



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Jacques Derrida y la metáfora en el discurso filosófico

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARI CRUZ GARCÍA ROJAS

TUTOR:

DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ

[FFYL-UNAM](#)

Ciudad de México, Méx., mayo, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos y dedicatoria

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y a CONAYT por los recursos obtenidos para este trabajo, a mis profesores de filosofía por sus enseñanzas, a la Dra. Nadia Cortés por compartirme “Mitología blanca”, a mi revisor y a mis sinodales por su tiempo. Especialmente, quiero expresar mi gratitud y reconocimiento a mi asesor, el Dr. Alberto Constante, por las horas de trabajo invertidas, por su confianza, por su paciencia y porque sin su guía y dirección esta investigación no hubiese podido llegar a término.

De igual modo agradezco al director del Instituto de Investigaciones en Humanidades-UABJO, Francisco José Ruiz Cervantes, por la confianza que ha depositado en mí a lo largo de mi vida académica.

Provengo de una clase obrera y campesina en la que el tiempo libre y las horas de lectura no existen. Sin embargo, pese a todo pronóstico, incluidos los de mi género, he estudiado filosofía. En esta medida, este trabajo representa una pequeña batalla contra el olvido y la marginación de aquellas personas que como destino careamos en principio de palabra, un recordatorio de que el silencio y nuestro lugar político no nos es esencial. Así pues, este trabajo está dedicado a mis padres, Libia y Norberto, porque sin su rebeldía y determinación para cambiar mi destino, yo no habría tenido la oportunidad de escribir esto ¡Gracias! Especialmente a la memoria de mi padre que partió de este mundo al iniciar esta travesía dejándonos desechas y dejándonos su fantasma. Seré muy afortunada si algún día puedo escribir algo tan sólido como las casas y edificios que mi padre construyó. Para él todas las horas de lectura y escritura, para él el retorno a *Preguntas de un obrero que lee*.

Por último, quiero expresar mi gratitud a Arturo López, a mis sobrinos Dafne e Ian, a mi hermana y a mis amigos porque su cuidado y cariño hacen más soportables el duelo y la tristeza.

Contenido

Introducción	4
Capítulo primero	
Sobre la usura de la metáfora	8
I. Usure: entre economía y lingüística	14
II. Metáfora, concepto filosófico y catacrexis	23
III. Relevo de la metáfora. De lo sensible a lo inteligible	35
Conclusiones del capítulo	41
Capítulo segundo	
Lo meta-fórico y lo meta-físico: la metáfora en el contexto de la superación de la metafísica de la presencia	43
I. Luz y sol	57
Conclusiones generales	68
Bibliografía	79

Por una extraña fortuna, esos metafísicos empeñados en sustraerse al mundo de las apariencias, vense obligados a vivir perpetuamente en la alegoría. Como pobres poetas, deslustran las fábulas antiguas y no consiguen ser otra cosa que hilvanadores de fábulas. Hacen mitología blanca.

Anatole France

Introducción

Derrida describía al inicio de *La retirada de la metáfora*, la escena de un drama que consistía en la aparición de un tema tan viejo que volvía a ocupar la escena actual de la filosofía occidental, a saber: el tema de la metáfora. “La metáfora es un viejo tema” No obstante, es lícito observar que, pese a que la historia de la relación entre la metáfora y filosofía es casi tan antigua como el origen de esta última, la metáfora como problema filosófico fue, durante largo tiempo, uno de los temas que menor interés habían suscitado en las diversas discusiones filosófico-conceptuales a lo largo de la tradición del pensamiento occidental. De hecho, una vez que Aristóteles inauguró el análisis filosófico de esta, su discusión se mantuvo prácticamente durante varios siglos sin modificaciones sustanciales y sometida a la poética y la retórica. En el peor de los casos la metáfora fue denostada y desterrada no sólo de la filosofía y del conocimiento sino, en general, del lenguaje en pro de la univocidad de este, del conocimiento sin disturbios y de la verdad. La tentativa de hacer aparecer la condición metafórica de la filosofía no ha dejado de enfrentarse a dicha resistencia sistemática. Aunque la metáfora constituyó durante largos siglos un motivo de reflexión teórica sin grandes tonalidades, recientemente y como nos describe Derrida, ha vuelto a ser un punto medular de las diversas discusiones filosóficas al grado que, la bibliografía de artículos y coloquios al respecto es enorme. Realmente resulta muy significativa la variedad de matices con los que, desde el siglo XIX hasta hoy, se aborda el tema de la metáfora. Efectivamente, si hay alguna característica de esta eclosión es, precisamente, la pluralidad y diversidad de enfoques bajo los cuales se considera el estudio de la metáfora, así como la multiplicidad de disciplinas desde que se puede abordar dicho estudio. Dentro de ellas, en el siglo XX, y ya en una época constituida como la del denominado “giro lingüístico”, Jacques ha vuelto a poner en tela de juicio la relación metáfora-filosofía, concretamente, el problema de la metáfora en el discurso filosófico y con ello el problema de la filosofía misma en tanto que discurso. Sin embargo, el proyecto llevado a cabo por Derrida, proyecto enmarcado dentro del contexto de la deconstrucción, está lejos de ser una retórica de la filosofía.

El estudio de la metáfora en Derrida se aborda particularmente, aunque no exclusivamente, en “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” y “La retirada de la metáfora”. El primero de estos estudios es compilado en *Márgenes de la filosofía*, y fue publicado originalmente en *Poétique* en 1971, a este texto lo precede la conferencia homónima de 1970 que Derrida ofreció en el marco del Grupo de Investigaciones sobre Teorías del Signo y Texto y creado Nancy y Lacoue-Labarthe. Ambos textos de nombre homónimo constituyen a su vez un fragmento del seminario que Derrida impartió en 10 sesiones durante 1969 y 1970 en École normale supérieure, titulado *Théorie du discours philosophique: la métaphore dans le texte philosophique* (seminario que permanece inédito y que no ha sido traducido al español). La segunda de las obras, “La retirada de la metáfora”, es una conferencia pronunciada el 1º de julio de 1978 en la Universidad de Genova y posteriormente editada en 1998 por *Psyché. Inventiones del'autre*. Esta conferencia se gestó como respuesta a la polémica generada por Paul Ricoeur en el estudio VIII de la *Metáfora viva* bajo la forma de una crítica a “La mitología blanca”. Dicha crítica tiene como punto central una cita de Heidegger según la cual “Lo metafórico no existe, sino en el interior de las fronteras de la metafísica”¹ lo que equivale a decir que “no hay metáfora fuera de los márgenes de la metafísica” y, como dijo Max Colodro en *Ontología de la ausencia. La metáfora en el horizonte de la deconstrucción*, develar las particularidades de esos márgenes de la metafísica es la tarea central para el proyecto la deconstrucción².

Por nuestra parte, la tesis que aquí se presenta acota los límites de su lectura a “La mitología blanca”. La metáfora en el texto filosófico” (en lo sucesivo nos referiremos a ella únicamente como “Mitología blanca”). Y cabe aclarar que, aunque hagamos referencia innumerables veces a la “La retirada de la metáfora”, así como a otros textos derridianos, no centraremos nuestro trabajo en ningún otro texto, todas las referencias aquí empleadas a las obras de Derrida tienen como mira esclarecer el reto que plantea “Mitología blanca”. Tampoco analizaremos la disputa que hay entre Derrida y Paul Ricoeur, salvo en lo que incumba al propósito principal de la investigación.

1 Derrida en la nota 19 de “La mitología blanca” cita la traducción francesa de Martín Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, pág. 129.

² Véase Max Colodro, *Ontología de la ausencia*, *op. cit.*, pág.11.

Hechas las anteriores salvedades, las principales preguntas que orientan esta investigación son las siguientes: de acuerdo con Derrida ¿cómo puede o podría leerse la metáfora en el contexto de la deconstrucción metafísica o bien en el contexto de la superación de la metafísica de la presencia? y ¿qué relación nueva podría establecerse entre metáfora y concepto?

A título de hipótesis, consideramos que es factible defender que, dado que la filosofía se construye a partir del lenguaje, el olvido de la metáfora en el discurso filosófico dentro de la tradición occidental ha sido partícipe en gran medida del inconveniente de la comprensión del lenguaje en términos fono-céntricos. Pero también a la inversa, detrás del discurso sobre la metáfora se localiza una comprensión metafísica. Consideramos que la metáfora juega o ha jugado un papel fundamental en la metafísica de la presencia, misma que, según Derrida, debe de ser superada a través de una deconstrucción del lenguaje. De modo que nuestra lectura sobre las consideraciones derridianas en torno a la cuestión de la metáfora, no debe perder de vista que nuestro autor mantiene una comprensión del lenguaje que trata de dejar atrás, lo que él ha llamado, la metafísica de la presencia sin por ello adentrarnos en este último punto ya que nuestro trabajo no tiene como fin abordar directamente la metafísica de la presencia.

Para lograr dichos objetivos, en el primer capítulo abordamos el asunto de la usura, tema que aparece inmediatamente en el “Exergo” de “Mitología blanca”, ahí encontramos que el autor anuncia el problema de la metáfora en cuestión “(...) 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”³. Y líneas más adelante, acota el problema del al de la usura “Esto exige un libro, en suma: de la filosofía, del uso o del buen uso de la filosofía (...) Nos contentaremos, pues con un capítulo y, sustituiremos el uso —bajo título— por la usura”⁴, la usura constituye para Derrida la estructura de la metáfora filosófica, aunque no resulta claro, en un primer momento, como se establece el vínculo entre el orden lingüístico y el monetario, así como su significado e implicaciones, con ello pretendemos esclarecer por qué las metáforas representan un problema en el discurso filosófico y por qué la filosofía requiere de esa fuerza

3 Derrida, “La mitología blanca” en *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., pág. 209.

4 *Idem*.

de usura metafórica. Continuamos luego con el concepto filosófico clásico de la metáfora y la catacrexis, luego abordaremos el relevo metafísico de la metáfora y el paso de lo sensible a lo inteligible.

El segundo capítulo tiene como objetivo principal mostrar el lugar que la “Mitología blanca” adquiere dentro de la obra general de Jacques Derrida, y ver así cómo se ubica la crítica que elabora de la metáfora dentro de su propuesta filosófica-deconstructiva, para ello partimos de una comprensión de la deconstrucción como una estrategia de lectura. Además, se plantea la relación lectura y escritura para terminar de nuevo con el asunto metafísico de la metáfora en la medida de que la metafísica es una escritura teórica organizada en torno a esta presencia privilegiada y la deconstrucción de la metáfora se ubica en el espacio que configura al ser mismo como metáfora de una presencia y de una ausencia.

La investigación que aquí pretendemos llevar a cabo procurará, desde nuestras actuales posibilidades, contribuir al debate filosófico en torno a una de las piedras de toque de la filosofía misma, es decir, la metáfora. Las preguntas aquí planteadas a saber, ¿cómo puede o podría leerse dicha discusión sobre la metáfora en el contexto de la superación de la metafísica de la presencia y el establecimiento de una *gramatología*?, ¿qué relación nueva podría establecerse entre metáfora y concepto? y ¿qué metafísica queda, si es que alguna queda, después de dicha discusión?, tienen como propósito último poner a la filosofía ante sí misma.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo [...]

F. Nietzsche

Capítulo primero

Sobre la usura de la metáfora

Cuando Derrida afirma que la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica¹, el pensamiento según el cual el destino de la lengua filosófica se encuentra unido con el de la metáfora puede parecer, al menos, inicialmente desconcertante. Si tenemos en cuenta que, en su aspecto especulativo, durante gran parte de la historia filosófica occidental esta ha desplegado un trabajo netamente conceptual y que, para ciertas posturas filosóficas, los conceptos no están ligados directamente con la metáfora más que por su función retórica, se termina por dejar a la metáfora como un suplemento de segundo orden. De tal modo que podría pensarse que el discurso filosófico no tiene relación directa con la metáfora más allá de contemplarla como un ornamento secundario. Sin embargo, nuestro autor afirma que la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica cosa que no nos parece infundado, ya que la metáfora es mucho más que un simple ornamento del lenguaje, sin embargo, no creemos que tenga que poner en cuestionamiento la filosofía en general sino únicamente cierto tipo de filosofía pretenciosa hasta el delirio de un lenguaje unívoco, “sin disturbios” en pro de la “verdad”.

De acuerdo con las teorías clásicas sobre el lenguaje, me refiero aquí a Aristóteles o Saussure, los nombres o las palabras significan de manera convencional, esto quiere decir, entre otras cosas, que no hay una adecuación total entre el nombre y lo nombrado. Y gracias a que no se da esta adecuación, la metáfora puede llevar a cabo una transferencia entre los significados de los nombres. Esta transferencia implica que el significante de un nombre se traslade a otra relación significativa y así, finalmente, el nombre significa una segunda cosa. Con la metáfora nace una nueva relación entre un signo y un significado, y con ello, entre un signo y un referente. O bien, en virtud de la transferencia, un nombre ha adquirido un sentido metafórico que parece a simple vista oponerse al significado inicial del nombre. De modo que, la posibilidad de la metáfora descansa en la multivocidad del lenguaje. Sin embargo, la

¹ Véase, Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” en *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen Gonzáles Marín, Madrid, Catedra, 2 ed., 1994, pág. 209.

teoría del nombre y la teoría del sentido tradicional (aristotélico) parece señalar a la univocidad como esencia del lenguaje.

En Aristóteles, lo ideal es que un nombre traduzca un único universal², es decir, que tenga una única significación, como el universal “hombre”, y a su vez, dado que el lenguaje significa a los individuos, el universal “hombre” engloba, inevitable y necesariamente, a una pluralidad indefinida de estos. “Pero existe un tipo de ambigüedad que surge cuando la palabra tiene varias significaciones, esto es, cuando el nombre no traduce a un único universal (*ousía*), sino a más de uno (por ejemplo, (...) que la palabra can pueda significar a la vez el Can, constelación celeste, y el can, animal que ladra) representa una anomalía que amenaza con ser fatal para la capacidad significante del lenguaje (...)”³. Para el estagirita, la significación univoca de las palabras se refieren a la *ousía* de lo significado, esto es, a algo determinado, “(...) el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente”⁴. De hecho “(...) significar la entidad <de una cosa> es <significar> que el ser de tal cosa no es algo distinto”⁵, este es el principio de la unidad de significación y de la comunicabilidad del *lógos* y del nombre (*ónoma*). Sin este requisito, entiende Aristóteles, no es posible el lenguaje, pues, “(...) no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad también consigo mismo. Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa”⁶. De modo que, el lenguaje significativo se mueve entre la univocidad y la multivocidad.

En Aristóteles, el fundamento de la univocidad se puede encontrar en la *quiddidad*, el género, el universal o el sujeto, es decir, en uno de los tantos sentidos en que la *ousía* se dice⁷.

² Nótese que decir que lo ideal es que un nombre traduzca (signifique) un único universal no es lo mismo que decir que el nombre significa a un único individuo. Para mayor comprensión de la cuestión véase *Metafísica*, 1006b.

³ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, op. cit., pág. 105.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1006b 20.

⁵ *Ibidem*, 1007a 26.

⁶ *Ibidem*, 1006b 7-10, también *Metafísica*, 1062a 14-19 en donde el Estagirita dice “Cada palabra, por tanto, ha de ser comprensible y ha de tener un significado, no muchos, sino uno solo. Y en tal caso de que tenga más de un significado, ha de aclararse a cuál de ellos se refiere la palabra. Ahora bien, el que dice que «es y no es esto», niega aquello que afirma y, por consiguiente, dice que la palabra no significa aquello que significa”.

⁷ *Ibidem*, *Metafísica*, 1028b 35.

La *ousía* es la condición de posibilidad de la comunicabilidad, pues fundamenta su univocidad que es, como dice Derrida refiriéndose a la tradición filosófica occidental, el *télos* del lenguaje⁸.

La metáfora, en tanto que va más allá de la univocidad del lenguaje, no tiene cabida en el conocimiento científico-deductivo en tanto que, el conocimiento quiere evitar la confusión⁹. De manera general, se excluye a la metáfora de la *apophansis*, presentándola dentro del contexto de la retórica y la poética que se ocupan del *lógos* no apofántico. No se la puede incluir porque da lugar a ambigüedades y puede que el interlocutor no capte el sentido de la metáfora. Así, la metáfora no puede albergarse en la “ciencia del ser en cuanto ser” ya que esta intenta controlar la diseminación de los sentidos en los que el “ser” (τὸ ὄν) se dice. *Grosso modo*, esto último es únicamente posible sólo si la multivocidad de los sentidos mantienen como núcleo lógico y ontológico a la *ousía*¹⁰, es decir, los múltiples sentidos en los que el “ser” se dice remiten a la *ousía* como sentido fundamental y primero (en cuanto a la noción, al conocimiento y al tiempo). Es la *ousía* la que en cierta medida los

⁸ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 286.

⁹ Y no porque carezca (en el caso exclusivo de la metáfora por analogía) intrínsecamente de valor epistémico (que consiste en la percepción de semejanzas).

¹⁰ En la filosofía aristotélica, la relación del ser con los múltiples sentidos en los que se predica se denominada *pròs hén* (o en relación o referencia a un término único). Esta relación del ser con sus múltiples sentidos y que aparece hacia el final del primer capítulo de la *Ética a Nicómaco*, posee un carácter similar a la analogía, mas no el mismo. Pese a que los sentidos del ser atraviesan, al igual que las metáforas por analogía, diversos géneros, en el caso de los sentidos del ser, la trascendencia genérica ocurre en relación a un término único (*pròs hén*) o focal —a saber, la *ousía*—; en el caso de la metáfora por analogía, la trascendencia se debe a una semejanza entre dos series de términos comunes, esto es que para que haya una analogía es preciso que se nos presenten dos series de términos, entre las cuales se establece una relación de término a término.

Algunos autores, como Mauricio Beuchot en la actualidad, han defendido que la relación entre el ser y los sentidos del ser son igualmente un tipo de analogía. Esta interpretación que parece provenir de Tomás de Aquino y que refuerza la escolástica pretende denominar analogía al *pròs hén* (esto es, a la relación del ser con sus significados) pero agregándole el título de “atribución” para distinguirla de la analogía de “proporción” que es la analogía en sentido aristotélico. Así, se tendría dos clases de analogía una de atribución y otra de proporción, sin embargo, el trabajo de investigación que he realizado hasta el momento no ha encontrado en ningún momento que Aristóteles parezca afirmar esta postura.

Respecto a este punto, ¿Podemos decir que Derrida defiende la idea de una unidad entre la transferencia metafórica y la transferencia análoga del ser? Transferencia que nosotros presuponemos como originada de una lectura poco sólida de Aristóteles o que no se encuentra textualmente en el Estagirita. Derrida parece seguir una lectura cercana a la tradición escolástica, es la pág. 275 de “Mitología blanca” nuestro autor dice “Todo lo que, en teoría de la metáfora, se ordena según este sistema de distinciones, o al menos a su principio, parece pertenecer a la gran cadena inmóvil de la ontología aristotélica, con su *teoría de la analogía del ser* (*théorie de l’analogie*), su lógica su epistemología, más precisamente con la organización fundamental de su poética y de su retórica”.

unifica, razón por la cual el “ser” se dice de muchas maneras pero no equívocamente, garantizando así la universalidad del discurso ontológico y su correspondencia con una sola ciencia.

De los sentidos en que el “ser” se dice, se predica de acuerdo con las categorías (*ousía*, cantidad, cualidad, relación lugar, tiempo, situación, habito, acción y pasión), pero también se dice del accidente, del acto, de la potencia, de la verdad y de la falsedad (no-ser).

