

O PODER DAS METÁFORAS: PAUL RICOEUR EN DIALÓGO CON M. HEIDEGGER E J. DERRIDA

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

A definición que aínda hoxe podemos atopar en calquera dicionario de “metáfora” infórmanos que se trata dun “tropo que consiste en trasladar o sentido recto das voces a outro figurado, en virtude dunha comparación tácita”. Trátase dunha definición que evoca o sentido orixinario de metáfora como un “tropo”, é dicir, como unha figura pertencente á retórica que retorce o sentido habitual dunha palabra para ofrecernos un sentido figurado. Despois de tantos séculos, o patrón imposto por Aristóteles na súa *Poética* e na súa *Retórica*, así como toda a historia posterior da retórica que encastelou á metáfora na teoría dos tropos segue pesando moito¹. Pero non tanto como para afogar o destino metafísico da metáfora, inscrito no seu seo na súa propia etimoloxía e no tratamento que lle concede o estaxirita.

A palabra “meta-fora” ven dunha verba grega que significa “levar-máis aló”. Un sentido que conserva, por certo, o grego moderno e que podemos ver nos camións de mudanzas, encargados de levar as cousas sempre “máis alá” de

onde se atopan. Anécdotas aparte, o certo é que a metáfora coñece un gran esplendor na antigüidade e vai perdendo importancia coa evolución histórica. É máis que probable que a inclusión da metáfora nunha teoría retórica dos tropos marcara o seu declive, en paralelo a sorte que correría a retórica afastada da súa raizame filosófica. Deste xeito, a metáfora tornouse un adorno, un mero artificio literario sen máis pretensión que salpementar un discurso poético, construído consonte ós canons estéticos de cada época. O declive que experimenta a Retórica como disciplina ten que ver coa perda de relevancia da palabra pública e da elocuencia. A metáfora esmorece simplemente porque o papel que se lle asigna no discurso é secundario: un floreiro que ninguén recoñece como un “arma cargada de futuro”. Mais esta situación non podía durar para sempre, fundamentalmente por dúas razóns. En primeiro lugar, porque co século XX chega o tempo de dar unha reviravolta a unha razón filosófica que vivira de costas á linguaxe que lle servía de canle expresiva. E, neste sentido, todas as disciplinas que dun xeito ou doutro se tiñan ocupado da linguaxe rexorden coN renovados folgos e novas perspectivas epistemolóxicas. E, en segundo lugar, porque a metáfora leva inscrita, como vimos na súa orixe etimolóxica, a que poderíamos denominar a función “meta-”, común tamén a meta-física, unha función que abrangue non só os aspectos relativos á composición poética do discurso senón á teoría da argumentación e do sentido discursivo. Será, xustamente, este último aspecto o que vai levar á moitos filósofos do pasado

¹ “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.

século a analizar a metáfora en relación co problema da innovación semántica, aventura filosófica na que aínda estamos mergullados.

A literatura sobre o asunto é certamente inabarcable². Entre as obras clásicas da filosofía do século XX que analizan o problema da metáfora destaca de xeito sobranceiro *La métaphore vive*, libro que publica o filósofo francés Paul Ricoeur no ano 1975. O interese deste libro, alén dunha lectura erudita que achega unha ampla e rigorosa información, estriba non só no relato dos avatares da metáfora ó longo da historia por parte de moi diversas disciplinas e autores: filósofos, retóricos, lingüistas e teóricos da literatura, e un longo etcétera. Quen se contente cunha lectura erudita deste libro perderá á forza da súa formulación filosófica. *A metáfora viva* é, sen dúbida, a historia do nacemento, da vida e tamén da morte e resurrección filosófica da metáfora. A reivindicación ricoeuriana desta figura como un elemento central e mesmo paradigmático do discurso filosófico supuxo o triunfo dun sentimento amplamente compartido e abriu novos horizontes para a comprensión integral da creatividade filosófica. Unha tese que se concreta no último capítulo do libro, onde o autor mantén un diálogo intelectual con autores como Martin Heidegger ou Jacques Derrida, entre outros, para poñer de manifesto o elo que xungue o metafórico co metafísico. Todo un desenvolvemento que vou recuperar a continuación para coñecer os termos da rebelión metafísica da metáfora.

² Existen varios repertorios bibliográficos sobre o tema da metáfora, entre eles os compilados por VAN NOPPEN, S. et al.: *Metaphor: a bibliography of Post-1970 publications*, Amsterdam 1985; ou que publica cinco anos despois, continuación deste, titulado *Metaphor II: a classified bibliography of Publications 1985 to 1990*, Amsterdam 1990. Cf. tamén SILBES, W.A.: *Metaphor: an annotated bibliography and history*, The Language Press, 1971.

1. A metáfora vive: Paul Ricoeur

Foron moitos os autores que incidiron no lugar preferente que ocupa a metáfora no interior do discurso filosófico. Para Ricoeur, a metáfora é un modelo en miniatura do texto, e dela ocúpase, como indiquei, nunha das súas obras máis eminentes: *La Métaphore Vive* (1975). Ricoeur define á metáfora como o fío conductor que guía a análise discursivo cara ó "problema central da hermenéutica"³. Pero *A Metáfora Viva* é tamén unha reflexión xeral sobre o modo do ser do discurso filosófico que implica unha filosofía do texto. O discurso filosófico atopa na metáfora un elemento central e paradigmático, expresión da súa configuración peculiar e fonte de constante actualización para o noso coñecemento do mundo e de nós mesmos .

