

RACIONALISMO CARTESIANO, ELOCUENCIA Y RETÓRICA

Pablo Chiuminatto

Resumen

La filosofía de Descartes implicó la renovación de espacios para él agotados por la retórica tradicional, motivando su cuestionamiento desde la estructura misma del pensamiento y de las formas en que este se materializa, vía que sigue el giro antiaristotélico que se estaba dando en la filosofía desde mediados del siglo XVI. El filósofo manifiesta esta resistencia hacia la retórica tradicional al considerar la distancia que esta habría alcanzado desde su pretérito origen, centrado en la noble expresión elocuente de la verdad filosófica y jurídica. Este objetivo propio de la retórica, se habría torcido hacia una preocupación excesiva por las formas y el adorno del discurso, en detrimento de la claridad y la distinción de las ideas. La propuesta de un «yo» que piensa afecta directamente los parámetros de la autoría en conflicto con la noción de autoridad heredada de la retórica clásica.

Palabras claves: Retórica - Racionalismo - Estética - Elocuencia - Descartes

Cartesian rationalism, Eloquence and Rhetoric*

Abstract

Descartes' philosophy implied the renovation of spaces he thought exhausted by traditional rhetoric, which motivated his questioning from the structure of thinking itself and from the forms in which it materializes, a path that follows the antiaristotelic turn that was taking place in the philosophy of the mid 16th century. The philosopher expresses this resistance towards traditional rhetoric by considering the distance that it would have reached from its former origin, centered in the noble eloquent expression of the philosophical and legal truth. This objective, proper to rhetoric, would have been deviated towards a new excessive preoccupation for the forms and ornament of discourse, diminishing clarity and the distinction of ideas.

The proposal of an «I» that thinks affects directly the parameters of authorship that are in conflict with the notion of authority inherited from classic rhetoric.

Keywords: Rhetoric - Rationalism - Aesthetics - Eloquence - Descartes

I. Los ríos de la elocuencia

Hay momentos en la obra de René Descartes (1596-1650) en los que el filósofo manifiesta una resistencia hacia la retórica debido a la transformación que ésta habría sufrido desde su lejano origen, cuando estaba centrada en la noble y elocuente expresión de la verdad filosófica y jurídica. Este objetivo propio de la retórica, bajo la perspectiva de Descartes, se habría torcido hacia una preocupación excesiva por las formas y el adorno del discurso, en detrimento de la claridad, especialmente cuando busca la expresión de las ideas, sean estas en sí mismas simples o complejas. De hecho, en la introducción de su tesis de Derecho, en la Universidad de Poitiers, en 1616, cuando tenía apenas veinte años, Descartes escribe, recordando con tono retrospectivo cómo llega a las leyes:

«Encantado primero por el dulce rumor de la onda que susurra levemente, deseaba nutrirme de la miel de las fuentes de la poesía; luego asombrado por un fragor más grave y por voces que corrían como un torrente, sentí una ardentísima sed por los amplios ríos de la elocuencia. Sin embargo, estas cosas que aumentan la sed más que aplacarla, de hecho no me saciaron». (B *Op* II 1455)

Pero, más allá de las distintas valoraciones que sufre la retórica hasta su dilución casi definitiva en el siglo XIX, toda filosofía requiere de un registro de enunciación y nuestro filósofo lo sabe bien. Descartes conocía las extremosidades a la que había llegado cierto tipo de escritura de la época que reprueba, especialmente las conformaciones complejas de los discursos escolásticos. Veamos cómo resume el propio Descartes, en 1628, la transformación de la retórica, en una carta cuyo destinatario se desconoce:

«En las primeras e incultas edades, incluso antes que en éste mundo nacieran desidias, y cuando la lengua expresaba espontáneamente los afectos de mentes

ingenuas, existía ciertamente, en las inteligencias más grandes, cierta fuerza divina de elocuencia que, alimentada celosamente por la verdad y la riqueza de vistas, educó a los rudos hombres de la selva, impuso leyes, fundó ciudad, y ejerció el poder de persuadir junto aquél de reinar. Poco después, sin embargo, entre griegos y romanos, ésta se corrompió a causa del uso excesivo que se hizo en las disputas de los tribunales y en la asambleas públicas. Terminó, de hecho, entre las manos de hombres ordinarios que, ansiosos de poder conquistar el consenso del público en una contienda leal y con la sola fuerza de la verdad, recurrían a sofismas e insidias fundadas sobre palabras vacías, con las cuales, raramente lograban engañar a los desprevenidos, no pudiendo aún quitar la palma de la elocuencia a quienes los habían precedido, no con más derecho del que poseen los traidores para disputar la palma del verdadero coraje a los intrépidos soldados. Y si, aunque a veces, con sus artificiosas argumentaciones asumían la defensa de la verdad, sin embargo, logrando la mayor gloria de su arte al sostener las peores causas, en las cuales fueron miserables, por no haber sabido ser óptimos oradores, resultaron ser pésimos hombres». (AT I 8)

La consecuencia que señala Descartes, derivada de una descompensación entre ética y retórica, fundamentaría el paso decidido hacia una doctrina filosófica sin retórica que la obra de Descartes, metafóricamente, ambicionaría. Sin embargo, la búsqueda por dar con un espacio renovado ante las crisis tradicionales de enunciación filosófica ha conducido a los principales estudiosos de la obra de Descartes a reconocer, a partir del método científico, una retórica cartesiana. Se trata de un método de enunciación filosófico no retórico, definición que evidentemente encierra un oxímoron, pero que cumple con el plan del propio Descartes para establecer una relación lo más transparente posible con la argumentación de sus ideas.