La univocidad del sentido parece constituir, para la tradición filosofía occidental desde Aristóteles, la esencia y la finalidad del lenguaje y el ideal de toda la filosofía en tanto que filosofía, y ninguna filosofía, en tanto tal, ha renunciado a ese ideal aristotélico:

El interés/deseo por la univocidad es lo que coloca a la problemática de la metáfora en el centro de la filosofía misma. Lo que está en juego alrededor de la problemática de la metáfora en filosofía es justamente el problema de cómo el tropo afecta al sentido propio, unívoco, claro. El parecido entre sentidos, la sustitución del sentido propio por el metafórico y el desplazamiento semántico que son inherentes a todo proceso metafórico se han presentado siempre como problemáticas que afectan el sentido propio, del cual la filosofía se debería ocupar, en tanto el sentido propio es el pensamiento puro, el cual sería el tema de la filosofía.¹¹

Sin embargo, vemos reiteradamente en los textos platónicos, por ejemplo, la incidencia de metáforas. Metáforas que no parecen meros ornamentos extrínsecos al discurso filosófico y fáciles de suprimir. Por ejemplo: “(...) las imágenes platónicas no se recomiendan sólo por sus calidades brillantes. Quienquiera que las estudie se dará cuenta enseguida de que no son simples ornamentos, sino que están destinadas a expresar ideas mejor que lo haría un largo desarrollo”¹². Derrida intenta demostrar que la unión existente entre metáfora y filosofía es

¹¹ Danilo Tapia, “Cristalización y desplazamiento. Apuntes sobre la relación entre metáfora y filosofía”, *op. cit.*, pág. 74.

¹² Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, 261, De igual manera puede observarse que “La metáfora estaría encargada de expresar una idea, de sacar afuera o de representar el contenido de un pensamiento que se denominaría naturalmente «idea», como si cada una de estas palabras o de estos conceptos no tuviera toda una historia (a la que Platón no es extraño) y como si toda una metafórica (...) no hubiera dejado en ella ciertas marcas” Derrida, “La mitología blanca La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 263.

indisoluble (no parece ser simple ornamento la metáfora filosófica platónica), de modo que pone en jaque las pretensiones de la filosofía de deshacerse de ellas.

Desde dicho punto de vista, la metáfora demuestra su carácter interno al *lógos* filosófico o bien, al texto filosófico. Ellas forman parte de él y no pueden ser eliminadas ni sustituidas. De hecho, las metáforas de este tipo son necesarias pues sin ellas las semejanzas entre las cosas no serían visualizadas, es decir, quedarían sin ser nombradas o significadas. ¿Cómo, pues, lo que parecía un ornamento secundario compromete la lengua filosófica en su totalidad?, ¿qué provoca que la metáfora se convierta en un problema para la filosofía?, ¿por qué la metáfora compromete el uso de la lengua filosófica?, ¿qué hace que la metáfora pueda provocar una crisis en el discurso filosófico? “La metáfora amenaza, porque coloca a la filosofía en el terreno de lo contingente y hace tambalear su propia mitología. Mitología que consiste en mantener el privilegio del concepto sobre la opinión”¹³. En su pretensión de ser ciencia objetiva de la verdad, “Desde Platón hasta Hegel la filosofía ha devenido un discurso en donde lo objetivo se articula y se siente amenazado por sus metáforas”.¹⁴ Las metáforas son peligrosas porque son internas al texto filosófico, es decir que lo minan desde dentro. Por ello, podemos decir que se pone en cuestionamiento la capacidad de la filosofía de dominar sus propias metáforas, sus reglas de funcionamiento (conceptual-discursivo), así como sus propios límites.

Además, “El uso de la metáfora no constituirá un caso particular del uso del lenguaje natural en el discurso filosófico; por el contrario, estaría ligado a la totalidad del lenguaje filosófico”.¹⁵ Pues como dice Derrida, “La metáfora parece comprometer en su totalidad del 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.”¹⁶

En “Mitología blanca”, *la pregunta inicial consiste en saber si la filosofía tiene la capacidad de hablar de la metáfora*, es decir, si la filosofía es capaz de elaborar una teoría general de la metáfora que establezca las reglas de su posible uso. A dicha pregunta se le impone una *objeción a manera de hipótesis*, la cual señala *la imposibilidad del dominio filosófico de la metáfora*. El discurso filosófico que intenta hablar de la metáfora incurre en

¹³ Carlos Castañeda Desales, “Hegel y la mitología Blanca”, *op. cit.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, *op. cit.*, pág. 22.

¹⁶ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, 249.

ella, está investido desde adentro en procesos metafóricos que lo sujetan. De modo que, la filosofía no es capaz de dominar la metáfora en el *interior* del discurso. La metáfora es un concepto filosófico, pero sólo a través de metáforas es posible hablar de la metáfora en filosofía¹⁷. “Si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida, fuera del sistema: aquella (...) sin la cual no sería construido el concepto de metáfora (...) la metáfora de la metáfora”¹⁸. No parece haber lugar no-metafórico desde donde hablar de la metáfora por lo que, tampoco es posible dominar la metáfora desde el *exterior* del discurso filosófico (meta-filosofía), sino que el discurso meta-filosófico de la metáfora se revela imposible porque la metáfora permanece como un concepto filosófico. Ni retórica, ni meta-filosofía, ni desde interior ni desde el exterior es posible dominar la metáfora. A partir de aquí, Derrida se propone poner a prueba su hipótesis inicial (que la metáfora está ligada a la totalidad del lenguaje filosófico, no pudiendo este último domeñarla) a través de análisis de una serie de textos.

De igual modo, para abordar la cuestión sobre el uso de la metáfora, introduce el término de usura. El problema de la relación entre filosofía y metáfora apunta a preguntarse sobre el lenguaje y el discurso filosófico, sus operaciones, sus usos, su objetividad, e inclusive interrogarnos acerca de lo que entendemos por filosofía. Sin embargo, la tarea excede los límites de “Mitología blanca” y el autor asume que tiene que substituir el término de “uso” de la lengua filosófica por el de “usura”, para referirse al papel de la metáfora dentro de ella,¹⁹ ya que, “No se puede, en efecto, acceder a la usura de un fenómeno lingüístico sin darle alguna representación figurada”²⁰, es decir sin hacer metáfora de ella. Además, la

¹⁷ Atendiendo etimológicamente al término— *μεταφορά* es un nombre griego compuesto por *meta* (“más allá”) y “*epiforá*” (“llevar”). Aunque en un inicio se cree que *epiforá* expresaba la acumulación de líquido (aflujo) o un pago adicional, el origen de este último sentido de *epifora* (según Fran O’Rourke en “Aristóteles y la metafísica de la metáfora”) se le atribuye a Tucídides. En cambio, Heródoto utiliza el nombre de metáfora en el libro I de *Los nueve libros de la historia*, para señalar la tarea realizada por Pisístrato que desenterró a los muertos enterrados cerca del templo de la isla de Delos y los trasladó a otra parte de la isla. Esto supone que el nombre metáfora es en sí mismo una metáfora. Todos los conceptos que han operado en la definición de la metáfora tienen un origen metafórico y no hay un lugar no metafórico desde donde definir a la metáfora. Mas, la estrategia deconstructiva de Derrida no sólo consiste en una la justificación etimológica.

¹⁸ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 259.

¹⁹ Nos referimos al pasaje en donde se nos dice que “Esto exige un libro, en suma: de la filosofía, del uso o del buen uso de la filosofía (...) Nos contentaremos, pues con un capítulo y, sustituiremos el uso —bajo título— por la usura”, Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 249.

²⁰ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, 249.

metáfora no sólo se usa, sino que su uso implica un desgaste y una ganancia. De modo que, el asunto de la usura desemboca en la metáfora de la usura de la metáfora.

I. Usure: entre economía y lingüística

La usura es indisociable del discurso filosófico. Como habíamos mencionado líneas arriba, para referirse al papel de la metáfora dentro de la filosofía, Derrida sustituye “uso” de la lengua filosófica por el término “usura”. La usura constituye la historia misma y la estructura de la metáfora filosófica, o bien del intercambio filosófico metafórico. Cuando Derrida sustituye el término “uso” por el de “usura”, metaforiza el término económico de usura para hablar de la metáfora, esto es, nos pone en sí en la metáfora para hablar de la metáfora porque usura es un término económico. Derrida se sirve de la “usura” tomándola en otro sentido diferente del propio, lo saca de la transferencia económica de propiedad y lo aplica a la transferencia lingüística de significado en la metáfora filosófica porque a Derrida lo que, en el fondo le interesa de la metáfora en filosofía, es su economía. Desde esta metáfora, como se verá más adelante) jugará con la idea de lo propio en la lengua filosófica.

Ahora bien, en tanto que la “usura” constituye la estructura misma de la metáfora, y en tanto que la metáfora afecta a la totalidad del discurso filosófico, “La usura no sería un fenómeno limitado a los tropos y, como tal, “exterior” a la filosofía, sino, por el contrario, sería indisociable del proceso de formación del discurso filosófico”²¹. El problema en cuestión se encuentra en resolver no sólo qué podemos comprender por usura, sino qué implica para nuestro análisis que la usura constituya la estructura de la metáfora filosófica. Para comenzar a responder estas cuestiones, una primera pista la encontramos, precisamente, cuando el filósofo nos indica que su interés inicial se da por “una cierta usura de la fuerza metafórica en el intercambio filosófico”²². Es en el *intercambio filosófico* donde ocurre la usura ¿de qué? de la fuerza metafórica— paralelo al intercambio mercantil de donde se obtiene una plusvalía—. Con esto último, ya de entrada, el filósofo aparece como un mercader usurero que intercambia objetos, concretamente, metáforas. El filósofo pone en

²¹ Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, op. cit., pág. 22.

²² *Ibidem*, pág. 249.

circulación metáforas y en esto se asemeja al capitalista, que pone en circulación, mercancías y dentro de ellas la mercancía dineraria.

Tradicionalmente el pensamiento filosófico occidental sobre la usura se ha decantado en su contra²³, Derrida parece ir más allá de estas consideraciones (habrá que descubrir si se trata de un punto intermedio o de algo más allá de la oposición a favor o en contra). Comúnmente, se ha entendido a “usura” desde un ámbito económico y es una palabra que en francés (*usure*) a diferencia del castellano, presenta doble significación, y refiere tanto al deterioro por uso prolongado, como al interés producido por el dinero. De la “usura” tenemos por un lado la borradura, el desgaste, el agotamiento, la pulverización, por otro; el producto suplementario de un capital, aumento de interés, plusvalía lingüística. Estos dos sentidos son indisociables uno del otro y no deben entenderse como separados. “*Usure*” es el desgaste que devuelve más de lo recibido (o desgastado) como en el caso de la usura monetaria. Jacques Derrida, apoyándose en el “Exergo” de su obra, de una lectura del *Jardín de Epicuro* de Anatole France, hace alusión a este doble sentido de la “usura” en términos lingüísticos. La “usura” apela al desgaste, pero, también, a la ganancia “(...) borradura por frotamiento, el agotamiento, la pulverización, ciertamente, pero también el producto suplementario de un capital, el cambio que, lejos de perder la apuesta, haría fructificar la riqueza primitiva, acrecentaría el reintegro bajo la forma de rentas, de aumento de interés de plusvalía lingüística, permaneciendo indisociables estas dos historias del sentido”²⁴. La primera comprensión²⁵ nos pinta la “(...) erosión de la metáfora en el relevo, por la suplementación

²³ Si nos remontamos a las primeras comprensiones de la filosofía occidental sobre la usura, podemos rastrear que Aristóteles hace mención de ella en *La política* (1258b 1-6), donde se le acusa de filiación antinatural. Líneas antes nos ha mencionado que “(...) cada objeto de propiedad tiene un doble uso (...) uno es el propio objeto y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio”. (1257a) Este doble uso de los objetos da lugar, según el Estagirita, a una doble crematística, la natural y la no natural. La primera tiene que ver con el uso, mientras que la segunda con la usura. “Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque en ella, la ganancia procede del mismo dinero —en la usura monetaria el dinero se multiplica ¿será que, en la usura de la metáfora, la metáfora o sus sentidos se multiplican? —, y no de aquello para lo que este se inventó —como el zapato inventado para cubrir el pie—. Pues se hizo para el cambio; y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero (...) De ahí que haya recibido este nombre —interés (*tókos*)—, pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural” (1258b 1-6). Lo que aparece en cursivas es una especulación nuestra no de Aristóteles.

²⁴ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, 250.

²⁵ Este sentido es tomado de la tradición simbolista, particularmente, de Mallarmé. Derrida hace, en diversas de sus obras, múltiples referencias a dicho poeta y en efecto, pese a las muchas diferencias, las huellas de Mallarmé

del significado que asume o pierde”²⁶. La erosión progresiva de la metáfora ocurre en el relevo y en ella hay un desgaste semántico, el agotamiento del sentido primitivo, la suplementación del significado erosionado. En el caso de la metáfora filosófica, vemos en un primer momento que la erosión tiene el resultado de un proceso de idealización, en donde los conceptos filosóficos (ya metaforizados) han perdido su lado sensible y material como sentido primitivo. De tal modo que los conceptos filosóficos tomados como sentido propio tendrían de fondo un sentido figurado. Sin embargo, este desgaste ha hecho olvidar el primer sentido, el primer desplazamiento, o bien, se ha llevado a cabo la borradura de la metáfora y el filósofo haría sin saberlo metáforas.

Asimismo, Derrida, a través de un diálogo entre Aristeo y Polifilo en el *Jardín de Epicuro*, cuyo subtítulo lleva por nombre “O el lenguaje metafísico”, agrega a la usura lingüística, el elemento de la metafísica como segundo elemento rector del cuestionamiento inicialmente presentado. Elemento que progresivamente va sustituyendo la referencia de la filosofía y el discurso filosófico. En este diálogo, France presenta a través de Polifilo una concepción simbolista del lenguaje, cuyo objetivo consiste en desenmascarar el origen olvidado de la metafísica. Según dicha concepción en el origen del lenguaje hay un sentido primitivo, sensible y material de las palabras, un sentido que, a fuerza de usura, se ha olvidado. Así, las nociones abstractas que se hacen pasar como sentido propio, no lo son, más bien, son resultado de un proceso de metaforización. Conceptos como *theoría*, *lógos*, *eídos*, tan fundamentales en la historia de la filosofía, son metafóricos. Además, el olvido de dicha génesis señala Polifilo, conlleva al olvido del sentido verdadero, original²⁷. Mientras Polifilo prefiere alejarse de la metafísica, Aristeo que es un defensor de la metafísica, parece regodearse con ella.

en Derrida son múltiples. Como perteneciente a la tradición simbolista, al poeta le preocupa el verso perfecto, la poesía ideal y el lenguaje perfecto —de ahí el afán por desenmascarar el origen olvidado de la metafísica—, culminando luego en “la poesía gastada, agotada (*surmené*)” resultante de que se ha caído en el hábito perdiendo su espontaneidad y con ello su potencia. Derrida se distancia de esta cuestión de la usura en el sentido exclusivo de desgaste. Sin embargo, tanto el poeta como el filósofo coinciden en la comprensión del significante y en la ausencia de un sentido a desvelar, así como en la palabra como moneda de cambio.

²⁶ Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, op. cit., pág. 15, nota 11.

²⁷ “Esta es —dice Marcelino Agís— la doble borradura a la que refiere Derrida. Lo que lleva a considerar la filosofía como un proceso de metaforización que se apodera de sí mismo” de Marcelino Agís Villaverde, “Metáfora y filosofía. En torno al debate Paul Ricoeur-Jacques Derrida”, op. cit., pág. 303.

Siguiendo el doble sentido de usura, podíamos pensar que, en este paso de lo físico a lo metafísico, las nociones abstractas (como *theoría*, *lógos*, *eídos*) han redoblado su valor, pero esto no parece aplicar dentro de esta discusión. De hecho, Polifilo se pregunta por la posibilidad de salvar la integridad del capital, antes de la acumulación o, mejor dicho, la riqueza original de las palabras supuestamente deterioradas por la historia del concepto. Esto último presupone una pureza en el origen del lenguaje, pureza que interpreta el paso de lo físico a lo metafísico como una degradación del lenguaje, cosa que Derrida nombrará como etimologismo.

El “concepto filosófico es a la vez el producto y la víctima”²⁸. Hasta ahora habíamos mencionado líneas arriba que, el filósofo aparece como un mercader que intercambia metáforas, hay que agregar, además, que efectúa dicha tarea sin clara conciencia de ello pues olvida el primer sentido de los conceptos que pone en circulación. La cultura filosófica tomada como un proceso de metaforización, siempre habrá estado gastada²⁹ porque sus conceptos fundamentales en sí conllevan ya un desgaste. Como podemos leer en el siguiente pasaje: “(...) para reducir el trabajo de frotamiento los metafísicos elegirán preferiblemente, en la lengua natural, las palabras más usadas: «... eligen de buen grado, para pulir las palabras que les llegan un poco gastadas. De esta manera ahorran la mitad de la tarea (...) Recíprocamente, somos metafísicos sin saber en la proporción de la usura de nuestras palabras»³⁰. La filosofía occidental construye una cultura desgastada porque la metáfora estaría radicalmente ligada a su lenguaje, haciéndolo indisociable del proceso de formación del discurso filosófico en su totalidad y que termina por eliminar la pretensión filosófica de dar cuenta autosuficientemente de sí mismo. Como dice Derrida, la metafísica ha borrado, ella misma, la escena fabulosa que la ha producido y que permanece inscrita en tinta blanca:

Por un extraño azar, esos metafísicos, que creen escapar al mundo de las apariencias, están obligados a vivir perpetuamente en la alegoría. Poetas tistes, quitan el color a las fábulas antiguas, y no son más que recolectores de fábulas. Hacen Mitología blanca.

²⁸ Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, *op. cit.*, pág. 24.

²⁹ Véase Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 251, donde podemos leer “La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí misma. Por constitución, la cultura filosófica siempre habrá estado gastada”.

³⁰ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 251.

La metafísica —mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón (...).³¹

Los metafísicos que creen escapar del mundo de las apariencias hacia la verdad están obligados a vivir perpetuamente en el mito, la alegoría. Lejos de compartir dicha problemática perteneciente a la crítica simbolista del lenguaje filosófico y su relación con la metáfora, Derrida pretende delimitarla. Es innegable que Derrida se distancia de esta cuestión de la usura que remite a la metáfora usada-desgastada y disimulada en el concepto filosófico. Se trata de “(...) deconstruir los esquemas metafísicos y retóricos que funcionan en su crítica, no para rechazarlos y abandonarlos como desecho, sino para reinscribirlos de otra manera y sobre todo para comenzar a identificar el terreno histórico-problemático sobre el cual se ha podido pedir sistemáticamente a la filosofía los títulos metafóricos de sus conceptos”³². Sin embargo, esto no puede aplicarse a Polifilo que busca retornar al sentido original de las palabras y para lograrlo encuentra una solución que pasa por la química. Se requiere de un proceso químico para devolverle a los papiros o pergaminos la tinta que ha sido borrada, la palabra oculta bajo una tachadura. Sin embargo, Derrida está lejos de afirmar que deba aplicarse tal procedimiento a los escritos de los metafísicos. Suponer que existan palabras desposeídas de materialidad y sensibilidad es no reconocer los convencionalismos y las arbitrariedades de todo lenguaje. Por el contrario, suponer que no ha habido cambio a lo largo de la historia³³ de una palabra es quedarnos con el fetiche de la metáfora. Vemos así a Derrida entre dos aristas, la historia de los conceptos filosóficos y (lo que podríamos llamar como) la teoría de los conceptos abstractos, donde no elige ni la una ni la otra, sino ambas en una especie de tensión³⁴.

Todo lo anterior en cuanto a un sentido de *usure* se refiere, más en el ámbito económico podemos hablar de un valor de uso y un valor de cambio, de modo que podemos presuponer que la usura lingüística debería tener ambos valores o dimensiones. Además, no

³¹ *Ibidem*, pág. 253.

³² Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 255.

³³ Véase Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 263.

³⁴ Esta cuestión la abordaremos y ampliaremos más adelante.

es que el sentido primitivo (de carácter sensible) haya sido una metáfora en sí misma, sino que se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la acoge y la pone en circulación. En “Mitología blanca”, vemos a Derrida esforzarse por deconstruir la metáfora-desgaste, mientras que la relación de la metáfora con la plusvalía pasa un poco desapercibida. En esta figura económica de la metáfora, el discurso filosófico posee un doble movimiento porque la usura que lleva a cabo es doble. Recordemos que el segundo sentido de *usure* “(...) se inspira en termino marxista de plusvalía y de fetichismo para trasponerlo sobre un plano lingüístico, la idea de una plusvalía lingüística ligada a la metáfora”³⁵. E implicaría, como hemos mencionado, una ganancia, de modo que nos falta por ver cuál es el interés que el filósofo recoge de dicho desgaste.

