



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias  
Humanas, Departamento de Filosofía.

PAVESI, PABLO

DESCARTES Y EL DIABLO LA ORATORIA DEL MAL

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 168, 2018, Septiembre-Diciembre, pp. 243-265

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.70114>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80958919011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.70114>

# DESCARTES Y EL DIABLO

## LA ORATORIA DEL MAL



### DESCARTES AND THE DEVIL

#### THE ORATORY OF EVIL

PABLO PAVESI\*

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina

---

*Artículo recibido el 5 de enero de 2017; aprobado el 12 de febrero de 2018.*

\* [zppavesi@yahoo.com.ar](mailto:zppavesi@yahoo.com.ar)

#### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Pavesi, P. "Descartes y el diablo. La oratoria del mal." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 243-265.

**APA:** Pavesi, P. (2018). Descartes y el diablo. La oratoria del mal. *Ideas y Valores*, 67 (168), 243-265.

**CHICAGO:** Pablo Pavesi. "Descartes y el diablo. La oratoria del mal." *Ideas y Valores* 67, 168 (2018): 243-265.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

En la *Carta a Voetius*, Descartes escribe que su enemigo es el diablo, *el* enemigo. La acusación es etimológicamente coherente (Voetius es el *calumniador*, cuya palabra *divide* a los hombres) e introduce una excepción a la metafísica, una voluntad de mal. Finalmente, la malignidad odia la verdad (*absurditas*): es deliberadamente irracional. Examinamos aquí la oratoria del mal: primero, sus recursos retóricos (en confrontación con la retórica de Guez de Balzac); segundo, las pasiones que excita (en confrontación con *Las pasiones del alma*) y su combinación en una pasión particular, la cólera piadosa; tercero, sus efectos: la disolución del vínculo civil entre ciudadanos y amistoso entre *familiares*.

*Palabras clave:* R. Descartes, mal, oratoria, pasiones, retórica.

**ABSTRACT**

In his *Letter to Voetius*, Descartes writes that his enemy is the devil, *the* enemy. The accusation is etymologically coherent (Voetius is the *libeler*, whose word *divides* men) and introduces an exception to metaphysics, a will to evil. Finally, malignity hates truth (*absurditas*): it is deliberately irrational. The article examines the oratory of evil: first, its rhetorical devices (in contrast with the rhetoric of Guez de Balzac); second, the passions it elicits (in contrast with *Passions of the Soul*) and their combination with a specific passion, pious rage; and third, its effects: the dissolution of the civil bond among citizens and the friendship bond *family members*.

*Keywords:* R. Descartes, evil, oratory, passions, rhetoric.

## I

Conocemos la circunstancia por la que Descartes decide publicar en 1643 la *Epistola ad Voetius* (en adelante, la *Carta*): se trata de la acusación pública de “enseñar sutil y ocultamente el ateísmo” (AT VIII-2, 142, 6-7; cf. *Epistola ad G. Voetium*.142, 3-4, 188, 30-189, 1 y 187, 18-19),<sup>1</sup> proferida en el libro *Admiranda methodus novæ philosophiæ Renati des Cartes*, publicado ese mismo año y escrito por Martin Schoock, profesor de filosofía en la Universidad de Groninga a instancias de Gisbert Voet (*Gisbertius Voetius*), teólogo reconocido, pastor de la Iglesia reformada y rector de la Universidad de Utrecht, a quien Descartes considera (con razón, dada la posterior confesión de Schoock) el autor intelectual del libro y de la calumnia.<sup>2</sup> Esta es la “más desvergonzada y atroz” de las calumnias por su doble dimensión teológica y política: el ateísmo es el peor pecado contra Dios y el más grave delito contra la sociedad. “Asesinar al padre, incendiar o traicionar a la patria son (faltas) más leves que enseñar sutilmente el ateísmo” (AT VIII-2, 188, 26-28).

Sin embargo, el punto fundamental no reside en la maldad de la calumnia, sino en la del acusador. Debemos detenernos en un punto que no ha sido tomado en cuenta, pero que, en nuestra opinión, otorga sentido a la totalidad de la *Carta*. Descartes, en una acusación que no deja de suscitar un rechazo espontáneo, incluso entre sus amigos<sup>3</sup> –y nosotros nos contamos entre ellos–, califica a su enemigo con el término griego *diábolos*, calumniador, y enseguida lo traduce al latín, el demonio (implícitamente, *diabolus*), enemigo de Dios (y de todos los hombres, en cuanto que amados por Él): “Sabes que en griego se llama *diábolos* al calumniador, nombre con el que los cristianos llaman al demonio, enemigo de Dios” (AT VIII-2, 180, 28-30). Una página más abajo, latiniza de nuevo el griego *diabolé* (calumnia) y le otorga explícitamente el mismo sentido que *diabolus*: “puede notarse aquí la célebre argucia del diablo o de la calumnia” (AT VIII-2, 181, 8-9).

Así pues, ya no se trata del mal recibido por un enemigo, sino del peor de los males, la acusación de enseñar subrepticamente el ateísmo (el peor pecado y el más grave delito), proferida por aquel que ya no es el enemigo de Descartes (de Batelier, Desmarets, los remonstrantes, los

1 Citamos según la edición de Adam y Tannery. Descartes cita textualmente el *Admiranda Methodus*.

2 Para los detalles de la llamada *Querella de Utrecht*, larguísima y pletórica de actores, véase Verbeek (1988; 1992 19-66). Verbeek (1988) traduce el *Admiranda* y reproduce parcialmente la *Carta* (con omisión de la importante sexta parte), según la traducción de Víctor Cousin (Descartes 1826), la única que se ha realizado, muy elegante e inutilizable. Todas las traducciones son nuestras. Respetando el uso, no traducimos el apellido de Voetius.

3 Véase la hermosa carta de Colvius a Descartes, 9 junio 1643 (AT III, 681).

católicos, los miembros de la Confraternitas mariana, los magistrados de Bois-Le-Duc, etc.), sino *el* enemigo, es decir, el diablo. Descartes describe precisamente los cinco modos en que se despliega la mala voluntad, esto es, la voluntad de mal. El primero (su esencia) es la *malignitas* (AT VIII-2, 79, 8), esto es, la calumnia, “la mala y falsa opinión” que prescinde de pruebas, la “prolífica maledicencia” (AT VIII-2, 80, 4-7), en pocas palabras, “el arte de la mentira y la maldición” (AT VIII-2, 98, 30- 99, 4). Ahora bien, los cuatro modos que siguen a la malignidad confirman la necesaria imbricación entre la ausencia de bondad y la falta de razón. A la *malignitas* le sigue la *absurditas*, que no resulta de un razonamiento falso, sino, mucho peor, de un falso razonamiento: Voetius “finge razones” (AT VIII-2, 166, 17-18). La *absurditas*, a su vez, se presenta acoplada a la *iniquitas* que consiste en transgredir la regla de equidad –“debemos someternos nosotros mismos a los principios que invocamos contra otros”–, por lo cual comete injusticia, como bien traduce Cousin (cf. Verbeek 1988 86), pero una que es anterior a la ley civil y que no necesita de ella (cf. AT VIII-2, 82, 7-12).<sup>4</sup> La malignidad y la iniquidad absurda se unen a la *arrogantia*, es decir, a la “insolencia” y la “soberbia” con las que Voetius asume el papel de acusador (*malignitas*) y de juez (siendo parte, *iniquitas*).<sup>5</sup> Finalmente, la arrogancia alcanza el colmo, la “*summa arrogantia*”, en la *pertinacia*, la obstinación que consiste en “no reconocer ninguna culpa [...] sin que ninguna razón ni autoridad pueda convencerte...” (AT VIII-2, 85, 10-15).

