic and other essays (1965), University of Nebraska Press, Lincoln, 1991.

- Freedman, Ralph, "Paul Valéry: un crítico proteico", en La Moderna Crítica Francesa (De Proust y Valéry al estructuralismo), Simon, John, K. comp., Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

- Gaède, Edouard, Nietzsche et Valéry (essai sur la comédie de L'esprit), NRF/Gallimard, Paris, 1962.
- Gennete, Gérard, "La literatura como tal", en El Lugar de la Literatura, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1980.
- , "Valéry and the poetics of language", en Textual Strategies, Josué V. Harari, ed., Cornell University Press, 3rd. printing, Ithaca, 1984, pp.359-373
- Grubbs, Henry A., Paul Valéry, Twayne Publishers, New York, 1968.
- Guillén, Claudio, Entre lo Uno y lo Diverso (Introducción a la literatura comparada), Editorial Crítica, Barcelona, 1985.
- Husserl, Edmund, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 3ra. edición, México, 1986.
- , La Idea de la Fenomenología, trad. Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.
- Jauss H.G., Experiencia estética y hermenéutica filosófica, Taurus, Madrid, 1992.
- Kant, Emanuel, Crítica de la Razón Pura, trad. Pedro Ribas, Editorial Alfaguara, Madrid, 1978.
- Kaufmann, Walter, Crítica de la religión y la filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Mallarmé, Stéphane, Pages Choisies, avec une notice biographique, des notices littéraires et des notes explicatives par Guy Delfel, Librairie Hachette, Paris, 1954.
- Noulet, Emily, Paul Valéry, Ediciones Rueca, México, 1945.
- Pessoa, Fernando Sobre Literatura y Arte, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- , Libro del desasosiego, trad. Angel Crespo, Seix-Barral, Sta. edición, Barcelona, 1985.
- Pimentel, Luz Aurora, El Relato en Perspectiva (Estudio de teoría narrativa), inédito.
- Platón, "Defensa de Sócrates", en Diálogos, Ed. Aguilar, trad. Francisco García Yagüe, 2da edición, Madrid, 1969.
- Poe, Edgar Allan, Complete Tales & Poems of Edgar Allan Poe, Vintage Books, New York, 1975.

---, Ensayos y Críticas, trad. Julio Cortázar, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

- Raymond, Marcel, De Baudelaire al Surrealismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

- Robinson, Judith, L'Analyse de l'esprit dans le Cahiers de Valéry, Librairie José Corti, Paris. 1963.

- Rorty, Richard, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983.

- Valéry Rouart, Agathe, Paul Valéry, Gallimard, Paris, 1966.

- Vogel, Christiane, "Monsieur Teste et quelques-uns de ses précurseurs", en Paul Valéry contemporain, textes rassemblés et présentés par Monique Parent et Jean Levaillant, Editions Klincksieck, Paris, 1974.

- Wellek, René, Historia Literaria. Problemas y conceptos, Editorial Laia, Barcelona, 1983.

- Wilson, Edmund, Axel's Castle (a study in the imaginative literature of 1870-1930), Charles Scribner's sons, New York, 1931.

7.3. Obras de consulta

- Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, trad. Alfredo N. Galleti, 2da. edición, 1974, México.

- Brunel, Pierre, ed., Dictionnaire de Mythes Littéraires, Editions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, Éditeur, 1988, Paris

- Copleston, Frederick, Historia de la Filosofía (tomos 4, 7 y 9), trad. José Manuel García de la Mora, Ed. Ariel, 2da. edición, México, 1982.

- Edwards, Paul, ed., The Encyclopedia of Philosophy, The MacMillan Company & The Free Press, New York, 1967.

- Ferrater Mora, José, Diccionario de Filosofía, Editorial Ariel, 1a. edición revisada, Barcelona, 1994.

- The New Encyclopedia Britannica, Micropedia, III, 15th. edition, William Benton, publisher, Chicago, 1980.