Ricoeur xa expuxera en "A Metáfora e o problema central da hermenéutica" en qué medida é lícito tratar á metáfora como unha obra en miniatura. A resposta a esta cuestión axúdalle a formular a seguinte: "¿en que medida os problemas hermenéuticos suscitados pola interpretación dos textos poden ser considerados como a extensión en gran escala dos problemas condensados na explicación dunha metáfora local ou dun texto dado?" (Op. Cit., p. 29). A súa resposta aparece tras analizar e presentar as propiedades xerais do discurso que centra en torno a seis binas fundamentais. Chegando á conclusión

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

de que a metáfora ó pertencer ó plano da enunciación, ó plano da frase, debe considerarse como un pequeno discurso e, xa que logo, unha obra en miniatura. "Unha metáfora ¿é unha obra en miniatura? –pregúntase Ricoeur- Unha obra, digamos un poema, pode ser considerada como unha metáfora estendida ou suspendida? A resposta a esta primeira cuestión esixe unha elaboración previa das propiedades xerais do discurso, se é verdade que texto e metáfora, obra e palabra, caen baixo a mesma categoría, a do discurso" (IBID).

A metáfora convidanos a pasar do lóxico ó ontolóxico, do unívoco ó plurívoco, da palabra á frase, e desta á obra. Nela hai unha vontade de sentido que desborda a súa adxudicación a unha unidade con limitacións extensivas (palabra, grupo de palabras, frase). Por esta razón, a metáfora interesa non só a quen se ocupa do discurso poético, senón tamén ós que investigan o modo de ser do discurso especulativo e o discurso da metafísica. A metáfora está presente en todos eles, xerando unha sorte de intersección de discursos moi beneficiosa para o discurso filosófico. A filosofía tamén estimula esta intersección das esferas de discurso apoiándose no elemento metafórico e dá pé a unha teoría xeral das súas interferencias. A enunciación metafórica implica sempre unha esixencia de elucidación. No que fai ás virtualidades semánticas dese discurso metafórico hai que dicir que se ofrecen a outro espazo de articulación que é o do discurso especulativo. Con iso demóstrase que, "o discurso especulativo ten a súa posibilidade no dinamismo semántico da enunciación metafórica e, por outra parte, que ese discurso ten a súa necesidade en si mesmo, na posta en práctica dos

recursos de especulación conceptual que, sen dúbida, dependen do propio espírito, que son o propio espírito reflectíndose"⁴. O especulativo prolonga a semántica do discurso poético pero a costa dunha transformación profunda deste discurso. E, á inversa, a articulación conceptual propia do discurso especulativo atopa a súa posibilidade de funcionamento máis efectiva na semántica da enunciación metafórica.

Este dinamismo está na base mesma do discurso especulativo, que ofrece ó desenvolvemento dun sentido novo un espazo conceptual que se esboza metaforicamente. O especulativo é a condición de posibilidade do conceptual xa que expresa a súa sistematicidade nun discurso de segundo grao. O discurso especulativo crea o horizonte no que a intención significante de todo concepto se distingue de calquera explicación que parta da imaxe. Comprender unha expresión non equivale a descubrir imaxes. Desta forma, apreciamos cómo a principal diferenza entre a orde conceptual e a metafórica estriba en que a primeira é capaz de crear sistema, liberándose do xogo da dobre significación e do dinamismo semántico da orde metafórica. Isto non significa que a orde conceptual destrúa ou anule á metafórica. Ricoeur pronúnciase a favor dun universo de atraccións e repulsións creadoras, de interaccións e interseccións, nos distintos modos de discurso. A atracción que o discurso especulativo exerce sobre o metafórico queda patente a través da interpretación. A enunciación metafórica deixa en suspenso o sentido segundo e só mediante a interpretación se racionaliza

⁴ RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975, p. 375. (En adiante, MV).

a experiencia que chega á linguaxe a través do proceso metafórico. Ricoeur aposta por un estilo hermenéutico novo, que responda ó tempo ás peculiaridades de ambos discursos sen anulalos, e no que o concepto de interpretación cambia por completo. "A interpretación é, polo tanto, unha modalidade de discurso que opera na intersección de dous campos, o do metafórico e o do especulativo. É, pois, un discurso mixto que, como tal, non pode deixar de experimentar a atracción de dúas esixencias rivais. Por unha banda, quere a claridade do concepto; por outra, intenta preservar o dinamismo da significación que o concepto fixa e inmoviliza" (MV, 383).

A reivindicación deste novo estilo hermenéutico ilumina e reforza a noción de metáfora viva, alma da obra ricoeuriana. A metáfora non é viva só porque vivifica unha linguaxe constituída senón, sobre todo, -e isto é o máis importante para o discurso da filosofía- porque convida a un "pensar máis" no plano conceptual. Este imperativo dun "pensar máis" xustifica o interese que a filosofía puxo na metáfora viva como un dos seus elementos característicos e aínda paradigmáticos do seu modo de ser, sendo ó mesmo tempo, a alma da interpretación.