Se plantea aquí un problema que nosotros nos limitaremos a señalar. Voetius es una clara excepción a la metafísica: la malignidad del malo, en cuanto define el primer modo de la voluntad de mal, no puede ser atribuida al error (al exceso de voluntad y al defecto de razón), desde el momento en que ella no se dirige a (la apariencia de) un bien (cf. *Meditatio Quarta* AT VII, 56-58).<sup>6</sup> Pero, a la vez, Voetius es metafísicamente coherente. Descartes insiste en señalar que, acorde con su maldad radical, Voetius se ubica fuera de la (búsqueda) de la verdad y, por lo tanto, fuera del error. Liberada del error y de la penuria de razón, la voluntad de mal excluye toda razón, incluso el defecto de razón; de este modo, la *malignitas* deriva en la *absurditas*. Brevemente, el malo es necesariamente irracional. De hecho, Voetius no lee a Descartes (cf. AT

4 La regla evoca Mt. 7, 1-5, texto que Descartes citará íntegro en AT VIII-2 132.

5 “iniquidad [...] unida a la arrogancia [...] la soberbia del acusador” (AT VIII-2, 83, 22-25). Voetius “abusa de”, “usurpa” la autoridad del magistrado (AT VIII-2, 91, 5-17; 119, 6-9, 13-17 y 27-28; 127, 17-18); “abusa de la autoridad pública de la Facultad de Teología para apoyar sus calumnias” (AT VII, 587) y se erige al mismo tiempo como acusador y juez (cf. AT VII, 594).

6 “La voluntad solo se dirige a aquello que tiene alguna apariencia de bondad” (AT XI, 464, 8-9; AT I, 366, 6-11; AT VI, 28, 6-12; 117, 17-21).

VIII-2, 15, 21-22; 17, 14-16 y 20-24; 21, 1-4), considera irrisorias las pruebas cartesianas de la existencia de Dios y se abstiene de toda objeción; acusa las graves consecuencias que tiene la “nueva filosofía” para la “teología ortodoxa”, sin mencionar ninguna (AT VIII-2, 34, 14-16). El extremo de la malignidad, es decir, el absurdo de la impudicia, es evidente en la fútil analogía a través de la cual Voetius concluye que Descartes es otro Vanini.<sup>7</sup> El malo no hace un mal uso de la razón; por el contrario, nunca razona, maldice, agrede por la sola autoridad, refuta por la acumulación de injurias.<sup>8</sup> Tanto es así, que Descartes se siente obligado a explicarle al enemigo que, dada la ausencia de citas y de razones, su acusación resulta increíble y él mismo se muestra como calumniador ante cualquier lector de buen sentido.<sup>9</sup> Voetius no tiene ninguna relación con la verdad (o el error), ni con su búsqueda o, mejor, su única relación con la verdad es justamente la de ser su enemigo: no busca la verdad, sino que la combate; lejos de amarla, la odia.<sup>10</sup>

Voetius es además etimológicamente coherente. El *diábolos* es el que divide, separa a los hombres de ellos y de Dios. No solo odia, “excita la cólera y el odio”, “llama al odio” (AT VIII-2, 48, 4; 48, 15); su palabra y sus acciones pueden, de hecho, alcanzar dimensiones histórico-políticas, pues son causa de sedición civil y guerra: es el “sedicioso”, el “turbulento”, de cuya palabra nacen “la disensión pública y las guerras”.<sup>11</sup> Voetius tiene el poder de introducir la división, es decir, el odio, en los dos órdenes de la sociedad humana, la amistosa y la civil; quiebra el vínculo entre los *familiares* (regido por “el derecho de caridad” *jus caritatis*, que “coincide plenamente” con las leyes de la amistad ordinaria entre los hombres) y, a la vez, el vínculo entre los ciudadanos (*jus civile*).<sup>12</sup>

7 Descartes cita íntegro el texto de Voetius en AT VIII-2, 179 y sintetiza el absurdo de la analogía en la *Lettre aux Magistrats d'Utrecht*, AT VIII-2, 254.

8 “[...] no por razones sino por maldiciones [...]” (AT VII, 573, 17; 4, 5-6); “sin razones me agredía, solo por autoridad” (AT VIII-2, 4, 20-21; 33, 26-27); “sin la mínima sombra de razón [...]” (*id.* 108, 24-25; 132, 18). Voetius solo refuta por la injuria (*cf.* AT VIII-2, 9, 13 y 18). La irracionalidad como *hecho* es evidente para cualquier lector de buen sentido que hojee el *Admiranda*. El problema de cómo responder a la irracionalidad (respuesta sin objeción) solo ha sido planteado por Marion y Carraud.

9 “en la que nadie dejaría de admirar tu ridícula desvergüenza” (AT VIII-2, 175, 15-16). Ante la ausencia de razones, “él mismo se declara calumniador” (AT VIII-2, 5, 1).

10 “calumniador que odia la verdad” (AT VII, 599, 27); “en vez de buscar la verdad, solo quiere combatirla” (AT VII, 601, 9-10).

11 “Rector turbulento y sedicioso” (AT VII 590, 18; 603, 11; AT VIII-2, 78, 7-8; 160, 9, 13 y 16); “excita la ira y el odio” (AT VIII-2, 48, 4 y 48, 15); causa de “disenso público y de guerras” (*id.* 50, 5; AT IV, 27, 13-14; AT VII, 584, 14).

12 “gran afinidad” entre la “santa amistad” y la “amistad honesta” (AT VIII-2, 112, 22-27); las leyes de una y de otra “acuerdan plenamente” (AT VIII-2, 114, 4-6); “*jus caritatis*” (AT VIII-2, 114, 4-6; 121, 16-17); “*juxta leges caritatis*” (AT VIII-2, 99, 23); “*jus civile*” (AT VIII-2,

La *Carta* es, en gran parte, un análisis de los procedimientos persuasivos de la mala palabra irracional, escrita y hablada, y de las razones de su eficacia. En este artículo nos detendremos en el examen de los recursos que Voetius utiliza como orador en el ejercicio de su función pastoral. En este caso, la palabra maligna es más eficaz en la medida en que no se dirige ni a los doctos ni a los discípulos, sino a la pequeña plebe, la *plebicula*, la grey que asiste al oficio dominical, que no lee en latín o ni siquiera lee y quiere escuchar. La indagación sobre la oratoria del mal puede ordenarse en tres momentos: primero, el examen de sus recursos gestuales y discursivos; segundo, el de las pasiones que despierta o suscita –las razones de su eficacia–, lo cual nos permitirá entender, finalmente, su poder de enemistar a los amigos.

## II

A mediados del siglo pasado, Henri Gouhier calificaba por defecto la filosofía cartesiana, y la modernidad que ella inaugura, como una “filosofía sin retórica” (cf. 1956 96; 1999 89), entiéndase bien, como una filosofía que excluye toda reflexión sobre la retórica –con la sola excepción, que Gouhier conoce y menciona, del *Examen de algunas cartas de M. de Balzac*, texto de 1628 sobre el que volveremos más adelante–. La historia de la retórica recupera y confirma la fórmula de Gouhier, para señalar que Descartes instaure una ruptura, quizá definitiva, entre la retórica y la filosofía, por la cual el estudio de las pasiones, hasta ese momento un asunto privilegiado de la primera, pasa a ser problema exclusivo de la segunda, desde el instante en el que la pasión es entendida como uno de los modos de la sensibilidad cuyo examen compete al ámbito regido por la tercera noción primitiva, la unión substancial del cuerpo y el alma (cf. Mathieu-Castellani 186). Este abandono de la retórica se hace explícito en el prefacio de *Las pasiones del alma* (LPA), donde Descartes escribe que no hablará “ni en orador, ni en filósofo moral, sino en *physicien*” (AT XI, 326, 14-15). De esas tres afirmaciones, la segunda y la tercera son controversiales; de hecho, Descartes escribe allí una filosofía moral que comienza con una definición de pasión (LPA §27) y culmina con la última definición de virtud, la generosidad (§§153-156), que no pueden ser entendidas como resultado de una reflexión en *physicien*. Pero la primera es indudable: en LPA, Descartes nunca habla “en orador”, pues poco le importa allí el arte de la palabra y su capacidad de suscitar pasiones, luego, creencias y, al fin, acciones. Esta constatación vale para el conjunto del *corpus*.