Las concepciones del simbolismo, de Nietzsche³⁶ o las de Polifilo tienen cabida sobre el presupuesto de una semejanza entre el plano económico y el lingüístico, habrá que preguntarnos en nuestra investigación, en función de qué semejanza se puede llevar a la usura de un plano a otro. Derrida no explicita esto, sino que lo sobre entiende en el primer apartado de su texto “Exergo”, cuyo nombre refiere a la parte de la moneda en que se pone el nombre de la ceca u otra inscripción, pero, no es el motivo principal sino la contra cara, el reverso, anverso o cruz. “La inscripción de dinero es muy frecuentemente el lugar del cruce, la escena de intercambio entre lo lingüístico y lo económico”³⁷

Derrida compara el uso de metáforas económicas (monedas, valor del dinero, etc.) en las reflexiones de Saussure y de Nietzsche acerca del lenguaje, en las que se invierte el sentido del intercambio analizado por Marx. Los dos tipos de intercambio a saber, el lingüístico y económico se suplen en la problemática del fetichismo tanto en Nietzsche como en Marx. Marx, antes que Nietzsche, describía (con el análisis del fetichismo de la forma valor) la determinación simbólica en un tiempo en que no había considerables reflexiones sobre la entidad de las estructuras lingüísticas. En Nietzsche la teoría de la metáfora no explica la significación, sino que se convierte en una teoría del valor lingüístico (que se corresponde íntimamente con una teoría del valor económico). “Las verdades son ilusiones

³⁵ Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, op. cit., pág. 15.

³⁶ Los apartados sobre Nietzsche los podemos encontrar en las páginas 254 y 267 de “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, sobre todo habrá que remitirse a la obra de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extamoral*.

³⁷ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, op. cit., pág. 256.

de las que se ha olvidado lo que son, monedas que han sido usadas y que han perdido su fuerza sensible (...) monedas que han perdido su impresión (Bild) y que desde ese momento entran en consideración, ya no como monedas sino como metal”³⁸. Así, en Nietzsche según Derrida, ubicamos en los orígenes de una teoría lingüística una teoría del valor que se apoya en el carácter constitutivo de la metáfora. La naturaleza trópica de la metáfora hace ingresar a la retórica como fuerza del lenguaje.

Como vimos líneas arriba, una analogía entre el ámbito lingüístico y el económico deriva de una teoría del valor. De acuerdo con Saussure en el *Curso de lingüística general*, aquello que es común a ambos y sobre la que se funda la analogía es la teoría del valor. “Como en economía, aquí —en la lingüística— estamos frente a la noción de valor: en ambas ciencias se trata de un sistema de equivalencias entre cosas de órdenes diferentes: en una un trabajo y un salario, en la otra un significado y un significante”³⁹. Para Saussure el signo lingüístico sería como la moneda, en la cara el significado, en la cruz el significante. Los paradigmas de la moneda, metal o dinero se han impuesto para ejemplificar el proceso metafórico porque en el fondo, ambos se sostienen en una teoría del valor. Así pues, podemos hablar de un valor económico y uno lingüístico y de una usura dineraria y de una metafórica. Pero, no hay que olvidar que, llevar a la usura de lo económico a lo lingüístico, implica ya en cierto modo una metaforización.

De Saussure obtenemos la idea de que el lenguaje es un sistema de significaciones arbitrario cuyo valor reside en las diferencias entre sus elementos que ella misma ha generado. Dicho con otras palabras, la lengua es un sistema de puros valores, formado en colectividad. El valor de una palabra tiene que ver con la propiedad que esta tiene para representar una idea. La colectividad establece valores cuya única razón de ser está en el uso y el consenso general, el individuo por sí mismo es incapaz de fijar valor alguno. De hecho, el valor de una palabra resulta de la presencia simultánea de otras⁴⁰. No hay propiedades

³⁸ Nietzsche, citado en Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 257.

³⁹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armaño, México, Fontamara, 3° ed., 2011, pág. 119. Derrida a su vez hace la cita en “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 257.

⁴⁰ De manera análoga, en *El capital* “La forma simple de valor de una mercancía está contenida en su relación de valor con otra mercancía de diferente clase o en la relación de intercambio con la misma. El valor de la mercancía A se expresa cualitativamente en que la mercancía B es directamente intercambiable por la mercancía A” (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I. Siglo XXI, 2008, pág. 74.).

esenciales o convencionales que definan cada signo, más bien se definen precisamente por las diferencias que lo distinguen de otros signos. La identidad de las significaciones deviene de estas diferencias, siendo el signo una unidad relacional. A su vez, estas diferencias generadas por el propio sistema, no se determinan por nada externo al propio sistema, no hay aquí entidades extralingüísticas operando. Desde esta postura, las diferencias son constitutivas del valor lingüístico. A su vez, así como en el ámbito económico podemos hablar de un valor de uso y un valor de cambio, podemos presuponer que en el valor lingüístico debe tener ambas dimensiones. Y, según Saussure, todos los valores están constituidos:

1° Por una cosa *desemejante* susceptible de ser cambiada por otra cuyo valor está por determinar.

2° Por cosas *similares* que se pueden comparar con aquella cuyo valor está en cuestión.

Se necesitan estos dos factores para la existencia de un valor. Así para determinar lo que vale una moneda de cinco francos, hay que saber, 1° que se la puede cambiar por una cantidad determinada de una cosa diferente, por ejemplo, de pan; 2.° que se la puede comparar con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo, una moneda de un franco, o una moneda de otro sistema (un dólar, etc.). De igual modo una palabra puede ser cambiada por alguna cosa desemejante: una idea; además, puede ser comparada con algo de igual naturaleza: otra palabra.⁴¹

Es la diferencia y la similitud entre valores lo que determina el valor de uso y de cambio de una palabra. Las palabras forman parte de un sistema lingüístico y —he aquí la novedad derridiana— una serie de reenvíos significantes, todo elemento habrá de remitir a otro elemento, es decir “(...) cada diferencia es retenida y trazada por las demás diferencias, cada elemento se constituye a partir de la huella de los demás elementos —huellas— del sistema”⁴². Así pues, a Derrida no parece interesarle lo propio de las palabras porque *stricto sensu* no hay un propio, su valor no es propio (o esencial) sino ajeno a sí misma y arbitrario, depende del sistema lingüístico del que forma parte. Es el resto del sistema quien otorga su

⁴¹ Ferdinand de Saussure, “*Curso de lingüística general*”, *op. cit.*, pág. 164. Esta cita, pero más extensa, aparece en el texto de Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 258.

⁴² Perreti della Rocca, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, *op. cit.*, pág. 72.

valor a una palabra e inscribe con ello su posibilidad de cambio. ¿No alude esto último a un valor extralingüístico o inicial?, Si decimos que el valor contenido de una palabra es determinado por el valor de otras palabras y estas de otras palabras ¿no hay acaso un valor inicial que ponga en marcha el sistema lingüístico? Habrá que continuar esta línea de investigación más adelante, por lo pronto hay que decir con esto que, Derrida no defiende una concepción del lenguaje centrada en el privilegio del nombre y de la palabra⁴³, critica por el contrario (y como veremos más adelante), la idea del privilegio del nombre en la comprensión de la metáfora.

Dentro del orden lingüístico, la metáfora se trata de un intercambio de dos significantes en un sistema porque las palabras son susceptibles de ser cambiadas por otras palabras, un signo por otro semejante, pero ¿cómo medimos la equivalencia de valores lingüísticos? ¿cómo saber qué resulta semejante y qué no? ¿cómo determinar qué intercambios son posibles y cuáles no? De acuerdo con Derrida, el valor de una palabra se determina por su posibilidad de cambio, pero, como ya mencionamos líneas arriba, la palabra no tiene un valor fijo por sí mismo, ni esencial, ni convencional. “Su contenido no es verdaderamente determinado sino con la ayuda de lo que existe fuera de ella”⁴⁴, en otras palabras, su valor se determina por las diferencias que lo distinguen de otros signos. Y “(...) cuando el discurso filosófico (metafísico) recoge y pone en transacción estas monedas gastadas, pone en movimiento todo un sistema de convenientes “valores filosóficos” que irá convirtiendo en metáforas”⁴⁵, palabras nuevas para nombrar nuevos pensamientos. Este bien podía ser el inicio de un discurso sobre la plusvalía ganada sin embargo no vemos un claro despliegue de esta. Lo que sí podemos encontrar es que Derrida viene a aclarar con Marx, Nietzsche y Saussure que lo que se hace es substituir el término “uso” de la lengua filosófica por el término “usura”, porque “usura de la metáfora” y “usura de la fuerza filosófica” es propia del valor de cambio y no del valor de uso.

El nombre del primer apartado de la obra de Derrida no es baladí, pues el autor pone en él la cuestión del desgaste-usura que procede de una pregunta extra-filosófica y que el

⁴³ Para una mejor comprensión de la postura atribuida a Derrida como el defensor del privilegio del nombre y la palabra, puede consultarse el estudio VIII “Metáfora y discurso filosófico” en *La metáfora viva* de Ricoeur.

⁴⁴ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 258.

⁴⁵ Guillermo Goicochea, “Matá-tá-fora o la arquitectura de una catastrophe. La función tropo y mitológica: de Nietzsche a Derrida”, *op. cit.*, pág. 107.

discurso filosófico se ha apropiado, o bien porque pone, principalmente, en él la referencia a la obra de Anatole France, texto que permanece en los márgenes de la filosofía por no ser propiamente una obra filosófica. Sin embargo, el esquema poco a poco cambiará en lo sucesivo, cuando Derrida cite a Hegel y Heidegger, cuyas afirmaciones harán pasar el problema de una tesis literaria a una filosófica, la una que aborda la formación conceptual filosófica, la otra que identifica entre transferencia metafórica y transferencia metafísica⁴⁶. Transformando con ello la crítica derridiana en una crítica a la generalización de Hegel y Heidegger. El texto hegeliano aparece, como acabamos mencionar, en la obra de Derrida como la exposición de una tesis filosófica sobre la formación de conceptos, específicamente de conceptos filosóficos. En la formación conceptual, Hegel utiliza *abnutzung* (desgaste) y *aufhebung*⁴⁷ (superación, término para la transición dialéctica en que una etapa inferior es anulada y a su vez conservada en otra superior), el motivo de ello se encuentra en mostrar que los conceptos filosóficos vienen de significados sensibles que han sido llevados por un proceso de idealización al orden espiritual⁴⁸. Para Heidegger, en cambio, la razón para afirmar que la metáfora reside dentro de los límites de la metafísica recae en que la metáfora está fundada en la separación de lo sensible y lo no-sensible. Hasta el momento, el desarrollo que hemos realizado para demostrar que la metáfora es constituyente del pensamiento filosófico se encuentra cimentado sobre la base de la distinción dualista entre sensible y no sensible. No obstante, Derrida discrepa, afirmando que la metáfora no sólo presenta una distinción entre sensible y no sensible, ni esta es la principal.

II. Metáfora, concepto filosófico y catacrexis

⁴⁶ Derrida aborda con mayor amplitud las tesis heideggerianas en la “Retirada de la metáfora” debido a que Ricoeur inculpa a Derrida como defensor de estas.

⁴⁷ *Aufheben* o *Aufhebung* es una palabra alemana con doble sentido que son aparentemente contradictorios o contrapuestas, entre ellos “conservar”, “guardar” y el sentido de “poner término”, “abolir”.

⁴⁸ Paralelo a esto cabe recordar una vez más a Marx para quien una cosa como una mesa con valor de uso es una cosa ordinaria y sensible “Pero no bien entra en escena como mercancía —valor de cambio—, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible” (Marx, *El capital*, *op. cit.*, pág. 87) y social. O bien la forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor, después el propio curso del dinero disipará del contenido real de la moneda su contenido nominal, de su existencia metálica su existencia funcional, lo que implica la posibilidad latente de sustituir el dinero metálico, en su función monetaria, por símbolos, pasando luego al papel moneda, después al dinero crediticio.

Es menester presentar a continuación una revisión del concepto clásico de metáfora, no sin antes recordar que cada vez que vemos una definición de metáfora, esta se encuentra ya sumergida en un sistema filosófico-metafísico, lo cual implica una red conceptual desde la cual se teje dicha definición. La definición de metáfora desde el pensamiento retórico-filosófico-metafísico clásico, implica una transferencia (μεταφορὰ- *meta-fora* llevar más allá), un traslado, un cambio, un tráfico y un envío que ocurre desde un sentido (“propio”) a otro (“metafórico”); el primero de ellos fijo —identificado multitud de veces con el significado original y primitivo de la palabra, a ese sentido primitivo se le ha tomado, además, como una figura transparente y equivalente a un sentido propio—, el segundo ambiguo. De acuerdo con Aristóteles, metáfora es la transferencia o el *traslado* del nombre de una cosa a otra —“Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ-*metaphora dé estin onómatos alloríou epiphorá*”⁴⁹—. Según el Estagirita, dicha transferencia de nombres ocurre a) del nombre de un género al de sus especies, b) desde el nombre de una especie al de un género, c) desde el de una especie al de otra especie, o d) porque entre los nombres existe una relación de analogía.⁵⁰ Aristóteles engloba bajo el nombre general de metáfora todas las figuras de palabras, que posteriormente la tradición occidental pos-aristotélica se encargará de

⁴⁹ Aristóteles, *Poética*, 1457b 7-10.

⁵⁰ A) Respecto al primer tipo de metáforas que Aristóteles proporciona como ejemplo: “mi nave está detenida”. Donde “detener” es el género de “anclar” que sería específicamente lo que la metáfora pretende dar a conocer. Esto tiene lugar gracias a que “Las especies admiten tanto el nombre como el enunciado <explicativo> de los géneros”.

B) Del segundo tipo de metáforas tenemos: como ejemplificación “miles y miles de esforzadas acciones llevó a cabo Ulises” donde “miles” es una especie del género “muchos”. Estas metáforas —nos dice Aristóteles en la *Poética*— tienen lugar pese a que *onto-lógicamente* los géneros no admiten el enunciado de sus especies, pues, “las especies participan de los géneros, pero no los géneros de las especies (...)”, v.g.: la especie “hombre” admite el enunciado de su género (animal), así decimos “el hombre es un animal” en cambio no es válido decir, salvo por metáfora, “el animal es hombre” dado que no todo animal es hombre.

C) Del tercer tipo de metáfora encontramos como ejemplo: “«habiendo agotado su vida con el bronce» y «habiendo cortado con duro bronce», donde «agotar» quiere decir «cortar» y «cortar» quiere decir «agotar»; ambas son en efecto, maneras de quitar”. En este pasaje de la *Poética* vemos que el tercer tipo de metáforas consiste en nombrar algo no mediante la especie correspondiente, sino a través de otra. Mas allá de Aristóteles, este tipo de metáforas tiene cabida gracias a una relación de sinonimia, pues la primera y la segunda especie forman parte del mismo género.

D) Al respecto de la cuarta metáfora, Aristóteles va a decirnos que en ellas se parte de una analogía donde el segundo término es al primero como el cuarto al tercero. El movimiento metafórico en este caso consiste en usar el cuarto término en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto pudiendo así llamar “(...) a la copa «escudo de Dioniso» y al escudo «copa de Ares»”. Dado que la metáfora por analogía goza de mayor complejidad que sus antecesoras ya que implica una relación entre cuatro nombres.

distinguir y otorgarles nombres diferentes. Las dos primeras de ellas serán llamadas sinécdoques, mientras que la cuarta clase será propiamente conocida como metáfora, también hay que agregar la metonimia, el símil y el símbolo, cuyas diferencias tienen que ver con el movimiento de traslación que se produce dentro del mismo campo semántico o entre términos de campos distintos, más o menos evidentes.

Si bien, Aristóteles es el primero en ofrecer un estudio filosófico de la metáfora, él no se ha inventado ni la palabra ni el concepto, aunque su definición se trata de una interpretación activa (y no transparente), Como bien identifica Derrida⁵¹, la definición aristotélica de la metáfora conlleva todo un sistema de reglas, de conceptos, de metafísica. Esta definición es una tesis y un discurso filosófico, tratemos de averiguar cuál puede ser.

Cabe resaltar que, esta definición ofrecida aquí por el filósofo griego, coloca el movimiento metafórico a nivel onomástico, esto es, que no puede haber un traslado metafórico en elementos de la *léxis* (λέξις) a-significativos. La metáfora se subsume, dentro de la *Retórica* y la *Poética*, al terreno común de la *léxis*, esta última, responde en ambas obras a la forma en la que los discursos deben mostrarse, la expresión, composición y disposición de las palabras; en contraposición a la *diánoia* (διάνοια), que atañe al contenido del discurso, es decir, el pensamiento o bien, aquello dado a pensar por el lenguaje pero que no es manifestado por sí mismo y que requiere de la *léxis* para hacerlo⁵².

Dentro de la *Poética*⁵³, Aristóteles dice que el nombre es el quinto elemento de la *léxis* y el primero de ellos en ser una voz significativa por convención y no apofántica (susceptible de verdad o falsedad), y de cuyas partes ninguna posee significación por sí misma. —Los elementos son 1) letra, 2) la sílaba, 3) la conjunción y el 4) artículo, que son voces carentes de significación, pero producidas únicamente por el *anthropos*; luego vienen

⁵¹ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 270.

⁵² El estagirita comprende, en la *Retórica*, que además de la parte argumentativa, la retórica debe llevar a cabo un análisis de la expresión y composición de los discursos, es decir, de la forma en la que estos se presentan. Esto último se debe a que la retórica aristotélica, a diferencia de la platónica, se dirige al oyente y no a las cosas mismas, es decir, pone su interés en el uso público de la palabra. Y el uso público de la palabra reclama que el análisis de los medios de persuasión no se detenga en el *que* (el contenido) del discurso, sino que se extienda al *cómo*. Así es como Aristóteles, completa la tematización de la *léxis*. La *léxis* en este sentido, se encargará de estudiar la *forma* en la que los discursos deben mostrarse. No obstante, pese a que la *Poética* y la *Retórica* en Aristóteles encuentran en la *léxis* un espacio conceptual convergente, su función en los discursos retóricos es diferente a la que adquiere en el arte poético. Mientras que en la retórica la metáfora contribuiría a la persuasión; en la poética, la metáfora y la *léxis* en general tendrían un objetivo más apegado a la finalidad del *mythos*.

⁵³ Véase Aristóteles, *Poética*, 1456b 20-1457a 30.

5) el nombre, 6) el verbo (ῥῆμα-*rema*) que se define en los mismos términos que el nombre pero se distingue de éste por su referencia al tiempo y 7) el *lógos* que es el último elemento de la *léxis* y que se define de igual modo como una voz (*phoné*) convencional significativa pero cuyas partes tienen significación por sí mismas ya que se confirma por las distintas partes de la *léxis* incluyendo los nombres y los verbos—.

De entrada, podemos rastrear una especie de privilegio del “nombre” en la definición de la metáfora, pues es en el nombre (y también en los verbos como aparece en la *Retórica*), y con ella en la *léxis* (forma del discurso) donde ocurre el movimiento de traslado. Sin este primer elemento significativo de la *léxis* no habría metáfora⁵⁴.

Además, como parte de la *léxis* y no de la *diánoia*, la metáfora no parece atribuible al contenido del discurso sino sólo a la forma en el que éste se presenta. Es en el *cómo* del discurso donde ocurre el movimiento metafórico y no en el *qué* (contenido). Asimismo, la definición que Aristóteles nos ofrece deja a la metáfora afuera del ámbito de la *apophansis*, ya que los *lógoi*, aquellos de los que se predica y atribuye verdad o falsedad, son producto de la *diánoia*. Digamos pues, a modo de resumen, que la definición de la metáfora otorgada por Aristóteles, “(...) pertenece a un sistema de interpretaciones que conjunta *metáfora, mímesis, logos, physis, phonè, semaiein, onoma*”⁵⁵.