A intersección do discurso poético e do especulativo é inevitable para explicar a configuración do discurso filosófico. A única posibilidade de rozar o ser das cousas é apelar ó dinamismo semántico da enunciación metafórica. Ela "lévanos máis alá" do dado e do construído nun discurso sen figuras, catapúltanos por riba da barreira da linguaxe neutra das descrições comúns, por riba do xénero redaccional normalizado que emprega a filosofía para falar de si

mesma. O destino "poético" da palabra constitúe a possibilidade do "especulativo", que se gañou na renuncia expresa a unha referencia vixente no modo de percibir e coñecer. Deste modo, afiánzase a libre significación dun dicir e pensar que é o único criterio da propia verdade. A razón especulativa, perdida na vía longa dunha metafísica con aspiración de saber científico, só poderá reencontrarse na linguaxe, para o cal debe poñerse "en camiño". Incluso o concepto atopa a súa possibilidade real na semántica da metáfora. Toda a articulación conceptual que caracteriza ó discurso especulativo descobre no funcionamento semántico da enunciación metafórica a súa possibilidade. O valor da metáfora non está só na significación literal do enunciado, na interpretación "obxectiva" dese enunciado construído para significar, senón na interpretación metafórica, que posibilita a existencia de palabras e expresións nadas para crear sentido máis alá do que o home pode escribir sen sentirse insatisfeito e tan limitado como nunca será o seu pensamento. A ganancia de significación non pode ser unha ganancia conceptual pois naceu do intercambio entre dous diferentes modos de lectura. O que resulta dese choque semántico é unha "esixencia de concepto" e non un saber polo concepto. O discurso especulativo está en débeda co discurso poético pero iso non significa que ambos se confundan por esta posible intersección.

A metáfora pode ser rescatada do seu antigo contexto e ser relida nun sentido completamente diferente nun novo contexto. Ela lévanos a unha meditación perenne sobre a polisemia do ser e fainos conscientes de que pensar non é poetizar. Neste punto Ricoeur distánciase de Heidegger: non toma en consideración o seu desexo de romper coa metafísica, nin o "salto" fóra do círculo (fóra do claro do bosque) que esixe o pensamento poetizante. Heidegger encerra a

historia anterior do pensamento occidental na unidade "da" metafísica, en beneficio da innovación que se atribúe a si mesmo. Esta unidade é unha construción do pensamento heideggeriano destinada a xustificar o avance do seu propio pensamento. O pensamento da tradición occidental non é monocromático e uniforme. Definilo así é optar por un sospeitoso reduccionismo que adoita terminar na autodefensa da propia filosofía como superación da anterior. Paul Ricoeur advertiu deste perigo: "Coido que chegou o momento de deixar a comodidade, convertida en preguiza de pensamento, de englobar baixo unha soa palabra -metafísica- todo o pensamento occidental" (MV, 421).

A metáfora, ó igual que o mito ou o texto, son formas de expresión que necesitan dun traballo interpretativo para desvelar o seu sentido pois apóianse e maniféstanse a través dunha literalidade que agocha un sentido figurado, obxecto da hermenéutica. Estas formas de expresión non son indiferentes ó modo de ser do discurso filosófico, nin á posibilidade de que este sexa interpretado e comprendido. Polo que tampouco á hermenéutica lle resulta un fenómeno alleo ou estraño senón algo moi próximo. O recurso á metáfora ou ó símbolo ten algo que sempre resultará sorprendente e rechamante. Acaso porque ambos permanecen sempre opacos ó vir dados por un sentido de segundo grao sobre a base dunha significación literal. Acaso pola continxencia que os caracteriza, prisioneiros e a mercé do carácter das distintas linguas e culturas. Ou, quizais, porque a súa interpretación é sempre problemática, porque xeran un conflito de interpretacións que abre o camiño dun pensamento que busca ir "máis alá", transcender o plano físico para soerguernos a un plano metafísico.

2. Metáfora e Metafísica: Martin Heidegger

A propia morfoloxía de ámbalas dúas palabras apunta na dirección de que comparten o que poderíamos chamar a “función meta-”, encargada de “levarnos alén”. Historicamente a Metafísica refugou o emprego de metáforas pola mesma razón que rexeitaba un discurso literaturizado para tratar os problemas do Ser. Sendo unha das ciencias máis antigas, a Metafísica encargouse de construír unha linguaxe especializada, con conceptos como Ser, non-Ser, Deus, substancia, etc., moitos deles nados da filosofía aristotélica, onde se xesta a devandita ciencia. Conceptos que ían incluso empregarse polos filósofos medievais que lle deron un xiro onto-teolóxico a metafísica.

Á vista desta realidade resulta certamente sorprendente que Heidegger, pensador á contra en moitos eidos, afirmase que “o metafórico non existe máis que no interior da metafísica”. Abalaba deste xeito unha tradición filosófica que desterrara á metáfora do discurso metafísico, apostando polo rigorismo expresivo do concepto. Agora o filósofo alemán non só salientaba a relevancia filosófica da metáfora senón que indicaba que o núcleo das verdadeiras metáforas, das metáforas pletóricas de significación e sentido, estaba agochado no interior do discurso metafísico.