---

121, 23-24). Por supuesto, no podemos detenernos aquí en este problemático acuerdo-afinidad entre amistad santa y la amistad natural “ordinaria entre los hombres”.

Pues bien, la *Carta a Voetius* es una excepción flagrante que a la vez confirma aquella ruptura: es el único texto donde Descartes se interesa en el arte de suscitar pasiones por la palabra oral y, así mismo, se aboca al examen de los recursos retóricos que sirven al orador para excitar pasiones particulares (las “pasiones tristes”) en un público determinado y bien definido. Se trata de un largo fragmento (AT VIII-2, 47-50),<sup>13</sup> que no ha sido visitado por la historia de la filosofía (salvo por una valiosa excepción que citaremos enseguida) y, hasta donde sepamos, desconocido por la historia de la retórica. Comienza así:

Los discursos del doctor que vengo de retratar suelen gustar a la multitud; tal es la naturaleza de los hombres, que todos se deleitan en ser emocionados no solo por la alegría, sino también, y hasta el más alto grado, por cualquiera de las pasiones tristes. De allí que las tragedias encuentren lugar en el teatro no menos que las comedias [...] De allí resulta también que un predicador que excita en sus auditores la cólera y el odio contra otros hombres y, sobre todo, contra los más poderosos que aquellos de ínfima condición suelen envidiar, o contra aquellos de diferente religión a quienes ya odian como causas de guerra, no tenga que decir nada egregio, nada bueno [...]. (AT VIII-2, 47, 27-48, 8)

Tal como lo atestigua el teatro, los hombres, por naturaleza, se deleitan en el sentimiento de “cualquiera de las pasiones tristes”, y este es un tema sobre el que Descartes volverá más de una vez en la *Correspondencia* y en LPA. Nos detendremos en esos textos más adelante. Comencemos por recordar dos puntos que ya han sido señalados en el único comentario que, hasta donde sepamos, este pasaje de la *Carta a Voetius* ha tenido. En primer lugar, el orador no suscita otras pasiones que aquellas que la plebe ya siente: el odio contra quienes acostumbra de envidiar, esto es, los ricos y poderosos, o que “ya odia”, es decir, aquellas personas de diferente de religión, a quienes ve como causa de todos los males. Antes que transmitir el odio, el orador despierta y excita lo que cabe llamar una “pasión latente” o una “predisposición a ciertas pasiones” (*affectus*), tendencia anímica que Descartes distingue de las pasiones mismas del orador (*conmotiones*) y que debe ser entendida como un “movimiento hacia la cólera, excitación interior a la cólera”, que no devendrá en una pasión efectiva más que por un juicio que otorga verdad a la palabra del orador (cf. Kambouchner 241-242). En segundo lugar, el llamado al odio es eficaz porque el auditorio reconoce en la pasión del orador un afecto que ya es suyo; así pues, en ese reconocimiento, Voetius, en su triple autoridad de autor, rector y pastor, “autoriza” el odio y la envidia, más aún, “[los] bendice y los santifica” (*id.* 248).

13 Verbeek (cf. 1988 354-355). Agradecemos la traducción de Kambouchner (cf. 236-239).



La indagación cartesiana sobre la maldad continúa con un análisis brillante y complejo de las condiciones que el orador debe respetar para que la transmisión del odio sea eficaz:

[...] no tenga que decir nada egregio, nada bueno y que, además, la mayor parte de las veces [...] nadie entienda sobre qué se disputa; basta que hable en abundancia, con audacia y vehemencia, y esparza en su discurso variadas y coloridas injurias, bajas, bufonas, inauditas, para que sea escuchado con mayor ardor por la plebe devota, y sea más amado y alabado que otros mucho más elocuentes, pero que la exhortan [a la plebe] menos a odiar los vicios de otros que a enmendar los propios. (AT VIII-2, 48, 9-16)

La primera condición no es en rigor discursiva, pues reside en la habilidad actoral de la vehemencia: la absoluta seguridad, la firmeza y el calor. Voetius imita el celo de los profetas. Descartes escribe que es experto en las *artes mimicae*, y enumera los personajes y las personas (la *máscaras*) que el enemigo imita (AT VIII-2, 159, 1-5). Cousin, tan inteligente en los anacronismos, traduce “artes de comediante” (Verbeek 1988 384). Pero Voetius no es un actor, ni un comediante (*histrion*, *comoedus*). Las artes que Voetius despliega son las del mimo, personaje de ínfima condición (que incluso podía ser un siervo), muy por debajo del *histrion* o del *comoedus*, que con máscaras y vestimentas dignas actuaban en el teatro. El mimo es callejero; sus recursos son la música y la danza, las situaciones obscenas, el lenguaje procaz y, al final, el desnudo femenino. Es el único género subliterario y el único que no usa máscara; de aquí la importancia de la gesticulación: la única máscara es el rostro mismo y el cuerpo entero.<sup>14</sup> Sin embargo, la gestualidad y el tono no son suficientes. Voetius se erige como profeta justamente por la violencia de sus sermones, la audacia de acusar a los principales (*optimates*) (AT VIII-2, 48, 26), es decir, de mostrar una autoridad que le es dada como una gracia –“inspirada en una eximia santidad” (AT VIII-2, 48, 27)–. Voetius le otorga una palabra pública al odio, y esa audacia del que no teme al castigo solo puede deberse, para los ojos de la plebe (que teme al castigo), a una autoridad de una instancia superior, la única posible: Dios. El auditorio otorga una santidad porque escucha, en la palabra autorizada por la sola autoridad, aquello que quería escuchar públicamente; una verdad que ya sabía: *su* verdad.

Pero nos interesan más los tres recursos que siguen, porque definen la oratoria del mal. Los dos primeros son paradójicos: para autorizar el

14 “[...] ningún actor respetable aparecía en la escena sin una máscara” (Beare 129). Leemos en este texto de Beare que, desde el inicio del Imperio romano, los mimos y los farsantes (actores de la *farsa*, género literario, pero semejante a la *mimica*, con excepción de los desnudos) son considerados infames.

odio, el discurso del malo debe, primero, renunciar hasta donde pueda a la elocuencia; segundo, debe ser incomprensible. Esta oratoria sigue siendo un arte de la persuasión por la palabra, pero se ubica brutalmente fuera de cualquier tradición retórica. Por el primer punto, aquel que exhorta al odio debe ser “por lejos menos elocuente”, porque no necesita decir (o necesita no decir) “nada de egregio ni de bueno”, en oposición a otros pastores “muchísimo más elocuentes”, pero ineficaces porque llaman a la contrición, es decir, a una pasión que el auditorio no siente ni quiere sentir (AT VIII-2, 48, 9-10; 48, 14). Por el segundo punto, la persuasión se cumple sobre la base de un trabajo cuidadoso, dirigido a que el auditorio no entienda nada de la cuestión.<sup>15</sup> Precisemos: de las cuatro partes de la retórica que concurren en la persuasión, a saber, la invención (la elección de las pruebas), la disposición (el orden de los argumentos), la elocución (la elección de las palabras y el estilo) y la acción oratoria (la voz y los gestos del orador), Voetius suprime las tres primeras (pues, si elige palabras, es para que no se entiendan) y es un experto en la cuarta. Cabe quizás afinar este comentario en lo que respecta a la invención. Dadas las tres pruebas clásicas –las lógicas (que pretenden ser o, al menos, parecer demostrativas o refutativas), las éticas (que apuntan a lograr la confianza y buena disposición del público hacia el orador) y las patéticas (dirigidas a despertar pasiones)–, Voetius prescinde de las primeras, porque se abstiene de toda argumentación. Respecto de las segundas, ellas se fundan exclusivamente en un *ethos* prediscursivo, es decir, en su *auctoritas*. Finalmente, puede prescindir de cualquier prueba patética, porque su palabra se nutre del *pathos* de la plebe: solo excita, en principio, pasiones que el auditorio ya siente y que quiere sentir intensamente. Si nos hemos permitido evocar estas nociones elementales de la retórica, es para señalar que la palabra de Voetius, al renunciar a toda razón y a toda bondad, exige un neologismo: es una antirretórica, cuya eficacia solo puede entenderse por la necesaria articulación, rigurosamente metafísica, entre la maldad y la irracionalidad: la retórica del mal puede persuadir, precisamente porque no cumple con las reglas de la elocuencia, de la misma manera que la calumnia ni siquiera se oculta en la tergiversación o las falsas razones, hasta el absurdo de mostrarse claramente como tal.

