

LA METAFORA EN VIVES Y VICO*

Joaquín Barceló
Universidad de Chile

RE La metáfora ha sido estudiada desde la antigüedad greco-romana, pero habitualmente ha sido vista como una figura que sólo tiene importancia desde un punto de vista estético y literario. Quisiera mostrar que tanto en Vives como en Vico la metáfora es relevante para la investigación filosófica del hombre, de su lenguaje y de su historia. Para ello centraré mi exposición en dos problemas: la relación entre la metáfora y la visión de las semejanzas, y la conexión entre la metáfora y la necesidad. Para terminar, intentaré mostrar en un ejemplo histórico concreto la verdad de la afirmación de Vico, según la cual toda metáfora originaria llega a ser una pequeña fábula y, en consecuencia, un mito.

Metáfora y semejanzas

Hay palabras, dice Vives, cuyo significado es natural y nació con ellas; estas designan en propiedad a aquello para cuya denominación fueron halladas. Otras hay, en cambio, que de su lugar originario han pasado a uno diferente, pero sin perder la posibilidad de regresar a su lugar natural; dicho tránsito de las palabras es la *metaphorá* de los griegos, la *translatio* de los latinos. La capacidad de las palabras de cambiar de lugar sin perder su asiento propio se debe a que la metáfora ocurre entre lugares semejantes, y "la semejanza hace, en cierto modo, lo mismo que el género y la forma en la filosofía, y que la amistad en la vida"¹.

* El presente trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación N° 88-1249 financiado por FONDECYT; una versión preliminar de él fue leída en el Encuentro Internacional *Juan Luis Vives: linguaggio, retorica e umanesimo filosofico*, organizado por el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles en noviembre de 1992.

¹ J.L.Vives, *De ratione dicendi*, I, 2 (en *Opera omnia*, ed. G. Mayans y Síscar, Valencia, 1782, II, pp. 97-98): *similitudo enim quodam modo idem facit, veluti genus ac forma in philosophia, et amicitia in vita*.

¿Qué significa esta última afirmación? ¿Qué relación existe entre la metáfora y la filosofía, o entre la metáfora y la vida? A mi entender, junto con definir la metáfora, Vives nos ha querido enfrentar de inmediato, insinuándolo, con su carácter más decisivo. La clave de la interpretación del pasaje citado reside en la noción misma de semejanza. Ya en la *Poética* de Aristóteles pudo leer Vives que la traslación metafórica es posible en virtud de la visión de las semejanzas existentes entre las cosas. Pero ¿qué hay de la filosofía y de la vida, de los géneros y de la amistad? En filosofía, la forma y el género son conceptos dotados de universalidad, y gracias a ellos es posible configurar el mundo del saber sin quedarse atado a la aparición caótica de hechos singulares, atómicos, carentes de orden alguno. El conocimiento mismo es aprehensión de formas -no de materia-, y es la semejanza de las formas la que permite concebir los géneros; mediante estos últimos, el saber se ordena en ciertas totalidades y el mundo se nos muestra dispuesto como un conjunto organizado y coherente. Las semejanzas, en efecto, nos hacen posible percibir con una sola mirada el momento de mismidad manifiesto en las cosas diferentes que subsumimos en un mismo género. Hay, por tanto, un parentesco entre las formas y géneros de la filosofía, por un lado, y las metáforas del lenguaje por el otro. Todos ellos tienen a la semejanza por común progenitora².

En cuanto a la amistad y a la vida en su relación con la metáfora y con la forma y el género filosóficos, quisiera interpretar este vínculo a partir de dos lugares de Aristóteles que tengo por afines al pensamiento de Vives. El primero de ellos dice: "Parece que la amistad mantiene unidas también a las ciudades"; el segundo: "La amistad perfecta es entre buenos y semejantes en virtud"³. La semejanza se encuentra en la base de la amistad. La amistad (*philia*) tuvo entre los griegos una significación mucho más amplia que en las lenguas modernas; por eso, ella pudo ser vista como el vínculo que mantiene la cohesión de la sociedad organizada, de la *pólis*. Si en filosofía la forma y el género reúnen en un solo concepto a las propiedades semejantes que de suyo se encuentran separadamente en las cosas, del mismo modo la amistad —es decir, la recíproca benevolencia nacida de la semejanza de intereses entre diversos individuos— reúne a los hombres en torno a aspiraciones y metas comunes; de esta manera ella funda las distintas clases de sociedad, desde la pequeña comunidad familiar hasta las formas más amplias y complejas de los Estados o aún de la

² Este parentesco puede sorprenderse ya en las obras de Aristóteles, donde la visión de las semejanzas (*he tou homoiou theoria, tas homoiótetas theoreîn*) constituye un acto originario y fundamental que está en la base de las operaciones racionales del entendimiento y también de las operaciones no racionales del espíritu. Cfr. J. Barceló, *Metáfora y conocimiento en el pensamiento retórico*, en: *Persuasión, Retórica y Filosofía*, Santiago de Chile, 1992, pp. 113–115.

³ *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22; *ibid*, 3, 1156 b 7.

oikouméne misma. Así hallamos que la vida, en su expresión más alta, que es su dimensión social y política, se emparenta igualmente con la metáfora lingüística a través de las semejanzas.

