

## EL PODER DE LAS METÁFORAS: PAUL RICOEUR EN DIÁLOGO CON M. HEIDEGGER Y J. DERRIDA

Marcelino Agís Villaverde  
Catedrático Universidad de Santiago de Compostela (España)

La definición que todavía hoy podemos encontrar en cualquier diccionario de “metáfora” nos informa de que se trata de un “tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”. Estamos ante una definición que evoca el sentido originario de metáfora como un “tropo”, es decir, como una figura perteneciente a la retórica, que retuerce el sentido habitual de una palabra para ofrecernos un sentido figurado. Después de tantos siglos, el patrón impuesto por Aristóteles en su *Poética* y en su *Retórica*, así como toda la historia posterior de la retórica que encasilló a la metáfora en la teoría de los tropos sigue pesando mucho<sup>1</sup>. Pero no tanto como para ahogar el destino metafísico de la metáfora, inscrito en su propia etimología y en el tratamiento que le concede el estagirita.

La palabra “*metá-fora*” procede de una palabra griega que significa “llevar más allá”. Un sentido que conserva, por cierto, el griego moderno y que podemos ver en los camiones de mudanzas, encargados de llevar las cosas siempre “más allá” de donde se encuentran. Anécdotas aparte, lo cierto es que la metáfora

conoce un gran esplendor en la antigüedad y va perdiendo importancia con la evolución histórica. Es más que probable que la inclusión de la metáfora en una teoría retórica de los tropos marcase su declive, en paralelo a la suerte que correría la retórica alejada de su raigambre filosófica. De esta forma, la metáfora se tornó un adorno, un mero artificio literario sin más pretensión que salpimentar un discurso poético, construido conforme a los cánones estéticos de cada época. El declive que experimenta la Retórica como disciplina tiene que ver con la pérdida de relevancia de la palabra pública y de la elocuencia. La metáfora languidece simplemente porque el papel que se le asigna en el discurso es secundario: un florero que nadie reconoce como un “arma cargada de futuro”. Mas esta situación no podía durar para siempre, fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque con el siglo XX llega el tiempo de revisar una razón filosófica que había vivido de espaldas al lenguaje que le servía de canal expresivo. Y, en este sentido, todas las disciplinas que, de un modo o de otro, se habían ocupado del lenguaje resurgen con renovadas fuerzas y nuevas perspectivas epistemológicas. Y, en segundo lugar, porque la metáfora lleva inscrita, como hemos visto en su origen etimológico, lo que podríamos denominar la función “*meta-*”, común también a la *meta-física*, una función que abarca no sólo los aspectos relativos a la composición poética del discurso sino a la teoría de la argumentación y del sentido discursivo. Será, justamente, este último aspecto el que va a llevar a muchos filósofos del pasado siglo a analizar la metáfora en

---

<sup>1</sup> “La metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía”. Aristóteles: *Poética*, III, 2.1.

relación con el problema de la innovación semántica, aventura filosófica en la que todavía estamos metidos.

La literatura sobre el asunto es ciertamente inabarcable<sup>2</sup>. Entre las obras clásicas de la filosofía del siglo XX que analizan el problema de la metáfora destaca de modo destacado *La métaphore vive*, libro que publica el filósofo francés Paul Ricoeur en el año 1975. El interés de este libro, más allá de una lectura erudita que aporta una amplia y rigurosa información, reside en el relato de los avatares de la metáfora al largo de la historia por parte de muy diversas disciplinas y autores: filósofos, retóricos, lingüistas, teóricos de la literatura, y un largo etcétera. Quien se contente con una lectura erudita de él perderá la fuerza de su formulación filosófica. *La metáfora viva* es, sin duda, la historia del nacimiento, de la vida y también de la muerte y resurrección filosófica de la metáfora. La reivindicación ricoeuriana de esta figura como un elemento central y hasta paradigmático del discurso filosófico supuso el triunfo de un sentimiento ampliamente compartido y abrió nuevos horizontes para la comprensión integral de la creatividad filosófica. Una tesis que se concreta en el último capítulo del libro, donde el autor mantiene un diálogo intelectual con autores como Martin Heidegger o Jacques Derrida, entre otros, para poner de manifiesto el eslabón que une lo metafórico y lo metafísico. Todo un desarrollo que voy a recuperar a continuación para conocer los términos de la rebelión metafísica de la metáfora.

---

<sup>2</sup> Existen varios repertorios bibliográficos sobre el tema de la metáfora, entre ellos los compilados por VAN NOPPEN, S. et al.: *Metaphor: a bibliography of Post-1970 publications*, Amsterdam 1985; o el que publica cinco años después, continuación de éste, titulado *Metaphor II: a classified bibliography of Publications 1985 to 1990*, Amsterdam 1990. Cf. también SILBES, W.A.: *Metaphor: an annotated bibliography and history*, The Language Press, 1971.