La persuasión irracional resulta evidente en lo siguiente: la pequeña plebe “no *puede dudar* que [el orador] sea muy sabio, pues en verdad no sabe discernir sobre el asunto” (AT VIII-2, 48, 24-25, ns). La razón se ejerce en la duda y el auditorio no puede razonar porque no puede dudar, y no

15 “nadie entienda sobre qué se disputa” (AT VIII-2, 48, 9-10); “lo más frecuente es que no entienda nada de qué se trata” (*id.* 49, 24-25) o lo comprenda “de cualquier manera” (*id.* 49, 30), “pues en verdad no sabe discernir sobre el asunto” (*id.* 48, 25).

puede dudar porque (el orador lo sabe bien) no quiere dudar –la duda, como la contricción, es penosa–. La ausencia de la capacidad de dudar conduce a la ciega credulidad; ciega porque supone una persuasión sin razón, donde la única razón es la autoridad del que habla y excita, a la vez que autoriza, un odio que ya es costumbre, pero que todos quieren de antemano sentir intensamente, en el “placer” que otorga un “gran consuelo” (AT VIII-2, 48, 17-18). El juicio de la plebe no solo es erróneo (el error no excluye, más bien, exige el ejercicio del discernimiento); más aún, es gozosamente injusto.

Finalmente, esta oratoria del mal necesita una última condición. Para que las mujeres y hombres de baja condición imiten al pastor (*imitentur*) (AT VIII-2, 49), este debe imitar, como buen mimo, el habla de quienes escuchan, y esparcir en el discurso del docto (cuyos términos no se entienden más que como significantes de su sabiduría y autoridad) con “variadas y coloridas injurias, bajas, bufonas, inauditas” (AT VIII-2, 48, 11-12). Para que la autorización del odio sea efectiva, el orador, desde la distancia de la sabiduría y la autoridad, debe asemejarse al auditorio utilizando su mismo vocabulario, de modo que quien escucha no solo reconozca su pasión en el orador, sino que además se reconozca en él, como ante un igual, uno especialmente ingenioso en la invectiva y el insulto y, gracias a ese reconocimiento, ejerza él también las *artes mimicae* y lo imite, en el colmo de lo grotesco. El recurso a la broma procaz es importante. Descartes ya lo había denunciado en la *Carta a Dinet*: “mofas obscenas (*dicteriiis scurrilibus*) [con las que] acaricia los oídos del populacho” (AT VII, 584, 13-14). Voetius se defiende de esta acusación citando mal aquella carta por la omisión de “obscenas” (*scurrilia*). Descartes nota esa omisión e insiste, con una tajante descripción de la obscenidad oratoria: “dije que [tus mofas] son *scurrilia*, esto es, inciviles, plebeyas, torpes, sin ingenio ni elegancia, extraídas del modo de hablar insulso y maligno de los hombres más viles”. Descartes insiste en este punto porque la injuria obscena es una de las tres estrategias del discurso del malo, junto con la “mentira malvada y la calumnia atroz” (AT VIII-2, 146, 1-4 y 193, 22-24). Pero estas burlas chabacanas persuaden a la *plebicula*; aquellas no solo son las únicas palabras que el público entiende (porque son sus palabras), sino que gracias a ellas la totalidad del discurso adquiere un sentido claro y preciso, que es justamente aquel que la plebe quería entender, buscando consuelo para su odio; las burlas bastan por sí solas para persuadir que no hace falta entender más. Pues bien, la muerte de la elocuencia tiene su historia.

### III

La gravedad de esta renuncia a la elocuencia, el escándalo de una persuasión sin razón, solo puede entenderse si se compara la *Carta a*

*Voetius* con el retrato que, quince años antes, Descartes dibuja en una carta inédita en vida, pero escrita para ser publicada (*Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzacii* [en adelante, *Examen*]), en la que toma firme posición respecto de la célebre querella, rica en intercambios epistolares, opúsculos y panfletos, en torno a las *Lettres* de Jean-Louis Guez de Balzac, publicadas en 1624. Allí, Descartes elogia, en primer lugar, una “pureza de la elocución” que, como la salud del cuerpo, “es tanto más perfecta en cuanto menos se hace notar” (AT I, 7, 6-8) –una pureza por la cual la elocuencia no oculta nada más que a sí misma–.<sup>16</sup> Esta elocuencia persuade, porque le devuelve a la palabra su dimensión erótica; ella es inseparable de la “elegancia y la gracia”, una gracia (*venustas*) que evoca todavía, sin mencionarla, a la diosa que le da nombre: “Hay una elegancia y una gracia que, como la belleza de una mujer perfectamente hermosa, no consiste en esto o aquello, sino en el acuerdo bien temperado de todas las partes” (AT I, 7, 9-12).

El punto importante, que todavía hay que señalar, es que esa gracia no solo define el estilo sino también el objeto del discurso: la gracia se refiere a la “feliz concordancia” entre el modo de decir y aquello que se dice: “los más altos pensamiento del espíritu [...] son expresados [...] con la mayor exactitud usando las palabras habituales del habla, enmendadas por el largo uso, y de esta concordia tan feliz entre las cosas y las palabras surgen las gracias espontáneamente” (AT I, 8, 25-29). La dimensión erótica del discurso se alegoriza en dos figuras femeninas, dos momentos de un relato amoroso: la *venustas* es la mujer de belleza perfecta y, a la vez, la hija (la “hermosísima doncella de fresco rubor”) que nace de la feliz unión de las palabras y las cosas (AT I, 8, 25-29).

Esta gracia de la elocución bastaría si las cartas fueran privadas, es decir, dirigidas a los amigos y conocidos (*familiares*), pero son públicas: se dirigen también (con bastante éxito) a un gran público, pues se publican en francés. Las cartas de Balzac “[tratan] de argumentos, como los alegatos que los oradores antiguos pronunciaban en la asamblea”, lo cual exige “examinar la eximia *ciencia de persuadir* que a menudo se requiere como complemento de la elocuencia” (I, 9, 10-11, ns). Solo por esa ciencia de persuadir, la prosa de Balzac alcanza el estatuto de verdadera retórica, según la definición que Descartes recibe de sus maestros: “la retórica es el arte o la instrucción (*doctrina*) del bien decir [...] decir capaz de persuadir (*dicere apposite ad persuasionem*)” (Soares, en Gouhier 1999, 98).

La evocación de los oradores antiguos describe el inicio de una historia de inspiración ciceroniana, por la cual, *illo tempore*, la elocuencia inspirada da razón del *jus civile*, es decir, de la ciudad, un lugar donde

16 Balzac responde en una carta del 30 marzo de 1628 (cf. AT I, 569-571).

el dominio no se ejerce por la violencia, sino por la fuerza persuasiva de la palabra. El arte de reinar es el arte de persuadir:

En los primeros e incultos tiempos, antes que naciesen las disidencias en este mundo y cuando la lengua mostraba espontáneamente los estados de ánimo de los espíritus sinceros, había, en las inteligencias superiores, una cierta fuerza divina de elocuencia que, nutrida del cielo por la verdad y la fluida riqueza de su sensibilidad (*sensus abundantia profluens*), sacó a los rudos hombres de los bosques e impuso leyes, fundó ciudades y ejerció al mismo tiempo *la potestad de persuadir y de reinar*. (AT I, 9, 12-19, ns.)

