

Metáfora y filosofía

En torno al debate Paul Ricœur-Jacques Derrida

Marcelino Agís Villaverde

INTRODUCCIÓN

¿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, de modo radical, la obra del filósofo francés Jacques Derrida, quien ha defendido la necesidad de deconstruir el lenguaje para superar una metafísica caduca, la metafísica de la «presencia». Derrida se enmarca en la misma línea de los herederos de la filosofía nietzscheana, cuyo objetivo es la superación de la metafísica occidental, construida por el pensamiento platónico y cristiano, la superación de una metafísica ontoteológica descorazonadora para el hombre¹.

Se impone, pues, derrumbar una construcción de muchos siglos corroyendo sus bases y superando, si es preciso, al propio Heidegger, en la medida en que permanezca todavía inmerso en esa línea de pensamiento². Pero partiendo de Heidegger, porque no en vano ha sido él quien, en su intento de responder a la pregunta por el

¹ Siguiendo el modelo de Heidegger, Derrida denuncia que la ontoteología se haya mantenido en la esencia de la metafísica, al mantener la existencia de Dios como fundamento y causa de todo ente. Sin embargo, no es menos cierto que la defensa del último Heidegger, el de la *diferencia ontológica*, como modelo para acercarse al desvelamiento del ser, rompe con la tradición de una metafísica antropocéntrica y logocéntrica, una metafísica que ha ligado con excesiva despreocupación el Ser al ente, sobre todo al hombre como ente privilegiado. En este segundo momento de la filosofía heideggeriana ya no es el hombre quien desvela el ser, sino el ser quien desvela y clarifica al hombre. El lenguaje se convierte, entonces, en el lugar de cita del ser con el hombre porque el ser se exterioriza, se expresa. El lenguaje se convierte en la casa del Ser y en su morada habita el hombre. Heidegger aporta una perspectiva nueva que sustituye al hombre y la Metafísica por el Ser y la Ontología. Desde este punto de vista hay que interpretar las innovaciones lingüísticas de Heidegger: las palabras se rompen, se despojan de sus significados tradicionales, reciben otra grafía, se buscan los significados originarios, el sentido etimológico. Todo porque ahora el ser tiene voz. Cf. S. Vences Fernández, *Los caminos de Martin Heidegger: filosofía del lenguaje en el siglo XX*, La Coruña, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Coruña, 1993, pp. 197 y ss.

² «Derrida recurre a la interpretación de Heidegger del sentido del ser en los griegos como un *presentarse* desde lo oculto a su desvelación (estar presente, presentarse, hacer acto de presencia). La verdad consiste, entonces, en representar (volver a presentar en el habla) esta presencia originaria, en mostrar o desvelar el ser, y el conocimiento de una representación. Si *se puede decir la verdad* es porque se entiende que ella preexiste como significado, antes de expresarse por los diversos significantes». Cf. A. Bolívar Botia, *El estructuralismo de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1985, p. 179.

ser, ha denunciado la metafísica como una escritura teórica organizada en torno a la *presencia* como lugar privilegiado. Y ello, en parte, porque el pensamiento representativo se ha limitado a ofrecer una reflexión sobre el sentido del Ser, considerado en tanto que ser del ente, base de una interpretación regida por el concepto de presencia. Estas determinaciones históricas por las que ha pasado el sentido del Ser como presencia responden a una raíz común, a una relación natural para la metafísica «del pensamiento como discurso racional (*lógos* inseparable de la verdad y del sentido) con la voz (*phoné* que dice el sentido)»³. El fonocentrismo, que «trata a la escritura en tanto que representación del habla y sitúa al habla en una relación directa y natural con el significado, que está asociada indisolublemente al 'logocentrismo' de la metafísica»⁴, presiente Derrida, se confunde con la determinación del sentido del ser como presencia.

Esta crítica restringida a la «destrucción» limitada de Heidegger es superada por la deconstrucción derridiana en «La mitología blanca», ensayo subtítulo «La metáfora en el texto filosófico» y que Ricœur critica en *La metáfora viva*, abriendo una polémica que será continuada posteriormente por Derrida en «La retirada de la metáfora».

I. LA HUELLA METAFÍSICA DE LA METÁFORA: JACQUES DERRIDA

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 Derrida, 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»⁵. Y, al lado de esta primera certeza, el primer obstáculo: sólo a través de metáforas es posible hablar de la metáfora en filosofía. Por esta razón recomendará, desde estos primeros compases del ensayo, substituir 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 en el discurso, usura que será el alma de la metáfora filosófica, y su propia estructura. Estamos ante una metáfora para hablar de la metáfora. ¿En qué consiste esta «usura» aplicada a una palabra, a un enunciado, a un texto? Derrida recurre a un diálogo perteneciente al *Jardín de Epicuro*⁶ entre dos interlocutores que reflexionan sobre la figura sensible que cubre hasta hacer pasar desapercibida (ocultar) cada uno de los conceptos filosóficos. Ésta es, por así decir, 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 subyace en el origen del concepto metafísico, es o no premeditada⁷. Si revisamos

³ C. Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 29.

⁴ J. Culler, *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 85.

⁵ J. Derrida, «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 249.

⁶ La referencia bibliográfica en el texto de Derrida es A. France, *Jardín d'Epicure*, París, Calmann-Lévy, ed. 1900. Trad. cast.: *El jardín de Epicuro*, Gijón, Júcar, 1989.