## 1. La metáfora vive: Paul Ricoeur

Han sido muchos los autores que han incidido en el lugar preferente que ocupa la metáfora en el interior del discurso filosófico. Para Ricoeur, la metáfora es un modelo en miniatura del texto, y de ella se ocupa, como ya indiqué, en una de sus obras más eminentes: *La Métaphore vive* (1975). Ricoeur define a la metáfora como el hilo conductor que guía el análisis discursivo hacia el "problema central de la hermenéutica"<sup>3</sup>. Pero *La Metáfora viva* es también una reflexión general sobre el modo del ser del discurso filosófico que implica una filosofía del texto. El discurso filosófico encuentra en la metáfora un elemento que contribuye a su autocomprensión, expresión de su configuración peculiar y fuente de constante actualización para nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

Ricoeur ya había expuesto en "La Metáfora y el problema central de la hermenéutica" en qué medida es lícito tratar a la metáfora como una obra en miniatura. La respuesta a esta cuestión le ayuda a formular la siguiente: "¿en qué medida los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de los textos pueden ser considerados como la extensión a gran escala de los problemas condensados en la explicación de una metáfora local o de un texto dado?" (Op. Cit., p. 29). Su respuesta aparece tras analizar y presentar las propiedades generales del discurso que centra en torno a seis binas fundamentales. Llegando a

---

<sup>3</sup> RICOEUR, P.: "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972.

la conclusión de que la metáfora al pertenecer al plano de la enunciación, al plano de la frase, debe considerarse como un pequeño discurso y, por tanto, una obra en miniatura. "Una metáfora ¿es una obra en miniatura? –se pregunta Ricoeur- Una obra, digamos un poema, ¿puede ser considerada como una metáfora extendida o suspendida? La respuesta a esta primera cuestión exige una elaboración previa de las propiedades generales del discurso, si es verdad que texto y metáfora, obra y palabra, caen bajo la misma categoría, la del discurso" (IBID).

La metáfora nos invita a pasar de lo lógico al ontológico, de lo unívoco a lo plurívoco, de la palabra a la frase, y de ésta a la obra. Hay en ella una voluntad de sentido que desborda su adjudicación a una unidad con limitaciones extensivas (palabra, grupo de palabras, frase). Por esta razón, la metáfora interesa no sólo a quienes se ocupan del discurso poético, sino también a los que investigan el modo de ser del discurso especulativo y el discurso de la metafísica. La metáfora está presente en todos ellos, generando una suerte de intersección de discursos muy beneficiosa para el discurso filosófico. La filosofía también estimula esta intersección de las esferas de discurso apoyándose en el elemento metafórico y da pie a una teoría general de sus interferencias. La enunciación metafórica implica siempre una exigencia de elucidación. Con respecto a las virtualidades semánticas de ese discurso metafórico hay que decir que se ofrecen a otro espacio de articulación que es el del discurso especulativo. Con eso se demuestra que, "el discurso especulativo tiene su posibilidad en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica y, por otra parte, que ese discurso tiene su necesidad en sí mismo, en la puesta en práctica de los recursos de especulación conceptual que,

sin duda, dependen del propio espíritu, que son el propio espíritu reflejándose"<sup>4</sup>. Lo especulativo prolonga la semántica del discurso poético pero a costa de una transformación profunda de este discurso. Y, a la inversa, la articulación conceptual propia del discurso especulativo encuentra su posibilidad de funcionamiento más efectiva en la semántica de la enunciación metafórica.

Este dinamismo está en la base misma del discurso especulativo, que ofrece al desarrollo de un sentido nuevo un espacio conceptual que se esboza metafóricamente. Lo especulativo es la condición de posibilidad de lo conceptual ya que expresa su sistematicidad en un discurso de segundo grado. El discurso especulativo crea el horizonte en el que la intención significativa de todo concepto se distingue de cualquier explicación que parta de la imagen. Comprender una expresión no equivale a descubrir imágenes. De esta forma, apreciamos cómo la principal diferencia entre el orden conceptual y el metafórico estriba en que el primero es capaz de crear sistema, liberándose del juego de la doble significación y del dinamismo semántico del orden metafórico. Esto no significa que el orden conceptual destruya o anule al metafórico. Ricoeur se pronuncia a favor de un universo de atracciones y repulsiones creadoras, de interacciones e intersecciones, en los distintos modos de discurso. Así, la atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el metafórico queda patente a través de la interpretación. La enunciación metafórica deja en suspenso el sentido segundo y sólo mediante la interpretación se racionaliza la experiencia que llega al lenguaje a través del proceso metafórico. Ricoeur apuesta por un estilo hermenéutico nuevo, que

---

<sup>4</sup> RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, París, 1975, p. 375. (En adelante, MV).

responda al tiempo a las peculiaridades de ambos discursos sin anularlos, y en el que el concepto de interpretación cambia por completo. "La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por otra, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza" (MV, 383). La reivindicación de este nuevo estilo hermenéutico ilumina y refuerza la noción de metáfora viva, alma de la obra ricoeuriana. La metáfora no es viva sólo porque vivifica un lenguaje constituido sino, sobre todo, -y esto es lo más importante para el discurso de la filosofía- porque es una invitación a un "pensar más" en el plano conceptual. Este imperativo de un "pensar más" justifica el interés que la filosofía puso en la metáfora viva como uno de sus elementos característicos y aún paradigmáticos de su modo de ser, siendo al mismo tiempo, el alma de la interpretación.