Estas constituyen, pues, el fundamento que sirve de base a la construcción del saber humano –representado en su más alta expresión por la filosofía– y también a la estructuración de la vida del hombre en sociedad. La capacidad de percibir las semejanzas entre las cosas –que es para Vives una de las funciones de la facultad ingeniosa– se muestra como una suerte de tronco del que nacen, como las ramas de un árbol, las ciencias, las artes y la prudencia humanas. Pero la visión de las semejanzas hace posible también la creación de metáforas lingüísticas. Ello no es extraño y se explica fácilmente. La función del lenguaje es significar lo real manifiesto al hombre; para el ser humano, la realidad es un orden dentro del cual los fenómenos se hacen presentes, y el saber teórico, así como también la sabiduría práctica, son la estructuración de dicho orden. El ordenamiento de los fenómenos procede apoyándose sobre las semejanzas. La metáfora lingüística, que se genera igualmente de las semejanzas, es por consiguiente expresión de este principio ordenador básico que hará surgir al mundo humano. Me atrevería a afirmar también que la metáfora lingüística tiene, para Vives, primacía sobre las otras modalidades del ordenamiento humano de lo real. En efecto, todo saber tiene su fundamento en el lenguaje; pero también –más importante aún– el lenguaje es la facultad que hace posible la reunión de los hombres en una sociedad⁴.

Las semejanzas aproximan a las cosas entre sí y permiten unir las, vincularlas; ellas son, en esta perspectiva, el germen de la universalidad. No se trata aquí, sin embargo, de la universalidad lógica caracterizada por una necesidad abstracta y formal. Vives entendía los universales no como resultados de un proceso de abstracción sino como síntesis alcanzadas a través de la consideración de lo singular, y negaba enfáticamente la validez de los universales abstractos de la razón lógica⁵. La

⁴ *De causis corruptarum artium*, IV, 1 (ed. cit., VI, p. 152): "Toda sociedad humana tiene su vínculo y su marco principalmente en dos cosas, la justicia y el lenguaje" (*Humanae omnes societates duabus potissimum rebus vincuntur ac continentur, justitia, et sermone*). Cfr. también *De ratione dicendi*, I, *praef.* (ed. cit., pp. 89 y 90): *Ego vero nihil video conducibilius hominum coetibus, quam sit sermo bene institutus, atque educatus*.

⁵ *De causis corruptarum artium*, III, 3 (ed. cit. VI, p. 119): "Si se busca lo necesario, es decir lo que no puede ser de otro modo, ¿cuándo se lo llegará a conocer? Todos los universales, en efecto, son colegidos por nosotros a partir de lo singular, y como lo singular es infinito, no logramos abarcarlo todo; pero si falta un solo individuo, ya no hay universal" (*jam, necessaria requiris, id est, quae impossibile est aliter habere, ¿istuc vero quando erit notum? quum omnia universalia ex singularibus sint nobis collecta, quae singularia quum sint infinita, persequi omnia non potuimus; at si unum deest individuum, non constat universale*). Cfr. también en la segunda parte de *De disciplinis*, IV, 2.

universalidad que se expresa en los vínculos sociales o en las metáforas no es meramente formal sino que posee otro carácter; las semejanzas y la universalidad que ellas ponen en manifiesto consiguen trascender el mero hacerse presentes los fenómenos a la capacidad aprehensiva del hombre. Gracias a esta universalidad, las cosas no se nos muestran como "meramente ahí", y su aprehensión no es para nosotros una confusa lluvia de sensaciones desprovistas de nexos y de orden, sino que ellas comienzan a exhibir significaciones para nuestra existencia. La visión de las semejanzas es el primer destello del modo humano de ordenar el mundo.

Algo más adelante afirma Vives que el recurso a las semejanzas fue hallado para poder explicar una cosa menos conocida por otra más conocida; en el lenguaje común (*communis sermo*) se efectúan traslaciones de aquello que se juzga semejante, y el juicio acerca de las semejanzas corresponde a la *mens* y al *sensus*⁶. Los sentidos juzgan las semejanzas a través de la fantasía (*ex iudicio phantasiae*); la mente lo hace mediante dos operaciones: la *deprehensio* o inferencia descubridora (argumentación recta y breve que permite hallar la causa a partir del efecto o el efecto a partir de la causa, el fin a partir de la acción o la acción a partir del instrumento, etc.), y la *indagatio* o averiguación (mediante la cual la mente forma por vía indirecta nociones tales como las de alma, inmortalidad, virtud, vicio, ciencia, prudencia, felicidad y otras). Pero el hallazgo de las semejanzas, las correspondientes traslaciones y las operaciones mentales o fantásticas vinculadas con ellas tienen siempre lugar en el ámbito del *sermo communis*, del lenguaje común, porque casi toda la fuerza del saber y del entender reside, según Vives, en las palabras y su significación corriente⁷.