Este desafío vai ser recollido, entre outros autores, por Paul Ricoeur e Jacques Derrida, como axiña veremos. No caso de Ricoeur, é a preocupación pola recuperación do sentido orixinario e vivo das metáforas ó que o leva a reflexionar sobre o binomio “Metafórico e Metafísico”, dedicándolle un epígrafe da súa *Metáfora Viva*. Nel a proposta transgresora de Heidegger figurará como punto de

partida e alicerce dun novo pensamento hermenéutico, sensible ó valor filosófico da metáfora.

En realidade, ó recuperar á metáfora como unha peza imprescindible do pensamento metafísico reivindicase o carácter transgresor non só da metáfora senón da propia metafísica. Nas súas orixes, a metafísica fora transgresora fronte ás categorías que pensaban a realidade dende o cosmos. O punto de vista da filosofía presocrática, que tiña á *physis* como referencia central, quedaba transcendido e superado ó pensar a realidade dende outro nivel ontolóxico, dende ese outro mundo conceptual ó que Platón chamaría o Mundo Intelixible. A metafísica occidental de corte platónico, que se prolonga e transforma inevitablemente co pensamento cristián, anima un movemento intelectual no que a alma se afasta do visible para alcanzar o invisible, lugar recóndito onde se atopa a verdade e o coñecemento. Unha transposición plenamente afín ó movemento interno da metáfora que nos leva dun sentido propio cara a outro figurado.

É este sentido figurado ó que interesa rescatar para a filosofía porque a el está asociado o fenómeno da innovación semántica que busca o filósofo. Deste xeito cando Heidegger nos fale en *Unterwegs zur Sprache* do valor filosófico da metáfora, por oposición ó seu valor estético ou ornamental como un tropo retórico-literario, dirá que a metáfora máis auténtica é a que “desvela a visión máis ampla”, aquela que consegue que “a palabra renaza partindo da súa orixe” e

“fai aparecer o mundo”⁵. Unha concepción que Ricoeur incorporará a súa noción de “metáfora viva”.

Logo de presentar no capítulo precedente a concepción de Heidegger verbo da linguaxe estamos en disposición de comprender a verdadeira dimensión da metáfora, que contribúe notablemente á metamorfose que sofre a linguaxe para afastarse do home e achegase ó Ser. Heidegger acomete unha destrución da linguaxe humana e das súas tradicionais funcións, coa vista posta nun horizonte filosófico moito máis ambicioso: establecer a linguaxe que será a voz do Ser. Deste xeito, a linguaxe tradicional creada polo home para comunicarse cos seus semellantes deixa paso a unha linguaxe que crea ó home porque é a voz do Ser, que se desvela a través desta linguaxe poético-metafísica. Agora é o propio Ser quen fala e crea a canle axeitada para desvelarse a través da linguaxe. Pos iso, as palabras rómpense, sométense a un proceso catártico para despoxarse das significacións que tiveron durante séculos. Velaí un filósofo convertido nun verdadeiro expedicionario que viaxa no tempo para recuperar as significacións orixinarias das palabras, a forza figurativa e metafórica de moitos conceptos que, como dirá Derrida, gastáronse, talmente como o releve dunha moeda que pasou de man en man. Importa, xa que logo, a etimoloxía grega ou mesmo indoeuropea se con ela recuperamos o perfume orixinario da nosa linguaxe e das nosas palabras. O obxectivo é ben claro: déixemos falar ás metáforas, deixemos agromar todo o arrecendo figurativo que sempre habitou no interior da linguaxe metafísica e estaremos en camiño para recuperar a voz do Ser, da que nos fala

⁵ HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1959, p. 207 (MV 361).

Heidegger, entre outras obras en *Was ist das die Metaphysik?* A nova tarefa do pensamento é amosar esta palabra do Ser, “palabra in-falada”, segundo a define na *Carta sobre o humanismo*. Como xa tivemos oportunidade de ver, esta linguaxe do Ser non ten unha significación humana e soamente poetas e pensadores poderán achegarse a el e mesmo custodialo. O poeta nomea o sagrado, o innominado, o innominable, a través da linguaxe metafórica e simbólica que crea. Tamén o filósofo, o verdadeiro filósofo, di o Ser e amosa un mundo dotado dun novo sentido que só el sabe captar a través dunha linguaxe que nos leva “máis alá”, dunha linguaxe metafórica.

No transcurso do diálogo intelectual establecido con Heidegger, Ricoeur comproba que a metáfora interesa non só ós que se preocupan do discurso poético senón tamén ós que estudan o modo de ser do discurso especulativo, do discurso metafísico. En realidade, a metáfora é un patrimonio da linguaxe e da creatividade humanas e por iso chega inevitablemente a todas as modalidades discursivas, tamén ó discurso da metafísica. Ás veces de xeito inconsciente porque o filósofo non pode prescindir dun mundo empedrado de metáforas. Noutras ocasións, o filósofo reivindica dun xeito consciente a intersección de discursos para dar cabida á potencialidade da linguaxe poética. En particular, como vimos no capítulo precedente, no último Heidegger é onde atopamos unha vontade de crear unha filosofía que sitúe ó pensamento especulativo en resonancia co dicir poético. O que non significa que o pensamento especulativo estea ameazado por un retorno á poesía. Estamos diante dun pensador que cre na metáfora do filósofo porque reivindica a autenticidade creativa. Neste senso a metáfora non é un mero adorno dentro do discurso metafísico senón unha vía