⁷ El punto de vista expresado por Carlos Baliñas en distintos trabajos es que la mente humana funciona de manera análoga en el plano del lenguaje cotidiano y del lenguaje más abstracto y conceptual del discurso filosófico.

la historia de la lengua metafísica comprobaremos su esfuerzo por 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. Lo que la sensibilidad recoge de este texto es, primero, 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. El étimo de un sentido primitivo permanece siempre, aunque esté recubierto. Y, segundo, que la necesidad de este etimologismo está evidenciando la degradación como paso de lo físico a lo metafísico. No es que el sentido original y primitivo, siempre de carácter sensible, haya sido una metáfora, sino una especie de figura transparente equivalente a un sentido propio. Cuando el discurso filosófico la acoge y pone en funcionamiento se convierte en metáfora. En este punto, se olvida tanto su primer sentido como el desplazamiento que realiza para convertirse en metáfora. Ésta es la doble *borradura* a la que se refiere Derrida. Lo que le lleva a considerar 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 en su esfuerzo, para borrar su efigie y sustituirla por una figuración nueva. «Somos metafísicos sin saberlo —dice— en la proporción de la usura de nuestras palabras»⁸. Las consecuencias que podemos extraer de esta última constatación, por afectar a la raíz misma del discurso filosófico, podrían derivar, o bien en un escepticismo que negase la posibilidad misma de filosofar de manera creativa por el condicionamiento impuesto por el lenguaje filosófico; o bien, en el intento de derribar todo el edificio filosófico heredado, por estar asentado en un lenguaje que no es neutro sino que, por el contrario, nos llega ideológicamente condicionado. 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. Derrida opta por la primera.

Labor del lector de filosofía, a la vista de la suspensión de la metaforización aparente, es la de restituir el sentido primitivo, a pesar del intento (¿premeditado?) de la metáfora metafísica de poner al revés todo sentido, borrando una ingente cantidad de discursos físicos. La crítica más despiadada se cierne sobre esos metafísicos que buscan escapar al mundo de las apariencias y que, no obstante, no se dan cuenta de que están condenados por ese mismo intento de ocultación a vivir en el mundo de la alegoría. Son *poetas tristes*, recolectores de fábulas a las que despojan de su color, cultivadores de una «mitología blanca»⁹. La metafísica ha borrado la huella fabulosa que la ha producido y ahora es una inscripción en tinta blanca, una mitología blanca que refleja a una cultura asentada en la razón como forma universal: la cultura occidental.

Por esta razón, el filósofo emplea figuras sensibles, tomadas de la vida cotidiana, sin que en la mayoría de los casos sea consciente de ello. Dichas figuras se convierten en conceptos, términos que el discurso filosófico adquiere en propiedad, una vez se ha olvidado su origen. Cf. C. Baliñas Fernández, *La vida cotidiana y la filosofía* (inédito, por gentileza del autor).

⁸ J. Derrida, «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie*, op. cit., pp. 251-252.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 253.

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 reinscribirlos de otra manera y comenzar a entender las exigencias históricas que dieron lugar en el discurso filosófico a títulos metafóricos de sus conceptos. Este es el proceso que va a criticar Ricœur: la posibilidad de retornar al origen remoto donde nace la metáfora para devolverle su vitalidad perdida.

Lo que se resalta con el valor de «usura» atribuido a la metáfora no es tanto el desplazamiento, la ruptura y reinscripción de su sentido en sistemas heterogéneos, cuanto la erosión progresiva de una pérdida semántica regular, de un agotamiento del sentido primitivo. Hecho que Ricœur denomina «muerte de la metáfora», distinguiendo entre metáfora muerta y metáfora viva. El concepto de «usura» pertenece, pues, al concepto de metáfora y a la tradición metafísica que lo determina. Estamos ante un término que, en opinión de 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 (o reinos, en terminología de Goodman): la de lo lingüístico y la de lo económico. Este entrecruzamiento de campos es explícito en Marx o Nietzsche. Baste recordar cómo, para éste último, «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son, metáforas que han sido usadas y que han perdido su fuerza sensible [...], monedas que han perdido su impresión y que, desde este momento, entran en consideración, ya no como monedas sino como metal»¹⁰. Así pues, la cuestión de la metáfora puede derivarse tanto de una teoría del valor como de una teoría del significado.

II. METAFOROLOGÍA GENERAL DE LA FILOSOFÍA

El problema sería, visto el intento reiterado de borrar la efigie original de la figura sensible, cómo descifrar la metáfora en el texto filosófico. Partiendo de una primera formulación, todavía de carácter preliminar, Derrida afirma que la metáfora es un filosofema clásico, un concepto metafísico, perteneciente al campo de una metaforología general de la filosofía, cuya composición se debe a una red de filosofemas formada por tropos y figuras solidarias entre sí. Estamos ante un grupo de filosofemas cuyo sentido no se domina y que, en cierto modo, encaja mal los esfuerzos comprensivos para hacerse con cualquiera de sus conceptos, en este caso, el de metáfora. Nos enfrentamos, en primer lugar, con la imposibilidad de hablar de la metáfora sin recurrir a otra metáfora. «Si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de la metáfora»¹¹.

¹⁰ Cf. J. Derrida, «Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral»; Nietzsche, F., *Le livre du philosophe*, Paris, Aubier-Flammarion, pp. 181-182. Cit. por Derrida, J., «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 258. Este motivo de la «borradura» se encuentra también en *Die Traumdeutung* de Freud.

¹¹ J. Derrida, «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 261.