A esta relación establecida por Vives entre la metáfora y la visión de las semejanzas, Vico pudo añadir una visión fundamental. El descubrió el principio que gobierna la *translatio* de las significaciones de una cosa a otra semejante. Su punto de partida fue la difícil reconstrucción del modo de pensar del hombre ignorante que aún no ha desarrollado la facultad de la razón, modo de pensar que comparten, según él, las personas incultas, los niños y, desde luego, el hombre primitivo no civilizado. Cuando los hombres, dice Vico, no pueden formarse una idea de las cosas lejanas y desconocidas, las estiman según las cosas que conocen y les son presentes. Pero lo más conocido para el hombre ignorante, y lo que está mayormente ante su presencia, es su propia manera de ser. Por consiguiente, la naturaleza no determinada de su espíritu, que le impide juzgar las cosas como ellas verdaderamente

⁶ *De ratione dicendi*, I, 2 (ed. cit., II, p. 99): *Similitudo ad explicationem inventa est rei minus notae per magis notam (...) Transferuntur ea quae similia esse iudicantur: iudicant vero mens et sensus.*

⁷ *De prima philosophia*, I.

son, lo induce a hacer de sí mismo una regla para el universo y a atribuir su propia naturaleza a los fenómenos cuyas causas ignora⁸.

La metáfora fundada en la semejanza de una cosa con el hombre mismo será de este modo la primera manifestación del pensamiento en la humanidad gentil⁹. Pero el hombre primitivo es, según Vico, un gigante rudo, salvaje y fiero, dotado de robustos sentidos, de vigorosa fantasía y de violentas pasiones, carente por completo de la capacidad de raciocinio. De la aplicación del principio general de la traslación metafórica a una humanidad así concebida resulta la importante afirmación de que "en todas las lenguas, la mayor parte de las expresiones concernientes a cosas inanimadas nace de metáforas (*trasporti*) del cuerpo humano y de sus partes, y de los sentidos y las pasiones humanas"¹⁰. Así, se hablará de la "boca" o del "brazo" de un río, de la "lengua" o del "seno" del mar, de la "carne" y de los "huesos" de las frutas, del "silbar" del viento o del "murmurar" las olas, etc.

Estamos aquí frente a una tesis fundamental: la metáfora no es, de acuerdo con Vico, una expresión literaria que mira principalmente hacia la belleza elaborada del discurso, sino que representa el modo originario y primordial del pensar y hablar acerca del mundo exterior. La metáfora es la forma incipiente y primaria que adopta el lenguaje para referirse a la realidad. Los hombres primitivos fueron sublimes poetas porque, en su rudeza e ignorancia, no tenían otro modo de expresar la realidad del mundo que los rodeaba si no era mediante la traslación metafórica. De aquí resulta que para Vico no existe una oposición originaria entre lenguaje propio e impropio (metafórico). Puesto que el uso de la metáfora es inevitable dentro del sistema de la "lógica poética", ella constituye siempre un lenguaje que nombra a las cosas de la única manera en que éstas se dejan nombrar originariamente.

Partiendo de este principio, ya no cabe extrañarse de que para Vico, como para Vives, la visión de las semejanzas que da lugar a las expresiones metafóricas sea a la vez el origen de todas las artes y las ciencias, es decir, de la expresión del pensamiento llevado hasta el nivel de la argumentación retórica y de la razón. En un lugar dice Vico: "El orden de las ideas humanas es observar las cosas semejantes, primero para expresarse (*ispiegarsi*), después para demostrar, y a saber, primero

⁸ *Scienza Nuova*, § 122, 120 y 180. Todas nuestras referencias son a la edición de 1744 de esta obra.

⁹ Debemos respetar la excepción que hace Vico de los hebreos en su reconstrucción de la historia de la humanidad, porque ella obedece ciertamente a sus convicciones religiosas; ello no impide que su pensamiento pueda reivindicar una validez también si se prescinde de reconocer una revelación divina dispensada al pueblo elegido.

¹⁰ *Op. Cit.*, § 405. Del mismo modo, las cosas del espíritu (*della mente e dell'animo*) son designadas también por traslaciones desde los cuerpos y sus propiedades (*ibid.*, 237).

con el ejemplo, que se satisface con una sola (semejanza), finalmente con la inducción, que necesita más de una"¹¹.

En efecto, las metáforas basadas en las semejanzas generan universales fantásticos (*generi fantastici, caratteri poetici*), una suerte de modelos o retratos ideales que constituyen el primer germen de los géneros inteligibles del saber racional. El ingenio, cuya función es percibir las semejanzas entre las cosas¹², se muestra así como la facultad capaz de introducir un orden en las apariencias confusas de los fenómenos y de asegurar de esta manera la construcción de un mundo auténticamente humano. Si la visión de las semejanzas es, en rigor, la primera operación de la mente humana, el ingenio será la facultad a la cual, en última instancia, se le hará patente la verdad. En él reside la capacidad de "ver la simetría de las cosas", de percibir en consecuencia lo idóneo, lo conveniente, lo honesto y lo torpe; su agudeza se vincula con la verdad, "porque ella vivifica y reúne, en una relación común con una verdad latente, cosas que al vulgo le parecen tanto más separadas y lejanas"¹³.

Vico fue, él mismo, un hombre de agudo ingenio, como lo pueden apreciar sus lectores al advertir las portentosas asociaciones que fue capaz de hacer con los datos extraídos de sus observaciones y de su inagotable erudición. Pero también llevó hasta su más alta culminación la teoría del ingenio, que ya en su tiempo había sido desvalorizada. En efecto, Descartes, después de observar correctamente que la elocuencia y la poesía son dones del ingenio, olvidó el significado originario de esta facultad para transformarla en razón discursiva en sus *Regulae ad directionem ingenii*. Al mismo tiempo, Hobbes, Locke y los restantes pensadores racionalistas privilegiaban la facultad del juicio, entendida como la capacidad de discernir las diferencias entre las cosas, por sobre la del ingenio o percepción de sus semejanzas. El descrédito de la facultad ingeniosa, de la visión de las semejanzas y, por con-

¹¹ Op. cit., § 424. Acerca del concepto de inducción en Vico es muy importante D. Di Cesare, Sul concetto di metafora in G.B. Vico, *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, anno XVI, pp. 325-334.