para chegar ó ser a través da palabra auténtica. O discurso especulativo e o poético precísanse porque, tal como escribira na *Carta sobre o humanismo*, son os pensadores e os poetas os vixiantes desa morada do ser que é a linguaxe. Por esta mesma razón, defenderá Heidegger que ó poder imaxinativo da poesía pensante, o poeta responde co poder especulativo do pensamento poetizante. Aspecto co que coincidirá Paul Ricoeur. Para o filósofo francés, “o pensamento especulativo emprega recursos metafóricos da linguaxe para crear sentido e así responder á esixencia da ‘cousa’ que hai que dicir por medio dunha innovación semántica” (MV, p. 395). Un procedemento que funcionará sempre que o pensamento especulativo non perda a súa forza creativa, a súa ambición para pensar empregando unha linguaxe que transmita autenticidade. Daquela, as metáforas do filósofo manterán unha raíz común coas do filósofo ó operar como desviacións do mundo familiar e da linguaxe ordinaria, pero non poden nunca confundirse con elas: “Pensar non é poetizar”. Así nolo explica Heidegger en *Was ist das die Philosophie?*, unha das obras do período final do autor: “entre os dous, pensamento e poesía, reina un parentesco profundo, pois os dous se entregan ó servizo da linguaxe e se prodigan por el. Sen embargo, entre os dous persiste ó mesmo tempo un abismo profundo, porque ‘ambos moran nos montes máis afastados’”⁶.

Esta autenticidade especulativa constrúese a partir dunha linguaxe sempre nova, onde a metáfora desempeña unha función vivificadora. Non é posible incorporar constantemente neoloxismos ou outras figuras da linguaxe pero si, en

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

cambio, deixarse levar a través da linguaxe polas metáforas que crean renovadas paisaxes especulativas. Un proceso no que recoñecemos a intersección entre o discurso especulativo e o poético, á que Heidegger dedica a segunda lección de *Was heisst denken?* (*¿Qué significa pensar?*) Poñendo en relación a poesía co pensamento danos a entender a clave principal que lle serve para responder a pregunta *¿qué significa pensar?* Un horizonte que podemos alcanzar se antes recoñecemos que “para ser capaces de pensar requírese que antes aprendamos a pensar”. Para superar esta eiva, que non ten unha data histórica precisa, debemos poñernos en camiño, intentando que no noso percorrido non pasemos por riba das cousas, enganándoas con precipitación. ¿En camiño cara a onde? Pois en camiño cara a aquilo que nos atrae sustraéndonos⁷. A nosa condición de camiñantes, de dirixirnos cara a aquilo que nos atrae, da sentido a nosa verdadeira esencia itinerante, unha itinerancia que abrangue tamén o reino do pensar. Pensar non un estado definitivo senón unha actividade permanente do home que nos debe levar a poñernos en camiño cara ás cousas a través da linguaxe. A linguaxe é unha dirección inequívoca do camiñar, é dicir, do pensar. Alí onde existe unha palabra pronunciada e unha linguaxe, existe unha tendencia do home a cumprir a súa esencia: camiñar cara á linguaxe. Unha linguaxe que ten á metáfora como centro e paradigma do ser discursivo, sobre todo cando este ten aspiracións metafísicas e mantén unha viveza e apertura que ningún dicionario pode coutar.

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

O discurso filosófico é, certamente, un discurso complexo, unha entidade fuxidía e problemática. Un discurso que busca o concepto pero que non é quen de liberarse da metáfora, do símil e doutros elementos da vida cotiá. Un discurso en continua tensión entre a universalidade á que aspira lexitimamente e a subxectividade que lle imprime cada un dos filósofos. Un discurso, en fin, que para ser interpretado esixe a elaboración doutro discurso, dun filosofar sobre o filosofar. Un discurso con aspiración a soerguerse por riba dos límites da linguaxe, razón pola que bota man da metáfora e de todos aqueles elementos expresivos e léxicos que permitan nomear o ser recóndito das cousas. Esta é a utopía perenne da filosofía: descubrir unha palabra que poida referirse ó pensar e ó ser pensado sen sentirse insatisfeita con ela mesma. O desexo é sempre o mesmo: conducir á filosofía a través dun discurso aberto ó mundo que ultrapase os límites da palabra convencional. É neste mundo onde a metáfora ofrece enormes posibilidades. A metáfora conta con recantos inexplorados que Heidegger, Ricoeur ou Derrida tentaron percorrer. Tres autores que analizaron, cada un dende unha perspectiva propia, a veciñanza e a vixencia dos fins da metafísica e da metáfora para chegar ó ser. No caso de Derrida, para cuestionar a metafísica occidental dende os seus mesmos alicerces.

3. Uso e abuso da metáfora

¿Ten sentido falar hoxe de metafísica? ¿A ontoloxía que podemos facer no amencer dun novo milenio é algo máis que hermenéutica? Son preguntas coma estas ás que contesta o filósofo francés Jacques Derrida, quen defendeu a necesidade de *deconstruir* a linguaxe para superar unha metafísica caduca, a metafísica da “presenza”. Pola radicalidade coa que revisa a tradición filosófica occidental, Derrida enmárcase na mesma liña dos herdeiros da filosofía nietzscheana. O seu obxectivo non é outro que o de superar a metafísica occidental, construída polo pensamento platónico e cristián; a superación dunha metafísica ontoteolóxica descorazonadora para o home. Seguindo neste caso a Heidegger, Derrida denuncia que a ontoteoloxía marcasse a orientación da metafísica que se interroga polo sentido do ser, tendo como horizonte e principal referencia ó ser supremo, a Deus, como fundamento e causa de todo ente.