La intersección del discurso poético y del especulativo es inevitable para explicar la configuración del discurso filosófico. La única posibilidad de rozar el ser de las cosas es apelar al dinamismo semántico de la enunciación metafórica. Ella nos "lleva más allá" de lo dado y de lo construido en un discurso sin figuras, nos catapulta por encima de la barrera del lenguaje neutro de las descripciones comunes, por encima del género redaccional normalizado que emplea la filosofía para hablar de sí misma. El destino "poético" de la palabra constituye la posibilidad de lo "especulativo", que se ganó en la renuncia expresa a una referencia vigente en el modo de percibir y conocer. De este modo, se afianza la

libre significación de un decir y pensar que es el único criterio de la propia verdad. La razón especulativa, perdida en la vía larga de una metafísica con aspiración de saber científico, sólo podrá reencontrarse en el lenguaje, para lo cual debe ponerse "en camino". Incluso el concepto encuentra su posibilidad real en la semántica de la metáfora. Toda la articulación conceptual que caracteriza al discurso especulativo descubre en el funcionamiento semántico de la enunciación metafórica su posibilidad. El valor de la metáfora no está sólo en la significación literal del enunciado, en la interpretación "objetiva" de ese enunciado construido para significar, sino en la interpretación metafórica, que posibilita la existencia de palabras y expresiones nacidas para crear sentido más allá de lo que el hombre puede escribir sin sentirse insatisfecho y tan limitado como nunca será su pensamiento. La ganancia de significación no puede ser una ganancia conceptual pues ha nacido del intercambio entre dos diferentes modos de lectura. Lo que resulta de ese choque semántico es una "exigencia de concepto" y no un saber por el concepto. El discurso especulativo está en deuda con el discurso poético pero eso no significa que ambos se confundan por esta posible intersección.

La metáfora puede ser rescatada del su antiguo contexto y ser releída en un sentido completamente diferente en un nuevo contexto. Ella nos lleva a una meditación perenne sobre la polisemia del ser y nos hace conscientes de que pensar no es poetizar. En este punto Ricoeur se distancia de Heidegger: no toma en consideración su deseo de romper con la metafísica, ni el "salto" fuera del círculo (fuera del claro del bosque) que exige el pensamiento poetizante. Heidegger encierra la historia anterior del pensamiento occidental en la unidad "de la" metafísica, en beneficio de la innovación que se atribuye la sí mismo. Esta



unidad es una construcción del pensamiento heideggeriano destinada a justificar el avance del su propio pensamiento. El pensamiento de la tradición occidental no es monocromático y uniforme. Definirlo así es optar por un sospechoso reduccionismo que suele terminar en la autodefensa de la propia filosofía como superación de la anterior. Paul Ricoeur advirtió de este peligro: "Opino que llegó el momento de dejar la comodidad, convertida en pereza de pensamiento, de englobar bajo una sola palabra -metafísica- todo el pensamiento occidental" (MV, 421).

La metáfora, a la igual que el mito o el texto, son formas de expresión que necesitan de un trabajo interpretativo para desvelar su sentido pues se apoyan y se manifiestan a través de una literalidad que esconde un sentido figurado, objeto de la hermenéutica. Estas formas de expresión no son indiferentes al modo de ser del discurso filosófico, ni a la posibilidad de que éste sea interpretado y comprendido. Por lo que tampoco a la hermenéutica le resulta un fenómeno ajeno o extraño sino algo muy próximo. El recurso al mito y al símbolo tiene algo que siempre resultará sorprendente y llamativo. Acaso porque ambos permanecen siempre opacos al venir dados por un sentido de segundo grado sobre la base de una significación literal. Acaso por la contingencia que los caracteriza, prisioneros y a merced del carácter de las distintas lenguas y culturas. O, quizás, porque su interpretación es siempre problemática, porque generan un conflicto de interpretaciones que abre el camino de un pensamiento que busca ir "más allá", trascender el plano físico para elevarnos a un plano metafísico.

## 2. Metáfora y Metafísica: Martin Heidegger

La propia morfología de ambas palabras apunta en la dirección de que compartan lo que podríamos llamar la “función *meta-*”, encargada de “llevarnos más allá”. Históricamente la Metafísica despreció el empleo de metáforas por la misma razón que rechazaba un discurso literaturizado para tratar los problemas del Ser. Siendo una de las ciencias más antiguas, la Metafísica se encargó de construir un lenguaje especializado, con conceptos como Ser, no-Ser, Dios, substancia, etc., muchos de ellos nacidos de la filosofía aristotélica, donde se gesta la mencionada ciencia. Conceptos que iban incluso a ser empleados por los filósofos medievales que le dieron un giro onto-teológico a la metafísica.

A la vista de esta realidad resulta ciertamente sorprendente que Heidegger, pensador a la contra en muchos ámbitos, afirmarse que “lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica”. Se tambaleaba de esta forma una tradición filosófica que había desterrado a la metáfora del discurso metafísico, apostando por el rigorismo expresivo del concepto. Ahora el filósofo alemán no sólo destacaba la relevancia filosófica de la metáfora sino que indicaba que el nido de las verdaderas metáforas, de las metáforas pletóricas de significación y sentido, estaba escondido en el interior del discurso metafísico.

Este desafío será recogido, entre otros autores, por Paul Ricoeur y Jacques Derrida, como pronto veremos. En el caso de Ricoeur, es la preocupación por la recuperación del sentido originario y vivo de las metáforas el que lo lleva a reflexionar sobre el binomio “Metafórico y Metafísico”, dedicándole un epígrafe de *La Metáfora viva*. En él la propuesta transgresora de Heidegger figurará como

punto de partida y cimiento de un nuevo pensamiento hermenéutico, sensible al valor filosófico de la metáfora.