¹² Para Vives, el ingenio es la *universa vis mentis nostrae* (*De anima et vita*, II, 6; ed. M. Sancipriano, Padova, 1974, p. 286) e incluye, por tanto, a la *simplex intelligentia*, a la *memoria*, a la *composita intelligentia*, a la *ratio* y al *iudicium*. En Vico, el ingenio "configura (las cosas) y las pone en aptitud (*acconcezza*) y arreglo ordenado (*assetamento*)" (*Scienza Nuova*, § 819); en otro lugar lo define como "la facultad de reunir cosas separadas y diversas (*ingenium facultas est in unum dissita, diversa conjungendi*)", añadiendo que es propia de él la capacidad de "percibir, entre cosas sumamente distintas y diversas, alguna relación similar en la que se vinculan" (*De antiq. Italarum Sapientia*, I, cap. VII, 3, 1 y 4, 12).

¹³ *Dell'ingegno humano, dei detti acuti e arguti e del riso* (en *Opere*, ed. F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 928). Cfr. además D. Di Cesare, op. cit.

siguiente, de las metáforas como expresiones del conocimiento, culminó ya en La Bruyère, quien, hablando del ingenio (*esprit*), acabó determinándolo como un "no se sabe bien qué"¹⁴. No es casual que esta disolución del concepto de *ingenium* se haya producido justamente en el ámbito de la lengua francesa, ¿No había denunciado ya Vico, en su *De studiorum ratione*, que en el idioma francés predominan los nombres abstractos y que, por tanto, las metáforas se hacen en él raras, difíciles y duras? ¿Y no fue precisamente Francia la cuna del racionalismo moderno?

En abierto contraste con la filosofía racionalista, tanto para Vives como para Vico las metáforas, fundadas sobre las semejanzas, son los modos básicos de expresión de aquellos conocimientos primarios sobre los cuales se edifica el saber humano. Con ellas se inicia la estructuración de un mundo en que el hombre pueda saberse a salvo. En lo que sigue, procuraré mostrar por qué la traslación metafórica se hace indispensable en el enfrentamiento del hombre con lo real.

Metáfora y necesidad

Vives afirma que con las metáforas se atiende a la necesidad o a la conveniencia (*commoditas*). Hay necesidad cuando falta la palabra que designe a una cosa. La conveniencia, por su parte, es cierta clase de necesidad. La metáfora por conveniencia es lo que hace posible la acción en general o la acción recta y adecuada; de donde se sigue que la conveniencia cumple la función de evitar un daño o de obtener un beneficio (*sive quum damnum vitatur, sive quum lucri fit aliquid*)¹⁵.

La existencia humana es menesterosa y se encuentra permanentemente amenazada; por este motivo el hombre debe emprender diversas acciones ingeniosas y desarrollar las artes cuyos preceptos orienten y favorezcan a la acción¹⁶. Las diversas artes constituyen una ayuda contra el asedio de la necesidad. ¿Qué función desempeña en este contexto la metáfora?

Vives muestra a la metáfora orientada hacia el éxito de la acción; en este sentido atiende a la *commoditas*, a la conveniencia. Pero la acción es lucha contra la necesidad (*necessitas*). Sería una interpretación mezquina entender la necesidad que da origen a la metáfora tan sólo como el deseo trivial de llenar un vacío en el ámbito de los significados abstractos de las palabras. La acción humana debe realizarse siempre en el contexto de una determinada situación y atendiendo a las circunstancias propias de ésta. Por consiguiente, la necesidad primera y fundamental es la de aclarar y poner en manifiesto el carácter de las situaciones concretas den-

¹⁴ Cit. por O.F. Best, *Der Witz als Erkenntniskraft und Formprinzip*, Darmstadt, 1989, p. 15.

¹⁵ *De ratione dicendi*, I, 2 (ed. cit. II, pp. 99-100).

¹⁶ *De causis corruptarum artium*, I, 1 (ed. cit., VI, pp. 8-9).

tro de las cuales el hombre está llamado a actuar en cada caso¹⁷. La necesidad es un desafío interpelador que surge en el enfrentamiento del hombre con la naturaleza y con el mundo social; ella nace de la resistencia opuesta por el entorno a los proyectos humanos y de la inseguridad o incertidumbre respecto de sus proyectos que dicha resistencia despierta en el hombre. Un error en la clarificación de la situación hace que la acción se frustre en su cometido.

La función de la metáfora será manifestar el carácter de cada situación concreta en que corresponde actuar. Si, al hacerlo, la metáfora atiende a la necesidad, ella misma se torna necesaria. Para aclarar esta doble necesidad de la metáfora procuraré mostrar cómo se estructuran las situaciones humanas y cuál es el carácter que adoptan en consecuencia.