Imponse, xa que logo, derrubar unha construción de moitos séculos corroendo os seus alicerces e superando, se é preciso, ó propio Heidegger, na medida en que permaneza aínda inmerso nesa liña de pensamento. A sombra de Heidegger é longa e a súa pegada profunda. Foi el quen no intento de responder á pregunta que se interroga polo sentido do ser renunciou á metafísica como unha escritura teórica, organizada arredor da presenza como lugar privilexiado. Se cadra porque o pensamento representativo limitouse a ofrecer unha reflexión sobre o sentido do ser, considerado en tanto que ser do ente, base dunha interpretación gobernada polo concepto de presenza e expresado a través dunha linguaxe conceptual. Unha linguaxe que Heidegger intenta *destruír* para suplantarse á vella metafísica. As palabras rómpense, despóxanse dos seus significados tradicionais, créanse neoloxismos, búscanse as significacións orixinais contidas na

etimoloxía. A voz do Ser precisa unha nova linguaxe. Nela incorpórase a metáfora como unha das modalidades de innovación semánticas de maior calado. Mais esta destrución limitada de Heidegger é superada pola *deconstrucción* de Derrida, tal como nola presenta no seu traballo “La mythologie blanche”, ensaio subtítulo xustamente “a metáfora no texto filosófico”.

A preocupación inicial de Derrida é a de saber se hai múltiples metáforas no texto filosófico, con qué forma se presentan e se poden ser consideradas partes esenciais ou accidentais do discurso. A primeira certeza que logramos obter neste sentido, dinos Derrida, é que “a metáfora parece comprometer na súa totalidade o uso da lingua filosófica, nada menos que o uso da lingua chamada natural *no* discurso filosófico, incluso da lingua natural *como* lingua filosófica”⁸. E, a carón desta primeira certeza, o primeiro obstáculo: só a través de metáforas é posible falar da metáfora filosófica. Razón pola que recomendará dende os primeiros compases do ensaio, substituír o termo uso da lingua filosófica polo termo “usura” para referirse ó papel da metáfora dentro dela. Usura da forza filosófica desta figura; usura que será a alma da metáfora filosófica, e a súa propia estrutura. Estamos, tal e como nos anunciara, diante dunha metáfora para falar da metáfora. ¿En que consiste esta usura?

Derrida reflexiona sobre un feito certamente rechamante: cando analizamos o discurso filosófico, o discurso da metafísica, comprobamos que os conceptos filosóficos cubriron ata facer desaparecer a figura sensible da que

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

naceron. Esta é, de certo, unha das primeiras perversións da lingua metafísica: “as nocións abstractas sempre esconden unha figura sensible”. O problema estaría en saber se esta ocultación da figura sensible, que está na orixe do concepto metafísico, é ou non premeditada. Se botamos unha ollada á historia da lingua metafísica comprobaremos o seu esforzo para borrar as súa eficacia a través da “usura da súa efixie”. Esta usura tería un dobre alcance: por unha banda, existe unha ocultación, unha borradura premeditada; por outra, aparece o produto dun cambio que fai fructificar a riqueza primitiva e reporta beneficios innegables, obtidos a través de plusvalías lingüísticas, a través do xogo de dous sentidos (literal e figurado) converxentes.

Deste xeito, o que descubrimos a partir desta denuncia de inautenticidade é o desexo de salvar a virtude orixinal da imaxe sensible, deteriorada pola historia do concepto, aceptando, como tamén o facía Heidegger, a destrución da linguaxe dos homes para alcanzar a linguaxe do ser. Hai que ter en conta que o sentido primitivo permanece sempre aínda que estea recuberto e pode rastrearse a través dunha pescuda etimolóxica. A través desta análise descubrimos a degradación que se produce ó pasar do físico ó metafísico. Non é que o sentido orixinal e primitivo, sempre de carácter sensible, teña sido unha metáfora, senón unha figura transparente, fiel o sentido da figura sensible. Cando o discurso filosófico lle dá acubillo e a pon en funcionamento é cando se converte en metáfora. No transcurso deste proceso esquecese tanto o seu primeiro sentido como o desprazamento que realiza para converterse en metáfora. Esta é a dobre *borradura* á que se refire Derrida. O que lle leva a considerar á filosofía como un proceso de metaforización que se apodera de si mesmo. A cultura filosófica é

unha cultura gastada pola propia estratexia dos metafísicos de elixir as palabras máis usadas da lingua natural para economizar esforzos, para borrar a súa efíxie e convertela nunha nova figuración. Por iso, “somos metafísicos sen sabelo na proporción da usura das nosas palabras” (Op. Cit., pp. 251-252). As consecuencias que podemos tirar desta última constatación, por afectar a raíz mesma do discurso filosófico, poderían derivar ou ben nun escepticismo que negase a posibilidade mesma do filosofar de xeito creativo, ou ben na pretensión de derrubar todo o edificio filosófico herdado. As razóns para decantarse por esta última opción serían lexítimas tendo en conta que a linguaxe nunca é neutra senón que a recibimos ateigada de condicionamentos e prexuízos que limitan a liberdade creativa do filósofo. Encerrado no cárcere da súa propia linguaxe, ó filósofo só lle restan dúas posibilidades: a deconstrucción-destrucción da linguaxe filosófica tradicional ou o silencio. Jacques Derrida opta pola primeira.