En realidad, al recuperar a la metáfora como una pieza imprescindible del pensamiento metafísico se reivindica el carácter trasgresor no sólo de la metáfora sino de la propia metafísica. En sus orígenes, la metafísica había sido transgresora frente a las categorías que pensaban la realidad desde el cosmos. El punto de vista de la filosofía presocrática, que tenía a la *physis* como referencia central, quedaba trascendido y superado al pensar la realidad desde otro nivel ontológico, desde ese otro mundo conceptual al que Platón llamaría el Mundo Inteligible. La metafísica occidental de corte platónico, que se prolonga y transforma inevitablemente con el pensamiento cristiano, anima un movimiento intelectual en el que el alma se aleja de lo visible para alcanzar lo invisible, lugar recóndito donde se encuentra la verdad y el conocimiento. Una transposición plenamente afín al movimiento interno de la metáfora que nos lleva de un sentido propio hacia a otro figurado.

Es este sentido figurado el que interesa rescatar para la filosofía porque a él está asociado el fenómeno de la innovación semántica que busca el filósofo. De esta forma cuando Heidegger nos hable en *Unterwegs zur Sprache (De camino al habla)* del valor filosófico de la metáfora, por oposición al valor estético u ornamental de la metáfora entendida como un tropo retórico-literario, dirá que la metáfora más auténtica es la que “desvela la visión más amplia”, aquella que consigue que “la palabra renazca partiendo de su origen” y “hace aparecer el

mundo”<sup>5</sup>. Una concepción que Ricoeur incorporará a su noción de “metáfora viva” (MV 361).

Después de presentar en el capítulo precedente la concepción de Heidegger sobre el lenguaje, estamos en disposición de comprender la verdadera dimensión de la metáfora, que contribuye notablemente a la metamorfosis que sufre el lenguaje para alejarse del hombre y acercarse al Ser. Heidegger acomete una destrucción del lenguaje humano y de sus tradicionales funciones, con la vista puesta en un horizonte filosófico mucho más ambicioso: establecer el lenguaje que será la voz del Ser. De esta forma, el lenguaje tradicional creado por el hombre para comunicarse con sus semejantes deja paso a un lenguaje que crea al hombre porque es la voz del Ser, que se desvela a través de este lenguaje poético-metafísico. Ahora es el propio Ser quien habla y crea el canal adecuado para desvelarse a través del lenguaje. Por eso, las palabras se rompen, se someten a un proceso catártico para despojarse de las significaciones que tuvieron durante siglos. He ahí un filósofo convertido en un verdadero expedicionario que viaja en el tiempo para recuperar las significaciones originarias de las palabras, la fuerza figurativa y metafórica de muchos conceptos que, como dirá Derrida, se gastaron, al igual que el relieve de una moneda que pasó de mano en mano. Importa, por tanto, la etimología griega o incluso indoeuropea si con ella recuperamos el perfume originario de nuestro lenguaje y de nuestras palabras. El objetivo está bien claro: dejemos hablar a las metáforas, dejemos brotar todo el aroma figurativo que siempre habitó en el interior del lenguaje metafísico y estaremos en

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1959, p. 207.

camino para recuperar la voz del Ser, de la que nos habla Heidegger, entre otras obras en *Was ist das die Metaphysik?* La nueva tarea del pensamiento es mostrar esta palabra del Ser, “palabra in-hablada”, según la define en la *Carta sobre el humanismo*. Como hemos tenido oportunidad de ver, este lenguaje del Ser no tiene una significación humana y solamente poetas y pensadores podrán acercarse a él e incluso custodiarlo. El poeta nombra lo sagrado, lo innominado, lo innombrable, a través del lenguaje metafórico y simbólico que crea. También el filósofo, el verdadero filósofo, dice el Ser y muestra un mundo dotado de un nuevo sentido que sólo él sabe captar a través de un lenguaje que nos lleva “más allá”, de un lenguaje metafórico.

En el transcurso del diálogo intelectual establecido con Heidegger, Ricoeur comprueba que la metáfora interesa no sólo a los que se preocupan del discurso poético sino también a los que estudian el modo de ser del discurso especulativo, del discurso metafísico. En realidad, la metáfora es un patrimonio del lenguaje y de la creatividad humana y por eso llega a todas las modalidades discursivas, también al discurso de la metafísica. A veces de modo inconsciente porque el filósofo no puede prescindir de un mundo empedrado de metáforas. En otras ocasiones, el filósofo reivindica de un modo consciente la intersección de discursos para dar cabida a la potencialidad del lenguaje poético. En particular, en el último Heidegger encontramos una voluntad de crear una filosofía que sitúe al pensamiento especulativo en resonancia con el decir poético. Lo que no significa que el pensamiento especulativo esté amenazado por un retorno a la poesía. Estamos delante de un pensador que cree en la metáfora del filósofo porque reivindica la autenticidad creativa. En este sentido, la metáfora no es un