Esta metáfora inaprensible, que desborda su propia semántica, genera lo que Derrida denomina una «suplementariedad trópica», que daría lugar a que la historia de las metáforas filosóficas nunca encontrase su término, a que nunca estuviese saturada¹². Pretender, por ejemplo, elaborar una lista histórica y sistemática de las metáforas filosóficas sería una tarea imposible. Habría que conseguir, primeramente, un concepto riguroso de metáfora, distinguiéndolo de todas las demás figuras que se relacionan y, a menudo, se confunden con ella en el ámbito de una tropología general. De conseguir esta definición, luego habría que rastrear todas las metáforas que, llegadas de otras regiones o reinos, se insertan en el discurso filosófico, clasificándolas según su lugar de procedencia (biológicas, mecánicas, económicas, etc.). Este trabajo, difícil de realizar dentro de la obra de un sólo filósofo, se convierte en inabarcable extendido a todos los filósofos que a lo largo de la historia han vertido sus reflexiones a través de la escritura. También podríamos distinguir los discursos en dos grandes tipos, de acuerdo con sus metáforas: «los que parecen precisamente más originarios en sí mismos y aquellos cuyo objeto ha dejado de ser originario, natural, primitivo»¹³. A esta división propuesta por Derrida nos parece que aún podría adjuntarse otra división necesaria en atención a la praxis habitual del discurso: el discurso directo o de creación y el discurso sobre discursos, tan frecuente en la aportación filosófica de nuestro siglo. Una época que se ha encontrado con una enorme tradición a la que debe referirse y que, por ello, se ha visto muy condicionada para hacer discursos directos, renunciando, por lo general, a erigir sistemas filosóficos, tal como lo había hecho la filosofía en el pasado. También se puede aspirar a distinguir dentro del discurso filosófico si sus metáforas son poéticas y, por ende, meramente ornamentales, o filosóficas. O incluso agrupar las metáforas en atención a las ideas que expresan. Derrida, no obstante, duda de la posibilidad misma de este principio. Y lo hace porque cuestiona que la metáfora, encargada de manifestar una idea, haya empeñado previamente la semántica de las palabras o conceptos que la componen en el devenir histórico, en la que toda una «metafórica» o una «tropía» ha dejado en ellos ciertas marcas insuperables que condicionan su actual modo de ser.

Todas estas dificultades para estudiar el lugar de la metáfora dentro del discurso filosófico se vuelven casi insuperables cuando lo que se analiza son tropos arcaicos, que se han convertido en conceptos básicos de la filosofía o que se han instalado con igual comodidad en el lenguaje ordinario. Conceptos tan importantes y renombrados dentro del discurso filosófico como *theoria*, *eidos*, *lógos* o *trópos*, términos que nosotros usamos tan a menudo en este texto, son metafóricos, aunque se resistan a ser desmenuzados por cualquier intento «meta-metafórico», debido, en

¹² El concepto de «suplementariedad» es tomado por Derrida del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* escrito por Jean-Jacques Rousseau. Rousseau admite que «las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que como suplemento al habla». Pero es también Rousseau quien se percata del carácter originario del lenguaje figurado frente al sentido propio, que fue hallado el último. La figura consiste, justamente, en la traslación del sentido, y su preeminencia justifica toda la atención que el filósofo le depara en su búsqueda de significados originales. Cf. J. J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Akal, 1980, pp. 34-35.

¹³ «Les premiers fournissent des métaphores physiques, animales, biologiques, les seconds des métaphores techniques, artificielles, économiques, culturelles, sociales, etc. Cette opposition dérivée (de *physis* à *tekhne* ou de *physis* à *nomos*) est partout à l'œuvre. Parfois le fil conducteur n'est pas déclaré. Il arrive qu'on prétende rompre avec la tradition. Le résultat est le même. Ces principes taxinomiques ne relèvent pas d'un problème particulier de méthode. Ils sont commandés par le concept de métaphore et par son système [...]». J. Derrida, «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 262.

parte, a la «naturalidad» que han alcanzado dentro de la lengua filosófica¹⁴. A esta cuestión ha sido sensible un filósofo como Hegel. Para él, cada lengua posee una multitud de metáforas que nacen del hecho de que una palabra no signifique, inicialmente, más que algo sensible, transferido al orden conceptual, teórico o espiritual. Pero este uso metafórico se *borra* poco a poco por el propio uso de la palabra, dando como resultado que la imagen inicial que creó la metáfora no se distinga del significado, pasando a ser una mera abstracción en lugar de la intuición concreta. La diferencia entre metáforas efectivas y las que se han ido deteriorando a fuerza de *usura*, cayendo en el saco de las expresiones comunes, es fácil de establecer en las lenguas vivas; pero no es tan sencillo en las lenguas muertas (griego, latín) ya que sólo la investigación etimológica nos proporciona el origen primero y el significado inicial sensible¹⁵. Hegel ejerce una gran influencia sobre Jacques Derrida que atañe a las consideraciones elementales en el tratamiento de la metáfora, no sólo como figura estética, sino como instrumento de la lengua filosófica. La distinción que el filósofo alemán realiza entre metáforas efectivas y metáforas apagadas coincide igualmente con la distinción que Ricoeur establece entre metáforas vivas y metáforas muertas. El movimiento de la metaforización es, sobre todo, un movimiento de idealización, que va del sentido propio sensible al sentido propio espiritual a través de las figuras. El esquema de Hegel es un sistema de opciones que se concretan en las binas naturaleza/historia, sensible/espiritual, sensible/inteligible, sensible/sentido. En ellas, no sólo se caracteriza el concepto de metáfora, sino el espacio de posibilidad de la metafísica, al que pertenece por entero la metáfora. Lo cual constituye para Heidegger, otro de los autores a los que Derrida presta una constante atención, un motivo más de desconfianza hacia el concepto de metáfora. La distinción entre lo sensible y lo no-sensible pertenecería tanto al reino de una meta-fórica, como al reino de una metafísica. Por lo que este rasgo aparece como insuficiente para determinar toda una tradición de pensamiento occidental y, como consecuencia de ello, la metafísica perdería el rango de autoridad, de pensamiento autorizado, por la determinación del pensamiento que surge de la metáfora. El ser del lenguaje se transforma, y surge la atronadora sentencia de que «lo metafórico no existe sino en el interior de las fronteras de la metafísica»¹⁶.

