

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

# “La Metáfora arquitectónica en el Discurso del Método”

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

**Luis Tirso Troncoso S.**

Profesor Guía: Humberto Giannini I.

**Septiembre, 2006 Santiago de Chile**



<b>Epígrafe . .</b>	<b>1</b>
<b>Introducción .</b>	<b>3</b>
<b>Las Transformaciones Arquitectónicas Francesas y el Posible Impacto en la Obra de Descartes .</b>	<b>7</b>
<b>Arquitectura y Construcción del Texto Cartesiano . .</b>	<b>11</b>
<b>La metáfora arquitectónica y su sentido .</b>	<b>15</b>
<b>Las metáforas arquitectónicas en el Discurso del Método .</b>	<b>19</b>
<b>A propósito de la ciudad como desierto .</b>	<b>31</b>
<b>Conclusiones .</b>	<b>37</b>
<b>Bibliografía .</b>	<b>41</b>



## Epígrafe

*“y toda la modernidad sospechosa podrá derretirse como la cera”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> *Eguiluz, Luisa. (1998: 19)*



# Introducción

Seguir las metáforas urbanísticas que Descartes nos propone en *El discurso del método* es recorrer viejas callejuelas y aventurarnos en un imaginario ciudadano que viene dando forma al conocimiento pero también a nuestra experiencia de la convivencia. Recorrer el texto como un viandante y detenernos en aquellos lugares del discurso en que la metáfora habla es disponernos a escuchar la poética de su entramado. Desde esta extrema lejanía en que ciudad y filosofía parecen bifurcarse resulta oportuno regresar al curso de la obra cartesiana en favor de entender aquella experiencia que Descartes nos propone como desierto fructífero en las ciudades holandesas y, desde esa experiencia, pensar nuestros destinos ciudadanos, que, a veces eriazos de experiencia de sentido, nos vuelven reflexivos para darnos un itinerario que nos permita visualizar un horizonte de experiencias que H. Giannini denominaría “nostalgia de una experiencia común”. Es significativo el hecho que G. Steiner reconozca que tanto el pensamiento y la sensibilidad europea estén indisolublemente unidos al caminar, afirmando que “buena parte de la teorización más incisiva es generada por el acto de caminar”<sup>2</sup>.

Releer a Descartes desde el andamiaje metafórico que lo sostiene implica restarse a una mirada en que la fascinación de la argumentación de paso a las operaciones retóricas, se trata de un esfuerzo, paradójicamente, más racional, más desilusionante, en la medida en que nuestra atención se mueve en aquello que la Gestalt llamaría fondo, lo accesorio, lo aparentemente irrelevante. En las líneas de sustentación que dan cuenta de aquello que Descartes utiliza desde la gratuidad, digamos de lo dado, de aquello que no

---

<sup>2</sup> Steiner, George. ( 2005: 44 )

requiere fundamentación, en cierto modo, está al servicio de ella, es decir sobre aquellos elementos que dan cuenta de las apreciaciones que Descartes tiene de su propia experiencia como habitante de una ciudad especialmente ajena pero fascinante “Hay algún país -preguntaba con exuberancia-, en el cual uno pueda disfrutar de una libertad tan inmensa como la que hay aquí”, así refería Cartesius a Guez de Balsac. El escritor norteamericano Paul Auster<sup>3</sup>, pone atención en esta afirmación y la contrasta con la experiencia en la misma ciudad que trágicamente vivió Anna Frank y, si le creemos a los novelistas, éste afirma que desde el escondrijo de Anna era posible ver el patio de la casa en que Descartes vivió. La libertad de un hombre en el siglo XVII, a la vuelta de unos siglos, fue la condena de una pequeña adolescente. La ciudad y las humanidades no resulta siempre un matrimonio bien avenido. Al no contar con otro escenario no tenemos más alternativa que encontrar las vías que profundicen el vínculo y no nos perdamos en las últimas calles que nos llevan fuera de la ciudad, en definitiva, fuera de la escena del hombre.

La estructura del presente trabajo se articula en un seguimiento de aquellos tropos fundamentalmente ligados a la metáfora arquitectónica. De hecho el mismo Descartes explicando la inconclusividad de sus trabajos, refiere a ellos como una obra arquitectónica en continua reformulación. Refiriéndose a Las Reglas, específicamente; explica a su amigo Mersenne, en carta fechada el 15 de abril de 1630: *“Si extrañáis que en mi estadía en París hubiera empezado algunos otros tratados sin haberlos continuado, os diré la razón: y es que mientras trabajaba en ellos adquiría un poco más de conocimiento del que tuviera al empezar y, queriendo acomodarle a él, me veía obligado a hacer un nuevo esbozo, un poco mayor que el primero. Como si alguien, después de empezar un edificio para habitarlo, adquiriera riquezas inesperadas y cambiara de condición, de suerte que su edificio fuera demasiado pequeño para él; no le reprocharíamos verlo recomenzar otro edificio más conveniente con su fortuna”*.<sup>4</sup> La continua alusión a su hacer como edificación, demolición, domicilio provisional, etc. otorgan un imaginario urbanístico del conocimiento. La fructífera polémica sostenida entre Derrida y Ricoeur en torno al estatus de la metáfora en el discurso filosófico dan una señal potente en torno al destino del hacer filosófico mismo. Textos como **La mitología blanca** y **La metáfora viva**, animan un debate de larga data, debate que continúa abierto en el presente.

Derrida ya había reparado en ello, destacando la referencia urbanística no sólo del Discurso, sino que también de las Meditaciones.

En una entrevista realizada por Eva Meyer en febrero de 1986 a Jacques Derrida, titulada **La metáfora arquitectónica**, éste refiere del siguiente modo a Descartes, buscando bosquejar el cómo la tradición filosófica ha utilizado el modelo arquitectónico como metáfora *“en Descartes encontramos, por ejemplo la metáfora de los fundamentos de la ciudad, y se supone que tales cimientos son los que propiamente han de soportar al edificio, la construcción arquitectónica, la misma ciudad. Existe, por lo tanto, un tipo de*

---

<sup>3</sup> Auster, Paul. (2000:117 ss)

<sup>4</sup> Descartes, René. ( 1959: 137-8)



---

*metáfora urbana en la filosofía. Las Meditaciones y el Discurso del Método están plagados de estas metáforas arquitectónicas que, además tienen siempre una relevancia política”*<sup>5</sup>

Tiene razón Derrida al afirmar que la tradición filosófica se ha servido siempre de la metáfora arquitectónica.

Desde Heráclito en adelante la presencia de la ciudad en la filosofía ha sido permanente, ya en el fragmento 114 leemos “si un hombre quiere hablar racionalmente, debe fortalecerse con aquello que es comprensivo, que es común a todos como lo es una ciudad con la ley”. La misma afirmación del devenir heraclítico, por tanto la continua mudabilidad de la realidad comparte con la metáfora un mismo ímpetu. Desde allí en adelante la filosofía no sólo se ha hecho acompañar por la ciudad sino que emerge como su fundamento. Qué decir de la empresa platónica donde la construcción de la ciudad es prioritariamente una construcción filosófica. “¿no podremos decir nosotros que también estábamos creando, en la conversación, el modelo de la ciudad buena?”<sup>6</sup>. Pensemos tan simplemente en la ciudad de Dios de Agustín que no es distinta por lo demás que la ciudad del hombre y agregar a ello las utopías ciudadanas del renacimiento (Campanella, Bacon y Moro) y por cierto las nuevas emergencias en el discurso filosófico que tanto en Wittgenstein. nos refiere a la identidad entre lenguaje y ciudad al menos bajo la forma de la analogía “el lenguaje es como la ciudad”<sup>7</sup> y por qué no referir a las frecuentes reflexiones heideggerianas sobre el habitar en “Construir Habitar Pensar” y en tantos otros lugares donde el centramiento de la reflexión heideggeriana es sin duda el pensar la ciudad. Hay que decirlo también, su enigmática afirmación sobre la metáfora, que da pie al fructífero diálogo entre Derrida y Ricoeur, tiene como punto de arranque la afirmación heideggeriana: “Lo metafórico sólo se da dentro de la metafísica”. Otros pensadores, más cercanos, plantean que la metáfora arquitectónica se vuelve por excelencia el modo de darse la vida los hombres en el mundo. No es menos relevante la reflexión de nuestro maestro H. Giannini en su **Reflexión Cotidiana**, al poner énfasis también en el movimiento, pero de manera especial en la regresividad o, como llama Giannini, en la “reflexividad” de la vida cotidiana.

Nos preguntamos nosotros por la especificidad metafórica que tiene la ciudad en esta obra de Descartes. En un comienzo parece un auxiliar analógico entre lo que acontece con la construcción y por otra el estado situacional del conocimiento. Nuestras sospechas se encaminan en el sentido de mostrar que no es una cuestión puramente retórica la recurrencia a la metáfora urbanística sino que constituye algo más que un recurso puramente literario. El siguiente trabajo busca hacer el seguimiento de aquellas metáforas, objetivarlas y abrir un espacio de reflexión en torno a qué significa la recurrencia constructiva al imaginario del conocimiento.