mero adorno dentro del discurso metafísico sino una vía para llegar al ser a través de la palabra auténtica. El discurso especulativo y el poético se necesitan mutuamente porque, tal como había escrito en la *Carta sobre el humanismo*, son los pensadores y los poetas los vigilantes de esa morada del ser que es el lenguaje. Por esta misma razón, defenderá Heidegger que al poder imaginativo de la poesía pensante, el poeta responde con el poder especulativo del pensamiento poetizante. Aspecto con el que coincidirá Paul Ricoeur. Para el filósofo francés, “el pensamiento especulativo emplea recursos metafóricos del lenguaje para crear sentido y así responder a la exigencia de la ‘cosa’ que hay que decir por medio de una innovación semántica” (MV, p. 395). Un procedimiento que funcionará siempre que el pensamiento especulativo no pierda a su fuerza creativa, su ambición para pensar empleando un lenguaje que transmita autenticidad. Siendo así, las metáforas del filósofo mantendrán una raíz común con las del poeta al operar como desviaciones del mundo familiar y del lenguaje ordinario, pero no pueden nunca confundirse con ellas: “Pensar no es poetizar”. Así nos lo explica Heidegger en *Was ist das die Philosophie?*, una de las obras del período final del autor: “entre los dos, pensamiento y poesía, reina un parentesco profundo, pues los dos se entregan al servicio del lenguaje y se prodigan por él. Sin embargo, entre los dos persiste al mismo tiempo un abismo profundo, porque ‘ambos viven en los montes más lejanos’”<sup>6</sup>.

Esta autenticidad especulativa se construye a partir de un lenguaje siempre nuevo, donde la metáfora desempeña una función vivificadora. No es posible

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Was ist das die Philosophie?*, Neske, Tübingen 1956, p. 45.

incorporar constantemente neologismos u otras figuras del lenguaje pero sí, en cambio, dejarse llevar a través del lenguaje por las metáforas que crean renovados paisajes especulativas. Un proceso en el que reconocemos la intersección entre el discurso especulativo y el poético, al que Heidegger dedica la segunda lección de *Was heisst Denken?* (¿Qué significa pensar?) Poniendo en relación la poesía con el pensamiento nos desvela la clave principal que le sirve para responder la pregunta ¿qué significa pensar? Un horizonte que podemos alcanzar si antes reconocemos que “para ser capaces de pensar se requiere que antes aprendamos a pensar”. Para superar este defecto, que no tiene una fecha histórica precisa, debemos ponernos en camino, intentando que en nuestro recorrido no pasemos por encima de las cosas, engañándolas con precipitación. ¿En camino hacia dónde? Pues en camino hacia aquello que nos atrae sustrayéndonos<sup>7</sup>. Nuestra condición de caminantes, de dirigirnos hacia aquello que nos atrae, da sentido a nuestra verdadera esencia itinerante, una itinerancia que abarca también el reino del pensar. Pensar no es un estado definitivo sino una actividad permanente del hombre que nos debe llevar a ponernos en camino hacia a las cosas a través del lenguaje. El lenguaje es una dirección inequívoca del caminar, es decir, del pensar. Allí donde existe una palabra pronunciada y un lenguaje, existe una tendencia del hombre a cumplir su esencia: caminar hacia el lenguaje. Un lenguaje que tiene a la metáfora como centro y paradigma del discurso, sobre todo cuando éste tiene aspiraciones metafísicas y mantiene una viveza y apertura que ningún diccionario puede detener.

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954, p. 19.

El discurso filosófico es, ciertamente, un discurso complejo, una entidad huidiza y problemática. Un discurso que busca el concepto pero que no puede liberarse de la metáfora, del símil y de otros elementos de la vida cotidiana. Un discurso en continua tensión entre la universalidad a la que aspira legítimamente y la subjetividad que le imprime cada uno de los filósofos. Un discurso, en fin, que para ser interpretado exige la elaboración de otro discurso, de un filosofar sobre el filosofar. Un discurso con aspiración a elevarse por encima de los límites del lenguaje, razón por la que echa mano de la metáfora y de todos aquellos elementos expresivos y léxicos que permitan nombrar el ser recóndito de las cosas. Esta es la utopía perenne de la filosofía: descubrir una palabra que pueda referirse al pensar y al ser pensado sin sentirse insatisfecha consigo misma. El deseo es siempre el mismo: conducir a la filosofía a través de un discurso abierto al mundo que rebase los límites de la palabra convencional. Es en este mundo donde la metáfora ofrece enormes posibilidades. La metáfora cuenta con espacios inexplorados que Heidegger, Ricoeur o Derrida intentaron recorrer. Tres autores que analizaron, cada uno desde una perspectiva propia, la vecindad y la vigencia de los fines de la metafísica y de la metáfora para llegar al ser. En el caso de Derrida, para cuestionar la metafísica occidental desde sus mismos cimientos.

### **3. Uso y abuso de la metáfora**

¿Tiene sentido hablar hoy de metafísica? ¿La ontología que podemos hacer en los albores de un nuevo milenio es algo más que hermenéutica? Son preguntas



como éstas las que contesta el filósofo francés Jacques Derrida, quien defendió la necesidad de deconstruir el lenguaje para superar una metafísica caduca, la metafísica de la “presencia”. Por la radicalidad con la que revisa la tradición filosófica occidental, Derrida se enmarca en la misma línea de los herederos de la filosofía nietzscheana. Su objetivo no es otro que el de superar la metafísica occidental, construida por el pensamiento platónico y cristiano; la superación de una metafísica ontoteológica descorazonadora para el hombre. Siguiendo en este caso a Heidegger, Derrida denuncia que la ontoteología marcarse la orientación de la metafísica que se interroga por el sentido del ser, teniendo como horizonte y principal referencia al ser supremo, a Dios, como fundamento y causa de todo ente.