O labor do lector de filosofía é o de restituír o sentido primitivo a pesar do intento ¿premeditado? da metáfora metafísica de poñer ó revés todo sentido, borrando unha cantidade inxente de discursos sensíbeis. A crítica máis desapiadada cénese sobre eses metafísicos que buscan escapar do mundo das aparencias e que, non obstante, non se decatan de que están condenados por ese mesmo intento de ocultación a vivir nun mundo alegórico e inauténtico. Son *poetas tristes*, colleiteiros de fábulas ás que despoxaron da súa cor, cultivadores dunha “mitoloxía branca” (Cf. Op. Cit., p. 253). A metafísica borrou a pegada fabulosa que a produciu e agora é unha inscrición en tinta branca, unha mitoloxía branca que reflicte a unha cultura asentada no logos como forma universal: a cultura occidental.

Esta crítica da linguaxe filosófica está feita dende unha posición simbolista que pon de manifesto a afinidade entre o metafórico, o simbolismo e o romanticismo da tradición hermenéutica. A tarefa agora é *deconstruír* os esquema metafísicos e retóricos para inscribilos doutra maneira para poder comprender as esixencias históricas que deron lugar a que o discurso filosófico substituíra os títulos metafóricos dos seus conceptos. Unha tarefa diante da que Ricoeur se amosa escéptico pois ¿como retornar a orixe remota onde nace a metáfora para devolverlle a súa vitalidade perdida?

O que se resalta co valor da “usura” atribuído á metáfora non é tanto o desprazamento, a ruptura e reinserción nun sentido en sistemas heteroxéneos, canto a erosión progresiva dunha perda semántica regular, dun esgotamento do sentido primitivo. O concepto de “usura”, tal como o manexa Derrida, corrobora a tendencia xeral do proceso metafórico a expresarse seguindo os paradigmas de moeda, metal, diñeiro, ouro, usura. Trátase dun intercambio analóxico entre dúas rexións: a da linguaxe e a do económico. Un entrecruzamento de campos que non pasou desapercibido a Marx, Freud ou Nietzsche, os tres pensadores bautizados como hermeneutas da sospeita. Abonda lembrar como para este último autor “as verdades son ilusións das que se esqueceu o que son, metáforas que foron usadas e que perderon a súa forza sensible (...), moedas que perderon a súa impresión e que, dende este momento, entran en consideración, xa non como moedas senón como metal”⁹. Deste xeito, a cuestión da metáfora pode derivarse tanto dunha teoría do valor como dunha teoría do significado.

⁹ NIETZSCHE, F.: *Le livre du philosophe*, Éd. Aubier-Flammarion, Paris, 1993, pp. 181-182.

O problema sería, visto o intento reiterado de borrar a efixie orixinal da figura sensible, cómo descifrar a metáfora no texto filosófico. Enfrontámonos, como xa vimos, á imposibilidade de falar da metáfora sen recorrer a outra metáfora. Un segundo problema ten que ver coa inabarcable variedade de metáforas que relacionan os campos máis diversos. E aínda habería que distinguir a metáfora doutras figuras da linguaxe que se relacionan e, a miúdo, se confunden con ela no ámbito dunha teoría dos tropos ou tropoloxía xeral. Tamén habería que distinguir dentro do discurso filosófico se as súas metáforas son poéticas e, xa que logo, ornamentais, ou filosóficas. Ou mesmo poderíamos aspirar a agrupar ás metáforas en atención ás ideas que expresan. Todas estas dificultades para estudar o lugar da metáfora dentro do discurso filosófico tórnanse case insuperables cando o que se analiza son tropos arcaicos, reconvertidos en conceptos filosóficos ou que se lexicalizaron e que fican atrapadas nas páxinas do dicionario.

En canto ó concepto, sexa ou non unha figura sensible enmascarada, o certo é que non podemos pechar os ollos á súa existencia. Facelo sería tanto como esquecer a tradición secular que conforma o pensamento occidental. O destino da metáfora está indisolublemente unido ó do concepto. Estamos diante de dúas formas discursivas que conviven nunha tensión creadora no interior do texto filosófico. Derrida é partidario de substituír a oposición clásica da metáfora e do concepto por outra articulación que impida unha redución do saber e unha ideoloxía fantástica da verdade. Unha articulación que evite toda a metafísica que naceu a partir desta oposición e que recoñecese, ó mesmo tempo, a existencia do

propio concepto de metáfora, un concepto que ten unha historia, dá lugar a un saber, posúe unhas regras internas de funcionamento, etc.

A metafórica que concibe Derrida é, ante todo, unha metafórica plural, que foxe de calquera sintaxe pechada e xera un texto que non se esgota na historia do seu sentido, na presenza do seu propio tema. É unha metafórica aberta ás súas propias desviacións, grazas á que non se borra a si mesma, á que constrúe a súa destrucción indefinidamente. Tal autodestrución ten tomado, segundo nos di Derrida, dous camiños diferentes: un, “segue á liña dunha resistencia á diseminación do metafórico nunha sintáctica que comporta nalgunha parte ou inicialmente unha perda irreductible de sentido: é o relevo metafísico da metáfora no sentido propio do ser”¹⁰.