En una primera fase intentaremos precisar el impacto urbanístico que experimenta

<sup>5</sup> Domus (1986 :133-140)

<sup>6</sup> Platón. República ( 1960 : 472)

<sup>7</sup> Wittgenstein, L. ( 2002 :18)

Descartes ante las transformaciones arquitectónicas reales de las ciudades francesas y de modo especial Paris. Una segunda fase aborda las diversas concepciones de la metáfora que resultan pertinentes destacar para la empresa que nos proponemos. Un tercer momento está dado por el recorrido metafórico del Discurso del Método para finalmente arriesgar una hipótesis interpretativa de las relaciones entre metáfora, ciudad y conocimiento que es posible extraer del texto cartesiano

# Las Transformaciones Arquitectónicas Francesas y el Posible Impacto en la Obra de Descartes

Si queremos contextualizar y explicarnos más allá de la antigua referencia que liga la ciudad y la filosofía creemos necesario intentar visualizar la realidad arquitectónica, urbanística con la cual Descartes se encuentra y que le permite echar mano a ella con tanta naturalidad a favor de la construcción de su propio discurso filosófico. Si quisiéramos encontrar vestigios arquitectónicos que nos permitieran establecer la genealogía de la metáfora arquitectónica en la obra de Descartes tenemos que necesariamente referir a la espacialidad urbana en la que el mismo Descartes experimenta el mundo de la vida. Preguntarnos entonces quiénes son las figuras arquitectónicas que están dando forma a la Francia del siglo XVI y XVII, al menos en sus figuras más emblemáticas y que aún es posible reconocer en el presente nos permitirá al menos acercarnos a una especial experiencia que Descartes tiene con la arquitectura para luego transformarla en una propuesta que le permite echar mano a ella a favor de dar cuenta de su experiencia refundacional del conocimiento. El contexto histórico arquitectónico que marca el presente de Descartes se encuentra claramente determinado por las campañas militares francesas sobre Italia. La realidad arquitectónica en la cual se encuentra Francia luego de invadir Italia, tuvo como consecuencia la contrainvasión arquitectónica italiana sobre el gusto francés. Fueron las campañas de Carlos VIII

(reinado de 1483 a 1498), Luis XII (1498-1515) y Francisco I (1515 – 1547). Ellos fueron los responsables políticos no sólo de la nueva arquitectura del Estado francés sino que expresan de manera especial la tremenda penetración italiana en el gusto francés. En una primera fase de la arquitectura se mantuvo inmune a la penetración italiana alcanzando hegemonía en el decorado. Sin duda que estas transformaciones dinamizaron los cambios urbanísticos franceses contexto en la cual podemos imaginar a un sensible Descartes intentando comprender las transformaciones urbanísticas que cobraban fuerza en las ciudades francesas. El marco histórico en la cual Descartes le toca vivir es el momento de mayor riesgo de los logros alcanzados por Francisco I y Enrique II los que dieron identidad a la primera mitad del siglo. Las guerras civiles y religiosas asolaron Francia que llegaron hasta el reinado de Enrique IV (1589-1610).

Dos figuras dominan el espectro arquitectónico francés de la segunda mitad del siglo XVI Jean Boullant y Jacques Androuet Duser Serseau y los dos con estilos muy dispares. Boullant visitó Roma donde tomó apuntes de edificios muy antiguos que después empleo para los detalles de sus propias obras. Testimonio de esto se puede avalar por su obra *Reigle Generale de Arquitectura*. Comentando Anthony Blunt la obra de Boullant en la construcción de Ecoent, obra en la cual tuvo una participación puntual dado que las alas este - sur se construyeron bajo la dirección de Pierre Tacheront se le atribuye a él el ala norte del edificio cuya fachada exterior está decorada con dos órdenes superpuesto, toscano y dórico. Sin duda que esta forma de hacer arquitectura en que en un mismo cuerpo arquitectónico participaban diversos arquitectos es lo que Descartes criticaba cuando expresaba que eran mejores aquellas obras en que de principio a fin una sola mano las había dirigido. El mismo Blunt caracteriza la obra de Boullant “*es muy característico de él combinar en un edificio dos tendencias aparentemente contradictorias: el detalle clásico de una exactitud casi pedante y un empleo evidentemente anticlásico del orden colosal*”<sup>8</sup>. También Duserseau expresa un espíritu anticlásico por su forma de destruir los principios, lo cual consiste en fragmentar los elementos arquitectónicos menores y recubrir la superficie del edificio con su ornamentación descontrolada. En tal sentido Duserseau puede ser considerado, a juicio de Blunt, más un decorador que un arquitecto. Es claro entonces que en este contexto Descartes mirará con desdén la arquitectura de las ciudades francesas, muchas manos, muchos estilos daban a las construcciones este carácter de pastiche a la arquitectura a la cual Descartes debió observar en la Francia italianizada.

Es claro entonces que la genealogía de las referencias arquitectónicas a las cuales Descartes hecha mano cuentan con un claro referente empírico en las modificaciones urbanísticas y arquitectónicas francesas que acontecen como escenario a su evolución filosófica y no es por tanto casual que sus juicios respecto al modo de producción arquitectónico resulte tan severo respecto de aquellas obras que carecen de unidad estilística y por tanto mermadas en belleza respecto de aquella en las que un principio o un concepto arquitectónico único se respeta en la trayectoria total de una obra. Un caso emblemático es a nuestro juicio las continuas transformaciones de Fontanbleau que hasta Napoleón transformó arquitectónicamente constituyéndose en el presente una de las más eclécticas piezas arquitectónicas francesas.

---

<sup>8</sup> Blunt, Anthony. (1983:144.)

Es claro que nosotros no podemos dar cuenta de cuales fueron para Descartes propiamente tal las obras arquitectónicas que resultaron especialmente significativas y que dieron pie a sus referencias en su discurso filosófico pero creemos que no distan mucho de las referencias de autores respecto de los cuales hemos hecho mención. Sabemos también del periplo recorrido por Descartes por Europa lo que sin duda le permitió enriquecer su mirada respecto al patrimonio arquitectónico italiano, alemán y holandés que tuvo oportunidad de conocer

Así como la arquitectura es un referente plástico que permite a Descartes dotar a su escrito de fuerza persuasiva y por lo tanto homologar el hacer urbanístico arquitectónico con la construcción de una forma de pensamiento que autoconcibe como edificación frente a los cuales el desprenderse por ejemplo de las antiguas opiniones, reduciendo lo dudoso a lo falso, etc. Todo aquello no hace sino que espacializar la experiencia del conocimiento, ya sea bajo la forma de la demolición, la construcción provisional, el acopio de los materiales, etc. como empresa que se juega en el orden del pensamiento transformando por tanto la experiencia del conocimiento en un acto constructivo.



# Arquitectura y Construcción del Texto Cartesiano

Esta perspectiva arquitectónica que Descartes asume no es simplemente una cuestión retórica o meramente ornamental, a nuestro juicio, esta soporta una determinada manera de entender el conocimiento y por tanto, un modo de concebir la filosofía misma. Respecto de ella podemos contrastarla con la imagen nietzschiana del conocimiento ofrecida en Verdad y Mentira *“Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo”*.<sup>9</sup> Si bien es cierto, que en la construcción del conocimiento que Nietzsche aporta, sin desconocer su fuerte carga irónica, también se ve obligado a echar mano a una metáfora arquitectónica, si se quiere más dinámica y, probablemente, más cercana a las nuestras pero no menos arquitectónica que la de Descartes.

---

<sup>9</sup> Nietzsche, Federico. ( 2001 :.27 -28)

La metáfora en la *Scienza Nuova*, 1744 de, Juan Bautista Vico, aparece adjetivada como “*luminosa, necesaria y frecuente.*” Tres adjetivos que se instalan a cierta distancia de lo que podríamos esperar si lo que buscamos es una reflexión analítico racional, es decir, no parece ofrecernos para seguir los criterios cartesianos de claridad y distinción; en cierto modo Vico no hace sino que metaforizar a la metáfora misma, es decir, su luminosidad está claramente ligada a un destellar de la visibilidad, su necesidad no es causal sino que se funda en la aproximación de conceptos que han permanecido distantes o ajenos. Respecto a su frecuencia refiere a su continuo desborde del ámbito estrictamente poético al uso general del lenguaje y necesaria en cuanto no es posible sustraerse o evitarla. Los trabajos de Lakoff y Johnson (1980) se encargan de mostrarnos la fuerza de este acierto, al hacerse cargo de las metáforas en que vivimos, descubriendo aquello que parecía solo vivir en el Olimpo de la poesía, ahora de manera más trivial en el lenguaje cotidiano.

Sin duda que la voluminosa obra de Blumenberg, en el área de los estudios culturales e historia de las ideas, constituyen una fuente ineludible de referencia cuando hablamos de metáfora, nos interesa para los fines de nuestro trabajo dos obras *La legibilidad del mundo* y *Las realidades en que vivimos*. Es claro que las referencias a las metáforas del libro ocupan el centro de interés más marcado, no es menos cierto que su estrategia nos permite acercarnos a otros cuerpos metafóricos.

No pretendemos ofrecer una historia de la metáfora sino que aspiramos a reconocer su funcionalidad y destacar su instrumentalidad en bien de llegar a explicarnos su lugar en el contexto del racionalismo cartesiano. Es claro que el tema de la metáfora históricamente se ha ido trasladando desde una zona periférica que ocupaba en el contexto de la filosofía hacia una centralidad respecto de la cual difícilmente es posible sustraerse. Marcel Danesi, cita a W. Booth “*justamente de 1979 según la cual ¡si se debiese contar el número de los estudios de la metáfora publicados solamente en 1977, se podría deducir que para el 2039 habría en el mundo más estudiosos de metáforas que habitantes!*”<sup>10</sup>

En Platón y Aristóteles la metáfora no constituyó un problema central, en el caso de Platón, resultaba al menos desde un punto de vista teórico una forma de extravío del camino hacia la verdad. Esta aparece ligada a la práctica de los poetas y por tanto a la producción de apariencias e ilusiones, en cierto modo el destierro de los poetas es el destierro de la metáfora del discurso filosófico, que, como todos sabemos, nunca dejó de estar presente en los textos de Platón.

Aristóteles enfrenta el tema de la metáfora tanto en la *Poética* como en la *Retórica* y reconociendo en su dominio un acto de conocimiento por excelencia. Cuando Aristóteles en la *Retórica* la define como “las semejanzas existentes en cosas distantes entre sí”, permite acercarnos a la idea misma de filosofía. Si la semejanza entre cosas distantes entre sí no es algo evidente, recordemos que para el estagirita, descubrir estas semejanzas es propio de seres dotados naturalmente para ello, nos habla de dones congénitos. Cuando Heráclito define lo sabio como la capacidad de descubrir la unidad de lo diverso, es decir de acercar lo que parecía distante, nos encontramos con un suelo

---

<sup>10</sup> Sevilla, José y Barrios, Manuel (editores) (2000:201)



común para la metáfora y la filosofía, diremos por tanto que en la metáfora subyace la noción de sabiduría .