Se propone derribar una construcción de muchos siglos corroyendo sus cimientos y superando, si es preciso, al propio Heidegger, en la medida en que permanezca aún inmerso en esa línea de pensamiento. La sombra de Heidegger es alargada y su huella profunda. Fue él quien con la intención de responder a la pregunta que se interroga por el sentido del ser renunció a la metafísica como una escritura teórica, organizada alrededor de la presencia como lugar privilegiado. Quizás porque el pensamiento representativo se limitó a ofrecer una reflexión sobre el sentido del ser, considerado en tanto que ser del ente, base de una interpretación gobernada por el concepto de presencia y expresado a través de un lenguaje conceptual. Un lenguaje que Heidegger intenta destruir para suplantar a la vieja metafísica. Las palabras se rompen, se despojan de sus significados tradicionales, se crean neologismos, se buscan las significaciones originales contenidas en la etimología. La voz del Ser necesita un nuevo lenguaje. En él se

incorpora la metáfora como una de las modalidades de innovación semántica de mayor calado. Sin embargo, esta destrucción limitada de Heidegger es superada por la deconstrucción de Derrida, tal como nos la presenta en su trabajo “La mythologie blanche”, ensayo subtítulo justamente “la metáfora en el texto filosófico”.

La preocupación inicial de Derrida es la de saber si hay múltiples metáforas en el texto filosófico, con qué forma se presentan y si pueden ser consideradas partes esenciales o accidentales del discurso. La primera certeza que logramos obtener en este sentido, nos dice, es que “la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica”<sup>8</sup>. Y, al lado de esta primera certeza, el primer obstáculo: sólo a través de metáforas es posible hablar de la metáfora filosófica. Razón por la que recomendará desde los primeros compases del ensayo, sustituir el término uso de la lengua filosófica por el término “usura” para referirse al papel de la metáfora dentro de ella. Usura de la fuerza filosófica de esta figura; usura que será el alma de la metáfora filosófica, y su propia estructura. Estamos, tal y como nos había anunciado, delante de una metáfora para hablar de la metáfora. ¿En qué consiste esta usura? Derrida reflexiona sobre un hecho ciertamente llamativo: cuando analizamos el discurso filosófico, el discurso de la metafísica, comprobamos que los conceptos

---

<sup>8</sup> DERRIDA, J.: “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, en *Marges de la philosophie*, Éd. Minuit, Paris, 1972, p. 249.

filosóficos cubrieron hasta hacer desaparecer la figura sensible de la que nacieron. Esta es, ciertamente, una de las primeras perversiones de la lengua metafísica: “las nociones abstractas siempre esconden una figura sensible”. El problema estaría en saber si esta ocultación de la figura sensible, que está en el origen del concepto metafísico, es o no premeditada. Si echamos una mirada a la historia de la lengua metafísica comprobaremos su esfuerzo para borrar su eficacia a través de la “usura de su efigie”. Esta usura tendría un doble alcance: por una parte, existe una ocultación, una borradura premeditada; por otra, aparece el producto de un cambio que hace fructificar la riqueza primitiva y reporta beneficios innegables, obtenidos a través de plusvalías lingüísticas, a través del juego de dos sentidos (literal y figurado) convergentes.

De esta forma, lo que descubrimos a partir de esta denuncia de inautenticidad es el deseo de salvar la virtud original de la imagen sensible, deteriorada por la historia del concepto, aceptando, como también lo hacía Heidegger, la destrucción del lenguaje de los hombres para alcanzar el lenguaje del ser. Hay que tener en cuenta que el sentido primitivo permanece siempre aunque esté recubierto y puede rastrearse a través de una investigación etimológica. A través de este análisis descubrimos la degradación que se produce al pasar de lo físico a lo metafísico. No es que el sentido original y primitivo, siempre de carácter sensible, haya sido una metáfora, sino una figura transparente, fiel al sentido de la figura sensible. Cuando el discurso filosófico le da cobijo y la pone en funcionamiento es cuando se convierte en metáfora. En el transcurso de este proceso se olvida tanto su primer sentido como el desplazamiento que realiza para convertirse en metáfora. Esta es la doble

borradura a la que se refiere Derrida. Lo que le lleva a considerar a la filosofía como un proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. La cultura filosófica es una cultura gastada por la propia estrategia de los metafísicos de elegir las palabras más usadas de la lengua natural para economizar esfuerzos, para borrar su efigie y convertirla en una nueva figuración. Por eso, “somos metafísicos sin saberlo en la proporción de la usura de nuestras palabras” (Op. Cit., pp. 251-252). Las consecuencias que podemos sacar de esta última constatación, por afectar la raíz misma del discurso filosófico, podrían derivar o bien en un escepticismo que negarse la posibilidad misma del filosofar de modo creativo, o bien en la pretensión de derribar todo el edificio filosófico heredado. Las razones para decantarse por esta última opción serían legítimas teniendo en cuenta que el lenguaje nunca es neutro sino que lo recibimos abarrotado de condicionamientos y prejuicios que limitan la libertad creativa del filósofo. Encerrado en la cárcel de su propio lenguaje, al filósofo sólo le restan dos posibilidades: la deconstrucción-destrucción del lenguaje filosófico tradicional o el silencio. Jacques Derrida opta por la primera.