La pregunta, en todo caso, es si se pueden acreditar las opciones en las que Hegel asentaba una dialéctica de la metáfora y que servía también de plataforma al pensamiento metafísico occidental. Derrida lo pone en cuestión, sobre todo, cuando lo que se quiere hacer es confiar a las citadas binas de oposición el programa de una metafórica general de la filosofía. Movido por este deseo, hace una llamada al sentido común del propio lenguaje empleado por Hegel para que, antes de utilizar

¹⁴ Se olvida que conceptos como *lógos* o *theoria* no han sido desde siempre patrimonio de la filosofía, sino una adquisición que ha sido laboriosa y prolongada en el tiempo, muy a menudo recurriendo al lenguaje poético, a la lengua literaria, en general, cuya evolución en el mundo griego fue mucho más precoz que la del lenguaje filosófico. Como se olvida también que la necesidad de apelar a un *lógos*, principio de organización de la realidad, por poner un ejemplo, fue un hecho que podemos detectar en el pensamiento prefilosófico, en el mito, o que se expresaba mediante símbolos, a falta de un lenguaje teórico que sólo llegaría con la aparición de la filosofía.

¹⁵ Cf. Hegel, *Estética*, 3 a. Cit. por J. Derrida, «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 268.

¹⁶ Se cita la traducción francesa: M. Heidegger, *Le principe de raison*, París, Gallimard, 1962, p. 126.

el concepto dialéctico de metáfora, nos interroguemos sobre el doble giro abierto por la metáfora y la dialéctica, que nos permite entender por sentido precisamente lo que debería ser extraño a los sentidos. Y, a partir de aquí, realizar una taxonomía de las metáforas en el texto filosófico supondría pasar por alto problemas filosóficos importantes que no están resueltos. Porque el concepto de metáfora, con todos los predicados que conforman su modo de ser, resulta ser un filosofema. Ello da lugar a que sea imposible dominar una metafórica, al estar basada en un concepto de metáfora que sigue siendo filosófico. La filosofía está privada de lo que ella misma se da y no alcanza a dominar su tropología y metafórica general, por dos razones principales: «1. El filósofo nunca encontrará lo que ha puesto allí o, al menos, lo que en tanto que filósofo ha creído poner. 2. La constitución de las opciones fundamentales de la metaforología [...] se ha producido a través de la historia de un lenguaje metafórico o más bien a través de los movimientos 'trópicos' que, por no poder ser llamados ya, con un nombre filosófico, metáforas, no constituyen, sin embargo, y por la misma razón, un lenguaje 'propio'»¹⁷.

III. METÁFORA EN EL TEXTO FILOSÓFICO

La preocupación por la aportación de la retórica lleva a Derrida a recorrer con minuciosidad y con gran brillantez la aportación de Aristóteles, a quien reconoce como el que primero afrontó con sistematicidad el concepto de metáfora, y quien ha provocado los efectos históricos más relevantes. Sin embargo, la retórica clásica no es tampoco la que nos dará una visión definitiva de nuestro problema al contener en su seno toda la sobredeterminación conceptual que arroja al texto filosófico. Y es ahora cuando converge de forma puntual la posición de Derrida con la de Ricoeur, al defender aquél que «la metáfora está menos en el texto filosófico (y en el texto retórico que se coordina con él) que lo que está éste en la metáfora»¹⁸. ¿Cómo interpretar esta defensa de la posición paradigmática y de absoluto privilegio de la metáfora en la configuración del discurso filosófico? Pues, sin duda, como una concepción que ha dejado atrás la vieja metaforología tropológica y que apuesta por una visión renovada del texto filosófico. La metáfora se erige en modelo del discurso filosófico y de ahí que, en este punto, sea muy oportuno repensar la propuesta de Ricoeur, que ve la metáfora como un «pequeño discurso», como un discurso *en miniatura*. Es cierto que el carácter discursivo de la metáfora está presente en Aristóteles cuando en la *Retórica* habla de la relación existente entre metáfora y comparación (*eikón*). También la filosofía anglosajona quiso recuperar este carácter discursivo, volviendo a un modelo de metáfora asentado en la palabra como *foco* o núcleo del proceso metafórico. Sin embargo, es Paul Ricoeur quien defiende sin ambages que el carácter discursivo de la metáfora se transforma en arquetipo del discurso filosófico. Este cambio de perspectiva engendra un «giro copernicano» en la estimación del estatuto de la filosofía, a partir de la transformación interna de su propio discurso. Esta meta-

¹⁷ J. Derrida, «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 273.

¹⁸ *Ibid.*, p. 308.

morfosis filosófica de la filosofía a través de su discurso es la que recoge la frase de Derrida antes citada. Desde dicha posición, el concepto debe recuperar la originalidad sensible que lo ha generado o, lo que es lo mismo, ceder su posición de privilegio dentro de las construcciones discursivas de la filosofía en favor de la metáfora, y compartir con ella el carácter siempre insatisfecho en el plano del significado y de la expresividad. La metáfora alcanza su mayoría de edad a través del discurso filosófico o, invirtiendo los términos, tal como ha hecho Derrida, el texto filosófico encuentra en la metáfora un lugar de arraigo y permanencia ante los embates de las filosofías más críticas de nuestro tiempo¹⁹.