Es Aristóteles el que limita la estructura de la metáfora a la noción de transferencia del nombre de una cosa a otra, lo que instala de inmediato las nociones de lo propio y lo transpuesto. Lo central en Aristóteles es que la metáfora no deja de cumplir una función gnoseológica y en ese sentido el discurso filosófico no está ajeno a la metaforicidad. El hecho que Aristóteles vea en la metáfora un instrumento cognoscitivo, sin desconocer su función retórico ornamental, nos lleva a reconocer que lo central de esta es la experiencia de la comparación en cuanto permite al pensamiento comprender o asir una cosa mediante un nombre ajeno. Fue Quintiliano quien puso énfasis en la función sustitutiva de la metáfora, pero no dejó de ver en ella un acto más bien decorativo, que una cuestión genuinamente cognitiva. Desde esta perspectiva, la función primordial de la metáfora no es sino un esfuerzo por introducir belleza en el lenguaje literal. Hasta el siglo XVIII es posible reconocer esta concepción puramente decorativa de la función metafórica y por tanto parece ajena al discurso de la verdad que pretende encarnar la filosofía. Desde esta perspectiva Descartes es hijo de una concepción puramente decorativa de la metáfora y por tanto no puede entrever que a través de ella es por la cual se filtra una empresa de carácter cognitivo que confiere a su discurso la fuerza persuasiva necesaria para instalarse, como discurso poder, en el siglo XVII y siguientes. Pero sí está consciente de su poder crítico y demoleador cuando se sirve de ella para agredir a sus enemigos, luego nos detendremos en ello, nos referimos fundamentalmente a aquellos que hablan en nombre de Aristóteles y que Descartes ironiza en el capítulo VI del Discurso del Método.

Dos alusiones me parecen referencias contemporáneas dignas de tratar me refiero a Grassi y Ortega. Por lo demás los dos se trasladaran a América para continuar su reflexión.

Grassi en su obra ¿Preeminencia del lenguaje racional?: nos dice: “En la tradición humanista, el trasladar, la metáfora, asume una función primaria; y el hecho de haberla desconocido es lo que ha favorecido la infravaloración filosófica del humanismo italiano. Es, pues, sobre la estructura de la metáfora sobre lo que debemos insistir”<sup>11</sup> . Luego agrega lo que él denomina premisas generales sobre la cual se asientan sus fructíferas conclusiones. Lo primero es su referencia material en el origen del metaforizar, el concepto alude al transporte concreto de un objeto de un lugar a otro. “Sólo posteriormente surge el término metáfora en el ámbito de la poesía, para indicar la transposición del significado de un término de una esfera a otra...de manera que se puede afirmar que el término metáfora es él mismo ya una metáfora.”<sup>12</sup>

Grassi realiza una fina síntesis de lo que Aristóteles plantea en torno a la metáfora, tanto en la Poética como en la Retórica. “Aristóteles define el bien trasladar como la capacidad de ver aquello que es común, es la visión de aquello que es común a los términos de la transposición, el presupuesto de esta última. Aristóteles subraya que el trasladar debe partir del símil, el cual empero, no debe ser a su vez demasiado explícito;

---

<sup>11</sup> Sevilla, José y Barrios, Manuel (editores) (2000: 29 )

<sup>12</sup> Ibid (2000:131)

cuando mayor es el descubrimiento del símil, tanto más originalidad y vigor posee la metáfora. Esta no puede ser enseñada, sino que surge de una capacidad particular, tiene la función de poner algo inmediatamente ante los ojos: la imagen opera sobre las pasiones y tiene una función desveladora. En el mismo pasaje, a modo de conclusión, Aristóteles pronuncia una afirmación fundamental: la metáfora realiza una función similar a la de la filosofía: también es propio de la filosofía el individuar aquello que es común entre términos máximamente distantes”.<sup>13</sup> Es decir, que las operaciones metafóricas son metáforas de la filosofía misma o, de otro modo, la filosofía es un conjunto de operaciones metafóricas. Queda por ver, a partir de la crítica nietzscheana, elaborada ya en aquel texto temprano “Sobre la verdad y la mentira en sentido extra moral”, si este símil entre metáfora y filosofía puede ser entendido del mismo modo.

---

<sup>13</sup> Ibid (2000:18)

## La metáfora arquitectónica y su sentido

***“En la casa de la lengua residen y cooperan las tres artes del lenguaje: la gramática se ocupa de la madera y de las piedras (las palabras), la dialéctica construye la casa (el argumento) y la retórica funda la ciudad”.***<sup>14</sup>

El famoso texto de Descartes se sostiene en un dispositivo metafórico que él toma de la construcción arquitectónica. Ellas soportan la empresa de refundación del conocimiento que el autor se propone “edificar” en su discurso. Reconstruir el conocimiento es dar un nuevo domicilio a la verdad.

Nos interesa seguir a través del texto todas aquellas referencias que hemos denominado arquitectónicas para luego explicar su función en el texto y luego arribar hacia una comprensión del propósito cartesiano a partir de su concepción arquitectónica del conocimiento.

Ocuparnos del soporte metafórico del texto, es decir, atender a la estrategia escritural, retórica del método del discurso. Aquello nos obliga a desentrañar los mecanismos persuasivos del texto, en cierto modo a las metáforas que dan sustentación a la refundación del conocimiento. De este modo hacemos posible visualizar los elementos “extra-rationales” que subyacen a la empresa de Descartes. La tarea que emprende Descartes no está ajena a los avatares de un discurso que, en su apetito fundacional, no pretende inmunizarse a las fuerzas persuasivas del arte retórico, el simple hecho de orientar al lector de su Discurso del Método, dándole señales que el texto

---

<sup>14</sup> Sevilla, José y Barrios, Manuel (editores) (2000:55)

puede ser abordado como si se tratase de un fábula “...proponiendo este escrito sólo como una historia, o si les parece mejor, como una fábula”<sup>15</sup>. Nos entrega las señas de que su obra tensionará problemáticamente las relaciones entre metáfora y discurso de la verdad y ello en directa coherencia con la posición aristotélica que veía en la metáfora un verdadero manantial de aprendizaje “aprendemos sobre todo de las metáforas”<sup>16</sup>. Por lo tanto la metáfora aparece como algo más que un mero ornamento sino como un lugar de saber, así lo plantea José M. Sevilla F., en su ensayo “El filósofo es un decidor”. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset. Lo que resulta ser esencial para Ortega la capacidad “iluminadora” de la metáfora como la empresa de conocimiento en acción.

Nuestra tarea para con el Discurso es rescatar el andamiaje metafórico que, a nuestro juicio, sostiene al texto, por lo tanto no podemos simplemente ver en él en las referencias metafóricas una mera cuestión de estilo y por cierto reconocer una simple función de ornato en el uso de las diversas figuras literarias. Lo que se juega entonces en el presente trabajo es un esfuerzo de rescatar la función sustentadora que cumplen las metáforas en el texto cartesiano. Estamos ciertos que lo que se juega aquí es la tensión entre la identificación del discurso científico o epistémico con la literalidad y por otra el discurso figurado que orada las pretensiones de la literalidad del discurso científico. Es en este contexto entonces que una concepción restringida de la filosofía, en su intención de ser el discurso del modo de ser de lo real, por tanto, epistémico, se enfrenta con el denominado discurso figurativo que parece ajeno al esfuerzo de literalidad que el discurso filosófico pretende encarnar. Desde esta perspectiva la tensión entre un discurso aséptico de la filosofía y por otra la siempre ineludible función metaforizadora del discurso que permea a la filosofía misma no puede sino que conformarse con estar en una continua recaída y por lo tanto en una recurrente autoconciencia que el discurso de la verdad y el discurso filosófico, en consecuencia no pueden sustraerse a esta continua recaída: esto es: la metáfora. “la metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico. Lo que puede muy bien acaecer es que el hombre de ciencia se equivoque al emplearla y donde ha pensado algo en forma indirecta o metafórica cree haber ejercido un pensamiento directo”<sup>17</sup>

Para el filósofo español la condición misma del hombre puede ser definida desde la metáfora. Si el hombre vive continuamente transitando, mudando, cambiando constantemente, la vida se aparece como una constante novedad. José Sevilla siguiendo a Ortega afirma que “el hombre vive en constante crisis, abrazando siempre unas cosas, unas palabras, una ideas, y desechando otras; transita de un sostén a otro, de un apoyo a otro, siempre saltando desde el abismo, siempre interrogándose sobre el fundamento”<sup>18</sup>. Es evidente entonces que sea la metáfora el instrumento con lo cual el hombre puede

<sup>15</sup> Descartes, René. (1967: 137)

<sup>16</sup> Aristóteles ( 1967. 1410 b-13.)

<sup>17</sup> Ortega y Gasset, José. (1987: II,387)

<sup>18</sup> Sevilla, José y Barrios, Manuel (editores) ( 2000 : 112)

expresar la continua mudabilidad de su propio vivir. No es azar entonces que Ortega defina el vivir del hombre como existencial metáfora y más aun que su destino es metafórico y que su condición primordial sea el de “un animal etimológico”. Es en este sentido entonces que la metáfora resulte esencial no sólo para la comprensión del mundo sino que para explicarnos nuestro lugar en él. En la concepción orteguiana entonces la realidad de la metáfora trasciende desde su funcionalidad más accesoria hacia una cuestión mas esencial en tanto constituye un lugar de saber. Ella es en sí misma conocimiento.

Nos dirá Ortega “de tal modo que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora”.<sup>19</sup> Dos grandes metáforas refiere Ortega para dar cuenta de la historia de la filosofía, la primera de ellas correspondientes a la Edad Antigua es aquella que hace brotar y descansar la concepción del mundo sobre la corpórea metáfora del sello que imprime en la blanda cera su impronta (las realidades viven y perviven al margen de la mente; **la conciencia es impresión**); la segunda metáfora hace referencia a la Edad Moderna la cual hace girar la concepción y la metáfora hacia la doctrina del idealismo: la nueva metáfora es el continente y su contenido (las cosas no vienen de fuera de la conciencia, son contenidos de ella, ideas, cogitaciones; **la conciencia es creación**). La sólida conclusión de esas dos metáforas que se alcanzan es que la metafísica no se encuentra inmune al decir metafórico.

---

<sup>19</sup> Ortega y Gasset, (1987 II, 397)



# Las metáforas arquitectónicas en el Discurso del Método

Nota de título<sup>20</sup>

En esta sección nos proponemos lo que podemos denominar una inmersión en el Discurso del Método a favor de ir al rescate de aquella figura literaria a la cual Descartes echa mano para la construcción de su texto.

Desde la primera página queda establecida la analogía entre la empresa que se propone abordar y las faenas constructivas que dan inicio a una obra. Lo que puede denominarse la cartografía del texto o el plano, en el sentido arquitectónico, de su empresa. El ha dividido en seis partes la obra que nos propone en “bien de conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias”.<sup>21</sup> Es pertinente al menos consignar que es en el último punto donde él anuncia que dará cuenta en torno a las razones que lo han hecho escribir. Dejemos esto por el momento.