La metáfora tiene relación con la *diánoia* aunque no lo parezca a simple vista. La cuestión de la metáfora es más compleja de lo que aparenta Aristóteles, sin duda, la metáfora contribuye a la presentación del discurso, que es el fin de la *léxis*. pero la metáfora va más allá de la *léxis*, juega con sus elementos, sí, pero afecta no sólo a la presentación, sino al pensamiento mismo. La metáfora, como veníamos diciendo líneas arriba, aparece dentro de un contexto y pese que su movimiento se da al nivel de los *onómas*, estos *onómas* forman parte de un todo y afectan al todo el discurso, no sólo a la estructura del discurso mismo sino del pensamiento. En primera:

No hay metáfora más que en la medida en que se supone que alguien
manifiesta por una enunciación un pensamiento que en sí mismo sigue

⁵⁴ De acuerdo con Derrida en “Mitología Blanca”, “Para retomar una oposición tradicional que todavía estará en uso en Husserl, la metáfora sería una transferencia de categoremas y no de sincategoremas en tanto que tales” (pág. 273).

⁵⁵ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 271.

siendo no aparente, escondido o latente. El pensamiento cae sobre la metáfora, o la metáfora cae en suerte al pensamiento en el momento en que el sentido trata de salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua. Y sin embargo —este es nuestro problema—, la teoría de la metáfora sigue siendo una teoría del sentido y no plantea una cierta naturalidad originaria de esta figura.⁵⁶

Así, la metáfora, perteneciente al cómo del discurso, tiene relación con el qué del discurso. Pero volvamos al nombre, es él, por decirlo de algún modo, el padre de todos los tropos⁵⁷ porque estos no ocurren sino a partir de aquel. “Todo el onomatismo que gobierna la teoría de la metáfora, toda la doctrina aristotélica de los nombres simples (*Poética*, 1457a) está hecha para asegurar unas abras de verdad y de propiedad”⁵⁸, así fue como se inscribió en la tradición, donde el sentido de lo que se llamó nombre propio y el sentido figurado (metafórico), se oponen y confrontan. Sin embargo, siguiendo con el análisis desarrollado líneas arriba en torno al “valor lingüístico”, lo que se ha llamado sentido propio y sentido figurado (lo ya sometido a intercambio) parecen emanar de la misma determinación sistemática que los configura. *Stricto sensu*, de acuerdo con la teoría del valor, no hay diferencia entre el (valor del) sentido propio y (el valor) de sentido figurado de una palabra.

Además, es de importancia señalar que, la definición de la metáfora se ubica dentro de una filosofía *logocéntrica*. La metáfora se inserta en el contexto de la *phoné semantikos* y esta sólo es propia de lo humano⁵⁹. Ningún animal para Aristóteles podría metaforizar. El *lógos* (entendido en sentido amplio como “palabra”, “enunciado”, “discurso”, “pensamiento”, “expresión”, “habla” e inclusive “principio” o “ley” y no sólo tomado en los términos de la *léxis*) es tomado en Aristóteles, según los pasajes de la *Política*, como la diferencia entre el animal y el hombre (*anthropos*). Donde éste último a diferencia del primero es posicionado como un ser vivo determinado por el *lógos* “ζῷον λόγον ἔχον”. — Definición que inaugura un tipo de pensamiento que posteriormente pasará a la tradición

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 272.

⁵⁷ Véase la cita de “La mitología blanca” donde se dice que “El nombre propio es aquí el primer motor no metafórico de la metáfora, el padre de todas las figuras. Toda gira en torno a él (el nombre) todo se vuelve hacia él”. (pág. 283)

⁵⁸ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, 284.

⁵⁹ Inclusive, los primeros elementos de la *léxis* (como la letra) no son una *phoné* cualquiera, ellas contribuyen a la posibilidad de formar una *phoné semantikos*.

occidental como “el hombre es un “*animal rationale*”. — En Aristóteles, que el *anthropos* posee *lógos* implica, entre otras cosas, que puede pensar y hablar; y, sobre todo, que está determinado ontológicamente a vivir en el ámbito político, pues es ahí donde, se presupone, actualiza su potencia. Desde esta perspectiva, el lenguaje, entendido ya como *lógos*, adquiere un lugar prioritario en la reflexión sobre la esencia de lo humano. De hecho, puede decirse que, la cuestión de la animalidad está en el centro de “Mitología blanca”, porque Aristóteles cuando reflexiona sobre la metáfora, en el lenguaje humano, excluye totalmente la posibilidad de que también haya una relación entre lenguaje humano y animalidad. El logocentrismo habita en el corazón de la metáfora, y su definición es participe de sus “virtudes y sus vicios”, dentro de ellas, la represión que Derrida encuentra en la llamada filosofía *logocéntrica*. Poner en cuestionamiento la metáfora y su definición clásica, como de hecho lo hace Derrida, es poner en cuestionamiento el humanismo occidental, su metafísica, su estética, ética y naturaleza. Por lo que cabe preguntar ¿Si es posible ir, con la metáfora, más allá de esta lógica-occidental-racional?

Aunado a lo anterior, la *ousía* (*οὐσία*) constituye la unidad objetiva, en la cual, Aristóteles basa la unidad de la significación de los *ónomata*, los verbos y el *lógos* en general, i.e. el fundamento del lenguaje es ontológico. Como dice Aubenque, “(...) aquello que garantiza que la palabra hombre tiene una significación única es, al mismo tiempo, lo que hace que todo hombre sea hombre, a saber, su quiddidad de animal racional (...) las palabras tienen un sentido porque las cosas tienen una esencia (...)”⁶⁰. Poniendo esto último en relación con las *polis*. La *ousía*, para Aristóteles, es la condición de posibilidad de la comunicabilidad, pues la dimensión lingüística sólo se cumple en ella, y a la inversa, la *polis* es resultado de la dimensión lingüística del hombre. El significado del lenguaje (de los *onómata* y de los *logoi* en general) se asienta sobre el acuerdo del fundamento de la comunidad política y, principalmente, sobre la *ousía*.

Volviendo a la metáfora en sentido estricto (esto es, a la que acontece por analogía), la metáfora es comprendida como el tropo de la semejanza que, según Aristóteles, va acompañada de una percepción teorética. Si recurrimos a la *Poética*, encontramos que “(...)

⁶⁰ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., pág. 112. Para una mayor comprensión de la cuestión véase *Metafísica*, 1028b 35 y el libro IV de la *Metafísica*.

hacer buenas metáforas es contemplar (*theoreîn*) la semejanza”⁶¹, i. e. que “ver semejanzas entre las cosas” implica en la filosofía aristotélica una *praxis* contemplativa. Así pues, la metáfora debe ser concebida como producto de la contemplación. El poeta (y el retórico) como creador de metáforas nombra algo gracias a que contempla o percibe la semejanza entre dos cosas (lo que se pretende nombrar y la cosa cuyo nombre se toma prestado) y mediante este movimiento metafórico pone su semejanza ante los ojos (como una especie de “género”) para que así podamos contemplar la cercanía entre dos cosas que a simple vista parecían no tener relación, en este sentido el traslado o la transferencia que lleva a cabo la metáfora implica un acercar o reunir dos cosas.

Ahora bien, estas las semejanzas descubiertas tienen un carácter que va más allá de los géneros, pues hace cercanas a cosas sin relación genérica. El término común de la metáfora por analogía es, más bien, una noción que atraviesa múltiples géneros (transgenérica). Las metáforas por analogías descubren una semejanza que el lenguaje habitual (desplegados en géneros y especies) no ve. Los componentes de la analogía “la copa es a Dioniso como el Escudo es a Ares” y que forman las metáforas “escudo de Dioniso” (o bien “la copa sin vino” para referirse a la copa) y “copa de Ares” (para referirse al escudo). No tienen ni el género, ni la especie como término común, lo que comparte es el término común de “ser símbolo de los dioses” y que actúa como si fuera un género unificador⁶². Por si se requiere otro ejemplo, en la metáfora homérica “la vejez es la paja de la juventud”, el “haberse marchitado” es el término común que hacen semejantes a la vejez y a la paja con el florecer y la paja⁶³. En este sentido la metáfora postula una especie de universal o de género, aunque Aristóteles no señala explícitamente esto último (y sólo aparece en un pasaje de la

⁶¹ Aristóteles, *Poética*, 1459a 8-9.

⁶² La cita en cuestión es la siguiente “(...) un fácil aprendizaje es, por naturaleza, placentero (*édú*) a todos y (...) por otra parte, los nombres significan algo de modo que aquellos nombres que nos proporcionan alguna enseñanza son también los que nos procuran un mayor placer. Hay, sin duda, palabras que nos son desconocidas (*glottai*), mientras que las específicas (*kýria*) las conocemos ya; pero lo que principalmente consigue el <resultado dicho> es la metáfora. Porque, en efecto: cuando se llama a la vejez «paja», se produce una enseñanza y un conocimiento por mediación de “género”, ya que ambas cosas han perdido la flor.” (*Retórica*, 1410b 10-20). El término “género” está siendo utilizado aquí con laxitud, las comillas nos sirven para señalar que Aristóteles no se refiere en sentido estricto al “género” (aquello que se predica dentro del *qué es-tò ti estin*) sino al término común por el cual se da una relación de analogía.

⁶³ Para una mayor comprensión de la cuestión, consúltese Daniel Vázquez, “Metáfora y analogía en Aristóteles. Su distinción y uso en la ciencia y la filosofía”, *Tópicos. Revista de filosofía*, Universidad panamericana, México, ISSN: 2007-8498, Núm. 38, 2010, págs. 86-116, específicamente la pág. 98.

Retórica) es consecuente con tesis. La importancia de este tipo de metáforas se encuentra, precisamente, en esta posibilidad de sacar a flote una relación oculta entre las cosas. Aunque la manera de significar metafóricamente (figurativa) se contraponen a la manera habitual de hacerlo (propia), la metáfora significa la realidad, una realidad (es decir una relación) que el lenguaje ya establecido mantenía oculta. Es en las cosas mismas en donde los poetas y retóricos encuentran la semejanza de las cosas. El proceso de metaforización lleva implícito que la diferencia específica del *anthropos* está abocada a des-cubrir mediante términos lingüísticos las cosas y relaciones entre las cosas. Vemos aquí inaugurándose el valor cognitivo de la metáfora. “(...) la metáfora hace de alguna manera cognoscible lo significado gracias a la semejanza”⁶⁴. Si bien, la metáfora no tiene cabida en el conocimiento científico-deductivo esto solo es porque se quiere evitar la confusión, y no porque carezca (en el caso exclusivo de la metáfora por analogía) intrínsecamente de valor epistémico. Hay un pasaje de “Analíticos segundos” en donde Aristóteles dice que “(...) en las definiciones es preciso que se dé la claridad (...) Y, si no hay que discutir con metáforas, está claro que no hay que definir con metáforas ni hay que definir todo aquello que se dice con metáforas: pues <en tal caso> será necesario discutir con metáforas”⁶⁵. Cosa que como ha visto Derrida, no cumple la definición de metáfora.

La capacidad de ver semejanzas entre las cosas procede de la *phýsis*. Las metáforas analógicas son, nos dice Aristóteles, un reflejo de genialidad (εὐφύια-eu-phyuía),⁶⁶ pero no es un artificio, sino que procede de la *phýsis*. Hay una continuidad entre la *phýsis* y la *téchne*, tanto que es su talante natural el impulso que le lleva a la creación (*poiesis*) de metáforas. Metaforizar e imitar (*mímesis*), como objetivo principal de la *poiesis*, implican, la praxis de la contemplación, que es en donde el *anthropos* alcanza su máximo esplendor, es decir el florecimiento de su naturaleza. “La *mímesis* determinada así pertenece al *logos*, no es la

⁶⁴ Aristóteles “Tópicos”, 140a 10.

⁶⁵ Aristóteles, “Analíticos segundos”, 97b 32-39. Lo mismo podemos encontrar en Meteorológicos un pasaje que dice: “Igualmente grotesco sería que alguien que dice que el mar es el sudor de la tierra, como Empédocles, creyera haber dicho algo comprensible; pues quizá hablando así a efectos poéticos se ha expresado satisfactoriamente (la metáfora, en efecto, es poética), pero no a efectos de conocer la naturaleza (...)” (Meteorológicos, 357a 25-29).

⁶⁶ En la Poética el estagirita dice “(...) lo más importante es con mucho dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro y es indicio de talento (εὐφύιας); pues hacer buenas metáforas es contemplar la semejanza” (1459a 6-8).

imitación animal, la mímica gestual; está ligada a la posibilidad del sentido y de la verdad en el discurso. Al comienzo de la *Poética*, se plantea la mimesis de alguna manera como una posibilidad propia de la *physis* (...) La mimesis es, pues, en este sentido, un movimiento «natural» (...)»⁶⁷. Al igual que la *phoné*, cierto tipo de *mimesis* puede ser compartida con el animal sensitivo, pero la *phoné semantikos* es decir el *lógos*, y la mimesis que mira hacia la *kátharsis*, sólo es propio de la naturaleza del *anthopos*⁶⁸.

La metáfora conlleva una determinación teleológica y constituye parte de la metafísica y del humanismo occidental. En palabras de Derrida, “Todo lo que, en la teoría de la metáfora se ordena según este sistema de distinciones, o al menos a su principio, parece pertenecer a la gran cadena inmóvil de la ontología aristotélica, con su teoría de la analogía de ser, su lógica, su epistemología, más precisamente con la organización fundamental de su poética y de su retórica”⁶⁹. La metáfora (como aquella que lleva a cabo una transferencia del *ónoma*) deja ver en su caracterización *theorética* que, pese a que la significación de lenguaje no es por sí misma apofántica, en los *ónomata* y en los *logoí* en general se encuentra latente una tendencia hacia la *apóphansis*, al privilegio del puro “ver” contemplativo, que alcanza su clímax en la caracterización de la *sophia* como pura contemplación desinteresada de los primeros principios y del ser en cuanto ser.

La metáfora logra mantenerse así como un *reducto* de la metafísica (...) no altera la esencia de las cosas, sino que permite ilustrar y develar las múltiples maneras del ser a través del juego y el intercambio de propiedades semánticas. Según esta imagen, las entidades son, por definición, *inalterables*, no viendo nunca afectadas su cualidad y su singularidad por los alcances que derivan de las transferencias de sentido. “Las significaciones transferidas son las de propiedades atribuidas, no las de la cosa misma, sujeto o sustancia. Para que sea posible es necesario que, sin comprometer a la cosa misma en un juego de sustituciones, se pueda reemplazar unas propiedades por otras (...)”⁷⁰.

⁶⁷ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 276.

⁶⁸ Véase Aristóteles, *Poética*, 1448 b, donde el Estagirita afirma que imitar es natural en el humano y esta se manifiesta desde su infancia, y aunque es compartida por los animales sensitivos, sólo él es capaz de aprender por imitación y de sentir placer con ella.

⁶⁹ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 275.

⁷⁰ Max Colodro, *Ontología de la ausencia*, *op. cit.*, pág. 26.

Si bien, la metáfora no hace patente la esencia (el qué es ser [τὸ τί ἦν εἶναι-tò tì ên eînai]) de lo significado, sí manifiesta su presencia. La metáfora nos muestra una semejanza entre las cosas, pero esta semejanza no tiene que ver con la *quiddidad*. Más bien, la metáfora hace que ciertos aspectos de lo significado aparezcan ante nuestros ojos y nos maravillen como si viéramos las cosas por primera vez, porque, de hecho, sale novedosamente al lenguaje la relación entre las cosas implicadas.

Pasando a otro punto, la metáfora por analogía puede ser empleada para señalar algo que carece de nombre. Como sabemos, la lengua no es un sistema completo y cerrado “(...) hay casos de analogía que no tienen nombre (...) por ejemplo, emitir la semilla es sembrar, pero la emisión de la luz desde el sol no tiene nombre —en el antiguo griego—; sin embargo, esto con relación a la luz del sol es como sembrar con relación a la semilla, por lo cual se ha dicho «sembrando luz de origen divino»⁷¹. No sabemos a qué se debe la carencia de nombre en el antiguo griego, pero el hecho es que no hay un nombre que represente dicho fenómeno, de modo que el poeta llama a la emisión de luz “el sembrar del sol” porque percibe una semejanza entre ambos casos, razón por la cual lleva a cabo la desviación del uso habitual del nombre “sembrar” para denominar dicho fenómeno de la luz, cosa que, el teórico francés Pierre Fontanier va a denominar catacresis. Tradicionalmente se le suele llamar “catacresis” a la traslación del signo de un nombre a un significado que no tenía signo propio. “La catacresis, en general, —dice Derrida— consiste en que un signo ya atribuido a una primera idea, lo sea también a una idea nueva que en sí misma no tenía o no tiene otro propiamente en la lengua”⁷².

Gracias a la que la metáfora manifiesta una semejanza presente en los términos implicados, el hecho de que uno de los términos implicados en la metáfora por analogía carezca de *ónoma* no parece ser relevante para el valor cognitivo de esta por sí misma. No es la existencia de una laguna semántica lo que explica la razón por la cual se le im-pone un nuevo sentido a un signo, motivo que nos lleva a cuestionar sobre la posibilidad de continuar llamando metáfora a este tipo de movimiento de nombre. De hecho, la catacresis no solo puede basarse en una metáfora, también puede partir de una sinécdoque, una metonimia y en

⁷¹ Aristóteles *Poética*, 1457b 25-30.

⁷² Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 295.

la medida en que no haya un término literal, tenemos catacresis. Pese a que la catacresis no parezca ser relevante para añadir valor cognitivo a la metáfora, Derrida encontrará en ella el enigma del nombre propio, de lo “propio” originado a partir de la impropiedad de la metáfora.

Comúnmente se suele dividir entre sentido propio y sentido figurado de un nombre, en donde a la metáfora se le ubicaría del lado del sentido figurado; mientras que del otro lado se encuentra el sentido propio. Uno podría pensar que así como la tradición filosófica-metafísica ha concebido a la metáfora como un desvío respecto a un concepto, la catacresis, como movimiento nominal (esto es, como movimiento que conlleva un desvío respecto a un concepto), se le debiera ubicar en el sentido figurado, sin embargo, esto no es exactamente así porque no hay aquí sustitución o transferencia de signos propios, sino una extensión de un signo propio a una idea carente de significante⁷³, de ahí que se le llame como una mala metáfora. Podría decirse que, la catacresis detenta un lugar intermedio entre lo propio y lo figurado. Es un sentido propio, sí, pero no es un sentido primitivo. Tampoco es, pese al movimiento tropológico, netamente figurado porque lo que hay es un sentido propio. Más bien, la catacresis inaugura un nuevo tipo de sentido propio. Esta noción de catacresis va más allá de la dualidad de sentido primitivo y sentido figurado y demuestra la incapacidad de esta oposición para dar cuenta de sí.

La metáfora como concepto filosófico ha sido generada mediante un movimiento metafórico⁷⁴, la filosofía ha fundado el sentido propio de metáfora mediante una mala metáfora o catacresis. Derrida cree que la imposibilidad de la retórica para dar cuenta de sus propias figuras, se debe a que el sistema mismo sobre el que descansa la catacresis contiene dentro de sí catacresis (metáforas filosóficas) que fundan la diferenciación entre sentido

⁷³ Al respecto, Derrida señala que la catacresis “(...) concierne inicialmente la inscripción —violenta, forzada, abusiva— de un signo, la imposición de un signo a un sentido que todavía no tenía signo propio en la lengua. Si bien no hay aquí sustitución, transferencia de signos propios, sino extensión irruptiva de un signo propio a una idea, a un sentido privados de su significante. «Un segundo origen». Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 295.

⁷⁴ Aristóteles recurre para su definición de metáfora, a términos vinculados al movimiento o desplazamiento físico. Dentro de la *Física*, *phorà* es un cambio según el lugar en el espacio físico. La metáfora será una forma de desplazamiento (*epi-phorà*), pero de naturaleza ya no física sino semántica. E aquí lo irónico, la metáfora designa las cosas impropriamente, pero el que tenga que definirse a través de un concepto de la *Física*, la metáfora en tanto que *phora*, implica que su definición es ya, en sí misma, una metáfora. La metáfora se define metafóricamente. Dentro de la misma definición aristotélica de metáfora vemos cómo opera el desplazamiento metafórico, o sea el préstamo de sentido que va desde lo “propio” sensible hacia lo “figurado” inteligible. Véase Aristóteles, *Física*, III, 1, 201a; V, 2, 225a-b.