El *Examen* puede ser entendido como el elogio de una retórica donde se imbrican necesariamente la nobleza, la veracidad y la inteligencia del que habla, con la persuasión inteligente de quien escucha, el “candor y las antiguas costumbres, que muestran un ingenio superior al ordinario” (AT I, 11, 13-14), un espíritu “ingenuo y veraz” (AT I, 11, 19-20), llevado “por un amor a la verdad y la ínsita generosidad que le impide el disimulo” (AT I, 11, 12-13); en fin, una síntesis entre la majestad y la gracia que supera definitivamente la querella entre antiguos y modernos (AT I, 10, 7-9). Cabe proponer que “los tiempos más antiguos” evocan el principio fundamental del manual de retórica que Descartes había leído en La Flèche, el cual establece en su “Proemio” la íntima correspondencia entre el discurso y la razón; intimidad que el griego antiguo testimonia al nombrar a uno y a otra con el mismo término, *logos*, de manera que “el discurso es, en verdad, como la imagen de la razón” (Soares, cit. en Gouhier 1999, 99).

Hay dos puntos a señalar que Descartes recuperará a lo largo de su obra, y sobre los que volveremos más adelante. Primero, la palabra pública se hace política, funda la *polis*, porque esgrime argumentos que persuaden a todos sus miembros. Balzac, gracias a la razones de sus argumentos (*tam rationibus rationes explicat*) y a la “nobleza de los ejemplos que los ilustran” (AT I, 10, 3-5), obtiene la credibilidad del vulgo y, además, por su “solidez y veracidad” persuade más a quienes son más inteligentes (AT I, 10, 11-12), creando un lazo civil entre unos y otros. Segundo, este arte de persuadir es tanto más eficaz en cuanto el orador/escritor es franco, es decir, habla solo de aquello de lo que él mismo, en largo examen, se ha persuadido.<sup>17</sup>

Pues bien, para comprender a Voetius debemos, al menos, sintetizar la historia que sigue. “Poco después”, entre los griegos y romanos,

17 “[de Balzac] no abusa de la simplicidad del lector, sino que suele valerse de argumentos que son tan claros que logran la credibilidad del vulgo y, además, son tan sólidos y verdaderos que quedan aún más convencidos los que son más inteligentes, especialmente cuando no prueba más que aquello de lo cual, antes, él mismo se ha persuadido” (AT I, 10, 9-14).

surge la primera “corrupción” de la elocuencia original, debida a su uso frecuente en la disputa y la excitación pública, por la cual los “hombres ordinarios [...] desesperando de conquistar el ánimo del auditorio en lid abierta y por la sola verdad, recurrían a sofismas y a insidias de palabras vacías [...]” (AT I, 9, 20-24). La disputa marca la degradación de la palabra; degradación política, filosófica y retórica, pues, al dejar de estar al servicio de la unión civil entre los hombres, abandona al mismo tiempo la gracia y la verdad por el recurso a razones coloridas, maquilladas (*fucata rationes*, AT I, 9, 30). Cabe agregar a esa historia dos etapas; la tercera corresponde a los tiempos modernos, “estos tiempos” en los que “decir la verdad se considera soberbia, y la mentira y el disimulo pasan por moderación” (AT I, 11, 21-22). Esta degradación recurre a una imitación grotesca de la majestad antigua, la “ficticia majestad de palabras fuera de uso o ruidosas palabras extranjeras [...]” y demás recursos “con los que suele engañarse al vulgo” (AT I, 8, 30; 10, 15). A la *venustas* antigua, el fresco rubor de las jóvenes, se opone la figura antierótica, “los coloretos y la cerusa de las viejas lascivas” (AT I, 9, 1-2); a la grave inteligencia de los oradores antiguos se contraponen “las estupideces de los histriones o las gesticulaciones de los simios” (AT I, 8, 19-20).

Nos hemos detenido en este *Examen*, finalmente, para proponer que hay una cuarta etapa, la nuestra, que recogiendo las anteriores, marca un umbral que decreta la muerte de la retórica; un escándalo que Voetius inaugura y que Descartes acusa, en un esfuerzo estéril. El escándalo reside justamente en el hecho de que Voetius puede prescindir de aquellos recursos, pues su palabra no necesita ningún maquillaje. Experto en las artes de la imitación, habla para que nadie entienda, lleva al extremo la gesticulación histriónica, no se vale más que de coloridos insultos (*convitia*) (AT VIII-2, 48, 11), obscenidades groseras extraídas de lenguaje más vil, y llama al odio. La mala palabra persuade sin argumentación alguna y, lejos de estar inspirada en el amor a la verdad, se inspira en el odio a ella. El maquillaje grotesco todavía intenta persuadir en una apariencia de razón, degradada al colorete de las ancianas; a partir de aquí, en el abandono de la elocuencia y de la razón, la mentira toma la palabra como injuria o bajeza, y desaparece definitivamente la relación original entre la razón, la verdad y la gracia.

Esta historia nos permite señalar que el retrato oscuro de Voetius debe ser entendido como la inversión de la imagen luminosa de Balzac, a la que se opone punto por punto. El amor a la verdad impugna el odio a la verdad; a la claridad y solidez de la argumentación se opone la ausencia de todo argumento. Balzac nunca abusa de la simpleza del lector, y persuade más a quienes son más sabios. Voetius abusa de la simpleza del pueblo pequeño, y su palabra solo puede persuadir a los más ignorantes. Allí, una nobleza que impide todo disimulo; aquí, el ocultamiento tras

las máscaras y las personas; allí, la franca sinceridad; aquí, el “hipócrita” (AT VIII-2, 28, 26); allí, la gracia elegante; aquí, la broma soez. La palabra de Balzac, como la antigua elocuencia, crea vínculo entre los hombres, mientras que Voetius divide cualquier lazo, familiar o civil.

Finalmente, el escándalo Voetius se hace aún más claro por la siguiente razón. El *Examen* establece los procedimientos retóricos que Descartes utilizará como escritor, es decir, como filósofo. Al respecto, el *Discurso del método* maneja con maestría las figuras que la tradición otorga (el *tableau*, la fábula autobiográfica, la evocación retrospectiva del camino, los obstáculos y la meta, etc.), en una elocuencia que, sin embargo, solo es eficaz si se oculta a sí misma,<sup>18</sup> pues su único fin es ocultar la persona que habla, condición para persuadir al que lee de una verdad que, luego de un largo examen, ha persuadido al que escribe (cf. AT VI 77, 13-14).<sup>19</sup> El *Examen* establece las bases de la futura reflexión sobre la *scientia persuadendi*; luego, sobre el modo de escribir no solo filosofía, sino, mucho más, sobre la manera de escribir “en filósofo” sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre la rara inteligencia y la fina sensibilidad de una princesa.<sup>20</sup> En todos los casos, esta reflexión evoca aquel poder originario de la verdad, esto es, unir a los hombres, punto sobre el que Descartes insistirá más de una vez: en la carta a Regius de 1643, en la *Carta dedicatoria* a la versión francesa de los *Principios de la filosofía* y, especialmente, en las *Respuestas a las cuartas objeciones*, donde el elogio a los reparos de Arnauld recupera y sintetiza los puntos principales del encomio a Balzac: la inteligencia clarividente y minuciosa que se manifiesta en el dulzor y la civilidad, unida a una intensidad y a un vigor cuya franqueza destaca la ausencia de cualquier disimulo. Los mismos tres puntos rigen las reuniones de la Asamblea, en el *Proyecto de academia* que Descartes redacta poco antes de su muerte por encargo de la reina Cristina.<sup>21</sup>

---

18 “[...] velo de arte, de prudencia y de cortesía” que Descartes reescribirá en el *Discurso*: el primer velo es la narración autobiográfica que instaura una relación de franqueza, “un yo empírico que, según descubrimos luego no es más que el velo que desaparece para mostrar un yo no personal, trascendental” (Fumaroli 39).

19 Persuadir es inducir en los otros el mismo asentimiento libre a la verdad, clara y distintamente percibida por el entendimiento (cf. AT III, 64-65; AT VII, 65, 6-9). Descartes expresa numerosas veces sus esperanzas y sus dudas respecto de su capacidad para persuadir (cf. AT I, 149, 20-22; 182, 4-6 y 13-16; AT VII 10, 11-13; 158, 15-18, AT VIII-1, 329, 10-12).