Para mencionar brevemente los principales autores que han trabajado este asunto, debemos recordar propuestas como el propio H. Gohuier (1955), W. Ong (1958), Ch. Perelman, (1969), J.-L. Nancy (1979), P.-A. Cahne (1980), J.-D. Lyons (1986), M. Fumaroli (1988), M. Miwa (1988), T. Carr (1990) J.-P. Cavaille, (1991), entre otros. Sin embargo, con el tiempo, en el caso de la perspectiva de Descartes, vemos un proceso metonímico en el que se identifica el propio método propuesto por Descartes en el *Discurso del método* (1637) y su obra en general, bajo una noción estilística que bien podemos llamar «cartesiana» y que, en conclusión, definimos como: configuraciones claras para la exposición de lo simple. Es decir, se trataría de una retórica simplificada, tanto a nivel de invención como de disposición y elocuencia, en pos de reestablecer las propias reglas del conocimiento de las causas primeras a la enunciación misma. Parece un círculo y lo es, ya que se basa de forma equivalente en un principio de claridad que permite comprender los procesos cognitivos que se encuentran en la base del método, con una retórica que resuelve la enunciación en un ciclo en que idea, concepto y teorema se fusionan.

Miwa considera que podemos concebir dos retóricas en Descartes: «una que él condena por inútil y la otra que él posee «como don del espíritu» y que utiliza

consciente o inconscientemente» (48). La búsqueda que emprende el filósofo racionalista francés hacia la renovación de espacios agotados por una institucionalidad retórica, integra nuevas variables de simplificación de los discursos y está asociada, como decíamos antes, con un rechazo a la vertiente retórica «barroca», apreciable desde mediados del siglo XVI. Sin embargo, no podemos generalizar esta situación ya que —tal como señala Fumaroli— «la *res literaria* de las lenguas neo-latinas aún está en ciernes, como contexto disciplinario de discusión» (19); por lo tanto, es necesario concentrarse en las referencias que efectivamente Descartes convoca en sus propios escritos para iluminar el asunto. Esto se debe, además, a la fuerza progresiva de institucionalización que vive la figura del filósofo francés, así como su obra, y que ha implicado que se instale la percepción de que la operación retórica más innovadora que utiliza, al examinar los principios generales del pensamiento y las formas de enunciación a los que la filosofía misma acude, la debemos exclusivamente a él, casi como una invención cartesiana *ex nihilo*. Si se revisan con detención las obras y autores que menciona, tanto en sus cartas como en sus escritos, es apreciable que, en realidad, se trata de una compleja trama que no sólo incluye filosofía y ciencia de todas las épocas, sino además poetas, literatos y, por cierto, referencias bíblicas y mitología clásica.

Consideremos, como breve demostración, el caso de la lectura que se hace del mecanicismo cartesiano, por mencionar sólo un aspecto para graficar esta apariencia de novedad absoluta y genialidad (*ex nihilo*) a la que se somete su obra. Alquíé precisa, en sus *Leçons sur Descartes*, que es necesario asociar cada uno de los argumentos que el filósofo presenta a la actividad desarrollada por pensadores previos, con lo que, recíprocamente, comprendemos el extenso grado de erudición que Descartes poseía, al mismo tiempo que se hace posible dimensionar cuánto hereda del siglo que lo antecede (cf. 24).

En cuanto a la retórica, Descartes no hace sino seguir una corriente revisionista que arranca, con fuerza, desde medio siglo antes. Algunos de los estudios que citamos anteriormente, como ejemplo de la gran cantidad de autores que han tratado el tema en su obras, éstos se deciden por demostrar que el filósofo seguiría el legado ofrecido por Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515-1572), quien publica sus investigaciones lógicas y retóricas a mediados del siglo XVI. Este pensador, definido generalmente como renacentista, posee una obra que concentra una fuerte carga antiaristotélica, la que estaría entre los gérmenes de la fuerza con que Descartes defiende su insubordinación ante lo aprendido y heredado de la escolástica.

Este tipo de vertiente antiescolástica nos remite, a su vez, a otra variante de esta misma dimensión de influencia en su pensamiento. Se trata de la consideración de los referentes de la retórica de la época en que Descartes se forma y que, por cierto, determina la actitud refractaria que adopta ante la retórica tradicional. Fumaroli advierte, en su interpretación de la elocuencia en el *Discurso del método*, cómo Descartes viene a completar un proceso extenso que está cristalizándose en un universo referencial complejo en que «la *Respublique de Lettres*, ampliada, [...] es

tratada reconocidamente por el filósofo con una delicadeza moral y literaria reservada hasta ahora sólo a un novelista como D'Urfé, un prelado como François de Sales, o un escritor epistolar como Guez de Balzac» (33).