La referencia que hace Descartes al camino recto como analogía al modo de emplear la razón en busca de un objetivo, privilegia a aquellos que lo hacen avanzando lentamente respecto a aquellos que se apresuran, alejándose de él. Es la primera

<sup>20</sup> Hemos escogido la traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck y todas las notas que hagan referencia al Discurso del Método refieren a esta traducción, publicada bajo el título Obras Escogidas de la editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967

<sup>21</sup> Descartes, René, ( 1967:135)

referencia espacial. Es decir la referencia al modo correcto de emplear los caminos, como conducirnos correctamente en ellos, esta analogía hace referencia al modo en que conducimos nuestros pensamientos por la senda de la verdad y que es también análogo al modo como Descartes aspira a que asumamos su texto, es decir, establece un modo por el cual los lectores circularan por su texto.

Prontitud del pensamiento, imaginación nítida y distinta y la memoria amplia, son los atributos que Descartes considera dignos de poseerse en bien de la perfección del espíritu. Atributos que él no considera poseer en un grado superior al común de los hombres. Él se considera afortunado de haberse encontrado en su juventud en “ciertos caminos” que lo han conducido a consideraciones y máximas con las que ha formado un Método, por el cual ha podido aumentar gradualmente sus conocimientos, por sobre lo que él considera la mediocridad de su espíritu y la corta duración que la vida le permitirá alcanzar. La referencia que realiza a los logros alcanzados producto de su Método son de carácter natural, habla de ellos como “los frutos”<sup>22</sup>. Es interesante que haciendo uso de un artificio es posible alcanzar “frutos”. Es aquí donde ya nos revela la intención de su obra: “mostrar los caminos” que ha seguido. Pero eso no es todo, se trata de dar cuenta en él o representar en él su vida, “como en un cuadro”<sup>23</sup> para ser observado por otros y luego hacerse cargo de aquellas opiniones del público (lectores) como un nuevo paso en su instrucción. Se trata de un cuadro edificado con palabras, el cual se ofrece al lector para su contemplación por parte del “lector”, él busca “hacer ver” los caminos que ha seguido y representar su vida en ellos.

Descartes no quiere dar lugar a ser tomado como presuntuoso, dado que “no es mi propósito enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón”.<sup>24</sup> Mas, Descartes sabe de lo riesgosa de su experiencia y es por ello que prefiere inclinarse en favor de la desconfianza más que de la presunción y a través de la comparación con el hacer de los otros hombres logra privilegiar su acción de filósofo que aquellas que él evalúa en los otros hombres como vanas e inútiles. Pero no deja Descartes de estar atento a lo que su propia empresa puede ofrecer como resultado y aquí vuelve a echar mano a una figura literaria afirmando “Sin embargo, puede ocurrir que me engañe y que no sea sino un poco de cobre y de vidrio lo que tomo por oro y diamante”<sup>25</sup>. Es claro entonces que el esfuerzo cartesiano estará puesto sobremanera en la desconfianza, la sospecha que de respaldo de que no se trata de mera ilusión sino de verdadero conocimiento el que se ha conquistado transformándose en el aval que da garantía de la eficacia de la opción tomada.

Luego intenta precisar el carácter de su obra proponiéndola como una historia y de manera más categórica como una fábula. Llama la atención el esfuerzo de Descartes por

<sup>22</sup> Descartes (1967: 136)

<sup>23</sup> Ibid, (1967: 137)

<sup>24</sup> Ibid, (1967: 137)

<sup>25</sup> Ibid, (1967: 137)



filiar su obra y por otra proponerla como modelo a imitar, como las fábulas que siempre dejan una lección. Recordemos el especial aprecio que él mismo confiesa “lo ingenioso de las fábulas despierta el espíritu”<sup>26</sup>, es decir, que su propuesta es una incitación a despertar el entendimiento. Pero destacar a su vez que al concebir su obra como un fábula hace de ella, en su conjunto una metáfora de la fábula. Sabemos que las fábulas a su vez son metáforas de acciones humanas habitualmente representadas por animales, lo que lleva a la cadena de mudanzas más allá de lo que el mismo Descartes esperaba.

Luego de evaluar lo que ha sido su formación y pasar revista a lo aprendido y reconocer la fortaleza de las matemáticas por la certidumbre y evidencia de sus razones, por lo tanto, de la firmeza de sus cimientos. Desde este punto la eficacia de la metáfora se desplegará en la argumentación cartesiana. Consigna Descartes el hecho que sobre “tan firmes y sólidos fundamentos no se hubiera construido sobre ellos nada más elevado”<sup>27</sup> y simplemente se le haya puesto en servicio restringido a las artes mecánicas. Frente a esta firmeza fundacional la filosofía aparece como su inverso “no se podía haber construido nada que fuera sólido sobre fundamentos tan poco firmes”. ¿En qué radica tal precariedad? Descartes responde: “no hay todavía en ella nada que no sea tema de disputa y, por consiguiente, que no sea dudoso”<sup>28</sup>. La falta de solidez de los fundamentos ya anuncia lo que viene, la duda como fuerza gatillante de la certeza, por tanto no es azar que ésta aparezca ligada a los precarios cimientos de la filosofía. Es necesario consignar también las alusiones que inscriben a Descartes en la vieja tradición socrática, al pasar revista a su propia formación en la confianza de que era posible “adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida... pero en cuanto hube acabado toda esta carrera de estudios, al cabo de los cuales existe la costumbre de ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. Pues me encontraba enredado en tantas dudas y errores que me parecía no haber obtenido ningún provecho, al tratar de instruirme, sino que había descubierto cada vez más mi ignorancia”<sup>29</sup>. En cierto sentido podemos afirmar que Descartes experimentó el extravío al interior del laberinto o caverna del conocimiento y por tanto su itinerario se funda en la previa evaluación crítica de su formación y luego la búsqueda de caminos que lo llevaran hacia un conocimiento confiable, es decir, claro y distinto.

Si los cimientos filosóficos son tan endeble todo aquello que se ha construido sobre ellos necesariamente también lo será. Es interesante constatar la zona de libertad que dice tener, ligada a su fortuna, es decir, no verse obligado a cumplir funciones laborales ajenas a sus intereses y, por tanto, no tener que hacer una opción puramente pragmática en la resolución material de su propia vida. Ni astrólogos ni alquimistas están en condiciones de ofrecer una buena doctrina, en definitiva todos aquellos que “hacen profesión de saber más de lo que saben”<sup>30</sup> están presa de la contingencia que significa

---

<sup>26</sup> Ibid. (1967: 138)

<sup>27</sup> Ibid. (1967: 140)

<sup>28</sup> Ibid. (1967: 141)

<sup>29</sup> Ibid. (1967: 138)

resolver laboralmente su sustento material, cosa de la cual Descartes tenía medianamente resuelta con la herencia familiar. Todas ellas constituyen las razones del abandono de las letras y por tanto la liberación de la tutela de los preceptores y se inicia lo que podríamos llamar el fin de un paradigma y el camino a otro suelo fundacional del conocimiento: resolverme a no buscar más otra ciencia que la que se podía encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo. La aparición de la metáfora de la naturaleza como libro es también común con Galileo y Bacon, “la naturaleza es un libro escrito en el lenguaje de las matemáticas”, dirá Galileo. Sobre ella, la metáfora libresca es la que se ocupa Blumenberg en el capítulo 8° de la Legibilidad del mundo. Para Bacon, a juicio de Blumenberg, “el libro de la naturaleza es un manifiesto del poder, no vale quedarse en su mera lectura. Lo que hay que hacer mas bien, es extraer de ella los nombres por los cuales son nombradas y han de ser llamadas las cosas, los auténticos nombres de su esencia”<sup>31</sup> A juicio de Blumenberg, siguiendo a Bacon, la dualidad del libro de la palabra de Dios y del libro de las obras de Dios no guarda ya una simetría estricta. Es decir, nos enfrentamos a dos libros, el libro de la naturaleza y el libro de la revelación, los dos ofreciéndose para ser leídos por el hombre, pero falta aquí un tercer libro que para Blumenberg es, siguiendo a Hamann, el libro de la historia. Es con Descartes que la noción de mundo deja de estar referida en estricto rigor a la mera naturaleza para incorporar en su seno el universo del hombre. Pero antes que él, a juicio de Blumenberg, es Montaigne quien inicia este reposicionamiento del hombre como parte del mundo. Cuando Descartes afirma que su intención es aprender a leer en el gran libro del mundo a través de un viaje a la manera de un caballero, a juicio de Blumenberg, es que se ha dejado ya de reconocer el rango superior de la naturaleza. Sin duda una analogía que se hace necesario poner atención, recordemos que allí donde los hombres renacentistas asimilan naturaleza = libro. El problema generado en el esfuerzo de leer en el gran libro del mundo radica en el cúmulo de inseguridad e incertidumbre que este genera., del mismo modo, nos dirá Blumenberg que la situación acontecida en La Fléche, resultado de la lectura de los libros propiamente tales que sólo generaron un cúmulo de inseguridades e incertidumbres.

Así es posible explicar entonces el desplazamiento desde la metafórica del libro hacia las metáforas de la construcción y del urbanismo en que Descartes se refugia. Para Blumenberg la fundamentación del método científico restituye la seguridad resultado de la liberación tanto de los libros reales como los metafóricos<sup>32</sup>. Concebir al mundo como objeto de lectura, naturalizar esta experiencia, hacerla habitual, da cuenta de una disposición metafórica que permite replantearse la relación con la realidad. Paul Ricoeur afirma: “la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad.”<sup>33</sup> Y Ortega en el mismo sentido afirma que

<sup>30</sup> Ibid (1967: 1)

<sup>31</sup> Blumenberg, Hans ( 2000: 94)

<sup>32</sup> Nuestro poeta y profesor de física, asimila los árboles “a sillas y mesas en constante movimiento”.

<sup>33</sup> Ricoeur, Paul ( 2001: 13)

“la metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla”

Al unir así ficción y redescrición, restituimos su plenitud de sentido al descubrimiento de Aristóteles en la poética: la poesis del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimesis*. Para, en el párrafo siguiente, concluir: “de esta conjunción entre ficción y redescrición concluimos que el *lugar* de la metáfora, su lugar más íntimo y último, no es ni el nombre ni la frase ni siquiera el discurso sino la cópula del verbo ser. El es metafórico significa a la vez *no es* y *es como*. Si esto es así, podemos hablar con toda razón de verdad metafórica, pero en un sentido igualmente *tensional* de la palabra *verdad*”<sup>34</sup>. Es claro entonces que la centralidad de la metáfora hace del texto un lugar donde se debaten descripciones y redescriciones de la realidad que terminan dándole a esta un nuevo tejido textual. Hacerse cargo de las metáforas entonces no es descubrir en ellas una suerte de literalidad disfrazada tras la figura literaria, en cierto sentido, la figura es fondo. Es por ello que Ricoeur afirma que “no hay lugar no metafórico desde donde se pudiera considerara la metáfora, igual que todas las demás figuras, como un juego que se despliega ante nuestros ojos”<sup>35</sup>.