20 “Los discursos *simples y francos* de un hombre que no escribe más de lo que cree os serán más agradables [...] Es por ello que no pondré en esta carta nada que la experiencia y la razón no me hayan mostrado como muy cierto, y escribiré aquí en filósofo, así como en el resto del libro” (*Principes*, AT IX-2, 21, ns.).

21 “una dulzura que calma los humores irascibles (*Carta a Regius*, enero 1642, AT III, 494; *Responsio ad Quartae Objectiones* AT VII, 218-219; AT IX -1, 170). *Projet d’une*



El discurso verdadero es necesariamente dulce, porque la verdad solo es tal si pacifica y crea un lazo amistoso entre los hombres; una civilidad que, sin embargo, ya no es un civismo, porque, a diferencia de los antiguos tiempos, no es necesariamente política; en esta época, la verdad se establece sin relación con la ley o la ciudad. Antes bien, en la Antigüedad clásica la disputa jurídica y la arenga marcan el exceso que quiebra aquella imbricación original entre la inteligencia superior y la palabra graciosa que Balzac y Descartes quieren recuperar. No insistiremos sobre esta “unión entre racionalidad y civilidad”, “entre la exigencia de justificación racional [...] y la dulzura de lazo social”, que define la escritura de la búsqueda de la verdad (Lelong 149). Queda claro que la evocación de una edad de oro, donde la palabra verdadera unía a los hombres, no es una mera figura retórica, porque traza el proyecto de la escritura de la filosofía, esto es, de la escritura “en filósofo” que, a partir de aquí, debe enfrentar el escándalo de una oratoria del mal.

#### IV

Nos hemos detenido hasta aquí en los procedimientos (anti)retóricos de la oratoria de Voetius. Cabe detenerse ahora en sus efectos, es decir, en las pasiones que despierta –las razones de su eficacia–. Hemos señalado antes que el orador autoriza y santifica las pasiones ya habituales en la grey, el odio y la envidia. Debemos agregar que, más aún, la palabra maligna suscita pasiones nuevas y originales. En efecto, la palabra del orador transforma esas dos pasiones iniciales en otra pasión compleja: la “cólera piadosa”, un sentimiento que no tendrá ningún lugar en LPA, cuyas definiciones de cólera y piedad impiden la articulación de ambas en una única pasión. “Sin duda –escribe Descartes– es un gran consuelo para la turba, que no es mala sino ignorante, poder a veces conmoverse piadosamente, encolerizarse piadosamente e irritarse piadosamente contra los más poderosos” (AT VIII-2, 48, 19-20). Hay que agregar, además, una segunda pasión que ocupa un lugar central, porque permite el paso del odio-envidia iniciales a la cólera piadosa, a saber: la devoción (*devota plebe*) (AT VIII-2, 48, 13), modo del amor dirigido a aquellos que estimamos más que a nosotros mismos. Voetius “se hace amar y alabar” (AT VIII-2, 48, 17). Esta paradójica articulación entre odio-cólera/envidia-piedad, a través del amor-devoción, no ha recibido, hasta donde sepamos, la atención que merece, y no tiene paralelo en la posterior investigación sobre las pasiones. Sin embargo, el texto de LPA, que no concibe una cólera piadosa y donde brilla por su ausencia toda preocupación por la retórica, nos otorgará un material

---

*Académie* (§ 4-8, AT XI, 661-662). La verdad siempre lleva a la dulzura y a la concordia (cf. *Principes* AT IX -2,13).



que creemos relevante para nuestro análisis, al mismo tiempo que nos permitirá destacar, de nuevo, el carácter extraordinario de la indagación que Descartes desarrolla en la *Carta*.

La oratoria del mal, aun si abandona toda tradición cuando renuncia, a la vez, a la elocuencia y al sentido, mantiene el fin último de la persuasión que no se agota en la transmisión o en la excitación de pasiones; la palabra maligna quiere persuadir sobre la justicia de una acción. El punto que se debe señalar es que ninguna de las pasiones iniciales que la plebe ya sentía, el odio y la envidia, pueden por sí mismas inducir a alguna acción efectiva. “El odio es una emoción causada por los espíritus [animales] que incita al alma a *ser separada* de los objetos que se presentan a ella como dañinos” (LPA §79, AT XI, 387, 6-8). Descartes aclara enseguida que esa incitación no se refiere al deseo (que nos incita a buscar el bien o a huir del mal, y se refiere siempre al futuro), sino al “consentimiento por el cual nos consideramos desde ya [...] como un solo todo, enteramente separado de la cosa de la que tenemos aversión” (LPA §79, AT XI, 387, 6-8 y §80, 387, 21-26).<sup>22</sup>

El odio se agota en la separación de aquel que nos daña o nos amenaza, y se cumple por la sola decisión de ser un todo separado. Sometida al odio cotidiano, la plebe sigue su vida habitual, ocupada en sus labores y negocios, sin otra acción que la murmuración ocasional o la injuria privada, cuyo único efecto es la posible complicidad de los vecinos. Esto es cierto aun si esta definición no es enteramente aplicable al caso de la plebe. Sucede que en LPA, Descartes solo se interesa en la relación entre personas, “otras causas libres” (§55, AT XI 374, 5-7), y nunca considera la relación entre confesiones o estratos, que se definen por su oposición recíproca (*plebicula–optimates*, católicos-reformados), en la cual, aunque sea posible considerarse como “enteramente separados”, no se pueden considerar “como un solo todo”, dada la obstinada presencia cotidiana de vecinos o de parientes de distinta confesión, así como la regular visita del recaudador y la usual prepotencia de los grandes. En LPA, el odio logra la separación, luego, la supresión del mal sufrido; en la *Carta*, donde la separación es imposible o siempre incompleta, el odio persiste como costumbre, un odio impotente, que no puede llevar a ninguna acción.

Brevemente: ninguna pasión puede llevar a una acción si no es por intermedio del deseo.<sup>23</sup> Luego, la envidia y el odio iniciales, sin desaparecer, deben adquirir una nueva modalidad, esto es, la cólera,

22 El consentimiento del odio se opone al del amor, por el cual nos consideramos “ya unidos” al bien que amamos (cf. AT XI, §80, 387, 18-24). Remitimos al delicado y olvidado artículo de Delamarre.

23 “[...] esas pasiones [simples] no nos llevan a ninguna acción más que por intermedio del deseo que ellas excitan [...]” (LPA §144, AT XI, 436, 14-16; cf. §143, 435, 26-29).

“especie del odio” que se dirige “contra aquellos que nos han hecho algún mal o han intentado dañarnos [...] particularmente a nosotros”, cuyo efecto es el violento “deseo de vengarnos [...] que la acompaña casi siempre” (LPA §199, AT XI, 477, 26-27). En LPA, Descartes distingue dos tipos de cólera: la primera es la del hombre bueno que es siempre efímera, “tiene poco efecto”, pues no resulta de un odio profundo, sino “de la aversión y de la sorpresa de recibir un mal”, y no se limita al mal cometido “particularmente a nosotros”, sino que alcanza al mal sufrido por aquellos que los generosos (“aquellos que poseen mucha bondad y mucho amor”) aman “del mismo modo que a ellos mismos” (LPA §201, AT XI, 479, 18-480, 2). La *Carta* desconoce esta forma generosa de la cólera, pero, podemos proponer, anticipa la segunda, propia de las “almas débiles y bajas”, las almas “más llenas de orgullo [...], las más bajas e infirmes”, en las que, tal como sucede con los miembros de la plebe, “predomina el odio y la tristeza”, y donde el impulso a la acción alcanza su máxima intensidad, “por la agitación que un ardiente deseo de vengarse excita en la sangre” (LPA §201, AT XI, 479, 18-480, 2). Queda claro que, por este deseo, el orador y la grey se distinguen claramente del actor y su público: el orador despierta pasiones para que el auditorio actúe, en el ardiente deseo de venganza, llamándolo a “resistir al poderoso o entrar en lucha contra los adversarios de su religión”, de manera tal que la persuasión es, inmediatamente, una resuelta ejecución, “pues estará lista a ejecutar con ardor todo aquello de lo que quiera persuadirla” (AT VIII -2, 48, 30-49, 2).