Tanto Descartes como Guez de Balzac, nacidos con unos meses de diferencia el mismo año, estudiaron en colegios jesuitas. En el currículo se incluía el manual escrito por Cipriano Suárez (1524-1593) titulado *De arte rhetorica*, publicado en Venecia en 1569. Por lo tanto, para proponer la caracterización de una retórica cortesiana, Fumaroli, apoya su argumentación en que Descartes estaría influenciado por dos hechos simultáneos: la *Querelle des Lettres* generada, precisamente, por la publicación de la serie de cartas de Guez de Balzac entre 1624-1630 y la fundación de la *Académie française* en 1635. Ambos procesos están enmarcados en corrientes de discusión mayores y más antiguas (por ejemplo, ciceronianos y senequistas, antiguos y modernos, entre otros binomios), en las que no ahondaremos aquí, pero que permiten pensar los procesos históricos de forma amplia, incluyendo las tensiones entre la Compañía de Jesús y las manifestaciones cortesanas de las *Belles Lettres*. La instalación definitiva del uso de la lengua vulgar, como es el caso del *Discours de la Méthode* en 1637 y las consecuencias de una academia nacional en Francia, hacen pensar en una serie de obligaciones formales, determinadas por el contexto, las que son vividas intensamente por el siglo XVII francés. Fumaroli señala:

«[...] la impostura de una retórica normativa, tal como era el ejemplo latino, la Académie misma, en despecho de su vocación inicial, no logró establecerla. Se trataba quizás más bien de una orientación general que, sin decirlo explícitamente, sobrepasaba en mucho el gran beneficio de la lengua vulgar, el gran debate sabio sobre las lenguas neo-latinas que había dominado la escena literaria durante el siglo XVI y XVII. En retórica como en filosofía, y gracias al paso del latín al vulgar que borra las huellas de un pasado y cicatriza sus antiguas heridas, el Discurso puede aparecer como un desenlace, que vuelve arcaica la tragedia anterior y libera su recuerdo». (33)

Descartes elige con precisión la forma en que estructura sus textos. Ya sea de manera tradicional, en un tratado, o íntima, dirigida a un solo lector en una carta (Romanowski,13). Pero, la visión que aporta Fumaroli al pensar el *Discurso* como culminación de un proceso es fundamental ya que lo libera del supuesto aislamiento en que lo sitúa la voluntad de los epígonos cartesianos cegados por enaltecer su genio hasta concebirlo como un ego solitario en términos culturales. Es así como la glorificación exacerbada de su figura e instalación de su pensamiento dogmatizado desorienta las lecturas (algunas especialmente productivas) de una obra que, justamente, problematiza la noción de la herencia cultural que la retórica en sí representa como hilo conductor, a través de los estilos filosóficos entendidos como una morfología que permite no sólo conocer las maneras sino también entender las estrategias de herencia terminológica y conceptual, además, por cierto, de aquella puramente estilística.

II. La retórica del método: otra estética de la luz

Si nos adentramos propiamente en los escritos de Descartes, veremos cómo el laberinto de cristal de la razón cartesiana establece una retórica que determina la figuración mental a través de la enunciación lingüística, fundada en un modelo lumínico. Así, lo claro y distinto, en consonancia con las estructuras de figuración, elocución y disposición que utiliza para el establecimiento de su doctrina de pensamiento, se integran de manera metódica en una retórica especial. Asistimos a la formación de un sistema de orden, estilísticamente, exacto (cf. Lichtenstein, 143). El despliegue de «estilo» (claro y distinto) es posible e inteligible tanto por su emplazamiento en la naturaleza como en el espíritu, revelándose en la dimensión representacional mental, en los enunciados que asumimos como convención y, como superficie de reconocimiento de los procesos epistémicos y psicológicos de la experiencia misma. Tanto el rango que el *Discurso del método* afecta y que comprende las nociones comunes adquiridas, como el modelo epistemológico general que el pensamiento mismo implica, constituyen el eje central de un legado que alcanza hasta nuestros días y se renueva cada vez que se enuncia el método científico como propio de cualquier ciencia que busque alcanzar su fin teórico. Un método que, al mismo tiempo, instala la pregunta por la formación de las ideas en su confinamiento mental íntimo, incluyendo la percepción psico-fisiológica que, en definitiva, su propia fuerza traduce en un estilo de pensamiento, pero también en una estética de la razón. Estética que, aunque con las correcciones que hará G. W. F. Leibniz (1646-1716), profundizará Chr. Wolff (1679-1754) y reelaborará definitivamente A. Baumgarten (1714-1762) en su *Estética* (vol. I, 1750 y vol. II 1758).

El lenguaje en que se expresan los conceptos, las ideas y las imágenes es forjado por su pensamiento, y con él Descartes prueba la fuerza de su pluma (ensayos, epístolas, diálogos, etc.), logrando desarrollar todo su potencial especulativo, al mismo tiempo que formal. Esta capacidad es apreciable, igualmente, en la preocupación que demuestra el filósofo por llegar a un público cada vez más amplio, incluso —pensemos— masivo. Cuestión primordial en su obra y en la manera en que maneja el proyecto de traducción de sus textos al francés, los que, tradicionalmente eran publicados en latín, así como de la escritura misma, directamente, en francés como proyecto (Fumaroli, 32). Al inicio del *Discurso del método* Descartes señala:

«Y si escribo en francés, lengua de mi país, y no en latín, la lengua de mis preceptores, es porque espero que aquellos que solamente se sirven de su razón natural, carente de todo prejuicio, juzguen más correctamente mis opiniones que aquellos que no aceptan sino el pensamiento antiguo. Y para aquellos que aúnan la razón con el estudio, los únicos que apetezco como mis jueces, no creo tengan en absoluto tan parcial inclinación por el latín como para que rehúsen entender mis razones porque las dé a conocer en lengua vulgar». (AT VI 77-78)

Por una parte, entonces, se trata de un discurso donde los argumentos, exclusivamente demostrativos, están dirigidos a la razón universal de un auditor cercano y, al mismo tiempo, abstracto. Por otra, aprendemos un discurso eficaz que busca la adhesión de los auditores particulares, apelando a sus creencias (Lichtenstein, 88). La clave modernizante del gesto cartesiano se centra en la transformación, no tan solo de la figura de la autoridad expresada en aquel ya célebre Yo (Je) que presenta —el que menciona Fumaroli— sino en la inversión de la relación entre retórica y filosofía, considerando que no sería la retórica la que nacería de la elocuencia, sino a la inversa. Las formas mismas que asume la luz de la razón en la expresión clara y distinta, conllevaría esa nueva retórica del teorema, que antes mencionaba. Si Cicerón afirmó que no se debe escribir el discurso antes de pronunciarlo, en Descartes, el proceso de invención, disposición y elocución será interno, connatural a las formas de la razón misma. El autor y la autoridad residirían entonces en el fuero íntimo, manifiesto perpetuamente en aquel «yo» que piensa, pero que sigue un camino y modo de pensar determinado.

Este cambio en el estatuto de la autoridad del retor cartesiano marca el giro anticiceroniano que se produce en los tratadistas posteriores a la publicación de *Il Cortigiano* de Baltasar Castiglione (1478-1529) publicado en 1528. Este tratado sería una de las causas de la transformación de las manifestaciones estilísticas, así como discursivas de la época. No obstante, es necesario indagar con mayor detención qué implica efectivamente esta lectura de una carga anticiceroniana en Descartes, ya que por momentos, especialmente en su giro contra los antiguos, debemos complementarlo con su declarado antiaristotelismo.

Un aspecto importante de las principales premisas de esta retórica cartesiana inexistente estaría en la noción misma de discurso interno, interior, que es anunciada por la figura de Montaigne, en 1595, en *Les Essais*. Fumaroli explica el surgimiento de la figura individual como un logro específico: «Hablar en primera persona es, en otros términos rentabilizarse, porque implica atribuirse la importancia de una autoridad»; donde, por lo demás, en el caso del *Discurso del método*, «la única cita es la autocita, «Je pense, donc je suis», como si se tratara de una divisa (42). Este beneficio, Fumaroli lo deriva de la amplia tradición retórica que la operación cartesiana condensaría y que refleja, en parte, las tensiones con la autoridad que Descartes expresa en algunos momentos de sus obras, pero sobre todo en su correspondencia. Históricamente, los tratados de oratoria de Cicerón traman por completo los principios pedagógicos y preceptivos del discurso filosófico hasta el siglo XVI, concibiéndolo como parte de un proceso epistémico y psicológico mayor, el que estaría determinado por las formas del discurso, tanto escrito como verbal, interno y externo. Fumaroli, precisa:

«Toda una tradición de pensamiento y de estilo está resumida aquí [en el *Discurso*]. Dentro de aquello que aprendemos dócilmente en la escuela, en la imitación de Cicerón, autoridad indiscutida, y que, respetado aún en la edad adulta, hace de

obstáculo al descubrimiento de sí y de una expresión personal; y, finalmente, el acento es fuertemente emplazado sobre el origen interior del discurso, el sujeto adulto (*Ego, me*), apto para elegir sus propias convenciones de diálogo con otro, reivindicando su singularidad no para replegarse sobre ellas sino para reconocer la forma completa de la condición humana. Una sinécdoque de humanidad que es aceptada como tal y que a cambio recibe el don de lo universal. Es la alianza de la humildad socrática y de la magnanimidad aristotélica, reconciliadas por una ironía superior. Más tarde, en Erasmo, el «yo» (*je*) anticiceroneano encuentra un fundamento místico: enraizando su autoridad y su autoironía, pero también su posibilidad de dialogar con otro, con la presencia de fondo de Cristo mismo, presencia ella misma paradójicamente única y universal. En el segundo cuarto del siglo XVI, el redescubrimiento de Séneca y de Tácito va hacia la misma dirección: la meditación en primera persona, descifrando al sujeto que medita, se despliega naturalmente en una poética en prosa del *ingenium*, que toma el paso, con el *judicium*, sobre la *memoria*, facultad pasiva y ciceroniana. Las *Epístole* de Juste Lipse, los *Essais (Exercimenta)* de Montaigne, son la consumación, en latín y en francés, de este estilo de interioridad y de autoridad personal». (34)

De este modo, la voz que consigue establecer Descartes, en la medida en que su obra se va edificando, a pesar de que transita por formas diversas de discurso, plantea un conocimiento extenso de las maneras en que las cosas pueden ser dichas. Esa voz, el estilo del discurso, a veces le sirve para cruzar con simpleza la escena, otras, ocultamente, le permiten llevar de contrabando aquella carga determinante que transformará las prácticas discursivas en la filosofía y la ciencia. De este modo, dice Cahné, Descartes: «crea un clima de confianza y de evidencia necesaria en la fuerza persuasiva del discurso: la relación consecutiva instala el espíritu en cierto sentimiento de objetividad» (283). Sin duda, este efecto tiene una repercusión mucho más amplia que la de solo atender a las precisiones retóricas que puedan buscarse, sino que, además, forma parte de las pruebas para suponer —ampliamente— una estética cartesiana como tal. Estética que no sólo se derivaría de un modelo de concepción de la experiencia, sino incluso más radicalmente, como posibilidad de comprensión en tanto marco general. Contexto que tal como precisamos antes, sólo se comprende si se incluye a figuras como Leibniz, Wolff y por cierto el propio Baumgarten (véase Frederick , 2009).