“propio” y “figurado”. Desde este punto podemos decir, además, que la oposición entre sentido propio y sentido figurado a través de la catacresis (y a través de la deconstrucción), se diluye o pierde su fundamento ya que la oposición se inscribe desde un movimiento trópico sin fundamento. La filosofía ha generado sus sentidos propios a través de un movimiento de metaforización lo cual es una contradicción.

El término que falta en la catacresis apela a un nombre que nombra algo con propiedad. “Los términos presentes (el sol, los rayos, el acto de sembrar, el grano) no son en sí mismos, según Aristóteles, tropos”⁷⁵. “Si el sol puede «sembrar», es que su nombre está inscrito en un sistema de relaciones que lo componen. Este nombre —sembrar— ya no es el nombre propio de una cosa única”⁷⁶, ahora lo es también de los rayos del sol, de modo que el sol puede sembrar en sentido propio.

Dentro del sistema aristotélico, si alguien nos preguntara por qué nombramos lo que carece de nombre mediante el nombre de otra cosa y no mejor inventamos un nuevo nombre para designarlo, se debe quizá, a la presuposición de que la invención no nos dice nada nuevo acerca de lo que queremos nombrar; en cambio la metáfora, la sinécdoque, u otra figura nos aporta conocimiento⁷⁷: la relación que tiene lo que queremos nombrar (quizá, aunque no exclusivamente, abstracto) con aquello de lo cual se toma prestado el nombre (quizá aunque no exclusivamente material). El conocimiento contenido puede ser el de una semejanza o el develamiento de que ambos forman parte del mismo género. Es innegable el papel que la catacresis juega en la formación de la lengua filosófica y, sin embargo, en sentido estricto, la existencia de una laguna semántica no es razón suficiente para explicar la imposición del traslado de un significante a otra morada, significado. Además, en la catacresis, aquello que carece de nombre ya existía “(...) en el espíritu como un trazado sin palabras; pero no habríamos podido describirlas, acorralarlas, sacarlas a luz sin el abuso de autoridad de una torsión que va contra el uso, sin fractura de la catacresis. —Este tipo de metáforas— (...) *no*

⁷⁵ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 282-283.

⁷⁶ *Ibidem*, pág. 283-284.

⁷⁷ Puede observarse que Derrida reconoce que “(...) el *lógos*, la *mímesis*, la *aletheia* son aquí una sola y la misma posibilidad. Y el logos no está en su casa sino en la *phonē*” (“La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 277). Nociones que llegarán hasta Heidegger.

crea signos nuevos, no enriquece el código y, sin embargo, transforma su funcionamiento, produce el mismo material, nuevas reglas de intercambio, nuevos valores”⁷⁸.

El análisis deconstructivo de la metáfora y la catacresis parecen demostrar que la metáfora ya no puede recibir su nombre de la metafísica de modo distinto que por catacresis y que la describe como una no-verdadera metáfora. Esto último parece mostrarnos una imposibilidad filosófica de recuperar el sentido original de sus conceptos (dado que ambos conceptos descansan en un discurso construido a partir de catacresis, donde la catacresis señalaría el sentido propio de una palabra, pero no el primitivo). Jean-Luc Amalric en un ensayo titulado *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora* nos dice que “Cualquier concepto filosófico lleva consigo una cierta “carga histórica” y un tropismo (...) Debido a que todos los conceptos filosóficos son derivados, porque son el producto de metáforas forzadas, su sentido no revela ni una propiedad originaria ni una pura convención”⁷⁹. Siendo la filosofía incapaz de controlar sus propios movimientos trópicos.

III. Relevo de la metáfora. De lo sensible a lo inteligible

En último apartado de “Mitología blanca” titulado “La metafísica-relevo de la metáfora” vemos el trazo de un guion intermedio que separa “La metafísica” del “relevo de la metáfora”. Este guion del capítulo parece significar o estar en lugar del verbo “ser” donde el verbo “ser” sería relevado por un trazo (“-”) que haría comprender a la metafísica como aquello que releva la metáfora o bien, que la metafísica se establece como relevo de la metáfora. Como dice Julián Santos Guerrero en *Guión para pensar la metáfora*, “(...) allí donde antes había metáfora, ahora, por medio de un paso de sustitución de sublimación o de superación (*aufhebung* hegeliano) hay idea, metafísica”⁸⁰. El guion parece poner a ambos términos en una balanza e igualarlos. En el tráfico continuo del intercambio meta-fórico o envío de sentidos (hay que tener en mente que *pherein* significa un traslado, un movimiento hacia *meta*, un llevar más allá) acontece el relevo y lo metafísico sería un relevo de la metáfora. Lo que Derrida parece decir con el guion es que allí donde antes había metáfora ahora hay

⁷⁸ Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 297. Las cursivas son propias.

⁷⁹ Jean-Luc Amalric en un ensayo titulado *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, *op. cit.*, pág. 64.

⁸⁰ Julián Santos Guerrero, “Guión para pensar la metáfora”, *op. cit.*, pág. 218.

metafísica. Innumerables cuestiones nacen a partir de aquí, por ejemplo, habrá que preguntar cómo se da este relevo, ¿qué significa relevar la metáfora? y ¿por qué la metafísica releva la metáfora?

En cuestiones de contenido, este último apartado de “Mitología blanca” abre la discusión preguntando por la meta-filosofía y las no-verdaderas metáforas (catacresis) que ha abierto (o puesto en circulación) la filosofía. Si los conceptos filosóficos tienen como origen una metáfora o una no verdadera metáfora (catacresis), entonces de lo que se trata aquí es de una pérdida del sentido metafórico del concepto filosófico, poniendo con ello en crisis el sentido de propiedad de dichos conceptos. El sentido de propiedad sería cuestionado en la medida de que la propiedad del lenguaje filosófico nació de un sentido figurado. Lo propio del sentido de las palabras, así como lo figurado del sentido metafórico (dicotomía filosófica que pone a lo propio como correspondiente de la ciencia y la episteme) estarían, entonces, en sí mismo fundado por un sentido figurado, i. e., el “sentido propio” debería su “propiedad” al sentido figurado primitivo, e igualmente el “sentido figurado” a un sentido figurado primitivo (circularidad de la metáfora). De ahí que Derrida afirme que el concepto de metáfora no puede ser definido por la filosofía, pues “el uso metafórico estaría ligado a la totalidad del lenguaje filosófico porque son los tropos antiguos los que han determinado la configuración de lo que hoy comprendemos como lenguaje filosófico. *Theoria, logos, idea*, son metáfora que la filosofía no ha legitimado.”⁸¹ Este sentido figurado primitivo de los conceptos filosóficos parecería negarse a sí mismo al ensalzar al sentido propio de las palabras y degradar o expulsar el lenguaje metafórico de la episteme. De ahí también que Derrida considere 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.”⁸²

Si desde adentro del sistema filosófico el análisis de la metáfora cae en una circularidad, ¿es posible ir más allá de la filosofía para estudiar la metáfora? ¿Cómo, con qué lenguaje? ¿Es posible pensar en una meta-filosofía sobre las metáforas? El programa bachelardiano de una “meta-poética”, expuesto en *Lautréamont* y *El psicoanálisis del fuego*,

⁸¹ Jennifer Rivera Zambrano, *La borradura de la metáfora en el pensamiento filosófico*, op. cit., pág. 212.

⁸² Marcelino Agís Villaverde, “Metáfora y filosofía, Entorno al debate Paul-Ricoeur-Jacques Derrida”, op. cit., pág. 304.

abre la duda sobre si es posible transferir este programa meta-poético al campo de la filosofía. Donde “Una metapoética deberá emprender una clasificación de las metáforas y que le será necesario, tarde o temprano, adoptar el único procedimiento esencial de la clasificación, la determinación de los grupos”⁸³ esto permite reconocer la unidad original y final del centro de su núcleo semántico. Con lo que, en el caso de la meta-poesía, cada poeta debería poder dar lugar a un diagrama que indique el sentido de sus metáforas (porque la metafórica de un poeta nunca está aislada, sino que pertenece a su propio campo semántico) y; en el caso de la meta-filosofía, cada filósofo debería poder estudiar la sintaxis de sus metáforas a fin de delimitar la lógica y la sistematicidad del uso de sus metáforas en tanto que se considera que las metáforas filosóficas forman parte de una red singular desde la cual deben ser comprendidos. Empero, una meteorología semejante aplicado en el campo filosófico:

(...) ¿no encontraría siempre, por destino, lo mismo? ¿la misma *physis*, el mismo sentido (sentido del ser como presencia o, lo que viene a ser lo mismo como presencia/ausencia), el mismo círculo el mismo fuego de la misma luz, mostrándose/ocultándose, el mismo giro del sol? (...) y cuando se intenta determinar la metáfora dominante de un grupo que interesa por su poder de concentración ¿qué otra cosa encontrar allí sino la metáfora de la dominación, acrecentada de su poder de disimilación que le permite escapar al dominio: Dios o el sol?⁸⁴

Este enfoque de la meta-poesía aplicado al campo filósofo vendría, parece ser, a coordinar el conjunto de metáforas con una serie de presuposiciones metafísicas impensadas por la filosofía, con otras palabras, el filósofo que reelabora la metaforología de sus conceptos creyendo encontrar la lógica de sus metáforas particulares, será conducido a encontrar sus propios presupuestos metafísicos. Aplicar la metaforología en el caso particular de quien busca la conceptualización filosófica de la metáfora, está condenado a repetir la metafísica general a través de la cual se construyeron, por ejemplo, la metafísica del nombre y de su propiedad. Esto es, la ley de autoimplicación según la cual no hay un discurso sobre la metáfora que no se diga en una red conceptual generada metafóricamente. Red de metáforas

⁸³ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 304.

⁸⁴ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 305.

dominantes en la cual la metafísica se significa así misma. De modo que la meta-filosofía seguiría deudora de la propia filosofía en una suerte de círculo vicioso. Cuando Derrida hace referencia a Heidegger, respecto a que lo metafórico no existe, sino en el interior de las fronteras de lo metafísico, “(...) pretende mostrar la naturaleza metafísica de la metáfora y el carácter metafórico de la metafísica, para denunciar a través de esta circularidad la ilusión de un dominio filosófico de la metáfora”⁸⁵ que se termina por revelar como una ilusión vana. La meta-filosofía se devela como un querer hablar sobre la metáfora (encontrar la metáfora o metáforas dominantes) con/y desde la metáfora, un querer definir la metáfora con metáforas. Así pues, un enfoque sintáctico sobre las metáforas filosóficas conlleva una circularidad porque siempre hay una metáfora que escapa cuando se intenta determinar la metáfora dominante y es la metáfora heliotrópica (metáfora de Dios o el sol y que

⁸⁵ Jean-Luc Amalric, *op. cit.*, pág. 77. La forma en la que Derrida trae a su texto en la nota 19 de “La mitología blanca”, ha generado una polémica filosófica de gran envergadura. La nota en 19 habla de la desconfianza que le produce a Heidegger el concepto de metáfora en *El principio de Razón*, esta desconfianza recaería fundamentalmente en la distinción sensible-no sensible presente de manera implícita en la metáfora. Según Derrida, Paul Ricoeur en su estudio octavo de *La mitología viva*, realiza una lectura de Derrida como si este retoma la tesis de Heidegger y las lleva a la radicalización, pero esta lectura, dice Derrida, no es sino equivocada. Su error radica principalmente en que “Ricoeur subordina toda la lectura de «La mitología blanca» a su lectura de Heidegger y del llamado «adagio» como si yo —Derrida— solo hubiese intentado llevar a cabo una extensión o una radicalización *continua* del movimiento heideggeriano” (*La retirada de la metáfora*, *op. cit.*, pág. 43). Ricoeur confía en un núcleo común a Heidegger y Derrida, a saber, una supuesta complicidad entre la pareja metafórica de lo propio y lo figurado y la pareja metafísica entre lo visible e invisible, esto es, unidad entre la transferencia metafórica y la transferencia análoga del ser visible al ser invisible. Pero Ricoeur olvida el resto de la cita que hace una aclaración por demás importante, para Derrida este “(...) rasgo —el de la oposición sensible/no sensible es— importante, pero, no él único ni sin duda el primero ni el más determinante del valor de la metáfora” (nota 19), de modo que Derrida no retoma sin más a Heidegger, de hecho, muestra, precisamente su desacuerdo con él. En realidad, nos dice Derrida, toda la “La mitología blanca” cuestiona constantemente la interpretación corriente (incluida la de Heidegger) de la metáfora como transferencia de lo sensible a lo inteligible.

Además, Ricoeur reduce todo el objetivo de “La mitología blanca” a “(...) la relación de la metáfora con el concepto y en general el proceso de la metaforicidad se podrían comprender bajo el concepto o el esquema del desgaste como devenir-usado o devenir-gastado” Sin embargo, como hemos visto la obra de Derrida no se limita (a propósito de *usure*) al desgaste como erosión, también hay en la deconstrucción de Derrida una metáfora como productora de plusvalía. Sin embargo, no se trata de acreditar el esquema de uso, sino más bien de deconstruir un concepto filosófico edificado sobre el esquema de la metáfora gastada.

“Decir, como hace Ricoeur, que «La mitología blanca» convierte la muerte o la metáfora muerta en su consigna supone un abuso, marcándola con aquello de lo que se desmarca claramente, por ejemplo, cuando dice que hay dos muertes o dos autodestrucciones de la metáfora” (Derrida, “Retirada de la metáfora”, *op. cit.*, pág. 49). Todos los malentendidos de “La mitología blanca” están vinculados a la tesis de que esta defiende supuestamente un concepto de metáfora dominado por el concepto de desgaste.

discutiremos en el siguiente capítulo). En esta metáfora del heliotropo, dice Derrida, se repiten dos muerte y autodestrucciones:

Uno de estos trayectos sigue la línea de una resistencia a la diseminación de lo metafórico en una sintáctica que comporta en alguna parte e inicialmente una pérdida irreductible del sentido: es el relevo metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser. La generalización de la metáfora puede significar esta *parousia*. La metáfora es entonces comprendida por la metafísica como aquello que debe retirarse en el horizonte o en el fondo propio y acabar por reencontrar allí el origen de su verdad. (...)

La *otra* auto destrucción de la metáfora se parecería hasta el punto de confundirse con la filosofía. Pasaría, pues, esta vez, atravesando y doblando la primera, por un suplemento de resistencia sintáctica, por todo lo que (por ejemplo, en la lingüística moderna) desbarata la oposición de lo semántico y de lo sintáctico y sobre todo la jerarquía filosófica que somete esto a aquello. Esta auto-destrucción tendría todavía la forma de una generalización, pero esta vez no se trataría de extender y de confirmar un filosofema; más bien, desplegándolo sin límite, de arrancarle los lindes de propiedad. Y por consiguiente de hacer saltar la oposición tranquilizadora de lo metafórico y de lo propio en la que lo uno y lo otro no hacía más que reflejarse y remitirse su resplandor⁸⁶.

Así como el sentido de usura es doble, la metáfora filosófica conlleva una doble destrucción de la metáfora que se repite. La primera de estas destrucciones trata de una pérdida metafórica frente al concepto filosófico, que termina por constituir el proyecto metafísico (el discurso de metáforas dominantes de la filosofía). Esta primera autodestrucción refiere a Hegel porque el uso de la metáfora corresponde a un proceso de idealización de esta, mediante la cual la *metáfora se borra*, se retira y da lugar a conceptos filosóficos en sentido propio. Esta es la primera negación de la metáfora, o bien la reapropiación metafórica del sentido propio, el proceso especulativo de generalización conceptual que busca contener y someter a la fuerza metafórica. Esta primera destrucción se desarrolla en el plano de resistencia a la diseminación de lo metafórico, lo cual implica una pérdida de sentido. Muere la metáfora, nace el concepto

⁸⁶ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 309-310.

filosófico. En resumen, lo que se borra es la metáfora y lo que se obtiene es el concepto con sentido propio. Esta primera muerte es la que ha edificado un concepto filosófico sobre el esquema de la metáfora gastada. También es la que ha generado la diferencia entre metáfora y concepto, así como la secundarización de la metáfora.

El segundo tipo de autodestrucción de la metáfora (y la filosofía) refiere a un borramiento de la primera borradura (primera muerte metafórica) de la metáfora en el concepto filosófico, por lo que hace alusión al olvido, olvido del origen metafórico del concepto filosófico. A esta muerte de la metáfora se deben las referencias a Anatole France o a Nietzsche. Es el olvido del olvido y el intento por recordarlo, pero no para denunciar aquí filosofemas; la meta-metaforología como partícipe del recordatorio, arruina o, mejor dicho, clausura la serie de oposiciones clásicas entre concepto y metáfora, sentido figurado y sentido literal, etc., y, agrega Derrida, difumina la frontera entre literatura y filosofía, y traza un puente entre la escritura filosófica y la escritura poética. Esta segunda autodestrucción metafórica es la de la labor deconstructiva que desbarata la “tranquilizadora” oposición entre metafórico y propio. La segunda autodestrucción de la metáfora amenaza las pretensiones de verdad y del sentido del proyecto filosófico en aras de la eliminación de las fronteras o límites del pensamiento especulativo, generando así líneas de discusión no centradas en legitimaciones de verdades teóricas.

Por último, no dejando de señalar las tensiones que existen entre la autodestrucción de la metáfora en su doble trayecto y la filosofía, Derrida, no ha dejado de mostrar la profunda complicidad entre ambas que más allá de la complicidad entre la pareja metafórica de lo propio y lo figurado y la pareja metafísica entre lo visible y lo inteligible o bien, la interpretación de la metáfora como transferencia de lo sensible a lo inteligible.

A través de estas dos autodestrucciones podemos decir que la metáfora lleva la muerte en sí. Una muerte que es también la de la filosofía. Se autodestruye, se niega, pero también, se reencuentra. Metafísica-relevo de la metáfora, el guion es un puente entre dos extremos donde el movimiento que nos lleva de la metafísica al relevo de la metáfora ocurre también a la inversa. No puede pensarse la una sin la otra. “Cada vez que hay una metáfora hay, sin duda, un sol en alguna parte; pero cada vez que hay sol, ha comenzado la metáfora”⁸⁷. El último apartado de “Mitología blanca” así como “La retirada de la metáfora” tratan

⁸⁷ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 291.

justamente del relevo y de la relevación, de la duplicación repetitiva, de una reescritura excesiva, en concreto, de la retirada de la metáfora. ¿Qué significa esto? ¿Cómo es posible un retirarse de la metáfora?

Conclusiones del capítulo

En el inicio de “La mitología blanca” se cuestiona acerca de si la filosofía *tiene o no la capacidad de hablar de la metáfora*, respecto a esto, hemos visto hasta el momento que cada intento repetido de la filosofía por elaborar un discurso teórico de la metáfora ha fracasado uno a uno y seguirán fracasando debido a que, grosso modo, le es imposible producir un tratado de la metáfora sin tratarlo con la metáfora. Por una parte, la metáfora es exterior al discurso metafísico en tanto que meta-herramienta propedéutica o económica, por otro, la metáfora permanece al interior de la metafísica por razones intrínsecas a su discurso, hay una ley de autoimplicación según la cual no hay un discurso sobre la metáfora que no se diga en una red conceptual generada metafóricamente. La filosofía la filosofía no puede comprender la totalidad de su campo con la ayuda de uno de los conceptos de su campo. El deseo de una metafórica original a la que pudiera reducirse la terminología metafísica contendría a su vez el entramado a partir del cual la propia metafísica surge y junto con está toda la red de oposiciones clásico metafísicas. Por esta última razón, Derrida debe cuestionar, inevitablemente, la interpretación filosófica de la metáfora como transferencia de lo sensible a lo inteligible.

Además, “Mitología blanca” no consiste, tampoco, en criticar la filosofía por su empleo de metáforas, ni consiste en criticar a los filósofos que elaboran esta crítica. La tarea de Derrida en “Mitología blanca” pretende mostrar la complicidad que une a la filosofía y la metáfora. A partir de esto último, el filósofo francés descubre que el tratado de la metáfora, que ha sido numerosas veces buscado por la filosofía, se devela como intratable. Ella no puede elaborar una teoría general de la metáfora porque el lenguaje filosófico está edificado con y por metáforas y no hay un lugar no-metafórico dentro del discurso filosófico desde donde se pueda realizar dicho discurso. La meta-metafilosofía y la meta-metafórica, son discursos imposibles de llevarse a cabo. Y leída deconstructivamente, esta meta-metafórica puede entenderse como una crítica a la filosofía y sus pretensiones de verdad. La filosofía no

sólo no es capaz de elaborar una teoría general de la metáfora que establezca las reglas y los límites de su posible uso, sino que el proceso metafórico se apodera de la filosofía y lo repite indefinidamente.