Y, para corroborar la tendencia general a sustituir el papel de privilegio del concepto dentro del texto filosófico, menciona a Bachelard, para quien la metáfora no es un obstáculo para el conocimiento científico o filosófico. Muy al contrario, desde ella podemos trabajar en la rectificación crítica del concepto, revelándolo como una metáfora borrada, gastada, o, simplemente, como una mala metáfora. Ha pasado el tiempo en que una filosofía podía ser descalificada e ignorada acusándola de ser poizante, de contener en su discurso metáforas, de alejarse de la fría prosa del tratado filosófico. Son las metáforas las que, en opinión de Bachelard, seducen ahora a la razón. Un cambio profundo se ha producido en el ámbito filosófico y un nuevo paradigma pugna por regir su discurso. Partiendo de esta consideración de la metáfora como protagonista del filosofar de nuestro tiempo, posición que queda reflejada en el enorme número de teóricos de la metáfora que han vertido su aportación desde campos como la teoría literaria, la filosofía del lenguaje, la antropología o la hermenéutica, sólo cabe pensar que estamos en la «edad de la metáfora», una edad que, sin sustituir a la «edad de la Razón» que la ha precedido, supera los grandes sistemas racionalistas creados en su nombre y recupera, al mismo tiempo, el primero y más espontáneo paradigma del pensamiento humano: el mito. El mito generó un pensamiento simbólico que ayudó al hombre a traspasar los umbrales de la vida cotidiana para instalarse en el modelo de un pensamiento «meta-físico», que sólo con el advenimiento de la filosofía será retomado conceptualmente y sistematizado con una pretensión científica, desvirtuando no tanto la orientación de sus cuestiones sino el modo de afrontarlas. Esta es la razón por la que el mito interesa tanto al pensamiento metafórico, un pensamiento que, como aquél, busca ir más allá (*meta-phéro*) de lo inmediato para captar la realidad y expresarla a continuación de una forma nueva. El pensamiento metafórico se distancia del concepto o lo transforma por ser la huella de una razón que ha sacrificado demasiado a menudo los intentos de crear una filosofía que rompa los patrones de la tradición, apostando por una revisión crítica del lenguaje filosófico y sus conceptos.

No es posible, sin embargo, cerrar los ojos a la existencia del concepto y olvidar a apetencia propia tantos siglos de pensamiento occidental. Más, si cabe, después de la advertencia de Derrida de que todo concepto tiene en su origen la efigie de una figura sensible. Ello crea una ambivalencia epistemológica en la metáfora que la obliga, a la vez, a rechazar el concepto y a seguir su movimiento. Lo que nos invita a pen-

¹⁹ Cf. M. Agis Villaverde, *El discurso filosófico: análisis desde la obra de Paul Ricœur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela (Microficha), 1993, pp. 275 y ss.

sar que existe una indistinción profunda entre metáfora y concepto, cuando, de hecho, estamos ante dos formas discursivas que conviven en una tensión creadora en el interior del texto 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 obvie toda la metafísica que ha nacido a partir de dicha oposición, y que reconociese, al mismo tiempo, la existencia del propio concepto de metáfora, un concepto que tiene una historia, da lugar a un saber, posee reglas críticas de importación y exportación, etc.²⁰

La metafórica que concibe Derrida es, ante todo, una metafórica plural, que, por ello mismo, rehuye cualquier sintaxis y que genera un texto que no se agota en la historia de su sentido, en la presencia de su 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 declara, dos caminos diferentes: *uno* «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 relevo metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser»²¹. La metáfora es entendida ahora por la metafísica como aquello que debe retirarse a su *ser* más íntimo para encontrar allí el origen de su verdad. No estamos ante la muerte o desaparición de la metáfora sino ante una especie de *anamnesis* interiorizante, fruto del deseo filosófico de dominar la desviación metafórica entre el origen y ella misma. La metáfora pasa a ser considerada por la filosofía como una pérdida provisional de sentido y, por ello, como un reto de recuperación circular del sentido propio. Lo que contribuye a crear una ambigüedad importante en lo que a su evaluación filosófica se refiere: desafía a la intuición, al concepto y a la consciencia, pero es cómplice de esta amenaza desafiante, al ser una de sus primeras necesidades funcionales, y supone una vuelta a sí misma a través de la función del parecido (*mimesis, homotósis*).

El *segundo* camino de autodestrucción de la metáfora estaría caracterizado por un suplemento de resistencia sintáctica. Sería una autodestrucción con la forma de una generalización que no extendería un filosofema, sino que le arrancarí­a sus límites de propiedad, destruyendo la oposición tan cómoda entre lo metafórico y lo propio. A la metáfora podría aplicársele la sentencia que Marx aplicó a la sociedad capitalista: la metáfora lleva en sí misma el germen de su autodestrucción. Una muerte que es también la muerte de la filosofía que una y otra vez renace de sus cenizas.

IV. LA INACTIVIDAD DE LA METÁFORA MUERTA: RICOEUR INTERPELA A DERRIDA

Ricoeur entresaca dos afirmaciones de la compleja y amplia propuesta de Derrida. La primera referida a la *eficacia* de la metáfora gastada en el discurso filosófico. La segunda, respecto a la unidad de la transferencia metafórica y analógica del ser

²⁰ Cf. J. Derrida, «La mythologie blanche», en *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 315.

²¹ *Ibid.*, p. 320.

visible al inteligible. La primera afirmación contradice el trabajo de Ricœur dedicado a descubrir el modo de ser de la metáfora viva. Sólo que a diferencia de Paul Ricœur, Derrida no accede al ámbito de lo metafórico a través del nacimiento de la metáfora sino a través de su muerte, a través del concepto de *desgaste*, que no debe confundirse con el concepto de «abuso», opuesto por autores anglosajones al concepto de «uso».