III. Estética racional, retórica geométrica

Carr afirma: «El método de Descartes, modelado geoméricamente, tiene validez universal apoyado por las ideas claras y distintas, tendiente a asimilar toda forma de discurso, incluida la elocuencia» (4). De modo que todo puede leerse como un gesto retórico consciente, a la hora de utilizar una forma u otra, tal como afirma Fumaroli: el recurso de la lengua vulgar aparece entonces como un «velo»

que esconde de la mejor manera las artes del orador, manteniendo en evidencia la audacia desnuda de su autoridad» (35).

En cada caso que asume Descartes, «en cada género literario» como los llama Henri Gohuier (citado por Miwa, 48), se apela a una forma clara en sí. Tanto en el relato autobiográfico, como en las meditaciones —que siguen los días de la semana— la discusión organizada y hecha pública a través de la publicación de las objeciones y respuestas, la exposición geométrica de los axiomas, las definiciones, el manual de estudio, el diálogo y las cartas filosóficas, etc., demuestran el dominio y la movilidad que posee el filósofo. De forma tal que el estilo despoblado de ornamento y aparentemente simple, se vuelve una estrategia concreta que será heredada bajo el criterio estilístico de discurso científico. En la primera parte del *Discurso del método*, Descartes señala:

«Admiraba en alto grado la elocuencia y era un amante de la poesía, pero opinaba que tanto la una como la otra eran cualidades del ingenio más que frutos del estudio. Aquellos que poseen una excelente capacidad para razonar y disponen con orden sus pensamientos con la finalidad de hacerlos claros e inteligibles, siempre serán capaces de persuadir sobre el tema que se han propuesto aunque hablen la lengua de la baja Bretaña y jamás hayan estudiado retórica. De igual forma los que son capaces de evocar las invenciones más agradables y expresarlas con el mayor ornato y delicadeza, no dejarán de ser los mejores poetas aunque desconozcan el arte poética». (AT VI 7)

El valor del acervo y las formas de adquisición del conocimiento están claros para Descartes. La manera en que la poesía dispensa sus gracias no implica el proceso que identifica el filósofo con el beneficio final del intelecto. En el caso de los discursos artísticos, como la poesía, vinculados más directamente a la retórica, éstos, como si se tratara de un máquina —sin duda— no giran en el mismo sentido que el método por él propuesto. Es decir, no implican aquella dinámica de la certeza, causa-efecto, el proceso de duda ante lo aprendido y la lucha para el derrocamiento de los mitos de infancia que Descartes emprende. Al contrario, para el filósofo francés, la poesía —así como las otras artes— invita a dejarse llevar. Esta inercia (que algo tiene de letargo intelectual, de acedía, melancolía propia del artista) se desarrolla en un nivel material del lenguaje que desmerece respecto de las premisas racionalistas cartesianas, las que —en un ritmo frenético— buscan preguntarse todo lógicamente, incluida la manera en que se plasma el discurso mismo.

En la carta de 1628, a un destinatario desconocido, escrita en defensa de Guez de Balzac, Descartes nos entrega una serie de proposiciones precisas:

«Si por el contrario, expresiones muy densas de significado deleitan a veces las mentes más capaces por la riqueza de nobles pensamientos, más seguido las agotan con un estilo compendioso y un poco oscuro. Si, por el contrario, teniendo el medio entre dos extremos, se respetan con mayor rigor las verdaderas reglas del discurso de expresar cosas simples y se logra ser tan austeros como para no

ser amado por los más refinados. Si, finalmente, se recurre a musas más ligeras con argucias y bromas, se recupera poco felizmente la gracia del discurso, ya en la artificiosa majestad de palabras raras, en ruidosas palabras extranjeras y en flojos neologismos, en equívocos ridículos, en imágenes poéticas, en falsas argumentaciones y argucias infantiles: todas bagatelas que a los hombres más serios no pueden gustar más que cuanto gustan a quienes las estupideces de los histriones o las pantomimas simiescas. En estas cartas (las de Balzac) en cambio la elocuencia es la gran elegancia del discurso, que por sí sola bastaría para satisfacer al lector, sin extraviar ni ahogar la fuerza de los argumentos; y la dignidad de las máximas, que se sostendrían fácilmente por su propio peso, sin ser mínimamente disminuidas por la pobreza de la expresión; en cambio los más altos pensamientos del espíritu, distantes del vulgo son expresados muy cuidadosamente por la boca de los hombres con palabras habituales, que el largo uso ha corregido: y que por un acuerdo feliz, entre palabras y cosas, surgen gracias no forzadas, distintas de aquellas artificiosas con las cuales se suele engañar al vulgo, como el color natural encantador de una muchacha es distinto del rojizo y del cetrino de las ancianas lascivas». (AT I 8)