De este modo, Voetius, al lograr la libre sumisión de la plebe, puede finalmente actuar a través de ella (tal como hace con sus alumnos o con Schook) sumando otra máscara, a la vez disfraz y persona(s). Pero en esta cólera particular, la venganza se realiza por piedad (*pie irasci*), por un “movimiento piadoso” (*pio affectu*) (AT VIII-2, 48, 19 y 49, 26, respectivamente). La violencia por piedad es posible gracias al amor, particularmente, la devoción; el pastor “se hace amar y alabar”, por la violencia misma de sus sermones, su audacia en culpar a los principales y su poder de darle palabra pública al odio –audacia que, al no temer el castigo, la grey solo puede atribuirle a una instancia superior a la ley, “inspirada en una eximia santidad” (AT VIII-2, 48, 27)–. Voetius no solo se erige como sabio, sino, aún más, como ídolo: cualquier acto instigado por él o por su ejemplo es un acto de piedad (AT VIII-2, 48, 20-21).

La devoción es el amor a un objeto que estimamos más que a nosotros mismos. Su objeto principal es Dios; el segundo es el príncipe o el país, luego la ciudad y, finalmente, “un hombre particular que estimamos más que a nosotros mismos” (LPA §83, AT XI, 390). La intensidad de esta cólera piadosa, la violencia de sus efectos, se entienden porque Voetius usurpa la autoridad de los dos objetos principales de

devoción: se arroga la autoridad divina, al investir a su palabra del celo del profeta y, al mismo tiempo, la autoridad del juez (por lo tanto, del príncipe), usurpando el derecho de condenar a los particulares. LPA se interesa especialmente en el amor engañoso (LPA §85, AT XI, 392, 10-19; §142, 435, 18 –22), pero no recoge una palabra de la engañosa devoción –la más extrema, por la que el diablo mismo se percibe en eximia santidad–. Sucede que la plebe es “ignorante”, pero, a diferencia de Voetius, “no es mala” (AT VIII-2, 48, 18). Luego, no solo necesita un ídolo de mal para que su odio se haga cólera, sino que necesita un ídolo de bien (*su* bien), cuya palabra es siempre verdadera y, a la vez, siempre piadosa, de manera que son piadosas todas las acciones cometidas por su palabra o en su ejemplo. Este amor a quien nos otorga el placer de excitar nuestro odio permite que el odio inicial, sin desaparecer, devenga en cólera, y que la envidia devenga, sin desaparecer, en piedad, en una compleja articulación que merece ser confrontada con las definiciones de LPA.

Según LPA, la envidia y la piedad son especies de la tristeza, pero son “contrarias en razón de su objeto” (LPA §182, AT XI, 466, 23-25.); en la primera, estimamos que los otros son indignos del bien que gozan; en la segunda, que son indignos de los males que sufren. El objeto de la piedad es siempre la representación de un mal, mientras que el de la envidia es la representación de un bien, en la medida en que ambos pertenecen a otros que estimamos que no los merecen (LPA §182, AT XI, 466, 23-25; §185, *Passions* 469, 6-8). Pues bien, la articulación de la envidia y la piedad en la *Carta* es posible, porque el objeto de la piedad es el mal sufrido en persona (y no el mal de otros), de manera que el sujeto y el objeto de piedad coinciden en una sola persona que sufre un mal que considera que no merece, un mal infligido precisamente por aquellos que estima indignos de los bienes que gozan. Puede decirse que el “gran consuelo” que alivia a la grey reside en la “satisfacción”, propia de la piedad, que resulta de “pensar que ella [el alma] hace su deber al compadecerse de los afligidos” (LPA §187 *Passions* de l’Ame. XI, 470), es decir, en este caso, al compadecerse de ella misma. Esa compasión es tanto más íntima e intensa en cuanto la plebe, en la envidia sorda que “roe [...] el corazón” (§201 XI, 479, 18-19), se queja de sus males y el objeto principal de la piedad del vulgo es, precisamente, los afligidos que se quejan (§187 XI, 4670, 13-14).

Esta descripción de la piedad colérica no volverá a repetirse. LPA no distingue entre la piedad por la aflicción real del inocente y aquella causada por las “aventuras funestas que vemos representar en un teatro” (§187, AT XI, 479, 7-8). En todos los casos, el mal es la representación de un mal (teatral o real, poco importa) que “no [nos puede] dañar de ninguna manera”, y hasta “parece cosquillar nuestra alma” (LPA §94,

AT XI, 399, 17).<sup>24</sup> Por el contrario, en la piedad de uno mismo, el mal no es una representación, sino un mal sufrido en carne propia, y la tristeza ya no se siente “en el exterior del alma”, sino que se sufre “en el interior del alma”, como una “tristeza [...] amarga” (LPA §187, AT XI, 470, 13-15).

Debemos detenernos aquí en un texto problemático. La cólera excitada por el sermón, afirma Descartes, es suficiente para crear una inclinación a la cólera o, en general, a las malas pasiones: “pues somos de naturaleza tal que por el pequeño ejercicio de las malas pasiones, adquirimos una gran propensión hacia ellas. Y aquel que, aunque sea una vez, se permite abandonarse a la cólera por una causa justa, es por ello mucho más susceptible a encolerizarse otra vez, aunque la causa sea injusta” (AT VIII-2, 49, 17-21). Descartes invoca, hasta donde sepamos, por única vez una naturaleza humana que (contra toda experiencia de la gente de bien) nos hace proclives a la cólera con solo sentirla. No deja de sorprender esta desoladora descripción de nuestra naturaleza, según la cual el breve sentimiento de odio o de cólera nos marca con una inclinación a la repetición sin razón, es decir, con independencia de la justicia de la causa.

Algo distinto sucede en la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, que se aproxima más a la situación de la *Carta*, pues allí “las inclinaciones o hábitos” que corrompen las costumbres de la gente de bien, “obligados a odiar”, nacen de un sufrimiento continuo y prolongado, de una representación permanente del mal recibido y deseado, un odio que se consolida “poco a poco” en una cotidianeidad que describe mejor la costumbre del odio y la envidia: “obligados a odiar [...] devienen poco a poco maliciosos [...]”, pues “se representan tan seguido los males que reciben [...] y desean, que eso los acostumbra poco a poco a la malicia” (AT IV, 614, 5-10).

En LPA, en fin, hay una cólera generosa, efímera, espontánea, que se opone a la ira de “las almas más bajas e infirmes”, en las que “predomina el odio y la tristeza” (§202, XI, 480). Esta referencia alude claramente a la pequeña plebe de la *Carta*. La súbita inclinación a las malas pasiones es reemplazada por la lenta adquisición de una tendencia que se debe a un sufrimiento cotidiano, un odio que se impone a pesar del que sufre, gente buena e ignorante, como una obligación debida a la imposibilidad de separarse del objeto malvado, al cual está definitivamente unida. Pero quizás aquella propensión (aunque siga siendo problemática su atribución a nuestra naturaleza) deba entenderse en relación con lo que sigue.