Este concepto de *desgaste* aparece ligado, como hemos visto, a la metáfora de la erosión, de la supresión por frotamiento, a la metáfora de la efigie o relieve gastado. Se evoca el vínculo entre el valor lingüístico y el monetario (ya aludido por Saussure y otros). Lo que llevará a Derrida a deducir que este desgaste de las cosas usadas se corresponde también con la usura de los usureros. Otra de las comparaciones que se relacionan con dicho concepto y con el doble valor de lo lingüístico y lo económico son las nociones de sentido propio y propiedad. La metáfora es entendida, en atención a esta línea semántica, como «plusvalía lingüística»²².

Luego se liga la efectividad de la metáfora muerta con el movimiento ascendente que constituye la formación del concepto. «El desgaste de la metáfora se disimula en el relieve del concepto.» Es un proceso progresivo en el que reavivar el significado original de la metáfora, muchas veces oculta en el concepto, equivale a desenmascararlo. Para ello, recurre, como ya hemos referido, al texto de la *Estética* de Hegel en el que se describen los conceptos filosóficos primeramente como significados sensibles trasladados al orden de lo espiritual. Se olvida el significado original y lo metafórico desaparece, convirtiéndose su significado propio en impropio. La crítica que realiza Ricœur de esta lectura de Hegel es que, allí donde éste ve una innovación de sentido, Derrida sólo ve el desgaste de la metáfora y un movimiento de disimulación del origen metafórico por idealización. Una idealización que pone en acción todas las oposiciones características de la metafísica. Lo que se describe en este proceso no es tanto el surgimiento del concepto empírico como la génesis de los primeros filosofemas. Llegando a la conclusión de que donde la metáfora se desvanece surge el concepto metafísico.

En realidad, la interpretación de Ricœur no recoge toda la dimensión crítica y todo el recorrido «arqueológico» que realiza Derrida en su análisis del concepto. Limitación que va a afectar también a la noción de metáfora. En Derrida no hay un intento de sustitución de la metáfora por el concepto, sino una demanda de que el concepto recupere su dimensión más auténtica: su origen sensible. Del mismo modo que no hay una defensa de la metáfora gastada como paradigma de la metáfora sino la constatación de que, de hecho, la metáfora sufre una erosión progresiva que da lugar al agotamiento del sentido primitivo y de que sólo metafóricamente podremos aproximarnos al concepto de metáfora. Planteamiento que es calificado de paradójico por Ricœur. Una paradoja que puede enunciarse del siguiente modo: «no hay discurso sobre la metáfora que no se diga dentro de una red conceptual engendrada metafóricamente. No hay lugar no metafórico desde donde se perciba el orden y el cerco del campo metafórico. La metáfora se dice metafóricamente. Las palabras 'metáfora' y 'figura' atestiguan esta recurrencia de la metáfora. La teoría de la metá-

²² P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 363.

fora remite circularmente a la metáfora de la teoría, la cual determina la verdad del ser en términos de presencia. Por tanto, no puede haber un principio de delimitación de la metáfora, ni definición cuyo definidor no contenga al definido; la metaforicidad no es dominable en absoluto»²³.

La «táctica» de Derrida está concebida para derribar el discurso metafísico y, por tanto, la aporía es una estrategia válida para llevar a cabo dicha destrucción. Por lo que podemos atribuir a las conclusiones de este ensayo un valor de «jalón» dentro de una obra que fomenta otras maniobras subversivas. A través de su crítica de la metáfora gastada llega a la declaración heideggeriana de que «la metáfora sólo existe en el interior de las fronteras de la metafísica». Vista la teoría del relieve y del desgaste no resulta extraña la equiparación plena entre metáfora y metafísica. «El 'relieve' por el que la metáfora gastada se disimula en la figura del concepto —nos dice Ricœur— no es un hecho cualquiera del lenguaje, es el gesto filosófico por excelencia que, en régimen 'metafísico', busca lo visible a través de lo invisible, lo inteligible a través de lo sensible, después de haberlos separado»²⁴. Esto da lugar a que la metáfora siga un camino ascendente que la rescate de su postración, de su ocultamiento y la haga dirigirse hacia lo trascendente²⁵. Por ello, la metáfora compromete en su totalidad la lengua filosófica y se erige en paradigma del discurso filosófico. En cuanto a la interpretación de la sentencia de Heidegger, dirá Ricœur que «ya se hable del carácter metafórico de la metafísica o del carácter metafísico de la metáfora, lo que es necesario captar es el único movimiento que lleva las palabras y las cosas más allá..., *metá...*»²⁶.

La crítica de Ricœur se centra en la supuesta tesis de Derrida de la fecundidad de la metáfora gastada. Noción que, a nuestro juicio, ha sido interpretada parcialmente, poniéndola en equivalencia con el concepto de «metáfora muerta» y situándola como opuesta al espíritu de los estudios semánticos realizados en torno a la metáfora en *La metáfora viva*. De aquí parte el malentendido entre ambos autores porque la «metáfora gastada» da cuenta de una realidad diacrónica, mientras que la «metáfora muerta» refleja un hecho sincrónico perfectamente descrito en los estudios ricœurianos. En ellos había defendido que lo que se denominan «metáforas muertas» ya no son, en realidad, metáforas, sino que pasan a formar parte de un término de la lengua natural, añadiendo al significado literal una nueva acepción que extiende su polisemia. No olvidemos que, para él, «el sentido metafórico de una palabra supone el contraste de un sentido literal que, en posición de predicado, daña la pertinencia semántica»²⁷. Desde este punto de vista, la única posibilidad de mantener la vigencia y eficacia de la metáfora muerta es remitiéndola a cuestiones semióticas que buscan, ante todo, la primacía de la denominación, la sustitución del sentido. Pero esta posibilidad lo único que hace es soslayar todo el ámbito de la metaforicidad, relacionándola con el pro-

²³ *Ibid.*, pp. 364-365.