Las situaciones no son sumas de hechos aislados, sino la trama o tejido en que los hechos tienen su lugar. Las cosas aisladas son abstracciones. Los hechos singulares se me hacen presentes en una situación determinada y sólo porque se destacan contra un horizonte sin el cual no podrían ser aprehendidos.

Concretamente, todo objeto singular que nos sale al paso exhibe una doble vinculación. Por una parte, refiere a otros objetos mediante una pluralidad de modos de la referencia que configuran relaciones suyas espaciales, temporales, cualitativas, cuantitativas, etc., con los restantes objetos¹⁸. Por otra parte, exhibe una vinculación con un proyecto o propósito humano. Al vínculo que un objeto exhibe con las metas humanas quisiera llamarlo significación o sentido¹⁹. El vínculo de la referencia es, por así decirlo, horizontal y se muestra en un mismo plano de la aprehensión; el de la significación, en cambio, es vertical, o mejor, en profundidad, porque puede revelar distintos niveles o diversos sentidos de un mismo objeto para el hombre. Un volumen que contiene obras de Juan Luis Vives no posee la misma significación para su editor, para el comerciante librero, para el bibliotecario o para el estudioso de la filosofía del Renacimiento; a cada uno de ellos el libro "le va" de manera distinta, cumple diversos propósitos y, en última instancia, "es" algo diferente para

¹⁷ Cuando Vives afirma que "hay necesidad cuando falta la palabra que designe a la cosa (*quo res significetur*)" (*De ratione dicendi*, loc. cit.), el término *res* no debe ser entendido en la acepción de un objeto aislado, porque éste es siempre abstracto, sino en el sentido de la situación en que corresponde actuar, como cuando se habla, por ejemplo, de las *res secundae* o de las *res adversae*.

¹⁸ Utilizo aquí el término "referencia" en el sentido de la *Verweisung* heideggeriana y no en el sentido de la *reference* de los anglosajones en cuanto ésta denota a la relación entre un significante y un significado.

¹⁹ "Significación" no es, entonces, sinónimo de "significado" en la medida en que el segundo de estos términos designa meramente a las definiciones de las palabras tal como pueden ser halladas en los diccionarios.

el uno o para el otro. De donde resulta inmediatamente que si el objeto no posee un "ser" único, unívocamente denominable, toda expresión lingüística por medio de la cual se le designe será necesariamente traslaticia: una metáfora.

A la doble vinculación exhibida por las cosas corresponde un doble lazo manifiesto en las palabras. Las palabras poseen significado; pero ellas refieren unas a otras de manera tal que no pueden ser portadoras de significado si no es en el contexto del discurso total o del sistema de una lengua. Una palabra aislada es ininteligible si no tiene un lugar en un contexto de muchas otras palabras, en última instancia, de todas las restantes palabras del idioma al que pertenece. Podemos decir, entonces, que cada palabra refiere (horizontalmente) al léxico total de la lengua, del mismo modo como cada cosa refiere a la totalidad de objetos en medio de los cuales se aparece. El significado de una palabra es, entonces, la trama de sus referencias en el contexto de las restantes palabras de una lengua.

¿Que hay, entretanto, del "sentido" de las palabras? ¿Donde sorprendemos la vinculación de ellas en profundidad? Las palabras actúan sobre nuestras emociones, y éstas representan una afirmación o una negación de alguna finalidad, propósito o proyecto humanos; ellas constituyen un "sí" o un "no" frente a alguna esperanza, a algún temor o, en general, a algún interés de nuestra existencia. Pero las emociones acompañan a cada aprehensión de un objeto y tienen la capacidad de modificarlo, por cuanto lo despojan de su neutralidad valórica propia para transformarlo en un objeto axiológicamente significativo y poseedor de sentido. Cuando, por ejemplo, la visión de un objeto cualquiera es vinculada con una emoción de placer, el acto de la visión deja de inmediato de ofrecernos una imagen pura, desnuda, desprovista de todo aditamento extraño al objeto mismo; la cosa vista deja de ser cosa meramente vista para transformarse en cosa placentera. Con ello, el objeto ha adquirido un sentido para nosotros: nos atrae. El sentido no se restringe meramente a remitir la impresión sensible a un objeto, sino que transforma a este último en algo que nos afecta de tal o cual manera porque compromete a los intereses de nuestra existencia. Y si las palabras actúan sobre nuestras emociones, entonces son ellas las asignadoras de sentido a las cosas.

Es verdad que no nos es posible conocer las cosas tal como son en sí mismas. Nuestra percepción de ellas va acompañada siempre de una carga emocional que altera la consistencia propia de los objetos, los priva de su desnudez y los viste de significaciones establecidas emocionalmente en función de nuestros intereses y propósitos, de tal modo que su sentido es puesto por nosotros y sólo vale para nosotros. No nos son accesibles cosas en sí, sino tan sólo cosas que nos son significativas en la medida en que afirman o niegan, favorecen u obstaculizan la realización de nuestros propios fines e intereses en el despliegue de nuestra existencia.

Si el lenguaje tiene por función significar la realidad, lo hace en las dos dimensiones de ésta, en la de las referencias y en la de los sentidos. Pero las vincu-

laciones en profundidad de lo real –los sentidos–, no menos que las de las palabras, son históricamente cambiantes porque las necesidades, los apremios y los proyectos humanos no son siempre los mismos. Cada nueva necesidad genera nuevas significaciones de las cosas y, por consiguiente, de las palabras que las expresan. No es casual que Vives comience su tratamiento de las palabras con una referencia a su edad, donde establece el principio de la historicidad del lenguaje y aun distingue cinco grandes épocas en la historia de la lengua latina antigua, sin considerar siquiera el latín bárbaro usado durante la Edad Media²⁰.