Esta es una carta temprana en la vida del filósofo, una de las primeras entre la gran cantidad de ellas que se conservan (más de setecientas). La misiva refleja el inicio de un proceso de énfasis que sufrirán sus afirmaciones, las que se irán haciendo cada vez más críticas ante ciertas formas leves de enunciación, que siguen los ritmos retóricos más alambicados de aquel siglo XVII. No es fácil explicar cómo conviven autores tan distantes estilísticamente en un período como éste, sin embargo, es evidente que la condicionante de lo que Descartes llama «artes del ingenio» es un lugar de diferenciación estilístico cardinal en que se funda nuestra propuesta. La invención a la que se entrega la poesía y las artes, en general, no olvidemos la música a la que dedica su primer escrito, *Compendium Musicae* (AT X 81-141) y, que sin embargo, no será publicado de forma póstuma, no es la misma dimensión de la que se extraen las ideas con que prueba las evidencias que su obra revisa. Es así como su doctrina filosófica, de acuerdo con un proceso de análisis integral de la experiencia, transforma la realidad en un escenario donde una ficción, tanto científica como artística, sirve para pensar los procesos y esclarecer la diferencia entre una cosa y otra, entre el «yo» y el mundo, a través del modo de expresión, del lenguaje y sus cristalizaciones.

Es así como, en Descartes —tal como plantea Cavaillé— asistimos a la superación de la metáfora por la analogía, porque en la primera, algo queda oculto en la operación comparativa, lo mismo que la analogía evidencia al presentar sus componentes de manera distinta, diferenciada. Según Cavaillé, eso no basta: «La experiencia persuade, ella no prueba. Será necesario sacar todas las consecuencias de este estatus retórico reconocido a la experiencia, que por esto mismo no podrá ser sustituido por la demostración» (138). De manera que, bajo este régimen retórico del teorema filosófico, en adelante, la experimentación científica poseerá una carga de

elocuencia máxima —a partir del método cartesiano— expandiéndose, convirtiendo la analogía en un sistema general de comprensión: «Estas experiencias aportan, inicialmente, una prueba retórica (aquella del sentido y la palabra)» (138).

La figura metódica con que Descartes edifica, expone y explica el universo, se vuelve equivalente, tanto en su operación como en sus modos. Los recorridos y las actividades probatorias hacen manifiesta la fuerza universal que el pensamiento, como objeto —generado de forma prístina a partir de la enunciación misma que lo hace comprensible— es claro y distinto, porque se basa en la claridad y distinción retórica. Una energía móvil que puede volverse incomprensible o permanecer eternamente bajo el manto de esa primera reacción que alcanza el espectáculo del mundo en la experiencia, es decir, la admiración. Identificada como la primera de las pasiones, en el tratado *De las pasiones del Alma* (1649), en la segunda parte, cuando Descartes describe esta forma particular de asombro:

«Cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de cómo suponíamos que debía de ser, lo admiramos y nos asombramos frente a él. Y, como esto puede ocurrir antes que sepamos que de alguna manera si ese objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones». (AT XI 373)

IV. Admiración, fundamento estético racional

En un pasaje de las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes señala a los escritores en general —en una interesante diferenciación de conjunto— distinto del filósofo en particular o del poeta, tal como hace en otras partes de sus textos. El cuidado que Descartes demuestra tener ante cada palabra utilizada, por la manera minuciosa en la que trabaja, hace evidente su intención de atender a una práctica derivada de la escritura en sí y no sólo de cada forma de expresión. Descartes escribe:

«Pues los escritores suelen tener un espíritu tal, que cuantas veces por una irreflexiva credulidad han caído en la aceptación de una opinión controvertida, siempre se esfuerzan por llevarnos a ella con sutilísimos argumentos; mientras que al contrario, cuantas veces encontraron afortunadamente algo cierto y evidente nunca lo muestran a no ser envuelto en diferentes rodeos y ambigüedades, temiendo sin duda que la simplicidad del argumento disminuya la importancia del hallazgo, o porque nos rehúsan la verdad manifiesta». (AT X 366-367)

Si sumamos esta indicación, que remite a la experiencia de escribir, a esa imagen tan potente configuradora del surgimiento de una interioridad que —solitaria, discute consigo misma y dialoga mentalmente— podemos imaginar como la imagen del autor como autoridad interna. Esta presencia para sí, que ejerce el pensamiento mismo como acto, requiere siempre de un yo (*je-moi*). Descartes trabaja en sus textos, busca las palabras, ensaya los modos. Experimenta, bajo el principio

del asombro, la experiencia estética de la razón. La idea que está implicada en la certeza como forma de la verdad, vivida, experimentada, lo ocupa obsesivamente. Los conceptos cartesianos poseen el enlucido de una transparencia absoluta por estar, precisamente, bajo el predicamento de lo claro y distinto como régimen retórico, pero también, en un sentido más profundo, estético. Tal como lo definirá un siglo después Baumgarten en sus *Meditationes filosóficas acerca del poema* (1735), en uno de los párrafos finales que posteriormente darán fundamento a su *Æstética* (1750, 1758), el filósofo alemán escribe:

§116 Existiendo la definición, el término definido puede excogitarse (*excogitari*) fácilmente. Ya los filósofos griegos y los padres de la iglesia distinguieron siempre cuidadosamente entre *aisthetá* (las cosas perceptibles por los sentidos) y *noetá* [cosas perceptibles por la mente], y es bastante evidente que para ellos los *aisthetá* [las cosas perceptibles por los sentidos] no son equivalentes solo a las cosas que se perciben directamente por los sentidos (*sensualia*), puesto que honran con este nombre (*aisthetá*) también a las cosas percibidas que están ausentes (por lo tanto, *phantasmata*). Así pues los *noetá*, cognoscibles por la facultad superior, serán el objeto de la lógica, y los *aisthetá*, serán objeto de la ciencia de la percepción por los sentidos (*epístème aisthetiké*) o estética (*aisthetica*).¹

De este modo, si volvemos al modelo cartesiano veremos que la nitidez que permite comprender el valor de una filosofía sin retórica, indica el valor que le asigna Descartes a la retórica misma como presencia indeleble. Nancy la llama, «retórica fingida» (*rhétorique feinte*), asociada a la idea de ocultamiento, de aquel *larvatus pro deo* que elige el filósofo del *Discurso del método*, al publicar su primer texto en manera anónima, en 1637 (Nancy 66).

John Lyons en su escrito titulado «Rhétorique du Discours cartésien» señala que, en general, se piensa la obra de Descartes como: «el momento del nacimiento de la era científica y el fin de la retórica» —abandonando— «las argucias sin fin de las palabras para pasar a las armas de la demostración matemática y de la experiencia concreta» (125). Esta breve descripción del ocaso de la retórica, de un sistema que se basa en la persuasión y que será reemplazado por la evidencia sellada por el brillo persistente de las figuras de la razón, alude a un vuelco estilístico determinante, que puede ser analizado desde un punto de vista más amplio que sólo desde una tropología retórica. Como afirma Lyons, debemos pensar en el grado de influencia que implica Descartes para sus herederos, como demostración de una estructura expuesta de pensamiento (127). En esta edificación, aparentemente despoblada de decoraciones y ornamentos, el filósofo, se piensa a sí mismo a partir de la certeza y el ejemplo, formando parte de cualquier discurso y, por cierto, de toda retórica, incluso como partícipe de los principios originales de la retórica aristotélica.

En el caso del *Discurso del método*, esto se ve acentuado por el carácter íntimo del texto, el que se dirige personalmente al lector. Con esta indicación no tan

¹ La traducción es de Javier Beltrán y Pablo Chiuminatto, en proceso de edición.

sólo podemos decir que se trata de una figura intangible del yo que escribe, sino, además, del yo que lee y a quien el texto apela. Para Lyons esto remite al carácter ético propio de esta obra. Es decir, refiere a la confluencia heterogénea de: ética, evidencia persuasiva y ejemplo. Es decir, rudimentos tratados desde una posición que no tan solo señala al autor, en la figura autobiográfica que recorre su propia experiencia como panorama, sino que enfrenta al lector a revisar su propia experiencia, creando la imagen de ambos como efecto (autor y lector en la misma persona). Este yo (*je*) doblemente capacitado, se constituye en sí —tal como lo demuestra Fumaroli— en la analogía de autoridad que implica, al mismo tiempo, un sustrato simbólico fundamental para la creación y la invención, como experiencia no sólo racional sino estética, entendida como ciencia del conocimiento sensible tal como será considerada por Baumgarten en los primeros párrafos de la *Estética*: «§1. La estética (teoría de las artes liberales, gnoseología inferior, arte del pensamiento bello, arte análogo de la razón) es la ciencia del conocimiento sensible (*cognitionis sensitivae*)» [trad. mía].

Así, aquel «yo» que se repite, es y forma parte de un tipo de discurso con que la posteridad caracteriza a Descartes: yo pienso, por lo tanto, (yo) existo. Casi como si se tratara de un epítome. Cahné propone un paralelo que, aunque puede parecer una disgresión, sirve para pensar en el cartesianismo a partir de una comparación con Proust:

Así pues, la estilística, nos propone una historia de las formas paralela a la historia del pensamiento, donde se traman amistades desconocidas y donde el tiempo está marcado por estas tentativas incesantemente retomadas en torno a las que un artista intenta describir el mundo, tramando con el apoyo de sólo un yo (*moi*) solitario y desprovisto de todas las certezas que una cultura heredada y aceptada aporta. (10)

La idea de un yo que vive y que compara, que ejerce ante su experiencia la deducción como dinámica permanente, emerge a un mundo reglamentado bajo una concepción representacional, al mismo tiempo que produce un diagrama epistémico indeleble —podemos decir— total. Una estética de la enunciación como retórica en la que el mundo habla cuando es visto a través del lente de la razón y bajo el afecto de la admiración. Cavaillé escribe sobre Descartes:

«Las experiencias de este tipo abundan en *Le Monde* y tejen una densa red retórica a través de la cual Descartes consigue hacer creíble su representación mecanicista del universo, donde todo puede ser explicado por figura y movimiento, donde todo es cuantificable; una representación que niega a la experiencia cualquier dignidad epistemológica, paradójicamente, ya que es por lo tanto la experiencia que es convocada para ratificar esta denegación». (137)