²⁴ *Ibid.*, p. 365.

²⁵ Derrida se detiene en la reflexión y descripción de ciertas metáforas dominantes en la historia de la metafísica, siendo el Sol y las metáforas heliotrópicas las más relevantes. En estas metáforas dominantes ve el autor, por sus características de estabilidad y perdurabilidad, la unidad *epocal* de la metafísica.

²⁶ P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 366. Este énfasis de Ricœur en el poder de la metáfora de «llevar más allá» (*metá*) el valor de una palabra, ampliando su capacidad significativa y expresiva, da pie al establecimiento de un paralelismo entre mito y metáfora. El mito es también un relato que «lleva más allá» de lo que dice, aportando al hombre un significado existencial y un sentido profundo que no está contenido en su realidad literal.

²⁷ *Ibid.*, 368.

blema de la pertinencia e impertinencia semánticas. Ésta no es, desde luego, la acepción de la metáfora que interesa a Ricoeur, ni la que tendrá un mayor peso dentro del discurso filosófico. Lo que de verdad interesa es la creación de significados nuevos, el momento en el que la metáfora asume una función de suplencia ante la carencia semántica hallada en el lenguaje. Ningún otro tipo de metáfora semiotizada, o de metáfora muerta olvidada en el interior de una expresión usual del lenguaje, interesa al filósofo para perfeccionar la expresividad de su discurso. Pues, como también declara Ricoeur, «cuando se habla de metáfora en filosofía, es del todo necesario distinguir el caso, relativamente trivial, de un uso ‘extensivo’ de las palabras del lenguaje ordinario con miras a responder a una carencia de denominación, del caso, mucho más interesante a mi entender, en que el discurso filosófico recurre, de manera deliberada, a la metáfora viva para obtener significados nuevos de la impertinencia semántica y dar a conocer nuevos aspectos de la realidad mediante la innovación semántica»²⁸. Pero, ¿es, acaso, la metáfora muerta la que interesa a Derrida? Difícilmente.

Cosa diferente sería intentar una reanimación de la metáfora muerta, entendida como una operación positiva de deslexicalización, pues ello equivaldría a una nueva producción de la metáfora y, por tanto, del sentido metafórico. Los procedimientos y técnicas de rejuvenecimiento o rehabilitación pueden ser muy diversos y, con ello, se consigue que lo que era metáfora muerta vuelva a interesar al discurso filosófico, pues vienen a cubrir de nuevo una carencia del lenguaje. Una vez reanimada, la metáfora muerta describe la realidad, tal como sucede con la metáfora viva, y deja de ser mera suplencia en el plano de la denominación. Es preciso advertir que este proceso de renovación de metáforas pone en acción procedimientos más complejos que los que harían falta para la creación de una metáfora viva, rescatando o deformando a conveniencia propia las etimologías de los términos. Y, con relación a este tema, hay que decir que reavivar la metáfora muerta no tiene nada que ver con el desenmascaramiento del concepto. La metáfora reavivada ya no funciona como una metáfora muerta, ni el concepto encuentra su género en el proceso por el que la metáfora se lexicaliza. Sin embargo, como reconoce Ricoeur, «la conceptualización de las diferentes metáforas se ve favorecida, no sólo por la lexicalización de las metáforas empleadas, sino también por el rejuvenecimiento de la metáfora gastada, que pone al servicio de la formación conceptual el uso heurístico de la metáfora viva»²⁹.

Un último apunte crítico de Ricoeur es el que se refiere a la conexión entre la bina metafórica de lo propio y lo figurado, y la bina metafísica de lo visible y lo invisible. Ambas binas conforman el núcleo común a Heidegger y a Derrida, y, para Ricoeur, es una conexión inútil. Sólo en el caso de una teoría de la metáfora-sustitución podría encajar esta afinidad con el «relieve» de lo sensible en lo inteligible, pero desde una teoría de la tensión éste último es privado de todo privilegio. Por lo demás, «el juego de la impertinencia semántica es compatible con todos los errores calculados susceptibles de crear sentido. Por tanto, la metáfora no sustenta el edificio de la metafísica platonizante; es más, ésta es la que se adueña del proceso metafórico para hacerle trabajar en su provecho»³⁰.

²⁸ *Ibid.*, pp. 369-370.

²⁹ *Ibid.*, p. 372.

³⁰ *Ibid.*, p. 374.

V. LA METÁFORA SE RETIRA: DERRIDA RESPONDE A RICŒUR

Es fácil apreciar cómo Derrida se defiende de las objeciones de Ricœur con una cierta arrogancia intelectual que no oculta, sin embargo, su esfuerzo por precisar o incluso modificar posiciones anteriores. En esta nueva versión, defenderá que «habitamos» en la metáfora y que nos valemos de ella como de un vehículo que no es meramente metafórico, ni tampoco propio, literal o usual, nociones que, aun estando próximas, no pueden confundirse. Hablar de la metáfora es imposible si no recurrimos a un *more metaphorico*. O, como escribe Derrida, «no puedo *tratar de ella* sin *tratar con ella*». La metáfora se nos presenta como un vehículo imparable, que, en ocasiones, va a la deriva en el interior de nuestros discursos, por lo que, incluso, si decidiésemos no hablar metafóricamente de la metáfora, nada conseguiríamos porque ella nos haría hablar de este modo. Nada hay que no pase a través de la metáfora y por medio de ella. Pero quizás porque su modo de ser desborda todo límite, la metáfora tiende también a la *retirada*. «Su retirada tendría entonces 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»³¹.