Las situaciones en que el hombre se encuentra en cada caso son históricas porque las referencias y los sentidos de las cosas son siempre diferentes. Por eso las palabras, que nos han sido entregadas por el mundo social que nos rodea, deben significar algo siempre nuevo, de tal modo que sus sentidos se hacen inevitablemente traslaticios. La metáfora es necesaria en todos los niveles del pensamiento y de la expresión.

Procuraré ilustrar esta necesidad con dos ejemplos extraídos de contextos muy diferentes.

El primero es la reconstrucción imaginativa que hace Vico de la aparición de la primera metáfora y, con ella, del primer mito. Cuando sus gigantes primitivos y bestiales experimentaron por primera vez el rugido del trueno, cayeron presas del terror. Es un terror originario, nacido de la ignorancia de las causas del fenómeno, muy diferente, por ejemplo, del miedo que podían sentir los hombres en el estado de naturaleza según la no menos imaginativa reconstrucción de Hobbes. Porque los hombres primitivos de Hobbes, después de todo, "conocían" aquello a lo que temían; sentían miedo de sus iguales, de hombres reales que eran como ellos, y por consiguiente "sabían a qué atenerse" al respecto. El terror de los gigantes de Vico, en cambio, es auténtico en la medida en que representa la pérdida de toda posible orientación; induce a la oscura sospecha de "algo" oculto tras el fenómeno, de lo desconocido que podría ser peligroso si tan sólo pudiera saberse qué es. Dicho terror expresa la insuficiencia de los sentidos –la única facultad cognoscitiva que, junto con la fantasía, poseen los gigantes– para configurar un mundo en que se puede alcanzar la seguridad, y por tanto, su fracaso como guías para la conducción de la existencia humana.

El terror ante el fenómeno indeterminado del trueno marca el último límite al que es capaz de llegar el pensamiento bestial del hombre primitivo y le plantea la nueva tarea de alcanzar su seguridad en un mundo inaccesible a la pura sensibilidad. De este terror primigenio surgirá la vida espiritual del hombre y la construcción de un mundo no ya meramente natural. Pero, para poder elevarse a este nuevo nivel

²⁰ *De ratione dicendi*, I, 2 (ed. cit., II, pp. 95–96).

propiamente humano, los gigantes necesitarán realizar la traslación metafórica, advertir la semejanza entre el trueno y sus propios rugidos, suponer una semejanza entre sus propios cuerpos y el vasto cuerpo del cielo, y así, en definitiva, dar origen al mito del dios supremo celestial y a la "religión espantosa" fundada en las prácticas adivinatorias.

Todo lector de Vico habrá admirado el modo como el filósofo napolitano supo derivar del hallazgo de esta primera metáfora el desarrollo de las lenguas, de la moral, de la sociedad familiar y política, de todas las artes y las ciencias, no menos que del pensamiento abstracto y racional característico de la "edad de los hombres". Sin esta metáfora originaria, el mundo humano no habría podido llegar a constituirse.

El segundo ejemplo que quisiera mencionar pertenece al ejercicio de la razón en uno de los más célebres representantes del racionalismo moderno, Descartes. En la traducción francesa de sus *Meditationes de prima philosophia*, se enfrentó el filósofo con la dificultad de hallar en esta lengua un equivalente para el término latino *mens* entendido como el substrato del pensamiento. Evidentemente, el francés de su época no poseía una palabra para designar a esta *res*; por consiguiente, fue necesario recurrir a la traslación metafórica y el término fue traducido por *esprit*. Se trata de una metáfora, porque *spiritus* significó originalmente "soplo"; durante la Edad Media se le utilizó para traducir el *pneuma symphyton* de Aristóteles, una entidad más densa que el fuego pero más sutil que los otros elementos, intermediaria entre el alma y las partes del cuerpo en los procesos biomotores; en el lenguaje teológico, tanto el nombre griego *pneuma* como el latino *spiritus* servían para designar a una de las personas divinas; además, *spiritus* significó en las artes el alcohol y en general las sustancias volátiles; el mismo Descartes había usado la palabra *esprit* para designar al ingenio en el *Discurso del Método* y a la razón discursiva en las *Regulae*. Pero todo ello constituía un conjunto de semejanzas que hacía posible la traslación; y, por consiguiente, hallamos en la traducción francesa el siguiente añadido, que por cierto no figura en el original latino: "Y si bien este nombre es equívoco, puesto que se lo atribuye también a veces al viento y a los licores muy sutiles, no sé de otros más apropiados"²¹.

¿Qué habría sido del pensamiento moderno sin la noción de "espíritu"? La designación primera de esta realidad en lenguas nacionales requirió, sin embargo, de una metáfora audaz. Ella sirvió, por tanto, a la necesidad aun en el terreno propio de la razón.

²¹ *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu... (Secondes Réponses)*, def. VI, en *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, IX-1, p. 125. Aun cuando la traducción francesa de las *Meditationes* no fue hecha por el mismo Descartes, éste la revisó y es probable que él mismo haya añadido el pasaje citado.