Borges, con su aguda ironía nos dice que estamos habituados a escuchar que “estilo debe ser llano”, pero se hace necesario al menos olvidar que todas las palabras, en su origen, fueron metáforas, y si no fuera así poco o nada entenderíamos, el mismo Borges nos dirá que “estilo” (*stylus*) significaba ‘pluma’, y que ‘llano’ significa ‘plano’. Es decir, que la exigencia misma de la literalidad es demandada metafóricamente.

“Decir que las ideas son paradigmas y que las cosas son participaciones de ellas es perderse en juegos de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas”<sup>36</sup>. Con esta dura crítica a Platón pareciera no haber lugar ni para la metáfora ni para el poetizar al interior del discurso filosófico, pero como bien plantea Ricoeur “pero lo que no se debe hacer, ¿puede no hacerlo?”<sup>37</sup>. Es claro que esta acepcia del discurso filosófico no está inmune a las continuas recaídas en la metáfora y que pareciera ser inherente a todo discurso por más que sus pretensiones sean justamente la de impedir el paso al discurso metafórico. Es claro que Nietzsche radicaliza esta posición para afirmar que no hay discurso ajeno a la metáfora y por tanto que toda pretendida literalidad no es sino que un inmenso olvido de su genealogía metafórica “sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que mas tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número”<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Ricoeur, ( 2001 : 13)

<sup>35</sup> Rocoer, ( 2001 :27)

<sup>36</sup> Aristóteles (1967 : 1, 9, 991ª. )

<sup>37</sup> Ricoeur, ( 2001: 341)

Es interesante destacar la experiencia del viaje como camino hacia la relativización de las costumbres y cosas que otros pueblos consideran valiosas. A estas experiencias Descartes reconoce como la lectura del gran libro del mundo. Tomando un nuevo rumbo hacia la búsqueda en si mismo una fuente de conocimiento confiable. Es decir, la propuesta de un viaje sin desplazamiento, puesto de que se trata de un viaje al interior de la razón. Volveremos a la experiencia del viaje cuando remitamos a una de las últimas metáforas que el texto explicita en el libro 6° al referir a la experiencia del ciego que arrastra al vidente a luchar en lo más profundo de ella. En este contexto Andrea Battistini, en su ensayo el libro, *El laberinto, la fábrica del mundo*; afirma “Descartes, que a pesar de su fama de filósofo racionalista amante de las ideas claras y distintas logra con mucha eficacia dar el sentido de una dramatización a su indagación intelectual, después de haber personificado en un “genio maligno” los obstáculos epistemológicos que se interponen en el camino de la verdad, imagina los secuaces del aristotelismo semejantes a “un ciego que, para combatir sin desventaja contra uno que ve, le hubiese llevado al fondo de una caverna muy oscura. “<sup>39</sup> Para Battistini, la cueva de Descartes es el equivalente del laberinto, que constituye una metáfora arquetípica en las grandes mitologías que a su juicio es retomada por los científicos modernos no ciertamente para atribuirle un papel ornamental, sino para describir el criterio heurístico de esto alternativo a la vieja tradición. La hermenéutica propuesta por Battistini permite identificar a los seguidores de Aristóteles contemporáneos a Descartes como verdaderos minotauros “celosos guardianes y al mismo tiempo prisionero del oscuro edificio dentro del cual están voluntariamente recluidos.”<sup>40</sup> Desde estos parámetros interpretativos aparece Descartes encarnando a quien puede hacer frente a los “minotauros aristotélicos” con la astucia de Ariadna que dotado de un hilo puede atravesar el laberinto descubriendo entonces los famosos caminos recorridos por él tras la búsqueda de un fundamento sólido para el edificio del conocimiento.<sup>41</sup> Por lo tanto, la simplicidad y la evidencia de sus principios serían verdaderas “ventanas” que permitirían el ingreso de la luz a aquella cueva a la cual ha debido bajar para enfrentar al viejo minotauro. Es importante señalar que no es Aristóteles quien está en la mira de Descartes sino que sus anquilosados seguidores que no hacen sino que simplificar, y en definitiva, traicionar la disposición crítica que el mismo Aristóteles encarnó.

Los trabajos de H. Blumenberg resultan también iluminadores al respecto, su centramiento en las metáforas de la caverna, la cueva y el naufragio, nos permiten rescatar un aspecto que nos parece interesante. Para Blumenberg la caverna es un lugar de protección, donde se refugia quien está en peligro, “es lugar seguro frente al absoluto

<sup>38</sup> Nietzsche, Federico (2001 :33)

<sup>39</sup> Sevilla, José y Barrios Manuel ( 2000 : 86)

<sup>40</sup> Sevilla, José y Barrios Manuel, (2000: 86)

<sup>41</sup> El esfuerzo del profesor Vial de mostrar continuidad y no ruptura en el paso de Aristóteles a Descartes encuentra aquí una sólida argumentación. No es Aristóteles la figura frente a la cual se enfrenta Descartes sino frente a la tradición que se dice fiel al estagirita.

de la realidad”<sup>42</sup>. Pero la caverna no puede ser el lugar de la permanencia, es necesario salir por alimento y conocimiento, los que salen de la caverna lo hacen con el “apoyo” que prestan los mitos inventados en el refugio. La acción ritual y la narración mítica son propias del lugar a resguardo, su efecto trasciende los límites del resguardo y se extiende al campo abierto. “*La cultura se perfila como una extensión de la caverna*”<sup>43</sup>. Para Descartes, son los seudosabios quienes arrastran a la caverna, para batirse en ella, sirviéndose de la ventaja que les da el moverse en la oscuridad de manera más eficiente que un vidente. Por tanto la caverna es el espacio del seudosaber de los mitos, no los de la ciencia.

Si la naturaleza es un libro, el conocimiento, una construcción. Esta perspectiva en el presente ya no nos sorprende, instala el artificio como modelo, invirtiendo la referencialidad que tenía la naturaleza, es decir, es la naturaleza la que se parece a un libro, es el conocimiento el parecido a una construcción, se trata de una inversión de la perspectiva, es el fin de la hegemonía aristotélica que veía en la naturaleza el modelo a imitar, jamás el artificio.

El asombro de Descartes surge frente a la fortaleza que manifiesta la matemática y vuelve aquí a referir a ella en contrastación con la cultura filosófica recibida, la firmeza y la solidez que poseen sus fundamentos y el desconcierto de que sobre tanta firmeza y solidez no se haya construido nada más elevado. Descartes comparaba los escritos de los antiguos paganos que dan cuenta de las costumbres con palacios muy soberbios y magnífico pero que sólo estaban contruidos sobre arena y barro. Es claro entonces que el hallazgo de tanta fortaleza en las matemática y tan poco aprovechada, es decir, tan poca construcción realizada sobre ello se abre para Descartes una nueva aventura que tiene dos caras, por uno el abandono del laberinto de contradicciones que la filosofía encierra arrastrando consigo todo aquello construido sobre fundamentos tan poco firmes y por otra abrazar un nuevo proyecto que para Descartes no es otro que “resolverme a no buscar mas otra ciencia que la que se podía encontrar en mi mismo o en el gran libro del mundo.”<sup>44</sup> Insiste Descartes en la metáfora del libro para referir al mundo y en la noción de camino para dar cuenta de la opción tomada como empresa de conocimiento.

Estando en Alemania, nos cuenta Descartes, con motivo de la guerra y al socaire del invierno en un pueblo, donde la interlocución no ofrecía a Descartes ningún interés, vuélvese sobre sus reflexiones y la primera de ellas es que “a menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas por muchas piezas y hechas por las manos de muchos maestros que aquellas en las que ha trabajado sólo uno”<sup>45</sup>. Si en la primera parte de su escrito Descartes, se ha servido de la metáfora de los cimientos para discriminar entre los sólidos y los débiles para la fundación del conocimiento, esta

---

<sup>42</sup> Blumemberg, (1999:13 )

<sup>43</sup> Blumemberg (1999:14)

<sup>44</sup> Descartes, (1967:141

<sup>45</sup> Ibid (1967: 143)

segunda parte , luego de dar señas que contextualizan la génesis de su reflexión y que justifican su soledad, esta opera en dos planos, el primero como evocación de una obra y como justificación de la propia tarea recién emprendida, su soledad da pie al incentivo de la empresa que se inicia, en tal sentido es, autorreflexiva en la medida que describe la propia experiencia que se inicia. Luego de esta valoración Descartes entra de lleno en la metáfora arquitectónica.

“Así vemos que las construcciones que ha comenzado y acabado un sólo arquitecto suelen ser más bellas y estar mejor ordenadas que las que varios han tratado de reconstruir utilizando antiguos muros que habían sido construidos con otros fines”<sup>46</sup> . Belleza y orden son los criterios que permiten discriminar entre las obras y aquella obra nueva que no ha debido someterse a lo que ya estaba sino partiendo desde cero constituye lo más valioso. Es evidente que esta referencia es el símil de la empresa que él se propone. Luego agrega “Así estas antiguas ciudades que al principio solo fueron aldeas y se han convertido con el transcurso del tiempo en grandes ciudades, están tan mal proporcionadas en comparación con esas plazas regulares que un ingeniero diseña y según su fantasía, en una llanura y que aunque considerando cada uno de sus edificios por separado encontramos a menudo en ello tanto mas arte que en los de las otras, sin embargo, viendo cómo están dispuestos, aquí uno grande, allá uno pequeño, y cómo hacen las calles tortuosas y desniveladas se diría que mas bien es la fortuna que la voluntad de algunos hombres que usan de razón las que los ha dispuesto así”<sup>47</sup>

Todas estas referencias resultan análogas a la empresa que él busca emprender, que están directamente ligadas al protagonismo individual, al control total de la tarea que se emprende y por último a la posibilidad de construir algo bello; este último valor ligado a la noción de orden y unidad. La misma referencia se realiza con respecto a la construcción de las ciudades.