---

24 Sobre el placer de la tristeza y la indiferencia entre escena y mundo, véase LPA §147, AT XI, 441.

## V

Anticipamos más arriba que Voetius, en su condición de *diábolos*, tiene el poder de introducir la división en los dos órdenes de la sociedad, con lo que quiebra el lazo civil entre los ciudadanos y, a la vez, el trato amistoso entre *familiares*, es decir, entre amigos, parientes y vecinos. Nos hemos detenido en el carácter sedicioso de Voetius que “excita la cólera y el odio”; cólera piadosa y odio santificado de los que nacen “la disensiones públicas y las guerras” (AT VIII-2, 48, 4 y 50, 5, respectivamente). Se trata de un tema recurrente en la *Carta* y en la epístola a los magistrados de Utrech que se dirigen a las autoridades civiles que otorgan su autoridad a Voetius; de aquí la doble justificación de la *Carta*, se trata de un alegato jurídico que pide castigo (cf. AT VIII-2, 133, 21-24; 188, 10-13; 189, 15-16) y una defensa del orden civil.<sup>25</sup>

Pero quisiéramos detenernos en un punto que apenas ha sido visitado: los efectos disolventes de esta palabra en relación con los lazos entre personas privadas. El examen de la oratoria del mal finaliza así:

Las mujeres pequeñas [*mulierculae*] ven en el templo a alguien a quien estiman muy sabio y muy santo declamar, disputar, injuriar a otros hombres; *casi nunca comprenden nada* de qué se trata, pero no tienen nada mejor que hacer que *imitar, en una inclinación piadosa [pio affectu] todas sus pasiones [conmaciones] excitando en ella pasiones semejantes*, por lo que, de regreso en casa, riñen por cualquier cosa. Pero los hombres [...] *comprendiendo de cualquier manera* esas controversias, a veces no pueden dejar de confrontar sobre esos asuntos con parientes o amigos [*familiares*] de otra religión, tal como sucede en todas partes en este país, y de allí resultan los pleitos, la disputas, las enemistades y, si son de condición vil, los golpes. (AT VIII-2, 49-50, ns).

La autoridad de Voetius reside precisamente en que es un ídolo para obedecer y asimismo un modelo a imitar. La mala palabra es eficaz porque el malo actúa en ausencia, de manera que, una vez finalizado el sermón, el odio no termina en una catarsis momentánea, sino que se expande en una transmisión que es ahora capilar, personal. Esto en dos ámbitos, ambos privados, que Descartes se encarga de distinguir: primero, el doméstico, por la mujer que, imitando al pastor, encuentra un objeto de disputa en cualquier nadería. Segundo, gracias a los hombres, el odio se extiende a quienes profesan distinta religión, los *familiares*, “tal como sucede en todas partes de este país”. Una vez más, la cólera se siente como un movimiento o inclinación piadosa, lo cual exige,

25 “Rebajar su autoridad [...] primero, para librarme de sus calumnias, luego, por el interés público” (AT VIII-2, 7, 19-20): “[contribuir] a la paz y la concordia de estas Provincias” (*id.* 107, 21-22); “la utilidad del público y el reposo de estas Provincias” (*id.* 212, 11-12).

insistamos, “que los asuntos en disputa no se comprendan en nada” (AT VIII-2, 49, 24-25) o se comprendan “de cualquier manera” (AT VIII-2, 49, 30). Pero hay tres novedades. La primera: la transmisión capilar del odio se da aquí a través de una imitación del mimo (el experto en las *artes de la mímica*); mimesis que Descartes no volverá a tratar y que, en todo caso, es posible gracias a una verdadera autoafección voluntaria y gozosa que anticipa, en líneas generales, el examen de la autoafección voluntaria e indirecta en la primera parte de LPA.

Nuestras pasiones –escribe Descartes– no pueden ser excitadas o suprimidas por la acción de nuestra voluntad directamente, sino indirectamente por la representación de las cosas [las razones, los objetos, los ejemplos] que usualmente acompañan a las pasiones que queremos tener. (LPA, §45 AT XI, 363-364)

En el examen de la *Carta*, la autoafección de la cólera también es indirecta, pues solo es posible gracias al objeto de devoción; pero, en este caso, no hay razones y el ejemplo es una persona, un *exemplum*.

La segunda novedad consiste en que la mimesis no se dirige tan solo a las pasiones del orador; la mujer y los hombres se arrojan además el derecho de disputar y acusar –los hombres sobre todo, que entendiendo de cualquier manera, creen entender y llegan hasta la violencia física–. Brevemente, el vulgo no solo imita las pasiones del orador apasionado; peor aún, imita su autoridad, la usurpa, imitando la usurpación de su modelo. Voetius autoriza las pasiones que la plebe siente, el odio y la envidia, porque otorga a quien lo imita una autoridad, tan falsa como la suya, que los humildes se arrojan por el solo hecho de imitarlo.<sup>26</sup>

Queda claro, por último, que, en esta disolución capilar, la cólera cambia y multiplica sus objetos; ya no se dirige a los responsables de su sufrimiento, los *optimates* o a los católicos en general, sino a los que habitan bajo el mismo techo; aquellos que son de trato familiar y eran hasta allí objetos de amistad o de respeto, en su común condición de víctimas, y quienes evidentemente no estaban incluidos en el discurso del pastor. Aquí culmina la autoridad de Voetius, en su poder de generar cólera donde antes había amor o respetuosa familiaridad o, al menos, donde no existían ni el odio ni la cólera; su palabra divide incluso a aquellos que se amaban, precisamente, porque lo aman.

Propusimos antes que Voetius es una excepción a la metafísica, una voluntad que no se dirige a la apariencia de bien. Liberado del defecto de razón, que toma el bien aparente por verdadero, el mal se libera de la razón y deviene en algo irracional. Pues bien, Descartes lleva este argumento hasta el final: dada la definición del mal como privación y

26 “falsa autoridad” (AT VII, 565, 3) (en relación con el P. Bourdin).

si se tiene en cuenta la identidad entre la realidad y la bondad,<sup>27</sup> cabe afirmar que a una nada de bondad le corresponde necesariamente una nada de verdad, luego, de realidad. Este será el fin último de la *Carta*: mostrar que Voetius no es nada de lo que aparenta ser, pues no es un teólogo, ni un escritor de libros, ni un profesor, ni, según vimos, un pastor, porque el verdadero pastor es el “amigo de todos los hombres” (AT VIII-2, 116, 10). Voetius es el mimo, el farsante, en fin, el hipócrita que detenta una falsa autoridad. En ese alegato, el verdadero problema que Descartes enfrenta, por única vez, es el de la eficacia de la palabra maligna, que exige un examen original y minucioso de la transmisión, excitación y suscitación de las pasiones dirigidas al mal; problema y examen cuya lucidez, es decir, su ineludible vigencia, hemos intentado recuperar.

## Bibliografía

- Beare, W. *La escena romana*. Trad. Eduardo Prieto. Buenos Aires: Eudeba, 1972.
- Carraud, V. “Descartes: le droit de charité.” *L’interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Eds. Guido Canziani y Yves Zarka. Milano: Franco Angeli, 1993. 515-536.
- Descartes. *Œuvres*. 11 Vols. Ed. Victor Cousin. Paris: Levrault, 1826.
- Descartes. *Œuvres* [AT]. 11 Vols. Eds. Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- Delamarre, A. “Du consentement. Remarques sur *Les passions de l’âme* §40.” AA.VV. *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris: Vrin, 1983. 131-143.
- Fumaroli, M. “*Ego scriptor*: Rhétorique et Philosophie dans le *Discours de la Méthode*.” *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*. Ed. Henri Méchoulan. Paris: Vrin, 1988. 31-45.
- Gouhier, H. “La résistance au vrai et le problème cartésien d’une philosophie sans rhétorique.” *Retorica e Barocco. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici*. Roma: Bocca Editori, 1956. 85-97.
- Gouhier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1999.
- Kambouchner, D. *Descartes et la philosophie morale*. Paris: Hermann, 2008.
- Lelong, F. *Descartes et la question de la civilité. La philosophie de l’honnête homme*. Diss. Université de Neuchâtel, 2014.
- Mathieu-Castellani, G. *La Rhétorique des passions*. Paris: PUF, 2000.
- Marion, J. -L. “Préface.” *La Querelle d’Utrecht*. Ed. Theo Verbeek. Paris: Les impressions nouvelles, 1988. 7-17.

---

27 “Digo también que [el odio] es siempre con tristeza porque el mal, no siendo más que una privación, no puede ser concebido sin algún sujeto real en el que sea, y no hay nada real que no tenga en sí alguna bondad...” LPA §140, AT XI, 433, 14-22. cf. AT VII, 60, 31-61, 4.

Soares, C. *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue de prompti*. Sevilla : Andreae Pescioni, 1569.

Verbeek, T. *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1992.

Verbeek, T., ed. *La Querelle d'Utrecht*. Paris: Les impressions nouvelles, 1988.