Pero el saber teórico es tan sólo uno de los momentos que adquieren relevancia en el destino por el cual el hombre se enfrenta con lo real. Más originaria es la necesidad humana de hacer algo con las cosas, y para este propósito, la de saber cuál es su significación práctica para nosotros. Este problema, que se vincula igualmente con el de la metáfora, es el que orienta a la tercera parte de esta exposición.

Una metáfora y un mito en el descubrimiento de América

Juan Luis Vives nació en el mismo año del descubrimiento de América. Es pertinente mencionar aquí este hecho, porque nos brinda un interesante ejemplo del modo en que una traslación metafórica genera, al decir de Vico, una pequeña fábula y, en última instancia, un mito²².

Cristóbal Colón partió de España en busca de la ruta a las Indias por el occidente sabiendo que la tierra es esférica; sin embargo, a pesar de que sus dimensiones eran ya conocidas con suficiente aproximación, estaba convencido de que era mucho más pequeña de lo que realmente es. Al emprender su navegación por el océano desconocido, del que naturalmente no existían cartas marítimas, experimentó la *necessitas*, la exigencia apremiante de orientarse. Orientarse significa reconocer el mundo circundante y el lugar que se ocupa en él. Por cierto, ya en aquella época se navegaba con ayuda de la brújula, pero la naturaleza nunca deja de obstaculizar los proyectos humanos; Colón observó que la aguja magnética se desviaba de la dirección de la estrella polar —un hecho suficiente para sumir en la confusión a cualquier navegante de ese tiempo²³. Era, pues, necesario hallar una explicación del fenómeno para saber en qué debía buscarse la orientación, en la brújula o en la estrella. Colón no tardó en forjar una: la Tierra, sostuvo, no es totalmente esférica, sino que tiene la forma de una pera, vale decir, es una esfera provista de una gran protuberancia o pezón, de tal manera que si un barco navega por dicha protuberancia, se entiende que la aguja de la brújula, que señala siempre hacia el Norte, ya no apunta en la dirección de la estrella²⁴. A esta inferencia, bastante racional y no tan absurda si

²² *Scienza Nuova*, § 404.

²³ C. Colón, *Textos y documentos completos*, Madrid, 1982, pp. 20, 21 y 26; *ibid.*: "por lo cual parece que la estrella haze movimiento como las otras estrellas, y las agujas piden siempre la verdad". En aquel tiempo se ignoraba la desviación del polo magnético respecto del polo de rotación de la Tierra.

²⁴ *Op. cit.*, p. 215: "yo siempre leí qu'el mundo, tierra e agua era espérico (...) Agora vi tanta disformidad como ya dixé: y por eso me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma qu'escriven, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d'ella fuesse como una teta de muger allí puesta, y qu'esta parte d'este peçón sea la más alta e más propinca al cielo".

se considera la pobreza de datos con que contaba el navegante, se añadieron otras observaciones: la menor salinidad del agua del mar y la templanza del aire en ciertas regiones a las que pudo arribar, la frondosidad y colorido de la vegetación en las zonas exploradas por él –todas ellas zonas tropicales–, el buen natural, la inocencia y las costumbres pacíficas de los habitantes de las tierras descubiertas, que aun exhibían cuerpos relativamente blancos y no eran negros como los africanos de Guinea, representantes de una raza inferior. Con estos indicios, sólo faltaba realizar la operación ingeniosa de recoger y vincular las *similitudines*, las semejanzas. Ayudaron a Colón sus lecturas, entre las que se contaban Plinio, Séneca, Beda, el libro IV de Esdras (un apócrifo veterotestamentario) y otras autoridades no más confiables para el caso. Colón concluyó, pues, que al explorar el Golfo de Paria, en la costa de la actual Venezuela, se había hallado en la proximidad del Paraíso Terrenal: un lugar elevado en el vértice de la protuberancia de la pera terráquea, de donde brotan aguas dulces en gran cantidad y donde el clima es extraordinariamente templado, todo lo cual concordaba, según él, con la opinión de los teólogos que habían escrito acerca de la ubicación del Paraíso en la Tierra²⁵.

Además de haberse persuadido de la cercanía en que se halló del Paraíso, Colón tuvo plena conciencia del carácter no racional de la operación ingeniosa sobre la cual se apoyaban sus expediciones y descubrimientos. Así consta en una carta dirigida por él a los Reyes de España en 1501: "Ya dise que para la hesección de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática ni mapamundos; llenamente se cumplió lo que diso Isaías"²⁶. Por cierto, no es posible leer en el profeta Isaías nada que pueda legítimamente interpretarse como una referencia a lo que serían los viajes y descubrimientos de Colón; pero el hecho de que el Almirante se apoyara en la autoridad religiosa de este profeta revela que él vio su empresa como un trabajo no dependiente de la necesidad lógica y anterior, por tanto, a la legalidad impuesta por la facultad racional, pero necesario en cuanto tenía que realizarse para que se cumpliese un destino de la humanidad predicho por los profetas.