Privilegiar aquellos pueblos que se han organizado bajo las órdenes de un prudente legislador, desde el momento de su nacimiento que aquellos que han ido legislando en la medida de sus urgencias y necesidades que la contingencia vital va generando. Anexa a esta misma preferencia, es decir, al legislador fundacional como es el caso de Licurgo, que el propio Descartes señala le lleva a ser análogo a la experiencia fundacional de una religión. Así nos dice Descartes “Como también es muy cierto que el estado de la verdadera religión, cuya ordenanzas sólo Dios ha instituido, debe hallarse incomparablemente mejor regido que todos los demás”<sup>48</sup>

Es claro que Descartes privilegie lo que él denomina los simples razonamientos que puede hacer un hombre de buen sentido acerca de las cosas que se le presentan respecto aquellas que se encuentran en los libros y que no son mas que probables, que carecen de demostraciones y que para Descartes no aproximan tanto a la verdad como nuestro simple y agudo pensamiento.

<sup>46</sup> Descartes (1967: 143)

<sup>47</sup> Ibid. (1967:143)

<sup>48</sup> Descartes (1967: 144)

Lo que representa a través de estas metáforas, ya sea el legislador, Dios o el arquitecto, resultan análogas a la que él pretende cumplir en la empresa del conocimiento, es decir, trabajo individual, fundamentación surgida en el ejercicio mismo de la propia razón y en definitiva valorar de manera especial la acción individual por sobre la colaboración o acción colectiva. “A sabiendas que en el orden urbanístico nadie echa abajo una ciudad para volverla a construir mejor en su conjunto lo que sí vemos es que muchos particulares derriban las propias muchas veces forzados porque esta se encuentra en peligro de derrumbe por cuanto sus cimientos no son tan firmes.”<sup>49</sup> Mediante esta analogía o ejemplo como llama el mismo Descartes afirma que no sería razonable que un particular se hiciera el propósito de reformar el Estado cambiándolo todo desde sus fundamentos y derribándolo para enderezarlo. Si aquello no se puede esperar de la transformación del Estado, nos dice Descartes, tampoco en el orden del conocimiento institucionalizado esto sería razonable, es decir, reformar el cuerpo de la ciencia o el orden establecido en las escuelas para enseñar. Pero esto que no parece razonable, entonces, en el orden institucional, sí lo es desde el punto de vista individual o particular y es en ese sentido, entonces, que Descartes emprende la demolición del cuerpo de opiniones que constituían el mundo de creencias en la que se encontraban. Nos dice Descartes “no podía nada mejor que emprender de una buena vez su supresión para sustituirla después por otras mejores o bien por las mismas cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”<sup>50</sup>. La recurrencia insistente en las ideas de demolición, reconstrucción; dan cuenta de manera clara de que el imaginario cartesiano del conocimiento opera en el orden de la espacialidad: cimientos, fundamentos, reconstrucciones, demoliciones, rescate de los antiguos materiales no hacen mas que confirmar la insistente recurrencia a las nociones urbanístico arquitectónica que dan fundamento a la empresa del conocimiento.

¿Qué buscaba Descartes a través de esta experiencia? Él mismo se responde “...creí firmemente que por este medio lograría conducir mi vida mucho mejor que si construyese sobre viejos fundamentos y me apoyase solamente en los principios de que me había dejado convencer en mi juventud sin haber examinado jamás si eran verdaderos”

Continúa Descartes contrastando lo que significa esta experiencia individual de abandono del resquebrajado edificio del conocimiento recibido respecto de lo que esto significa a los cambios en el orden de lo público mostrando que, cuando los Estados, las ciudades, es decir, para usar las palabras de Descartes “cuando estos grandes cuerpos han caído son demasiados difíciles de levantar o incluso de sostener cuando están quebrantados, y sus caídas no pueden ser sino muy duras”<sup>51</sup>. Luego vuelve a insistir respecto de las imperfecciones de estos grandes cuerpos respecto a las imperfecciones que estos tienen, las cuales han sido suavizadas y lo que las hace soportables y menos terribles que lo que su cambio radical generaría como consecuencia. Descartes vuelve a instrumentalizar la metáfora del camino para referirse de manera análoga a la anterior

---

<sup>49</sup> Ibid (1967: 145)

<sup>50</sup> Descartes (1967:1459)

<sup>51</sup> Ibid (1967:145)

referencia, nos dice “de la misma manera que los grandes caminos que serpentean entre las montañas se hacen poco a poco tan lisos y cómodos a fuerza de ser frecuentados, que es mucho mejor seguirlos que tratar de tomar atajos mas rectos saltando por encima de las rocas y bajando hasta el fondo de los precipicios”<sup>52</sup>. Con ello Descartes deja en claro que sus intenciones no están ligadas a las transformaciones de lo público sino que se trata simplemente de una empresa individual y personal, de hecho expresa claramente sus propósitos “mis propósitos nunca han ido más allá que de tratar de reformar mis propios pensamientos y construir sobre un fundamento que es completamente mío”<sup>53</sup>. Es claro que esta insistencia casi majadera de Descartes busca aplacar los peligros que ve en ella aquellos defensores del antiguo orden y por lo tanto el esfuerzo de Descartes se encamina hacia la disuasión de aquellos que ven un serio peligro en la empresa emprendida por Descartes.

Descartes es extremadamente cuidadoso respecto de lo que su obra pueda significar para sus lectores, haciendo explícito que no es su interés aconsejar a alguien que lo imite y muestra con cautela que su esfuerzo puede simplemente colaborar en los caminos que otros han emprendido hacia la búsqueda similar a la que Descartes se ha propuesto, de echo nos afirma que “la sola resolución de deshacerse de todas las opiniones que se ha recibido anteriormente en su creencia no es un ejemplo que cada uno deba seguir”<sup>54</sup>

Descartes vuelve a insistir a través de la semejanza entre un caminante solitario y su propia empresa pero que no camina a plena luz sino en las tinieblas “a semejanza de un hombre que camina solo y en las tinieblas, me resolví a andar tan lentamente y a usar tanta circunspección en todo que aunque avanzara muy poco por lo menos me cuidaría bien de caer”<sup>55</sup> Caminos, tinieblas, extremo cuidado van dando cuenta de un imaginario del conocimiento en que sólo la cautela y la lentitud pueden ser los auxiliares idóneos para avanzar. Se insiste por tanto aquí en la noción laberíntica que Descartes reconoce en la propia empresa del conocimiento.

En las referencias que hace Descartes a su formación en lógica, matemática y análisis de los géometra, más el álgebra, evalúa el aporte de la primera a través de la función de los silogismos circunscribiéndolos mas a una función explicatoria que al avance mismo del conocimiento. Aquí hace referencia al arte de Lulio, en los cuales Descartes reconoce preceptos verdaderos y muy buenos, estos aparecen mezclados con otros dañinos y superfluos comparándolo a través de la analogía entre un bloque de mármol y una potencial escultura “...es casi tan difícil separarlos como sacar una diana o una minerva de un bloque de mármol todavía sin devastar.”<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Descartes (1967: 145- 146)

<sup>53</sup> Ibid (1967: 146)

<sup>54</sup> Ibid (1967: 146)

<sup>55</sup> Ibid (1967: 1479)

<sup>56</sup> Descartes (1967: 148)







## A propósito de la ciudad como desierto

Inicia la tercera parte del Discurso del Método una nueva referencia a la arquitectura pero ahora al servicio de la explicación de las máximas morales que se propone obedecer mientras construye la aspirada moral racional que Descartes pretende alcanzar. Todo el primer párrafo contiene de manera análoga aquello que buscará ser con su proyecto moral, “y por último, como antes de comenzar a reconstruir la casa en que se vive no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos o ejercitarse a sí mismo en la arquitectura y, además, haber trazado cuidadosamente el proyecto, sino que también es necesario haberse provisto de alguna otra donde se puede estar alojado cómodamente mientras se trabaje, así, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligaba a hacerlos en mis juicios y de no dejar de vivir de allí en adelante lo más felizmente que pudiera, me formé una moral provisional que sólo consistía en tres o cuatro máximas que les quiero comunicar”<sup>57</sup> La analogía arquitectónica propuesta en que demolición, proyecto arquitectónico, trazado y el alojamiento provisional vuelven a la empresa cartesiana un suelo constructivo que va a soportar en este caso la propuesta provisoria que permitirá domiciliar moralmente a Descartes. Sabemos que su esfuerzo por construir el domicilio definitivo de la moral no pudo ver la luz.

Una nueva analogía nos ofrece Descartes del extravío y el modo de intentar encontrar la senda para intentar explicar la necesidad de constancia cuando se ha asumido un curso de acción de manera firme y resuelta aunque se nos ofrezcan en su

---

<sup>57</sup> Descartes (1967:152)

trayectoria inseguras e inciertas. Aquí Descartes nos ofrece el símil de los viajeros que “encontrándose perdidos en algún bosque no deben errar dando vueltas por un lado y por otro, ni todavía menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más rectamente que puedan hacia un mismo lado, sin cambiar por razones débiles, aunque acaso al principio sólo el azar los haya determinado a elegirlo: pues de este modo, aunque no lleguen justamente a donde lo desean, llegaran por lo menos finalmente a alguna parte donde verosímilmente estarán mejor que en medio del bosque”<sup>58</sup>

No deja de ser significativo el hecho que en la tercera parte Descartes describa sus desplazamientos reales, sus viajes como conformando parte de la puesta en práctica de las máximas alcanzadas. Establecidas estas Descartes se deslustra del resto de las opiniones poniéndolo en camino a experimentar el mundo más como espectador que como actor “no había terminado completamente el invierno cuando me puse de nuevo en camino. Y en los nueve años siguientes no hice mas que rodar de aquí para allá por el mundo, tratando de ser espectador más que actor en todas las comedias que se representaban”<sup>59</sup>

Luego de establecer distancia frente a la irresolución de los escépticos Descartes utiliza la analogía de su proyecto con la búsqueda de la roca y la arcilla y no quedarse simplemente en la tierra movediza y en la arena. Roca y arcilla aquí resultan análogas a la idea de verdad.