La labor del lector de filosofía es la de restituir el sentido primitivo a pesar de la intención ¿premeditada? de la metáfora metafísica de poner al revés todo sentido, borrando una cantidad ingente de discursos sensibles. La crítica más despiadada se dirige a esos metafísicos que buscan escapar del mundo de las apariencias y que, no obstante, no se enteran de que están condenados por esa misma intención de ocultación a vivir en un mundo alegórico e inauténtico. Son poetas tristes, recolectores de fábulas a las que despojaron de su color, cultivadores de una “mitología blanca” (Cf. Op. Cit., p. 253). La metafísica borró

la huella fabulosa que la produjo y ahora es una inscripción en tinta blanca, una mitología blanca que refleja a una cultura asentada en el *logos* como forma universal: la cultura occidental.

Esta crítica del lenguaje filosófico está hecha desde una posición simbolista que pone de manifiesto la afinidad entre lo metafórico, el simbolismo y el romanticismo de la tradición hermenéutica. La tarea ahora es deconstruir los esquemas metafísicos y retóricos para inscribirlos de otra manera. De esta forma podremos comprender las exigencias históricas que dieron lugar a que el discurso filosófico sustituyese los títulos metafóricos de sus conceptos. Una tarea ante la que Ricoeur se muestra escéptico pues ¿cómo retornar al origen remoto donde nace la metáfora para devolverle su vitalidad perdida?

Lo que se resalta con el valor de la “usura” atribuido a la metáfora no es tanto el desplazamiento, la ruptura y re inserción de un sentido en sistemas heterogéneos, cuanto la erosión progresiva de una pérdida semántica regular, de un agotamiento del sentido primitivo. El concepto de “usura”, tal como lo maneja Derrida, corrobora la tendencia general del proceso metafórico a expresarse siguiendo los paradigmas de moneda, metal, dinero, oro, usura. Se trata de un intercambio analógico entre dos regiones: la del lenguaje y la de lo económico. Un entrecruzamiento de campos que no pasó desapercibido a Marx, Freud o Nietzsche, los tres pensadores que Ricoeur bautizó como hermeneutas de la sospecha. Baste recordar como para este último autor “las verdades son ilusiones de las que se olvidó lo que son, metáforas que fueron usadas y que perdieron su fuerza sensible (...), monedas que perdieron su impresión y que, desde este

momento, entran en consideración, ya no como monedas sino como metal”<sup>9</sup>. De esta forma, la cuestión de la metáfora puede derivarse tanto de una teoría del valor como de una teoría del significado.

El problema sería, visto el intento reiterado de borrar la efigie original de la figura sensible, cómo descodificar la metáfora en el texto filosófico. Nos enfrentamos, como ya he indicado, a la imposibilidad de hablar de la metáfora sin recurrir a otra metáfora. Un segundo problema tiene que ver con la inabarcable variedad de metáforas pertenecientes a los campos más diversos. Y aún habría que distinguir la metáfora de otras figuras del lenguaje que se relacionan y, a menudo, se confunden con ella en el ámbito de una teoría de los tropos o tropología general. También habría que distinguir dentro del discurso filosófico si sus metáforas son poéticas y, por tanto, ornamentales, o filosóficas. O incluso podríamos aspirar a agrupar a las metáforas en atención a las ideas que expresan. Todas estas dificultades para estudiar el lugar de la metáfora dentro del discurso filosófico se tornan casi insuperables cuando lo que se analiza son tropos arcaicos, reconvertidos en conceptos filosóficos o que se han lexicalizado y han quedado atrapadas en las páginas del diccionario.

En cuanto al concepto, sea o no una figura sensible enmascarada, lo cierto es que no podemos cerrar los ojos a su existencia. Hacerlo sería tanto como olvidar la tradición secular que conforma el pensamiento occidental. El destino de la metáfora está indisolublemente unido al del concepto. Estamos ante dos formas discursivas que conviven en una tensión creadora en el interior del texto

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F.: *Le libre du philosophe*, Éd. Aubier-Flammarion, Paris, 1993, pp. 181-182.

filosófico. Derrida es partidario de sustituir la oposición clásica de la metáfora y del concepto por otra articulación que impida una reducción del saber y una ideología fantástica de la verdad. Una articulación que evite toda la metafísica que nació a partir de esta oposición y que reconozca, al mismo tiempo, la existencia del propio concepto de metáfora, un concepto que tiene una historia, da lugar a un saber, posee unas reglas internas de funcionamiento, etc.

La metafórica que concibe Derrida es, ante todo, una metafórica plural, que huye de cualquier sintaxis cerrada y genera un texto que no se agota en la historia de su sentido, en la presencia de su propio tema. Es una metafórica abierta a sus propias desviaciones, gracias a que no se borra a sí misma, a que construye su destrucción indefinidamente. Tal autodestrucción ha tomado, según nos dice Derrida, dos caminos diferentes: uno de los cuales “sigue la línea de una resistencia a la diseminación de lo metafórico en una sintáctica que comporta en alguna parte o inicialmente una pérdida irreductible de sentido: es el relieve metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser”<sup>10</sup>.