Se trata del mundo fabulado (*mundus est fabula*) del que Descartes se sirve para imaginar ese otro mundo que estudia en su tratado que quedará inédito hasta 1677, *Le monde*. Un nuevo mundo, que Descartes vuelve paralelo y ficticio, logrando

la libertad que necesita para sus cuestionamientos. Es, tal vez, la operación retórica más directa a la que nos enfrenta el filósofo, en un giro magistral, que convierte lo más cercano y supuestamente inmediato, en una ficción integral. Nancy, identifica, a partir de esto, el surgimiento de una relación entre verdad y certeza que impone un nuevo régimen general de representación. Un modelo que escapa al precepto de autoridad, así como aquel de la demostración polarizado por el nuevo método científico, imponiendo, de este modo, un paradigma representacional consciente de lo que implica una retórica racional (Nancy 64-93). No hay nada fuera de la mente y si lo hay no es visible sino bajo las coordenadas geométricas del enunciado verbal.

El mundo cartesiano es como en un escenario en donde se desarrolla una fábula absolutamente idéntica al mundo real y donde el conocimiento verdadero permite, como lo describe Cavaillé:

«[...] desde ahora en adelante, señalar que la fábula declarada se presenta como el reconocimiento de esta elaboración mental y, al mismo tiempo, como dispositivo retórico apuntado a reducir la extrañeza, en vistas a suprimirla, haciendo este nuevo mundo asimilable al mundo de la vida». (40)

Se trata de un espejo, de un igual que es disfrazado para poder pensarse, transformando a su paso criterios fundamentales, por una parte descriptivos y —por qué no— también narrativos. Un modelo riguroso que acerca con fuerza a nuestro filósofo al universo ficcional de un novelista, casi un utopista geométrico —en este caso—, novelista de una retórica exacta aunque ilusoria. Una elocuencia que nos encuentra antes que la busquemos y que se ausenta al momento de declarar públicamente sus intenciones.

Bibliografía

DESCARTES, René (1974/1988): *Œuvres de Descartes* (1974/1988) (13 vols.) Ed. Por Adam et Tannery, Paris: Vrin. (abreviado AT., seguido del número del tomo en números romanos y la página en números arábigos).

(2009): *Opere*. Milán: Bompiani. Ed. Giulia Belgioioso. (abreviado B *Op* I y II, seguido del número de página en números arábigos).

(2009): *Tutte le lettere*. Milán: Bompiani. Ed. Giulia Belgioioso. (abreviado B *Op* I y II, seguido del número de página en números arábigos).

Traducciones de obras de R. Descartes al español utilizadas:

(1987): *Discurso del método: Dióptrica; Meteoros; y Geometría*. Madrid: Ediciones Alfaguara. Trad. de G. Quintás Alonso.

(1992): *Compendium Musicae* AT. X, 89-141. *Compendio de música*. Trad. de Á. Gabilondo, P. Flores y C. Gallardo. Madrid: Tecnos, 2001.

(2003): *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza. Trad. de J. M. Navarro Cordón.

Otros autores:

ALQUIE, Ferdinand. (1955/2005²): *Leçon sur Descartes*. Paris: La Table Ronde.

BAUMGARTEN, Alexander. (1735): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle - reimpresión Bari, Laterza, 1936.

(1750-1758): *Æsthetica*, reimpresión anastática Olms, 1986.

BEISER, Frederick C. (2009): *Diotimas children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, New York, Oxford.

CAHNE, Pierre-Alain. (1980): *Un autre Descartes: Le philosophie et son langage*. Paris: Vrin.

CARR, Thomas M. (1990): *Descartes and the Resilience of Rhetoric: varieties of Cartesian Rhetorical Theory*. Illinois: Southern Illinois University Press.

CAVAILLE, Jean-Pierre. (1991): *Descartes, la fable du monde*. Paris: Vrin

FUMAROLI, Marc. (1988): «Ego Scriptor: Rhétorique et Philosophie dans le discours de la méthode», en *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*. Ed. Henry Méchoulan. Paris: Vrin, pp. 31-46.

(2002): *L'âge de l'éloquence*. Ginebra: Droz.

GOHUIER, Henri (1955): «La resistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique», *Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di E. Castelli, Venezia, Roma: Fratelli Rocca*.

LICHTENSTEIN, Jacqueline (1989): *La couleur éloquente*. Paris: Flammarion.

LYONS, J-D. (1986): «Rhétorique du discours cartésien», *Cahiers de Littérature du XVII siècle*, n°8, 125-147.

MIWA, Masaschi. (1988): «Rhétorique et dialectique dans le discours de la méthode», en *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*. Ed. Henry Méchoulan. Paris: Vrin, pp. 47-55.

NANCY, Jean-Luc. (1979): *Ego Sum*. Paris: Flammarion.

- ONG, Walter J. (1958/2004²): *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason.* Chicago: University of Chicago Press.
- PERELMAN, Chaïm (1969): «Analogie et métaphore en science et poésie et philosophie». *Revue International de Philosophie*, 23, pp.3-15.
- ROMANOWSKI, Sylvie (1974): *L'illusion chez Descartes.* Paris: Klincksieck.