Capítulo segundo

Lo meta-fórico y lo meta-físico: la metáfora en el contexto de la superación de la metafísica de la presencia

La metafísica -mitología blanca que reúne y refleja la cultura de occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe llamar Razón. Lo cual no ocurre sin lucha (...) Mitología blanca -la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que siendo, no obstante activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto.

Derrida, "Márgenes de la filosofía".

Tal vez la historia universal no sea sino la historia de algunas metáforas.

Borges

El presente capítulo tiene como objetivo principal mostrar el lugar que la "Mitología blanca" adquiere dentro de la obra general de Jacques Derrida. Habrá que ver cómo se ubica la crítica que elabora de la metáfora dentro de su propuesta filosófica-deconstructiva. Por este último lugar es por donde vamos a iniciar. ¿Qué puede entenderse por deconstrucción en Derrida? En principio, nos encontramos con la dificultad de definir algo que el propio Derrida elude, no le interesa presentar una definición o una delimitación del término porque considera que, entre otros motivos, toda definición trata de acotar el significado de algo delimitándolo, y deconstrucción es sobre todo multiplicidad. Sin embargo, más allá de decir que deconstrucción es un término escurridizo, podemos considerar por deconstrucción una estrategia de lectura que desestructura o descompone las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema, un sistema filosófico-metafórico y que no debe confundirse con una destrucción de la filosofía:

Cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso —creo que fue en *De la gramatología*—, no pensaba yo que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras, o deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbu*. Ambos significan, en ese contexto, una operación

relativa a la *estructura* o *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero en francés, el término «destrucción» implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la «demolición» nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía¹.

Deconstrucción designa una des-sedimentación, un desmonte o dislocación de los efectos de la ontología y metafísica occidental, esto es del logocentrismo², fonocentrismo, socio-institucionales, políticos, culturales y lingüísticos, pues la deconstrucción es antiestructuralista (y el estructuralismo estaba, comprende Derrida, dominado por modelos de la lingüística estructural saussuriana) y por ello mismo deconstruir es asimismo un gesto estructuralista pues asume la problemática estructuralista. Segundo, la palabra deconstrucción de *des-construcción* lleva en el uso del prefijo “des” un sentido negativo y hay que tener presente que en “Mitología blanca” Derrida denuncia los términos filosóficos negativos presentes en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como propios de una actividad filosófica conceptual dialéctica, producto de una economía lingüística con valor de uso y cambio. “Es una regla de economía: para reducir el trabajo de frotamiento, los metafísicos elegirán preferentemente, la lengua natural, las palabras más usadas”³. Deconstrucción suspende, como todo termino filosófico negativo, su metafóricidad aparente y se inscribe en una cadena negativa metafórica impensable. Así pues, el propio autor incurre con el termino desconstrucción en aquello que él mismo somete a desconstrucción la negatividad y la usura de un signo. De modo que el termino desconstrucción que Derrida pone en circulación, parece llevar como médula un recorrido de *abnutzung* (desgaste) y un *aufhebung* (superación). Esta negatividad es la razón principal por la cual Derrida considera que la palabra no es satisfactoria. Deconstruir es un gesto antiestructuras, pero también estructuralista. ¿La desconstrucción es en sí misma un término de la metafísica propio del desgaste filosófico?

¹ Derrida “Carta a un amigo Japonés”, *op. cit.*, pág. 23.

² Definimos aquí “tradición logo-fono-centrica” aquella que vincula el pensamiento (*lógos* unido a la verdad y al sentido) con la voz (*phoné*). E inmediata y natural de la voz, el pensar y el ser (significado).

³ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 252.

“Mitología blanca” deconstrucción de la metáfora, forma parte a su vez, de la deconstrucción que Derrida lleva a cabo de la lengua y la escritura, esto podemos entenderlo no únicamente porque la obra haya sido publicada (en 1971) de manera posterior a *De la gramatología* (de 1967); “Mitología blanca” forma parte de una deconstrucción de la lengua y la escritura porque, recordemos, el punto de partida del texto⁴ apunta a la presencia de la metáfora en el texto filosófico y a las consecuencias de la metáfora en la “lengua natural” como lengua filosófica. De igual modo, no debemos perder de vista que tradicionalmente la metáfora es una figura del lenguaje.

Además, toda la tradición filosófica occidental (al menos desde Platón) puede entenderse como una tradición escrita. El filósofo escribe. Y este discurso filosófico escrito ha constituido parte de una tradición occidental que comprende (desde Platón hasta Saussure) la escritura como secundaria y exterior por ser representante del representante, símbolo del símbolo que es la voz (φωνή-*phoné*)⁵. Una voz significativa que, a diferencia de la escritura, está en contacto directo con “los estados del alma”, el *lógos*, el significado, concepto, ideal (o como se quiera nombrar), etcétera. Esta es la tradición a la que el filósofo argelino se refiere como fonocéntrica, donde la voz es primaria en comparación a la escritura, primaria respecto al sentido que está próximo al *lógos*, mientras que el significante escrito (trazado) tendría un papel secundario y derivado en esta relación. De esta jerarquía sobre entendida por el lingüista francés, el signo lingüístico adoptó un carácter doble a saber, uno sensible correspondiente a una imagen acústica (significante) y el otro inteligible que corresponde al concepto o idea (significado).

⁴ Véase Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 249, en donde se dice “(...) hay metáforas en el texto filosófico (...) la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua (*langue*) filosófica, nada menos que el uso de la lengua (*langue*) llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica” (Las cursivas son nuestras).

⁵ Véase, a manera de ejemplo, Aristóteles, “Sobre la interpretación”, 16a 5-10, donde el estagirita dice “Así, pues, lo <que hay> en el sonido (φωνή-*phone*) son símbolos (σημβολα-*symbola*) de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura (γραφόμε-*graphómena*) <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son *signos* primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que estas son *semejanzas*, las cosas, también <son> las mismas”. También, confróntese *De la gramatología* pág. 40 y 41 donde encontramos respecto de Saussure “Derivada puesto que representativa: significante del primer significante, representación de la voz presente en sí misma, de la significación inmediata, natural y directa del sentido (...)” y “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero”. Así como *Curso de lingüística general*, página 53 y en general, todo el capítulo VI.

La filosofía, la ciencia, la lingüística y el resto de la tradición occidental escrita, así como la comprensión clásica de la metáfora se han servido, más o menos, de esta comprensión para constituirse como se constituyeron. El trabajo deconstructivo que realiza Derrida no consiste en la superación, ni busca desligarse de la escritura (como no se desliga en la metáfora de su devenir gastada) que se ha inscrito en la tradición filosófica metafísica como derivada o secundaria y exterior respecto al sentido. La desconstrucción no es una cancelación de la tradición filosófica metafísica occidental porque ella es necesaria, nada es pensada sin ella. De igual modo, el privilegio de la *phoné* no depende de una elección que hubiera podido ser evitada, sino que:

Responde a un momento de la economía (digamos de la ‘vida’, de la ‘historia’, o del ‘ser como relación consigo’). El sistema del ‘oírse-hablar’ a través de la sustancia fónica (...) ha debido dominar durante toda una época de la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen de mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera⁶.

Lo que la desconstrucción busca es, de hecho, hacer patente la solidaridad sistemática e histórica del aparato conceptual filosófico-metafísico y metafórico. “Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente”⁷. El trabajo deconstructivo que lleva a cabo Derrida de la oposición entre sentido metafórico y sentido propio, no consiste en imponer a la metáfora como originaria del sentido propio, sino en hacer evidente su anclaje en el sistema *logo-fonocéntrico* denunciado por Derrida y “(...) determinar el sentido “propio” de la escritura como la metaforicidad en sí misma”⁸. Hay, a su vez en la desconstrucción de la escritura y la metáfora una preocupación por lo “propio”.

Como ya mencionamos, la tradición metafísica occidental es una tradición escrita, sí, pero re-niega de sí, reniega de su ser enunciado escrito, haciendo de la escritura algo

⁶ Derrida, *De la gramatología, op. cit.*, pág. 13

⁷ *Ibidem*, pág. 20.

⁸ *Ibidem*, pág. 22.

secundario, signo de signo. La metafísica no requiere de la escritura para pensar el ente y, sin embargo, paradójicamente, la tradición metafísica se instauró a través de la escritura. Cuando Platón habla en el *Fedro* sobre una escritura de la verdad en el alma (escritura en sentido figurado) opuesta a la escritura sensible y en sentido “propio”, funda la propiedad de la escritura en sentido propio en la escritura en sentido figurado (“la escritura del alma”) que al final de cuentas mantiene un privilegio con el *lógos*. Al mismo tiempo, Derrida se remite al mito del Theuth⁹ donde se relata el origen de la escritura y a través de él Derrida encuentra una actitud filosófica ambivalente de la escritura como *phármakon* —buena o mala para la memoria, artificio magnífico, pero peligroso que contiene un peligro mortal—. Como hemos visto hasta ahora, la tradición hizo de la escritura en sentido “propio” algo secundario, Derrida suspende dicha jerarquía. El filósofo escribe sí, pero parece querer olvidarse de que escribe. La metáfora dentro del discurso filosófico, es decir, la metáfora dentro de una tradición logo-fono-céntrica, no puede escaparse de la tradición, como concepto filosófico no puede pensarse sino en la tradición o en su escritura, aunque, como ya vimos, tampoco puede pensarse completamente desde la tradición, no hay una metaforología.

Ahora bien, lo que se ha entendido como escritura en Saussure no es la escritura en general sin más, sino un tipo particular de escritura, la escritura fonética, una escritura que mantiene como ideal la fonetización aunque que no termina íntegramente por serlo. A partir de este tipo de escritura Ferdinand de Saussure creó su ciencia lingüística y se juzgó teleológicamente al resto de escrituras. “Saussure confronta el sistema de la lengua hablada con el sistema de la escritura fonética (e inclusive alfabética) como con el telos de la escritura”¹⁰. La escritura fonética fungiría en este sentido como el *télos* de la escritura, donde cualquier momento no fonético de esta sería considerado primitivo, pasajero o accidental, juzgando la historia de la escritura progresivamente. Esta reiteración teleológica de Saussure en la escritura fonológica puede tomarse como un ejemplo más de la dominación que ejerció el etnocentrismo de la cultura occidental sobre el concepto de escritura. A su vez, la metafísica de la escritura fonética visibiliza la pertenencia de la escritura a la historia de la

⁹ Philippe Sollers nos recuerda, en la “Introducción” que elabora a *De la gramatología*, que Theuth (también conocido como Thoth) dios de la escritura es también el dios la luna, y que este fue elegido por *Ra* (dios del Sol) para que lo supliera o remplazara durante la noche. La escritura es con relación a su sol (el habla), su luna. Pero no sólo con relación al habla, sino con relación al *lógos*.

¹⁰ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, pág. 53.

metafísica occidental, “(...) donde la fonetización de la escritura debe suponer su propia historia en el acto de producción”¹¹. Sin embargo, en *Curso de lingüística general*, contiene algunas contradicciones.

Ya he apuntado a que Saussure ha separado a la escritura y a la *phoné* como sistemas distintos, donde la escritura sería el representante del representante. Esta representación de la voz por parte de la escritura debería comprenderse como arbitraria si es que el signo resulta arbitrario como dice el lingüista, sin embargo, esto no es así en el *Curso de lingüística general*. Para Saussure, y he aquí donde tropieza según Derrida, la escritura es representante natural del habla a su vez, Saussure quiere establecer que hay una relación primordial y natural entre el habla y el significado aun cuando la relación entre el significante y el significado es arbitraria. En el interior del lenguaje, la imagen sonora o fónica tiene primacía. Los signos escritos o gráficos sí pueden significar, pero sólo a través de la mediación de un signo originalmente hablado. Esto último quiere decir que los significantes gráficos son derivados de un signo hablado original o bien los significantes gráficos son significantes de un significante fónico original. “La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores del lenguaje. Dicha tesis sirve para explicar una relación de convencionalidad entre el fone y el grafema (en la escritura fonética entre fonema, significante-significado, y el grafema, puro significante) pero por la misma razón impide que éste sea considerado una “imagen” de aquel. Ahora bien, era indispensable, para la exclusión de la escritura como “sistema externo”, que acuñe una “imagen”, “una representación” o una “figuración”, un reflejo exterior de la realidad de la lengua”¹². La tesis sobre la arbitrariedad del signo debiera de impedir la distinción entre signo lingüístico y signo gráfico, esto es, entre la voz y la escritura. Saussure preguntándose qué es el lenguaje analiza el signo y dice que el signo está compuesto por el significante y el significado, y esta relación entre el significante y el significado es a su vez una relación convencional, arbitraria y diferencial. También menciona que el significado del signo está dado por el sistema de valores del que forma parte, de forma que el significado de una palabra viene dado por el resto de las palabras (lo que no significa) esto es, el sistema de valores es del tipo negativo. Por citar un ejemplo, el sol pueda sembrar

¹¹ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pág. 7.

¹² *Ibidem*, págs. 58 y 59.

en sentido propio porque forma parte de un contexto semántico que lo pone en relación con otros significantes y cuyo valor depende de estos y no de sí mismo. De igual forma, pese a que la relación entre el significado y el significante sea arbitraria, Saussure pretende una primarías del significante fónico, sobre el significante gráfico. Los significantes gráficos significan el significado, pero sólo de manera mediada por el significante fónico que detenta una relación natural originaria con el significado. Después de estos análisis declara Derrida que “(...) debe de rechazarse, en nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussuriana de la escritura como “imagen” —vale decir como símbolo natural— de la lengua”¹³. ¿Por qué la acumulación de contradicciones en Saussure?, ¿por qué “La historia de la metafísica que pese a todas las diferencias (...) siempre fue (...) una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla “plena”¹⁴?, ¿por qué es para Saussure fundamental dejar y determinar a la escritura como exterior al habla? esto último porque Saussure quiere encontrar en el signo fónico hablado una base en el que se asegure el significado. Además, el hecho de que la exterioridad del significante sea la exterioridad de la escritura quiere decir, entre otras cosas que, no hay signo lingüístico (unión de significado y significante) antes de la escritura. El signo lingüístico sin la idea de exterioridad resulta insostenible.

Continuando con su lectura, Derrida lleva los razonamientos de Saussure hasta sus últimas consecuencias, lo que Saussure no ve es que cuando pedimos el significado de algún significante lo que se ofrece son otros significantes, no el significado. El significado no proviene de algún valor positivo que tenga el signo, sino de las diferencias que guarda con otros signos en el sistema lingüístico. En el sistema de valores propuesto el significado de un concepto se da en función de otros significantes. Derrida cuestiona la posibilidad de que algo sea puro e idéntico consigo mismo al margen de cualquier cosa. Lo que se considera puro no es más que un producto, un resultado de un sistema de diferencias anteriores. Líneas arriba hicimos alusión a esto cuando mencionamos la posibilidad de llevar a cabo un intercambio de valores en la lengua, donde una palabra podía ser equivalente a otra.

En medio de esta discusión con Saussure, Derrida comenta que Peirce fue más atento que Saussure al carácter “no motivado” y deviniente de los signos y va más lejos en dirección a lo que Derrida ha denominado la desconstrucción del significado trascendental y lo cita:

¹³ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pág. 59.

¹⁴ *Ibidem*, págs. 7-8.

Los símbolos crecen. Devienen al desarrollarse a partir de otros signos, en particular de íconos o de signos mixtos que participan de las características de iconos y símbolos. Pensamos únicamente en signos. Estos signos mentales son de una naturaleza mixta, las partes simbólicas de éstos se llaman conceptos. Si un hombre crea un nuevo símbolo, lo hace mediante pensamientos que involucran conceptos. Por lo que, únicamente a partir de símbolos puede desarrollarse un nuevo símbolo. *Omne symbolum de simbolo*¹⁵.

De acuerdo con esta cita de Peirce un símbolo proviene únicamente de otro símbolo, si Derrida se apoya en él para defender el carácter “inmotivado” del signo. Derrida comprende por carácter “inmotivado”, al hecho de que un significante no tiene ningún “vinculo natural” con el significado en la realidad. En esta tónica, el significado trascendental (*primun signatum*) que debe de someterse a la desconstrucción puede entenderse como lo opuesto a este carácter “inmotivado” y, que de acuerdo con la lectura de Heidegger hecha por Derrida, es establecido por instancia del *lógos* y la verdad del ser. Además, es fruto de un deseo logocéntrico y metafísico de la presencia.

En Peirce, el significado inaugural e implicado en todas las significaciones no es la cosa misma, sino un *representamen*:

Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interpretación. La cosa misma es un signo. (...) según la “faneroscopia” o “fenomenología” de Peirce, la *manifestación* en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo. (...) La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un interpretante que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar¹⁶.

En la fenomenología de Peirce lo que se manifiesta, a través del signo, no es una presencia sino otro signo. A esta fenomenología Derrida opone la de Husserl que en su opinión constituye la restauración más radical y crítica de la metafísica de la presencia. En Husserl, el signo tiene la tarea de manifestar la cosa misma (verdad). Pero en Peirce la llamada “cosa misma” es ya desde siempre un *representamen* que funciona al dar paso a un interpretante que se convierte a sí mismo en un signo y así sucesivamente hasta el infinito.

¹⁵ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pág. 62. La traducción de esta cita es nuestra.

¹⁶ *Ibidem*, págs. 64.

Son otros significantes los que nos informan sobre un significante determinado, detrás de un significante hay otro significante y así sucesivamente sin término. Con estos significantes no se llega al significado trascendental originario. El significado trascendental (fuera de la lengua) no se ofrece jamás, está pues, ausente. No hay como tal significado trascendental origen de los conceptos. Lo que hay es una cadena indeterminada de significantes sosteniéndose los unos a los otros. La voz, supuestamente significativa natural de los estados del alma, no nos acerca más a esos estados del alma que la escritura porque nunca asociamos realmente un significante a nada más que no sean otros significantes, al significado trascendental referencial, el ser, la cosa en sí, el *eîdos*, etc., no se llega jamás, ¿A dónde llegamos? Nada más que a otras palabras, a otros significantes. Como dice más adelante en una discusión sobre Rousseau, “No-hay-fuera-del-texto” (*il n’y a pas de hors-texte*)¹⁷. El habla así tiene las mismas características de la escritura y no una primacía como pretendía Saussure porque, como ya citamos, “La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores al lenguaje. Dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema, significante-significado, y el grafema, puro significante) pero por la misma razón impide que éste sea considerado una "imagen" de aquél.”¹⁸ La jerarquía entre la escritura y la voz queda sin fundamento y se diluye. La escritura gráfica no puede ser una imagen de la voz porque el signo en ambos casos es arbitrario, no natural. En esta tónica “¿Hay algún sentido en establecer una jerarquía “natural” entre la impronta acústica, por ejemplo, y la impronta visual (gráfica)?¹⁹ parece que no, sin embargo, cabe señalar que Derrida no invierte la jerarquía de la voz y la escritura más bien, la anula. La propuesta gramatológica de Derrida corta la vinculación entre escritura y metafísica y asegura la autonomía del juego simbólico respecto de un significado trascendental a él mismo²⁰. El campo del juego simbólico es condición suficiente para que los símbolos se generen y signifiquen.

¹⁷ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pág. 202. En la versión francesa pág. 227.

¹⁸ *Ibidem*, págs. 58 y 59.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 85.

²⁰ “Se podría llamar juego —dice Derrida— a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia” (Derrida, *De la gramatología*, op. cit., págs. 64-65.).

Tradicionalmente solemos pensar que primero hablamos y luego escribimos, solemos pensar que la voz es la comunicación en la presencia y la escritura es la comunicación en la ausencia, el *Fedro* platónico así nos lo presentó, en él se “(...) condenaba la escritura como juego —*paidia*— y oponía este infantilismo a la gravedad seria y adulta (*spoudé*) del habla. Este juego, pensado como ausencia de significado trascendental, no es juego en el mundo, como lo ha definido siempre para contenerlo, la tradición filosófica (...)”²¹. No hay menos ausencia del significado en la voz que en la escritura.