El concepto de «retirada» (*re-trait*) conserva un fondo común con el de «desgaste», pero a diferencia del primero no enfatiza un aspecto negativo emergente (erosión, desgaste) sino positivo (re-trazo, re-construcción). La metáfora se presenta a los ojos de Derrida como un tema desgastado, un tema que ha mantenido una relación esencial con el *uso* o con la *usanza*, pero también con la *usura*. Lo que supone una insistencia en los valores positivos de la metáfora, pues toda *usura* da lugar a ciertas plusvalías, a ciertas ganancias, lícitas o no, en su valor semántico.

Otro modo de analizar la discrepancia entre las posiciones de Ricœur y Derrida es partiendo de la interpretación que Heidegger hace de la metáfora y que Derrida había recogido en la frase «lo metafórico sólo existe en las fronteras de la metafísica». La lectura de Ricœur se pliega a dos rasgos generales que Derrida pone en entredicho. El primero de ellos es que Ricœur hace depender su interpretación de «La mythologie blanche» de la lectura de Heidegger y, sobre todo, del «adagio» en el que se inscribe la metáfora dentro de la metafísica. Esto es, en opinión de Derrida, una reducción excesiva que conduce a pensar que su único intento es el de extender o continuar el movimiento iniciado por Heidegger, prolongar su «crítica restringida» hacia una destrucción o deconstrucción sin límite. Paralelismo que, como acabamos de ver, Ricœur aplica también a la connivencia entre la pareja metafórica de lo propio y de lo figurado, y la pareja metafísica de lo visible y lo invisible. Derrida reconoce los valores de la posición crítica inaugurada por Heidegger, pero expresa una reserva importante al filósofo alemán en lo referido a las parejas visible/invisible, sensible/inteligible³².

Otra de las discrepancias manifestadas por Ricœur se refiere a la comprensión derridiana de la metafóricidad siguiendo el esquema del desgaste. Se parte, como ya hemos indicado, de una consideración muy limitada de la propuesta de Derrida al

³¹ J. Derrida, «La retirada de la metáfora», en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 37-38.

³² Cf. *ibid.*, pp. 43-44.

mantener que lo que éste se había propuesto era acreditar el esquema de *uso*, mientras que lo que en realidad propugna es deconstruir una propuesta filosófica edificada sobre el esquema de la metáfora gastada. La metáfora muerta no es la consigna principal de sus reflexiones y el vértice de su aportación a la teoría de la metáfora porque no es posible establecer como sinónimos los conceptos de «metáfora muerta» y «desgaste de la metáfora».

Así pues, hay que volver a preguntarse cuál es la posición matizada de la relación entre lo metafórico y lo metafísico, pues, a tenor de los resultados, no ha sido capaz de zanjar esta cuestión o de situarse con claridad en «La *mythologie blanche*». La respuesta esquemática que ahora propone, apoyándose en el título de «retirada», es la de mantener que el concepto «metafísico» de la metáfora pertenece a *la metafísica*, en tanto ésta ejerce una *retirada* que deja en suspenso el ser. El ser se *retira* en un movimiento que es indisociable del movimiento de la verdad o, por seguir la terminología de Derrida, de la *presencia*. El ser se somete a un desplazamiento metafórico. Pero también la metafísica se encuentra con el mismo problema de la metáfora para hablar de sí misma: la irrupción trópica del lenguaje. En efecto, toda la historia de la metafísica podría ser entendida como un largo camino en el que la *epoché* o retirada del ser provocaría unas formas, figuras o modos trópicos que se podrían describir desde la retórica. Esta tentación descriptiva supondría, no sólo que la metafísica sería el recinto en el que se habría *producido y encerrado* el concepto de metáfora, sino que además ella misma estaría en situación trópica con respecto al ser.

La relación de la metafísica con el pensamiento del ser ya no puede llamarse *metafórica*. El ser no es nada, no es un ente y no puede nombrarse de una manera metafórica. La palabra «metáfora» ha tenido hasta el momento un uso metafísico dominante que debe desaparecer. Con respecto al ser, ya no puede hablarse ni metafóricamente ni literalmente. Tan sólo con una metáfora de la metáfora, es decir, cuasimetáfóricamente, podemos hablar del ser. Entendiendo su retirada y la retirada del ser como una suplementariedad. Una retirada que se describe gráficamente en los dos siguientes puntos: 1) la metafísica, tal como la concebía Heidegger, es una retirada del ser y, por ende, la metáfora, en tanto que concepto metafísico, es un concepto en retirada. El discurso metafísico y metafórico es el mismo con respecto al ser: es una metáfora de una metáfora con un sentido que es también metafórico. 2) El discurso metafísico no puede ser desbordado por corresponderse con una retirada del ser más que si reconocemos la retirada de la metáfora como concepto metafísico con respecto a la retirada de lo metafísico. Esta retirada de lo metafórico tampoco abre paso a un discurso de lo propio o de lo literal³³.

Esta última posición manifestada por Derrida es mucho menos ambiciosa en sus aspiraciones filosóficas que la propuesta de Ricoeur al descubrir en la metáfora el juego de una intersección de discursos. Dicho juego, no sólo da cuenta del modo de ser de la filosofía, sino que abre el camino a una metafísica en constante elucidación de sí misma y de su discurso. La metáfora vivifica el lenguaje a través de la exigencia de un «pensar más» muy beneficioso para la metafísica y que justifica plenamente el interés que la filosofía ha puesto en la metáfora.

³³ Cf. *ibid.*, p. 58.