Luego insiste con la metáfora arquitectónica “y como cuando se derriba una vieja casa suelen guardarse los materiales demolidos para construir con ellos una nueva, así al destruir todas mis opiniones que juzgaba mal fundadas, hacía diversas observaciones y adquiría muchas experiencias que me han servido después para establecer otras mas ciertas”<sup>60</sup>

Al menos dos veces Descartes refiere a la ciudad como un desierto. En “El Discurso del Método” y en una carta a su amigo Gues, de Balzac en las dos refiere a su soledad, nos dice , al final de la tercera parte del discurso “..y hace justamente ocho años que este deseo hizo que me resolviera a alejarme de todos los lugares donde podía tener conocidos y a retirarme aquí, a un país donde la larga duración de la guerra ha hecho que se establezcan tales órdenes, que los ejércitos que se mantienen parecen no servir más que para lograr que se gocen los frutos de la paz con tanta mayor seguridad y donde, en medio de la multitud de un gran pueblo muy activo y más cuidadoso de sus propios negocios que curioso de los ajenos, sin carecer de ninguna de las comodidades que hay en las ciudades más frecuentadas, he podido vivir tan solitario y retirado como en el más lejano desierto”<sup>61</sup>

Esta especial descripción de Ámsterdam que Descartes propone a su amigo Gues de

<sup>58</sup> Descartes (1967: 154)

<sup>59</sup> Ibid (1967: 157)

<sup>60</sup> Ibid (1967: 157)

<sup>61</sup> Descartes (1967: 158- 159)

Balzac retrata fielmente la especial lectura que Descartes hace de la vida citadina y de manera especial la necesaria distancia que puede establecerse con el prójimo. Es evidente que a diferencia de la ciudad concebida como metáfora de la arquitectura del conocimiento Descartes nos revela su concepción individualista de la vida en donde el prójimo no invade la esfera privada. Recordemos que en el Discurso del Método Descartes refiere a la vida de ciudad que tiene en Holanda homologable a la que podría experimentarse en el desierto, por cierto no en un sentido negativo sino alabando aquella soledad que por lo demás le ha permitido producir filosofía con tranquilidad.

Recordemos que la carta al Sr. De Balsac es anterior a el Discurso pues aparece fechada el 5 de mayo de 1631, lo que muestra evidentemente la constancia del juicio de Descartes respecto a la evaluación de su vida en Holanda transformaba en un desierto”<sup>62</sup> Pero la radical diferencia entre Dostoyevsky y Descartes es que la ciudad del escritor ruso está literalmente vacía, en cambio la ciudad que describe Descartes es un desierto populosamente habitado. Así lo testimonia Descartes cuando describe su permanencia en Holanda “...en cambio, en esta gran ciudad en la que estoy como excepto yo, no hay en ella hombre alguno que no ejerza la mercadería, cada uno está hasta tal punto a su provecho, que podría morar aquí toda mi vida sin que me viera nunca con nadie”<sup>63</sup>

Esta especial referencia al prójimo en que su mayor virtud es no importunar y por lo tanto no invadir el espacio privado ofrece a Descartes un especial modelo de interacción humana que para él resulta ideal. Refiere en la misma carta a su amigo nítidas descripciones de su concepción del otro y su especial frialdad “voy a pasearme todos los días entre la confusión de un gran pueblo, con tanta libertad y tanto reposo como podríais hacerlo en sus avenidas, y no considero a los hombres que veo, sino como lo haría a los árboles que se encuentran en vuestros bosques, o a los animales que en ellos pacen”<sup>64</sup> No puede sentirse más a gusto Descartes en medio de los hombres, con las comodidades que las ciudades holandesas ofrecen y por otra la total libertad que experimenta ante un pueblo que ha fortalecido de sobremanera el respeto a la individualidad. Aquello que Descartes constató en la tercera década de 1600 sigue siendo en el presente una de las especiales virtudes de lo que podemos denominar una sociedad libre. Es claro que la carta de Descartes a Gues ofrece hasta hoy en día una atractiva expectativa de ciudad. A la pregunta que realizaba uno de los personajes de Tres rosas amarillas de Raymond Carver “...hijo encuentra por favor una ciudad en que pueda ser feliz” Podríamos responder con la carta de Descartes al señor de Balzac.

Porqué esta referencia, cuáles son los dividendos que para nuestro propósito podemos obtener de ella. Intentemos responder, en primer lugar la metáfora del desierto instalada como experiencia en medio de la vida citadina no deja de ser inquietante, de qué desierto se trata. La respuesta nítida es el desierto de la convivencia, los otros no interesan sino en la medida en que el comercio con ellos es significativo. Estamos ciertos

---

<sup>62</sup> Dostoyevsky ( 1971: 15)

<sup>63</sup> Paul Valery (1966: 218)

<sup>64</sup> P. Valery (1966 :218)

que Descartes no habría producido su obra si no hubiera abandonado Francia y en tal sentido la experiencia de la soledad constituyó la condición necesaria para su producción filosófica. Recordemos al menos la descripción que el mismo hace de su estancia en el ejército. En sus años de soldado pasando el invierno sin encontrar interlocutores de verdadero fuste decide replegarse junto al fuego y desencadenar un proceso de auto inspección de su espíritu “Estaba entonces en Alemania, a donde me había llamado la ocasión de unas guerras que todavía no han terminado; y, volviendo de la coronación del Emperador al ejército, me detuvo el invierno en un pueblo donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por suerte, cuidados ni pasiones que me turbaran, permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa, con todo el ocio necesario para entregarme a mis pensamientos”<sup>65</sup> Así se inicia la segunda parte del discurso del Método pero es claro que la referencia histórica es dieciocho años anterior a la publicación del Discurso puesto que el descubrimiento del método de Descartes puede fecharse con certeza el día 10 de noviembre de 1619. Sin duda que esta especial forma de la soledad en medio de los hombres constituye el suelo desde la cual se erige una filosofía en que la auto inspección es por excelencia su materia prima. Estar en la ciudad pero experimentarla como si se estuviese solo vuélvese una de las experiencias que dará forma a la modernidad: estar solo en medio de los hombres. Del mismo modo como los viejos saberes se mantenían por la inercia de la repetición y por tanto impedían el verdadero acceso al conocimiento así también complotaban contra su experiencia filosófica los amigos, las conversaciones que en definitiva perturbaban su soledad y retiro que harían posible la refundación del conocimiento. De hecho los veinte años más fructíferos de su vida residiendo en Holanda fue un continuo ocultarse variando su residencia a menudo y eludiendo la curiosidad de todos aquellos que pretendían importunarlo.

Sorprende que la valoración positiva que Descartes hace de los holandeses aparezca ligada a una historia del enfrentamiento y la negación del otro, es decir, que si los holandeses han ganado una especial madurez expresada en la vida cotidiana bajo la forma del celoso respeto de la individualidad, cosa que Descartes valora sobremedida esté ligado a los sufrimientos de la guerra, es decir la lecciones extraídas de los atropellos, las crueldades que todo enfrentamiento bélico genera ha desencadenado una interesante lección de respeto y de una convivencia en que el celo de la privacidad aparece claramente resguardado.

La solitaria experiencia que emprende Descartes en términos de convivencia y en términos de la original reflexión que emprende lo instala en una doble orfandad respecto de sus congéneres en términos de convivencia y en términos de un radical distanciamiento de la cultura, fundamentalmente humanista que estos arrastran inercialmente.

Desierto y soledad parecen los conceptos claves que dinamizan la producción cartesiana, desierto que expresa paradójicamente la especial forma de la interacción citadina propia de la modernidad y su consecuencia que se expresa en la esfera de la experiencia individual bajo la forma de una soledad que hace posible la fructífera

---

<sup>65</sup> Descartes (1967: 143)

producción reflexiva de Descartes. Hablamos por tanto de una doble soledad, llamemos la primera una soledad existencial en medio de los hombres y a la segunda la soledad filosófica resultado de un desgajarse de las inerciales ideas que su presente sostenía

Aquí Descartes se sirve de la analogía con el hacer de los pintores para explicar lo que su tratado *El Mundo* versa y que simplemente pretende mostrar de manera sumaria lo que este contiene. El mismo Descartes da cuenta de su decisión de no darlo a conocer en su momento, obra que recién aparece en 1664, 14 años después de su muerte. Nos dice Descartes "...lo mismo que los pintores que como no pueden representar igualmente bien en un cuadro plano todas las diversas caras de un cuerpo sólido, eligen una de las principales que ponen hacia la luz y dejan en la sombra a las demás y no las hacen aparecer sino en cuanto se las puede ver al mirarlas: así, temiendo no poder poner en mi discurso todo lo que tenía en el pensamiento, me propuse exponer solamente con mucha amplitud lo que concebía de la luz; después, con este motivo, agregar algo del sol y de las estrellas fijas, porque casi toda ella proviene de ello; de los cielos, porque la transmiten; de los planetas, de los cometas y de la tierra, porque la reflejan; y en particular de todos los cuerpos que están en la tierra porque son coloreados, transparentes o luminosos; y por último del hombre porque es su espectador"<sup>66</sup>

Una nueva recurrencia analógica utiliza Descartes para explicar aquello que anima al hombre. Cuando afirma que en ausencia de un alma razonable ni de otra que sirviera de alma vegetativa o sensitiva imagina Descartes un corazón movido por un fuego especial como aquellos "que calienta el heno cuando se lo ha encerrado antes de estar seco o el que hace fermentar los vinos nuevos cuando se dejan en la cuba con hollejo y pepitas"<sup>67</sup>

No deja de sorprender que intentando describir el proceso de circulación sanguínea y la función del corazón siga Descartes aludiendo metafóricamente a las válvulas del sistema circulatorio con el nombre de "puertitas" que permiten la entrada o salida del flujo sanguíneo del corazón. También echa mano a la imagen del árbol para explicar la distribución de las venas y arterias que hacen posible la circulación de la sangre.

Utiliza también Descartes la comparación entre el corazón y un hierro candente para mostrar que no radica en la intensidad del calor del corazón lo que genera la irrigación que mantiene la temperatura del cuerpo sino que la continua irrigación que lleva sangre nueva a las diversas partes del cuerpo.

La aguda pluma de Descartes, se clava en sus adversarios a través de la figura o tropos de la comparación.

El último capítulo del discurso del Método da cuenta de dos demoledoras comparaciones ligadas a los pseudo aristotélicos que hablan a nombre del maestro pero que a juicio de Descartes no hacen otra cosa que tergiversar el discurso del estagirita.