La lingüística que Saussure propone, al basar su ciencia en nociones metafísicas clásicas (especialmente aristotélicas²²), se encuentra determinada y delimitada de raíz por las “luces” y “oscuridades” de esta. La lingüística no puede mantener la oposición jerárquica entre la lengua y la escritura, así como la que hay entre significado y significante — distinciones fundamentales en lingüística y que son sobre entendidas por los lingüistas y los semiólogos, según Derrida— sin la distinción metafísica entre sensible e inteligible. De todo lo dicho, la estructura lingüística tiene en sus cimientos sedimentaciones ocultas, en la metafísica, “(...) la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al logos”²³, pero estas representaciones no son inocentes. “Se sospecha ya si la escritura es “imagen” y “figuración” exterior, esta “representación” no es inocente. El afuera mantiene con el adentro una relación que como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera y recíprocamente”²⁴. El concepto del signo permanece sistemática y genealógicamente determinado por la historia de la metafísica de la presencia y nunca ha existido fuera de esta.

La conceptualización de las palabras se produjo de forma binaria (*physis-nomos*, significante-significado, inteligible-sensible, adentro-fuera, cocido-crudo, etc.). Lo que Saussure y el resto de lingüistas y estructuralistas no examinan es que en esas parejas de oposición lógica existe siempre una jerarquización inscrita en la tradición como “natural”. Las parejas de oposición implican que una de las dos partes representa algo mejor que la otra

²¹ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, pág. 65.

²² Léase los primeros apartados de “Sobre la interpretación” en donde el estagirita nos ofrece una definición de nombre, verbo, escritura, etc.

²³ *Ibidem*, pág. 46.

²⁴ *Idem.*, pág. 46.

(cocido mejor que crudo, civilizado preferible sobre salvaje, superior por encima de inferior, habla mejor que escritura, etc.). Estas palabras encuentran su lugar jerárquico y una función en la metafísica de la presencia.

El sistema de la lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta *época* del habla plena, puso siempre entre paréntesis, *suspendió*, reprimió, por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la escritura, toda ciencia de la escritura que no fuese tecnológica e historia de una técnica, adosadas a una mitología y a una metáfora de la escritura natural²⁵.

Las posiciones manifiestan el mismo error que la distinción del signo en significante y significado. Respecto a la escritura y la voz, se da prioridad a la voz como si este fuera un mejor reflejo del pensamiento, como si fuera el significante de un significado que es el pensamiento y a la escritura como si estuviese un paso más alejado de éste y como si fuese el significante de otro significante que es el habla. Pero, ahora Derrida ha demostrado que en el signo no hay significado trascendental, sino que tratamos con una cadena de significantes, es la escritura la que describe mejor lo que es el lenguaje. Es decir, como todo en el lenguaje es significativo, deberíamos llamar al lenguaje escritura o “archi-escritura”. Donde archi-escritura es una condición de posibilidad de toda inscripción o escritura, sea fónica o no. Quizá sea precisamente esta escritura la que creando la primacía del lenguaje pretende olvidar su lejanía con el sentido y estados del alma.

En la misma línea de la “archi-escritura” Derrida crea la palabra *différance*, cambiando una letra en la escritura en francés de la palabra *différence* donde se sustituye una e por una a. Fonológicamente este cambio de una vocal no puede ser reconocido. De este modo, Derrida juega con ella a destruir la idea preconcebida de que en el habla refleja mejor lo que sea porque en francés *différence* y *différance* (inventada) suenan igual y es la escritura la que refleja su diferencia porque el cambio ocurrido es una marca muda, una intervención gráfica y transgresiva. De modo que la diferencia es fuente de valor lingüístico. “La

²⁵ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., págs. 56-57.

diferencia (*différance*) concepto económico que designa la producción de diferir, en el doble sentido de esta palabra”²⁶, posponer y ser diferente de.

Derrida reúne en su *différance* la diferencia y aplazamiento para reflejar en una palabra la idea de que el signo tiene un valor porque es diferente a los demás signos o palabras y que la búsqueda de su significado queda eternamente pospuesta (diferida). El signo se presenta como una presencia diferida, como una postergación del momento de encuentro con la cosa misma, esa que supuestamente podría, por virtud del signo lingüístico, encontrarse ante quien habla. La *différance* cuestiona este origen, pone en tela de juicio toda posibilidad de encuentro con la cosa, de manera que la representación y la escritura no tendría así un carácter secundario. Lo que importa no es el encuentro (que no se da efectivamente), sino el eterno desencuentro con la cosa. Aquello que siendo diferido necesita de la repetición diferenciadora. Además, Derrida nos muestra otra implicación de la diferenciación o aplazamiento del significado de las palabras, únicamente reconocemos una palabra en tanto que no es otra y esto lo descubrimos a través de la huella. En un signo o una palabra está presente la huella de los otros signos o palabras de las que se distingue, pero con las que se relaciona dentro del sistema. La huella en este sentido sigue la lógica derridiana de “inmotivado” donde ella es su propio devenir inmotivado. Esto es, más que referirnos a la presencia, los signos se refieren a la ausencia en tanto que significantes. Pero en la lógica de la metafísica de la presencia, la huella se subordina a la presencia plena que se resume en el *lógos* “(...) el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como *parousia*, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a la distancia.”²⁷

La escritura vista por Platón como peligrosa por la ausencia del autor, es retomada por Derrida como lo propio del signo y del lenguaje. Platón “(...) con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quienes conviene

²⁶ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pág. 38. La versión en francés es la siguiente “*La différence, concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot*”.

²⁷ *Ibidem*, pág. 92.

hablar a quienes no y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre de la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse no de ayudarse a sí mismas”²⁸. El discurso ha quedado huérfano, el significante mismo es un *lógos* huérfano²⁹:

El estatuto de este huérfano que ninguna asistencia puede tomar a su cargo recubre el de un *grafein* que, no siendo hijo de nadie en el momento mismo en que llega a la inscripción, apenas sigue siendo hijo y ya no *reconoce* sus orígenes: en el sentido del derecho y el deber. A diferencia del a escritura, el logos vivo es vivo por tener un padre vivo (en tanto que el huérfano se encuentra medio muerto), un padre que está presente, en pie junto a él, tras él, en él, sosteniéndole con rectitud, asistiéndole personalmente y en su propio nombre. El logos vivo reconoce su deuda, vive de ese reconocimiento y se prohíbe, cree poder prohibirse, el parricidio.³⁰

De este párrafo hay que destacar 1) la identificación de la escritura con la muerte y de la voz con la vida. 2) El discurso escrito ha sido considerado como hijo bastardo del habla. 3) hay una subversión parricida en el hijo. El padre según la tradición no necesita del hijo, pero la tradición filosófica sólo es entendida y extendida a través del hijo, esto es, de la escritura.

En este sistema de oposiciones conceptuales metafísicas y sólo en este puede entenderse a la metáfora, en el sentido de que la metáfora se comprende en una metafísica que opone la presencia y ausencia. En la metáfora: “A” está presente en la ausencia de “B”, “B” no está disponible en el momento en que “A” está en su lugar. En cambio, en una cadena indeterminada de significantes, todos están ausentes, no hay metáfora. Sólo en la metafísica de lo propio y lo figurado hay metáfora, en la anulación de esta dicotomía no la hay como tampoco concepto. La anulación de los opuestos metafísicos es la anulación de la metáfora y la filosofía, así como la autodestrucción de esta es la auto destrucción de la filosofía, pero, no hay que olvidar, no se puede pensar la metáfora sin esta metafísica dicotómica. “El afuera, exterioridad “espacial” y “objetiva” de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, (...) no parecería sin la grama, sin la deferencia como temporalización

²⁸ Platón, *Fedro*, 275e-276a.

²⁹ En esta tónica es posible preguntar también si la traducción es una herramienta de preservación de la memoria del decir del padre o es un veneno y desvió de dicho decir.

³⁰ Derrida, *op. cit.*, pág. 114.

sin no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como escritura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida”³¹. Derrida deconstruye a la concepción de la metáfora que la señala como espuria, también su contrario, es decir, la crítica que encontraba en la metáfora el origen del lenguaje.

No deberíamos intentar definir la desconstrucción porque todas las frases del tipo “Deconstrucción es [x] o no es [x]” son falsas. Derrida observa como los conceptos binarios (superior-inferior, etc.) que la tradición ha trabajado no son simples oposiciones y esto no es más que una expresión de la moralización del lenguaje, que ya había observado Nietzsche en obras como el *Nacimiento de tragedia*. “Reconocer la escritura dentro del habla, vale decir la diferencia y la ausencia de habla, es comenzar a pensar el señuelo. No hay ética sin presencia del otro pero también y por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, diferencia, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad, así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta”³². Heredamos palabras que ya están cargadas de connotaciones por ello, la búsqueda de la verdad a través de las definiciones de conceptos es engañosa porque esas definiciones lo que hacen es fijar una versión de cada concepto a través de lo que es verdad, mentira, así como bueno o malo. Por esto último, desconstrucción desestabiliza el lenguaje para que seamos conscientes de lo que hay detrás de los mensajes que recibimos.

Para ser muy esquemático, diré que la dificultad de definir y, por consiguiente, también de *traducir* la palabra «desconstrucción» procede de que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo desconstruidos o desconstruibles, directamente o no, etc. Y esto vale para cada *palabra*, para la unidad misma de la palabra desconstrucción, como para la de toda *palabra*. *De la gramatología* pone en cuestión la unidad «palabra» y todos los privilegios que, en general, se le reconocen, sobre todo bajo la forma nominal. (...) Toda frase del tipo «la

³¹ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pág. 92.

³² *Ibidem*, pág. 193.

deconstrucción es X» o «la deconstrucción no es X» carece *a priori* de toda pertinencia: digamos que es, por lo menos, falsa³³.

La deconstrucción es deconstrucción del binomio voz y escritura, así como crítica a la idea de que la voz expresa mejor el pensamiento y que el pensamiento contiene la verdad o puede acceder a ella de forma privilegiada o directa. No hay nada fuera del texto, el pensamiento tampoco escapa a la gramática. Telaraña lingüística. El pensamiento no está ni fuera ni por encima de la gramática, sino que hereda las definiciones fijadas y moralizadas, además así se entiende por qué Derrida no pretende definir la deconstrucción.

I. Luz y sol

En la caracterización de los tipos de metáforas que Aristóteles lleva a cabo, hay una metáfora privilegiada a saber la de la analogía, Derrida dice en “Mitología blanca” que, “Este privilegio articula toda la meteorología de Aristóteles sobre su teoría general de “analogía” del ser”³⁴, ponemos aquí comillas a la analogía del ser, porque, ya hemos dicho líneas arriba que esta lectura de la analogía del ser en Aristóteles es un equívoco. La aclaración que hicimos como nota al pie de página de nuestro primer capítulo vuelve a salir necesariamente para aclarar que vemos en Derrida una y otra vez el error de tomar la teoría de analogía del ser como perteneciente al Estagirita, esta es una lectura que parte de Tomás de Aquino y se hereda a la tradición escolástica según la cual la relación entre el ser y los sentidos del ser son un tipo de analogía. Esta interpretación pretende denominar analogía al *pròs hén* (esto es, a la relación del ser con significados en los que se predica) pero agregándole el título de “atribución” para distinguirla de la analogía de “proporción” que es la analogía en sentido aristotélico. Únicamente para recordar una vez más la diferencia entre analogía y *pròs hén*, diremos que de acuerdo con la ética a Nicómaco hay tres modos en los cuáles se dotaba a una palabra con más de un sentido sin por ello caer en el equívoco ya sea porque procedían de un término único (*aph' henos*), porque tienden a un mismo fin (*pròs hén*), o porque mantenían una relación de analogía (*kat' analogian*). El *pròs hén* ocurre en relación con un

³³ Derrida, “Carta a un amigo japonés” *op. cit.* págs., 26 y 27.

³⁴ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 281.

término único, mientras que la analogía se debe a una semejanza entre dos series de términos. Según Aristóteles los múltiples sentidos en los que el ser se dice no ocurren porque haya una semejanza entre dos series de términos, sino que, los sentidos en los que se predica el ser mantienen como núcleo lógico y ontológico a la *ousía*¹. Los múltiples sentidos en los que el “ser” se predica remiten a la *ousía* como sentido fundamental y primero (en cuanto al conocimiento y al tiempo), es ella la que en cierta medida los unifica, razón por la cual el “ser” se dice de muchas maneras, pero no equívocamente, garantizando así, supuestamente, la universalidad del discurso ontológico y su correspondencia a una sola ciencia y también de donde parte la llamada metafísica de la presencia. Además, el Estagirita alude a la *ousía* para garantizar la unidad en la significación de un nombre, es decir la *ousía* es la condición de posibilidad de la comunicabilidad en Aristóteles, pues fundamenta su univocidad que es, como dice Derrida en el *télos* del lenguaje.

A partir de esta lectura que pone al *pròs hén*³⁵ como un tipo de analogía (de atribución) —y con ello de metáfora— tiene cabida la deconstrucción que Derrida lleva a cabo en “Mitología blanca” (así como otras obras que servirán aquí de ayuda) y que trataremos de exponer en lo sucesivo.

Regresemos a la metáfora por analogía, específicamente a las metáforas por analogía en los que falta un nombre o en los que ningún nombre propio está presente. En estos la impresión que provoca es más fuerte y más poética porque el giro que lleva a cabo la metáfora es más generoso y genial. Y para ilustrarlo utiliza la metáfora del sol y el sembrar presentes en la *Poética* aristotélica “(...) la acción de lanzar el grano se llama “sembrar” (*speirein*), pero para designar la acción del sol que lanza su luz, no hay palabra (...) Sin embargo, la relación de esta acción con la luz del sol es la misma (*homoiòs*) que la luz de “sembrar” con el grano; es por lo que se ha dicho “sembrando una luz divina” cita Derrida³⁶. Pero este no es el único caso en la historia de la escritura metafísica donde sale a relucir la metáfora del sol, Derrida identifica el mismo proceder en los libros V y VII de *República* platónica donde el sol está ahí como fuente invisible de la luz, al que no se puede mirar so pena de ceguera y

³⁵ La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia-τὸ δ’ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμώνυμος.

³⁶ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 282. La cita de Derrida es a su vez una cita de *Poética* 1457b 25.

de muerte, este sol en Platón representa al *eidos* de Bien del cual es hijo el sol sensible, fuente de vida y de visibilidad de semilla y de luz. Y luego pregunta ¿dónde se ha visto que haya la misma relación entre el sol y sus rayos que entre la siembra y la semilla? A esta pregunta agregamos la siguiente, ¿cómo se puede determinar la semejanza entre el sol sensible y el *eidos* de bien? ¿Qué permiten las metáforas entorno al sol y por qué su recurrencia?

Hay otro tipo de catacrexis, aquellas nacidas de una relación por analogía en la que no únicamente falta un término “Y todavía se puede usar esta clase de metáfora de otro modo, aplicando el nombre ajeno y negándole alguna de las cosas propias; por ejemplo, llamando al escudo “copa”, no “de Ares”, sino “sin vino”³⁷”. Aristóteles no prosigue su argumento y no se compromete con las implicaciones de este tipo de catacrexis, únicamente agrega que un nombre inventado es el que, no siendo usado absolutamente por nadie, lo establece (¿cómo propio?) el poeta por su cuenta o, agregamos, el filósofo ya que la *léxis* y las metáforas son comunes al campo de la poética y retórica. Y antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje filosófico, la metáfora permitiría el surgimiento del lenguaje filosófico mismo, lenguaje que más tarde pretenderá controlar esta diseminación metafórica, pero hay aquí un abismo. Derrida afirma respecto a lo dicho por Aristóteles que, este procedimiento de la catacrexis puede proseguirse y complicarse hasta el infinito. Por ejemplo, de la metáfora del sol y el sembrar podríamos conseguir “Sembrando sin grano” o “el grano que no calienta” etc. De ahí que se adjudique una reproducción o multiplicación sin fin a esta llamada mala metáfora (o catacrexis). Esto ocurre porque al no ser nombrada ya ninguna referencia “(...) la figura es llevada a la aventura de una larga frase implícita, de un relato secreto en el cual nada nos asegura que nos reconducirá al nombre propio”³⁸. Nada nos asegura que la “copa sin vino” nos reconduzca al escudo de Ares, ni que “sembrando sin grano” nos conduzca a los rayos del sol (o lo que hoy en día conocemos como radiación solar), o en la metáfora de Platón a la idea de Bien. Si hay conceptos que nacen a partir de estas metáforas sin fin, entonces los conceptos nacidos advienen abismados, oscuros. No en vano la tradición vio en la metáfora un peligro para el conocimiento, un peligro de oscuridad y de desvío al que había que contener, por eso Aristóteles no prosiguió su razonamiento, intentando contenerla o ponerle límites a su uso.

³⁷ Aristóteles, *Poética*, 1457b 30.

³⁸ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 283.

Respecto a cómo el Estagirita puso límites al uso de la metáfora valen algunos pasajes de la *Metafísica*, aquellos en los que se advierte la necesidad de univocidad del lenguaje, ya que si no se le atribuye un número delimitado de sentidos a una misma palabra se destruye todo diálogo e intercambio de pensamientos. Si no se plantea un límite y pretendiésemos que hay una infinidad de significaciones no se podría llevar a cabo ningún razonamiento pues no significar una cosa particular es no significar nada en absoluto. De manera que se aceptan las metáforas, pero sólo de manera controlada y limitada, es decir, únicamente en aras de significar una única cosa. Y el don natural de crear metáfora que Aristóteles reconoce en lo humano es un don para querer decir algo y sólo una cosa.

Si las metáforas por analogía abren siempre un vagabundeo semántico —de forma que, por ejemplo, el “atardecer” de la metáfora “la vejez es el atardecer de la vida” no designa lo que comúnmente designa sino se dirige a otra cosa—, las metáforas por catacrexis complicadas hasta el infinito abren un vagabundeo semántico sin fondo. Este abismarse de la metáfora muestra no sólo la ilusión de un dominio filosófico de la metáfora, también muestra que el abismo de la metáfora “(...) parece inscrita en la estructura de la metáfora, pero como su negatividad. Desde el momento en que admitimos que en una relación analógica todos los términos están tomados ya uno a uno en una relación metafórica todo se pone a funcionar no ya como sol sino como estrella, y permanece invisible o nocturna la fuente puntual de verdad o de propiedad”³⁹. Si Aristóteles no se compromete con esta cuestión es porque contradice el *lógos apofántico* de la filosofía, el valor filosófico de la *alétheia* e incluso, la idea de la propiedad de lo que es. “Todo el onomatismo que gobierna la teoría de la metáfora, toda la doctrina aristotélica está hecha para asegurar unas abras de verdad y de propiedad”⁴⁰. La teoría de la metáfora no sólo es metafísica, la metáfora estructura el lenguaje metafísico asegurándolo, garantizándolo o como se indica en “Violencia y metafísica”, “Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra cosa (...) que hablarlo, decir la metáfora misma, y esto consiste en pensarla en el horizonte silencioso de la no-metáfora: ser”⁴¹. La metáfora como surgimiento del lenguaje y

³⁹ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 283.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 284.

⁴¹ Derrida, “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*, pág. 151.

con ello, surgimiento de las oposiciones metafísicas clásicas, sensible-inteligible, alma-cuerpo, universal-particular, lo mismo-lo otro, necesidad-contingencia, etc. Y en tanto que lenguaje de la filosofía, la filosofía no puede sino pensar, hablar, escribir y replicar estas oposiciones. ¿Es posible pensar el ser fuera del lenguaje (esto es fuera de la significación)?

Derrida dice en *De la gramatología* que, tradicionalmente hay una proximidad entre la voz y el ser, o bien, una proximidad de la voz y del sentido del ser, esto quiere decir que el lenguaje es representación del ser, mas no el ser en cuanto tal. Además, como recuerda Heidegger, el sentido del ser no es la palabra “ser” ni el concepto ser. “Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje de palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos a la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreductible simplicidad”⁴². Hace un momento indicamos que en “Violencia y metafísica” Derrida nos exponía que la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo, ahora decimos que el sentido del ser está ligado a la posibilidad del surgimiento de la palabra general. Por estas razones, hay o parece haber una similitud entre metáfora-lenguaje y sentido del ser-palabra, ambos (metáfora y sentido del ser) están ligados a la posibilidad del surgimiento del lenguaje y la palabra respectivamente. El *lógos* que es *lógos* del ser ¿es *lógos* por metáfora?