En este punto, permítaseme sin embargo citar una vez más a Vives: "Un juicio recto y sano es el que considera adecuadamente qué se origina de qué cosa, qué se sigue de algo, qué le es ajeno, qué contrario, qué concordante y afín; no hay un bien mayor que éste para las ciencias y para todas las artes, en suma, para la vida entera. Los ingenios más altos y descollantes difieren de los inferiores y de los medianos sólo por éste, y no por la práctica ni por el conocimiento de muchas y variadas cosas, ni por su agudeza ni por el saber o la erudición en las ciencias y en las

²⁵ Colón llegó a esta extraordinaria conclusión ya en su primer viaje (op. cit., p. 132); la reiteró a propósito de su tercer viaje (ibid, p. 218) y, más tarde, en carta al papa Alejandro VI (ibid, p. 286).

²⁶ Op. cit., p. 255.

artes"²⁷. Desde este punto de vista, Colón se nos aparece como un hombre capaz de establecer relaciones entre los hechos y de hallar sus semejanzas, pero cuyo juicio no había alcanzado un desarrollo equivalente, impidiéndole así el acceso a la verdad. No comprendió, en efecto, que el Paraíso Terrenal no se encontraba en la actual Venezuela; no se dio cuenta de que en sus viajes no había llegado a Cipango (el actual Japón) ni a las fronteras de los dominios del Gran Khan (el fabuloso emperador de la China); no percibió que había topado con un continente hasta entonces desconocido para Europa, como lo había de comprender más tarde el italiano Amerigo Vespucci, quién legó a América su nombre. Para usar una comparación de Vives, Colón fue como el perro a quien se le escapa la presa porque la persigue por un camino inadecuado. En su descargo, empero, habría que traer a colación otra sentencia de Vives: "Muchas cosas no pueden ser puestas en manifiesto y perfeccionadas a la vez; una cosa largo tiempo buscada no puede ser hallada y pulida por el mismo hombre; para tanto no son suficientes la vida ni la breve y débil fuerza del ingenio humano"²⁸.

Pero Colón sembró la semilla para el surgimiento de la "pequeña fábula" de que habla Vico. El había insistido en la inocencia y en la bondad natural de los habitantes de las regiones que exploró. La semilla germinó en la obra del misionero Fray Bartolomé de las Casas, el indiscutible creador del mito moderno del buen salvaje. Las Casas estudió los documentos auténticos de Colón y a partir de ellos elaboró su visión de los indígenas americanos.

Estas son sus palabras: "Todas estas universas e infinitas gentes (de las Indias), a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quienes sirven: más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas: sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición, y que menos pueden sufrir trabajos (...). Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal, que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos comúnmente, son en cueros, cubiertas sus vergüenzas (...). Son eso mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo (...). Estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios"²⁹.

²⁷ *De anima et vita*, II, 5 (ed. cit., p. 280).

²⁸ *De causis corruptarum artium*, I, 5 (ed. cit., VI, p. 36).

²⁹ *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*, Buenos Aires, 1953, pp. 23–24. Cfr.

A partir de esta consideración, Montaigne admitió más tarde que los pueblos no civilizados llevan una vida dichosa fundada en una ingenuidad pura y sencilla, y que si se les hubiese de comparar con la sociedad europea resultaría evidente que ésta los supera en todo género de barbarie³⁰. Con ello quedaba sentada la base para el desarrollo ulterior del mito del buen salvaje desde una perspectiva moral. No carece de ironía el hecho de que la admiración por las capacidades intelectuales del hombre no civilizado tuvo presumiblemente su origen en el célebre comienzo del *Discurso del Método*, donde el padre del racionalismo moderno afirma: "El buen criterio (*le bon sens*) es la cosa mejor repartida del mundo (...). La capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero y lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen criterio o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres". Resultaba fácil concluir de aquí que los salvajes son, por naturaleza, tan "inteligentes" como los europeos civilizados. De este modo pudo plasmarse la figura del buen salvaje a la manera de un universal fantástico, como la de un hombre dotado de sólida prudencia moral y de poderoso intelecto, con el añadido de que pudo conservarse libre de corrupción mediante la obediencia a los dictados de la naturaleza y de que era, en suma, incomparablemente más libre y dichoso que sus congéneres del Viejo Mundo³¹.

He procurado mostrar aquí como Cristóbal Colón, observando las semejanzas entre los rasgos de las tierras descubiertas por él y los que la tradición religiosa europea atribuía al Paraíso Terrenal, realizó una traslación metafórica al creer que en América se hallaba el Paraíso; y cómo de esta *translatio* surgió el mito moderno del buen salvaje, confirmando así la profunda intuición de Vico, según la cual la metáfora da origen a un género fantástico y éste constituye por sí mismo un mito.

también, del mismo autor, *Historia de las Indias*, México, 1981, vol. I p. 202, donde refiere el encuentro de Colón con los indígenas de las islas Bahamas, en quienes alaba "cuanta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron, (...) cómo andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituído el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán". Es interesante notar que también Pietro Martire de Anghiera comparó en sus *Decades de orbe novo* la condición de los indígenas de América con la de los hombres que habían vivido en los tiempos de la Edad de Oro, de los reinos satúrneos de que habla Virgilio.

³⁰ *Essais*, I, 30.

³¹ Sobre el mito del buen salvaje, cfr. por ejemplo P. Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*, París, 1935, I, 1, y M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, París, 1957, cap. 2. Estrictamente, el carácter poético en el sentido de Vico estaría representado en este caso por las figuras del Adario del Barón de La Hontan, del Orou de Diderot o del Ingenuo de Voltaire.