La primera comparación hace referencia a la hiedra y su trepar por los árboles hasta la altura de estos, queriendo decir con ello que no se puede ir más lejos que lo que el maestro ha llevado las cosas y peor aún, al igual que la hiedra cuando alcanza la cima de

---

<sup>66</sup> Descartes (1967: 168)

<sup>67</sup> Ibid (1967: 171)

los árboles comienza a descender, queriendo decir con ello que sus logros son de inferior calidad que lo que el maestro logra ofrecer “como también se ve que casi nunca ha ocurrido que ninguno de sus seguidores lo haya superado; y estoy seguro que los más apasionados entre los que siguen a Aristóteles se creerían felices si tuvieran tanto conocimiento de la naturaleza como lo tuvo él, aun cuando fuera a condición de que nunca lograsen otro mayor. Son como la hiedra, que no tiende a trepar más alto que lo árboles que la sostienen, e incluso que a menudo desciende después de haber llegado a lograrlo”<sup>68</sup>

La segunda comparación hace referencia a un ciego que arrastra a su enemigo a enfrentarse al interior de una oscura caverna para estar en igualdad de condiciones con su enemigo. De esta comparación nos hemos ocupado anteriormente, cuando hacemos referencia al laberinto, el minotauro y la necesidad de bajar con el hilo de Ariadna para no extraviarnos al interior de esta.

El itinerario tras las metáforas desarrollado hasta aquí nos ha permitido transitar el texto a la manera de un turista que va sorprendiéndose con aquello que a los residentes habituales parece normal u ordinario. En ese sentido hablábamos al inicio de hacer emerger el fondo del texto como objeto central de nuestra indagación.

Conocimiento y metáfora parecen identificarse con la ciudad y la pregunta que queda planteada es: ¿podemos orientarnos desde imaginario ciudadano del conocimiento a un nuevo cuerpo de metáforas que nos permitan reinventar no sólo la idea de saber sino también nuestro propio lugar como sujeto de conocimiento?

---

<sup>68</sup> Descates (1967: 190-191)



## Conclusiones

***“En la juventud hemos sido rápidos en la acción y tardo en la palabra, pero ahora que tenemos experiencia sabemos las palabras todo lo gobiernan”.***

### ***Filoctetes***

Hemos recorrido el texto cartesiano a la búsqueda de su grilla metafórica, de su disposición trópica, itinerario que nos ofreció una oportunidad de lectura que, como decíamos en el comienzo de este trabajo, buscaba destacar el fondo, muchas veces difuso, del cuerpo metafórico que confería al texto su fortaleza persuasiva.

La socorrida referencia del conocimiento como empresa constructiva que de tanto ocuparla se transformó en un privilegiado modo de entender el conocer, no es único modo de pensar e imaginar lo que significa conocer. Maquiavelo, por ejemplo, refería a su saber a la dualidad de perspectiva que poseía, haciendo análogas su experiencia social a la de un pintor que sube a las cumbres para pintar el valle o baja al valle cuando son las cumbres su objetivo.

Cuando Einstein planteaba la imposibilidad de establecer un nexo lógico entre los casos particulares y el establecimiento de una generalización, no hacía otra cosa que mostrarnos la imposibilidad de entender el conocimiento como la ingenua experiencia de un acto constructivo en que la mera ordenación de los elementos nos darían garantía de “escalar” de lo más simple a lo complejo, de la facticidad a la teoría. Por tanto introduciendo un acto “creacionista” o resultado de la “genialidad” se haría posible la experiencia del conocimiento.

La tradición se ha servido del imaginario constructivo, es más, ha sido fructífero, pero no es menos cierto que conocimiento y su imaginario comprensivo no son la misma cosa.

**“Rorty alude a ello también cuando piensa que preguntarse por cómo funciona la metáfora es preguntarse por cómo opera el genio, añadiendo que si esta pregunta fuera susceptible de respuesta, entonces el genio sería superfluo. Sin embargo, la filosofía en su ilusión de transparencia, en su fototropismo, también pretendió iluminar la metáfora. Pero, antes al contrario, el resultado del baño de luz fue la oscuridad. La metáfora era algo opaco que sólo veladamente designaba a la realidad. Aclarada la oscuridad de la metáfora, la filosofía podía ofrecerse ella misma como la luminosa alternativa a la metáfora. Lo dicho por la metáfora no era más que algo oblicuo que para alcanzar un sentido recto requería de traducción. Esa necesaria traducción la ofrecía la filosofía, que así se podía presentar como el decir propio””<sup>69</sup>**

Este es justamente el verdadero *naufragio* para utilizar la expresión blumembergiana, por tanto, la ilusoriedad de un discurso que busca instalarse en ese “fuera” de la metáfora. De hecho ese mismo “fuera” alude a un lugar que es ya metafórico. En cierto sentido, la voluntad de Descartes de que su texto sea tomado como una fábula no hace sino que inscribirlo como literatura y por tanto destacando la función trópica que este tiene para la experiencia del conocimiento.

En cierto modo el aforismo de Lichtenberg “nuestra falsa filosofía viene incorporada a la totalidad del lenguaje; no podemos razonar, por así decirlo, sin razonar falsamente... Por lo tanto, la verdadera filosofía es enseñada con el lenguaje de la falsa”<sup>70</sup> Es claro entonces que la no literalidad del discurso nos obliga a reconocer que el decir filosófico no ha podido inmunizarse de los tropos más por el contrario no le queda otra cosa que reconocer su derrota ante la metáfora. La ironía de Borges hacia la filosofía no hace sino que dar continuidad al certero ataque nietzscheano que enfrentados “*al ejército*” de metáforas y otros tropos no puede sino que darse cuenta que todo enfrentamiento con el discurso se vuelve un acto suicida. Renegar de la metáfora es ya un acto metafórico. En las condiciones históricas que a Descartes le toca vivir y, su afición declarada por la lectura le permite darse cuenta que la función metafórica confiere al discurso un potencial seductor que ni el mismo era capaz de prever. En cierto modo implícitamente Descartes aceptó la realidad del lenguaje, contó con ella, de otro modo no habría sido posible ni en el acto más radical de la duda instalar el silencio; desde esta perspectiva la radicalidad de la duda tiene un límite que no es otro que aceptar el lenguaje como una realidad que le antecede. En cierto modo esta tesis se haya implícita en el artículo de Juan de Dios Vial cuando refiere al “claroscuro” de la duda “la duda cartesiana no sólo es un retraimiento a un no saber; lo es, pero en un afán de saber, en un deseo de saber o un amor al saber. Por consiguiente en ella está reflejándose algo que ilumina al hombre aunque sea dejándolo en el claroscuro”<sup>71</sup>

<sup>69</sup> José A. Marín-Casanova, (2001:267ss)

<sup>70</sup> H. Blumemberg, (1999:163)

<sup>71</sup> Juan de Dios Vial L. (1997:57)

No deja de sorprender esta suerte de penumbra como soporte de la evidencia que da origen a la ingenuidad moderna de una razón que establece o que pretende establecer las condiciones de sí misma. Por tanto el núcleo metafórico que permea al decir filosófico y a todo modo de expresión que se ordene a la idea de verdad se encuentra imposibilitado “de desnudarse” en una literalidad “a secas” que hiciese posible la total “asepsia” del discurso. Por tanto el Discurso del Método, no es simplemente el texto del método sino que el único lugar de su posibilidad. En cierto modo el Discurso del Método no puede pensarse como un caso de sí mismo dada la desmesura metafórica que lo sostiene. En definitiva la modernidad también se nos ha derretido como la cera.



---

## Bibliografía

- Aristóteles. (1967) *Metafísica*. Traductor Francisco De P. Samaranch. España. Editorial Aguilar. 1, 9, 991<sup>a</sup>.
- Aristóteles. (1967) *Retórica*. Traductor Francisco De P. Samaranch. España. Editorial Aguilar. 1410 b-13.
- Anthony Blunt,(1983). *Arte y Arquitectura en Francia 1500 – 1700*. Traductor Fernando Toda Iglesia. España. Editorial Cátedra. 144.
- Federico Nietzsche. (2001) *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Traductores Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. España Editorial Técnos. 27 -28 – 33
- George Steiner (2004) *La Idea de Europa. Traducción* María Condor. España. Ediciones Siruela. 44
- Hans Blumentberg,(2000). *La legibilidad de mundo*. Traductor Pedro Madrigal Devesa. España. Editorial Paidós. 94
- Hans Blumentberg (1999) *Las Realidades en que vivimos*. Traductor Pedro Madrigal Devesa España. Editorial Paidós. 13 – 163
- Hedor Dostoyevsky, (1971). *Noches Blancas*. Santiago. Editorial Quimantú
- Jacques Derrida. (2003). *Márgenes de la filosofía*. Traductora Carmen González Marín. España. Cátedra. 247
- Jacques Derrida, (1999). *No escribo sin luz artificial*. Traductor Rosario Ibañes y María José Pozo. España. Editorial Cuatro Ediciones. 133

- José A. .Marín-Casanova (2001). *La filosofía en forma: el fondo metafórico*. España. Editorial Logos. Anales del seminario de metafísica. 3; 267-281.
- José Ortega y Gasset (1987) *Obras Completas*. España. Editorial Alianza tomo II387
- José Sevilla, Manuel y Barrios, (editores)(2000) *Metáfora y Discurso Filosófico*. La Metáfora y la formación de los conceptos abstractos. Por Marcel Danesi. España. Editorial Técnos. 201
- José Sevilla, Manuel y Barrios, Manuel (editores) (2000) ¿Preeminencia del Lenguaje Racional o del Lenguaje Metafórico? La tradición humanista por Ernesto Grassi. España. Técnos
- José Sevilla, y Manuel Barrios, (editores) (2000) Tomado de Necesidad y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luis Vivespor Emilio Hidalgo Serna. España. Técnos
- Juan de Dios Vial Larraín (1997)“¿Es Descartes un Racionalista? ”*Revista de Filosofía*. (Volumen XLIX-L) .57
- Luisa Eguluz (1998) *Automóvil en la ruta* . Chile. Editorial Cuarto Propio.19
- Ludwig Wittgenstein, L. (2002) *Investigaciones filosóficas*. México. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Crítica
- Platón. República (1960) México. Ediciones Delfin 472
- Paul Auster (2000) La Invención de la Soledad. Traductor María Eugenia Ciochini. España. Anagrama.117-118
- Paul Ricoeur, (2001) *La Metáfora Viva* . Traducción Agustín Neira. Madrid. Ediciones Trotta. 13
- René Descartes.(1959) *Dos opúsculos* .Traductor Luis Villoro. México. Editorial Universidad Autónoma de México. Colección “Nuestros Clásicos”. 137-8
- René Descartes (1967). *Obras Escogidas*. Traductor Ezequiel De Olaso y Tomás Zwanck. Argentina Editorial Sudamericana.137
- Paul Valery (1966) El pensamiento vivo de Descartes. Argentina. Editorial Losada 218