A metáfora é entendida agora como algo que debe retirarse ó seu ser máis íntimo para atopar alí a orixe da súa verdade. Non asistimos á morte ou desaparición da metáfora senón a unha especie de *anamnesis* interiorizante, a un camiño interior, camiño de volta, froito do desexo filosófico de dominar a desviación metafórica entre a súa orixe e a súa realidade actual. Poida que a metáfora sexa considerada pola filosofía como unha perda provisoria de sentido, alomenos do sentido conceptual ó que deu prioridade á tradición occidental. Pero este desafío convértese na base do dinamismo filosófico porque apunta cara á unha recuperación circular do sentido orixinario que aínda non perdeu o elo metafísico coa realidade. Esta consideración ambivalente contribúe a crear unha ambigüidade importante con relación o seu valor filosófico: desafía á intuición, á

conciencia e ó concepto, pero é cómplice desta ameaza desafiante ó ser unha das súas primeiras necesidades funcionais e supón un retorno a si mesma a través da función do parecido. O segundo camiño de autodestrución da metáfora estaría caracterizado polo feito de que ó manifestarse, ó ser, deixa de ser. O seu desgaste, o mesmo que o relevo dunha moeda, prodúcese canto máis se emprega, cando máis circula de man en man. Neste sentido, poderíamos aplicar á metáfora a mesma idea que Marx aplica á sociedade capitalista: a metáfora leva dentro o xerme da súa autodestrución. Unha morte que é tamén a morte da filosofía que a emprega para que unha e outra vez poida renacer das súas cinzas.

O problema da metáfora é o seu carácter escorregadizo e lizgairo. Por unha banda, tal como nos di Derrida, “non podo tratar dela sen tratar con ela”. Pero, ó mesmo tempo, a metáfora é un vehículo que vai á deriva no interior dos nosos discursos, desatendendo na maioría dos casos as normas de circulación máis elementais. Non se axusta as leis da lóxica, do discurso, ás regularidades da semántica e da sintaxe. Mesmo nos obriga a ter que falar metaforicamente para predicar sobre ela. Nada hai que non pase a través dela e por medio dela. Pero na medida en que o seu modo de ser desborda todo límite, a metáfora tende tamén á *retirada*. “A súa retirada tería entón a forma paradoxal dunha insistencia indiscreta e desbordante, dunha remanencia sobreabundante, dunha repetición intrusiva, deixando sempre o sinal dun trazo suplementario, dun xiro máis, dun re-torno e dun re-trazo (re-trait) no trazo (trait) que terá deixado no mesmo

¹⁰ DERRIDA, J.: “La mythologie blanche”, p. 315.

texto”¹¹. Xa que logo, o concepto de “retirada” (re-trait) conserva un fondo común co de “desgaste”, pero a diferenza do primeiro non salienta un aspecto negativo emerxente (erosión, desgaste) senón positivo (re-trazo, re-construcción). Velaí a ambivalencia da metáfora que nos presenta Derrida: por unha banda, ten que ver co fenómeno do *desgaste*, co *uso* e, se cadra, tamén co abuso da metáfora; pola outra, é un elemento emparentado coa *usura*. Un aspecto, este último, que supón a insistencia nos valores positivos da metáfora pois toda usura dá lugar a certas plusvalías, a certas ganancias no seu valor semántico. Na medida en que a metáfora tense incorporado ó discurso metafísico, a maior parte das veces contra a vontade dos propios metafísicos, ou ben como unha supervivente, unha reliquia do pasado que podemos recoñecer a través da súa traza orixinaria, da súa orixe sensible, Derrida pode afirmar que *o maior metafísico é tamén o maior usureiro*.

Sexa como for, o certo é que dende calquera das tres posicións analizadas, Heidegger, Ricoeur ou Derrida, o metáfora está inevitablemente unida ó destino do discurso filosófico. Un discurso que ten que enfrontarse permanentemente á utopía do dicir, de significar moito máis do que se pode expresar con palabras, sexan estas da linguaxe ordinaria ou do seu uso filosófico. A tentación de acudir á metáfora, longamente cultivada polo discurso poético, é certamente grande. Mais, ó cabo, ¿por que non facelo de forma expresa se como vimos de ver ela está, decote contra a vontade dos metafísicos, no interior do seu discurso? Lonxe de

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

rexeitala, ¿non chegaría xa o tempo de aproveitala a prol dunha innovación semántica que nos permita ir sempre alén de onde nos atopamos? Este é, de certo, o desafío que estes tres filósofos aceitan ó prestarlle atención á metáfora, situada na intersección do discurso especulativo e do poético. Un fenómeno cuns efectos imposibles de controlar de maneira absoluta porque ten vida propia, unhas potencialidades que desbordan a lóxica da razón exacta, da lingua perfecta coa que as veces soñou a filosofía. A metáfora, segundo temos apreciado, vivifica a linguaxe a través dun “pensar máis” moi beneficioso para a filosofía, o que xustifica plenamente o interese amosado polos filósofos do século pasado e deste século XXI onde nos negamos a crer que todo estea dito.