La metáfora es entendida ahora como algo que debe retirarse a su ser más íntimo para encontrar allí el origen de su verdad. No asistimos a la muerte o desaparición de la metáfora sino a una especie de *anamnesis* interiorizante, a un camino interior, camino de vuelta, fruto del deseo filosófico de dominar la desviación metafórica entre su origen y su realidad actual. Puede que la metáfora sea considerada por la filosofía como una pérdida provisional de sentido, por lo menos del sentido conceptual al que dio prioridad la tradición occidental. Pero

este desafío se convierte en la base del dinamismo filosófico porque apunta hacia una recuperación circular del sentido originario que aún no ha perdido el enlace metafísico con la realidad. Esta consideración ambivalente contribuye a crear una ambigüedad importante con relación a su valor filosófico: desafía a la intuición, a la conciencia y al concepto, pero es cómplice de esta amenaza que desafía al ser y supone un retorno a sí misma a través de la función de lo parecido. El segundo camino de autodestrucción de la metáfora estaría caracterizado por el hecho de que al manifestarse, al ser, deja de ser. Su desgaste, lo mismo que el relieve de una moneda, se produce cuanto más se emplea, cuanto más circula de mano en mano. En este sentido, podríamos aplicar a la metáfora la misma idea que Marx aplica a la sociedad capitalista: la metáfora lleva dentro el germen de su propia autodestrucción. Una muerte que es también la muerte de la filosofía que la emplea para que una y otra vez pueda renacer de sus cenizas.

El problema de la metáfora es su carácter resbaladizo y huidizo. Por un lado, tal como nos dice Derrida, “no puedo tratar de ella sin tratar con ella”. Pero, al mismo tiempo, la metáfora es un vehículo que va a la deriva en el interior de nuestros discursos, desatendiendo en la mayoría de los casos las normas de circulación más elementales. No se ajusta las leyes de la lógica, del discurso, a las regularidades de la semántica y de la sintaxis. Incluso nos obliga a tener que hablar metafóricamente para predicar sobre ella. Nada hay que no pase a través de ella y por medio de ella. Pero en la medida en que su modo de ser desborda todo límite, la metáfora tiende también a la retirada. “Su retirada tendría entonces

---

<sup>10</sup> DERRIDA, J.: “La mythologie blanche”, p. 315.



la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la señal de un trazo suplementario, de un giro más, de un re-torno y de un re-trazo (re-trait) en el trazo (trait) que habrá dejado en el mismo texto”<sup>11</sup>. Así pues, el concepto de “retirada” (re-trait) conserva un fondo común con el de “desgaste”, pero a diferencia del primero no destaca un aspecto negativo emergente (erosión, desgaste) sino positivo (re-trazo, re-construcción). He ahí la ambivalencia de la metáfora que nos presenta Derrida: por una parte, tiene que ver con el fenómeno del desgaste, con el uso y, quizá, también con el abuso de la metáfora; por otra, es un elemento emparentado con la usura. Un aspecto, este último, que supone la insistencia en los valores positivos de la metáfora pues toda usura da lugar a ciertas plusvalías, a ciertas ganancias en su valor semántico. En la medida en que la metáfora se haya incorporado al discurso metafísico, la mayor parte de las veces contra la voluntad de los propios metafísicos, o bien como una superviviente, una reliquia del pasado que podemos reconocer a través de su traza originaria, de su origen sensible, Derrida puede afirmar que el mayor metafísico es también el mayor usurero.

Sea como fuere, lo cierto es que desde cualquiera de las tres posiciones analizadas, Heidegger, Ricoeur o Derrida, la metáfora está inevitablemente unida

---

<sup>11</sup> DERRIDA, J.: “La retirada de la metáfora”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona 1989, pp. 37-38.

al destino del discurso filosófico. Un discurso que tiene que enfrentarse permanentemente a la utopía de una lengua sin fronteras, de un lenguaje que signifique mucho más de lo que se puede decir con palabras, sean éstas del lenguaje ordinario o del filosófico. La tentación de acudir a la metáfora, ampliamente cultivada por el discurso poético, es ciertamente grande. Mas, al cabo, ¿por qué no hacerlo de forma expresa si como hemos visto ella está, continuamente contra la voluntad de los metafísicos, en el interior de su discurso? Lejos de rechazarla, ¿no llegaría ya el tiempo de aprovecharla a favor de una innovación semántica que nos permita ir siempre más allá de donde nos encontramos? Este es, ciertamente, el desafío que estos tres filósofos aceptan al prestarle atención a la metáfora, situada en la intersección del discurso especulativo y del poético. Un elemento cuyos efectos son imposibles de controlar de manera absoluta porque tiene vida propia, unas potencialidades que desbordan la lógica de la razón exacta, de la lengua perfecta con la que a veces soñó la filosofía. La metáfora, según hemos apreciado, vivifica el lenguaje a través de un “pensar más” muy beneficioso para la filosofía, lo que justifica plenamente el interés mostrado por los filósofos del siglo pasado y de este siglo XXI, en el que nos negamos a creer que todo esté dicho.