Respeto al *lógos apofántico*, en Heidegger⁴³, la verdad es un concepto que desde los griegos se ha mantenido en apariencia unánime dentro de la historia de la filosofía y enlazada al desvelamiento del Ser. Remitiéndonos a la interpretación derridiana de Heidegger, el pensamiento del Ser restablecería la instancia del *lógos*, el sentido y la verdad del Ser. El sentido del Ser que, en los griegos, consiste en un presentarse desde lo oculto a su desvelación, hacer acto de presencia y, la verdad consiste en representar (esto es, en volver a presentar en el habla) dicha presencia originaria del ser, o bien, en desvelar el ser en el habla, aunque paradójicamente “el ser sea mudo”⁴⁴. Desde esta postura, el lenguaje vendría a ser el

⁴² Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, pág. 28.

⁴³ Véase Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, págs. 57-70, en especial la pág. 63.

⁴⁴ Derrida dice en la página 30 de *De la gramatología*:

Así es como Heidegger, después de haber evocado “la voz del ser”, recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente *a-fona*. La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre “la voz del ser” y la *phoné*, entre el “llamado del ser” y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone en duda una metáfora fundamental

lugar donde el Ser y lo humano se reunirían o bien, el lugar donde el Ser se nos re-presenta. Exteriorización y expresión del Ser a través del *lógos* (apofántico) y con él en la *phoné* semántica: el *lógos* del ser. Este “(...) *lógos del ser* (...) es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental se manifiesta por excelencia en la voz: es decir, en una lengua de palabras.”⁴⁵. Las palabras que designan el sentido del ser son palabras originarias, palabra trascendental, haciendo alusión al significado trascendental que antes referimos. El sentido del ser abriría la historia del *lógos* por medio del *lógos* y no siendo nada fuera del *lógos*. La filosofía occidental se ha visto marcada por un vínculo entre la *phoné* y el *lógos* que a su vez es inseparable de la verdad.

Según este razonamiento heideggeriano, “la metafísica” (si es que esto se da de manera unánime), es una escritura teórica organizada en torno a la presencia del ser. Desde este punto, la deconstrucción de la metáfora se ubica en el espacio que configura al ser mismo como metáfora de una presencia y de una ausencia.

(...) metáfora de la sombra y la luz (del mostrar-se y del ocultar-se), metáfora fundadora de la filosofía occidental como metafísica. Metáfora fundadora no sólo en tanto que metáfora fotológica —y a este respecto toda la historia de nuestra filosofía es una fotología, nombre que se le da a la historia o al tratado de la luz— sino ya en tanto que metáfora: la metáfora en general, paso (passage) de un ente a otro, o de un significado a otro, autorizado por la *sumisión* inicial y por el desplazamiento *analógico* del ser bajo el ente, es la pesantez esencial que retiene y reprime irremediabilmente el discurso en la metafísica.⁴⁶

al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y el logocentrismo (...) Sería necesario recordar (...) que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un “significado.

⁴⁵ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, págs. 27-28.

⁴⁶ Derrida, “Fuerza y significación” *op. cit.*, pág. 42. Las cursivas son nuestras.

Vemos en este pasaje de “Fuerza y significación” que la metáfora de la sombra y de la luz funda la filosofía occidental como metafísica, también, que la sumisión inicial del ser bajo el ente (desplazamiento analógico del ser bajo el ente) autoriza (no sólo la metáfora fotológica sino) la metáfora en general. También podemos observar que Derrida puntualiza en cursivas el desplazamiento “analógico” del ser bajo el ente con lo cual nos trasladamos a lo que la tradición ha interpretado como la consideración del esquema de las categorías como matriz fundamental de las significaciones del ser. La metáfora aparece en este pasaje como el paso (traslado) de un ente a otro y de un significado a otro. El traslado metafórico de un ente a otro está autorizado (*passage autorisé*) por la sumisión y por el desplazamiento analógico del ser bajo el ente. La metáfora es la pesantez esencial (centro gravitatorio) que retiene y reprime irremediamente el discurso de la metafísica. Retención y represión de la metafísica a través de la metáfora. La metáfora como centro organizador de la metafísica no ocurre de manera accidental. “Pero la metáfora no es inocente jamás. Orienta la búsqueda y fija los resultados. (...) De hecho, y por más que esta no lo reconozca”⁴⁷. El origen no es puro sino inscrito. El nexo entre metáfora y lenguaje filosófico es esencial porque vertebró la estructura y el corazón de la metafísica. A esta metáfora de la ausencia y de la presencia que configura el ser como categoría filosófica es a lo que Derrida se refería en “Mitología blanca” cuando hablaba de una metaforología transferida al campo filosófico que encontraría siempre, por destino, el mismo sentido, el sentido del Ser como presencia y lo que viene a ser lo mismo, como presencia/ausencia. Y este paso autorizado por la sumisión inicial del ser bajo el ente toma en “Fuerza y significación”, la expresión de caída (*chute*):

Destino que sería tonto considerar como lamentable y provisional accidente de una «historia»; como un lapsus, una falta del pensamiento *en* la historia (in historia). Es, *in historiam*, la caída del pensamiento en filosofía, por lo que la historia es *encentada*⁴⁸. Baste decir que la metáfora de la «caída» merece sus comillas. En esta metafísica heliocéntrica, la fuerza que cede sitio al *eidos* (es decir a la forma visible para el ojo metafórico), ha sido separada ya de *su sentido* de fuerza, como la cualidad de la música está

⁴⁷ Derrida, “Fuerza y significación”, *op. cit.*, pág. 28.

⁴⁸ Iniciada, empezada, al mismo tiempo que disminuida, mordisqueada y cortada.

separada de sí en la acústica. ¿Cómo comprender la fuerza o la debilidad en términos de claridad y de oscuridad?⁴⁹

Esta caída no se trata de una caída en el sentido cristiano de caída respecto a un paraíso, o caída de un estado de inocencia, sino de la caída del pensamiento en la historia de la filosofía (en la historia del *lógos*) que es consecuencia de la pesantez de la metáfora, pesantez retentiva y represora del ser y que cede sitio al *eidos*. La caída del pensamiento en la filosofía es la caída en la historia y, en esta caída en la filosofía la fuerza cede sitio al *eidos*. Lo que parece significar que la metáfora es la ocultación óptica del ser. Para comprender esta caída, hay que remitirnos a *eidos* y con ello a Platón, es Platón quien al imponer el *eidos* abre o inaugura una distancia entre el mundo inteligible (*kósmos noétos*) y el mundo sensible (*kósmos horatós*), relegando al mundo de las ideas a una dimensión abstracta trascendental, ontológicamente separado del *kósmos* sensible finito y aparenzial, escena originaria dualista que quedó configurada como huella ancestral y que termina por cristalizar un olvido trascendental (del ser) y que es para Heidegger fundante esencial de la metafísica, o sea, la metafísica adviene (caemos en ella) en la escena del olvido del ser o bien en la escena originaria dualista del *eidos* y sus formas de participación.

En la forma de un destello de esa primera alteridad, la fundación del *eidos* platónico impone una distancia inaugural entre el mundo inteligible (*kósmos noétos*) y el mundo sensible (*kósmos horatós*), una diferencia que relega el campo de las Ideas a una dimensión abstracta y trascendental, ontológicamente separada del mundo cambiante y finito de las apariencias. (...) La diferencia entre el *eidos* y sus formas de participación queda así configurada como el síntoma de una escisión significativa, de una huella ancestral (...) La naturaleza de esa *diferencia* terminará sin embargo por cristalizar en un olvido trascendental, un olvido que para Heidegger es la cualidad fundante de la propia metafísica, y que tendría en Platón su momento inaugural.⁵⁰

⁴⁹ Derrida, "Fuerza y significación" *op. cit.*, pág. 42 y 43.

⁵⁰ Max Colodro, *Ontología de la ausencia*, *op. cit.*, pág. 14.

El ser se determina como *eîdos* en el momento de su retirada (retención, sustracción), esta retirada del ser es indisociable del movimiento de la presencia o de la verdad. “La historia de la filosofía posee desde ese instante un primer núcleo canónico que, al tiempo que relega el ser a olvido, dispone al *ente* como único y constante objeto de develamiento”⁵¹. También la fundación de *eîdos* platónico impone una distancia ente el mundo sensible y el inteligible, donde el *eîdos* se originaría como significado trascendental, que finalmente funda la diferencia absoluta e irreductible entre sensible e inteligible, así como entre significado y el significante, y no hay que olvidar, la funda mediante metáfora.

Siguiendo “La retirada de la Metáfora”, en el contexto de la filosofía heideggeriana el ser se encuentra sometido por un desplazamiento metafórico metonímico bajo la forma del *eîdos* (o bajo cualquier otra forma). Derrida nos recuerda que Heidegger plantea una supuesta complicidad o equivalencia entre el traspaso metafórico de lo propio y lo figurado y el traspaso metafísico de lo sensible a lo no sensible. Bajo esta lectura heideggeriana, en la filosofía de Aristóteles la noción de metáfora tiene lugar en un contexto metafísico donde la *ousía* constituye un momento del olvido del ser. “Para Derrida, la analogía entre el orden sensible y el orden inteligible termina siendo la expresión prístina de una metafísica logocéntrica y hegemónica”⁵². Heidegger plantea la pertenencia del concepto de metáfora a la metafísica como si toda la metafísica fuera una unidad homogénea —cosa que para Derrida no es posible— y como si sólo hubiese un concepto de metáfora.

La metafísica como desvió metafórico supone una retirada del ser, un retraimiento que oculta su sentido “(...) lo que Heidegger llama metafísica corresponde a una retirada del ser. En consecuencia, la metáfora en cuanto concepto llamado metafísico corresponde a una retirada del ser”⁵³. La metafísica occidental habría erigido sus conceptos, sobre la base de la metáfora de la sombra y de la luz, del mostrarse y del ocultarse. Dicha metáfora de la sombra y la luz permanece de pie en la fundación de la filosofía occidental como metafísica y con ello la complicidad existente entre ambas inaugura el horizonte de la presencia. La distinción

⁵¹ Max Colodro, *Ontología de la ausencia. La metáfora en el horizonte de la desconstrucción*, *op. cit.*, pág. 14. Y revítese también la página 56 de “La retirada de la metáfora”. En ella nuestro autor dice “Al retirarse cuando se muestra o se determina *como o bajo* ese modo de ser (por ejemplo como *eidos*, según la separación o la oposición visible/invisible que construye el *eidos* platónico), sea que se determine, pues, en cuanto que *ontôs on* bajo la forma de *eidos* o bajo cualquier otra forma, el ser se somete ya *dicho de otro modo*, por decirlo, *sozusagen, so to speak*, a un desplazamiento metafórico-metonímico.”

⁵² Max Colodro, *Ontología de la ausencia. La metáfora en el horizonte de la desconstrucción*, *op. cit.*, pág. 39.

⁵³ Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, *op. cit.*, pág. 58.

entre el ser y el ente, así como la que hay entre el ser y el sentido del ser suponen un desplazamiento metafórico y un olvido del ser. Pero Derrida desconfía de la lectura de Heidegger que señala a la metáfora como perteneciente al interior de la metafísica porque la metáfora no sólo pertenece a la metafísica, “La metáfora es definida por Derrida como un *tropo* decisivo en la cristalización de ese horizonte en el que lenguaje, escritura y la realidad devienen sutilmente *cómplices*”⁵⁴. Como vemos no se trata de señalar el origen metafórico de los conceptos a la manera de Nietzsche, tampoco de invertir el sentido propio y el sentido figurado, ni de señalar únicamente a la metáfora como concepto metafísico a la manera de Heidegger, sino de mostrar que en algún momento la escritura apareció como metafóricidad misma.

La metáfora que de acuerdo con lo que veníamos diciendo es congénita al *lógos* (que es *lógos* del ser y léase también al *lógos* filosófico) se encuentra en el origen de la escritura filosófica. “La oposición misma de aparecer y de desaparecer, todo el léxico de *phainesthai*, de la *aletheia*, etc., del día y de la noche, de lo visible de lo invisible, de lo presente y de lo ausente, todo eso sólo es posible bajo el sol. Éste, en tanto que estructura el espacio metafórico de la filosofía, representa lo natural de la lengua filosófica. Es lo que, en toda la lengua filosófica, se deja retener por la lengua natural”⁵⁵. La metafísica no es más que el lenguaje surgido de la metáfora y sólo puede limitarse a hablar ese lenguaje que no es otro sino el del ser. Derrida, va un paso más allá de Heidegger pensando lo “no-pensado” por la tradición filosófica a saber, su límite, su trazo, su condición de posibilidad y de imposibilidad presentes en el pensamiento filosóficos de la metáfora.

La pertenencia de la metáfora, desde el punto de vista heideggeriano, a la metafísica no deja de resultar extraño, por una parte, la metáfora participa de la metafísica (y la metáfora sólo existe al interior de la metafísica) y por otra la metáfora participa del movimiento de retirada del ser posibilitando la metafísica. O sea, sólo existe en la metafísica, pero a su vez, posibilita la metafísica misma, es constitutiva de lo que constituye. “La metafísica produce el concepto de metáfora, y ella, la metafísica, se halla en situación trópica respecto al ser”⁵⁶.

En tanto que la metafísica produce el concepto de metáfora, y se halla, a su vez, en situación trópica respecto al ser, la retirada de la metáfora anuncia la “clausura” (que no

⁵⁴ Máx Colodro, *Ontología de la ausencia. La metáfora en el horizonte de la deconstrucción*, *op. cit.*, pág. 28

⁵⁵ Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *op. cit.*, pág. 290.

⁵⁶ Carlos Contreras Guala, “Metáfora y deconstrucción” *op. cit.*, pág.186.

demolición) del pensamiento metafísico (pensamiento de la que ella misma es posibilitador). El pensamiento metafísico intentaría destruir a la metáfora después de haberla tomado como un medio para llegar a la verdad o intuición del Ser con mayúsculas, es decir, después de haberla utilizado en su función de instrumento didáctico (y que apela al sentido del guión que había puesto Derrida en el último apartado de “Mitología blanca”).

El pensamiento metafísico destruiría a la metáfora una vez llegado a la intuición del Ser, en ese caso, la metafísica hace relevo de la metáfora porque ya ha alcanzado el sentido del ser. Irónicamente, alcanzado el sentido propio del ser a través de un sentido metafórico, o como aparece en la “La retirada de la metáfora”, *cuasi metafórico*. Pero al querer relevar a la metáfora sustituyéndola por una intuición directa de la verdad o el ser, la misma filosofía tradicional se retira, se autodestruye por una intuición directa de la verdad o del ser. La misma filosofía tradicional es esencialmente trópica, sus fundamentos son metafóricos. Nunca nos será dada en la metafísica el “fondo propio”, “el origen a la verdad”. La muerte de la metáfora es la muerte de la filosofía o por lo menos de la metafísica.

Conclusiones generales

El subtítulo de la “Mitología blanca”, “La metáfora en el texto filosófico”, preludia de manera explícita el tema a tratar a saber, un estudio sobre la metáfora en relación con el texto filosófico. Sin embargo, ya en la introducción de la presente investigación habíamos señalado que la obra en cuestión se ubicaba dentro del contexto de la deconstrucción derridiana, hecha esta salvedad, uno de los objetivos principales de la presente obra consistía en leer la metáfora en el contexto de la deconstrucción metafísica y con ello en el contexto de la superación de la metafísica de la presencia. La anterior aclaración no es por demás desdeñable, pues no puede entenderse la obra en cuestión sin tener a la vista que forma parte de un proyecto de lectura característico de su autor. Mientras que, a título de hipótesis, consideramos que era factible defender que, dado que la filosofía se construye a partir del lenguaje y del texto filosófico, el olvido de la metáfora en el discurso filosófico dentro de la tradición occidental había sido partícipe en gran medida del inconveniente de la comprensión del lenguaje y la escritura en términos fono-céntricos. Pero a la inversa, detrás del discurso sobre la metáfora se localizaba también una comprensión metafísica. De estas interrogantes, obtuvimos lo siguiente:

1. El acontecimiento metafórico ocurre en el lenguaje debido que los nombres o las palabras, de acuerdo con las teorías clásicas sobre el lenguaje, significan de manera convencional, lo que quiere decir que no hay una adecuación total entre el nombre y lo nombrado. Y en tanto que la adecuación entre el nombre y lo nombrado no existe, los nombres pueden trasladarse, desviarse, cambiar de lugar, transferirse, etc. De tal forma que, la posibilidad de la metáfora depende de la multivocidad del lenguaje. A partir de la metáfora nace una nueva relación entre un signo y un significado. Sin embargo, la teoría clásica del nombre parece apostar por la univocidad como esencia del lenguaje.

Detrás del convencionalismo aristotélico del lenguaje se encuentra el principio de identidad, principio que define a los nombres propios, pero no a los metafóricos. En la teoría aristotélica del lenguaje, un nombre posee, idealmente, una única significación cuya base se encuentra en la *ousía*, sin embargo, la metáfora va más allá de esta univocidad del lenguaje (razón por la cual no tiene lugar en el conocimiento científico-deductivo). La metáfora mantiene una transferencia del significado de las palabras o los nombres propios y sus

posibilidades quedan acotadas y sometidas al destino de la *léxis* y con ella, al capricho de la metafísica. “Heidegger no dejará de insistir en la importancia de este nexo entre entidades y lenguaje en filosofía aristotélica. En la medida en que ese nexo confirma a la metáfora como un *tropo* de la *léxis* (λέξις), la mantiene adscrita a un orden filial donde el principio de la representación del signo implica el horizonte de las entidades y, por tanto, a la metafísica como olvido del ser”¹.

2. *La metáfora queda excluida de la apophansis.* En tanto que supeditada a la *léxis*, y con ella al contexto de la retórica y la poética, la metáfora no posee un carácter apofántico, no des-oculta, ni predica verdad o falsedad de nada. Los elementos de la *léxis* categoremáticos (nombre y verbo) poseen significación por sí mismos, muestran, significan, indican, pero no desocultar por sí mismos. Por otro lado, si bien es cierto que la verdad aparece dentro del *lógos apophantiko* (elemento de la *léxis*), esta puede perderse cuando la cosa no se manifiesta en acto. La *léxis* no sólo comprende la posibilidad de la verdad sino también, de la no-verdad. Y he aquí una de las objeciones entorno a la metáfora, la metáfora posee un grado de oscuridad en tanto que desvía la significación de los nombres y puede dar paso a la confusión o ambigüedad de estos, confusión que el conocimiento científico-deductivo pretende evitar. La semejanza presente en la metáfora por analogía muestra una relación oculta entre las cosas, pero este mostrar ocurre en el plano de la mera significación.

Asimismo, no está por demás decir que la metáfora queda excluida de la filosofía, de “la ciencia del ser en cuanto ser”. Dada la pretensión de la filosofía en ser una ciencia objetiva de la verdad y porque “la ciencia del ser en cuanto ser” en tanto que ciencia, debe mantener a raya los múltiples sentidos en los que el ser se predica y esto únicamente lo logra a partir de la *ousía* que es núcleo lógico y ontológico de las predicaciones del ser. La tradición filosófica occidental ha mantenido, desde Aristóteles, la univocidad del sentido como lo ideal en el lenguaje, sin embargo, estas aparecen reiteradamente en los textos de dicha tradición. Por lo que, a simple vista deducíamos que, si dichas metáforas no eran meros ornamentos extrínsecos al discurso filosófico y fáciles de suprimir, entonces la unión entre metáfora y filosofía es insoluble. Las metáforas son peligrosas porque minan desde dentro la totalidad del *lógos* filosófico cuestionando su capacidad para dar cuenta de sí. Esta es la hipótesis con

¹ Max Colodro, *Ontología de la ausencia. La metáfora en el horizonte de la deconstrucción*, *op. cit.*, pág. 17.

la que Derrida parte en “Mitología blanca”, a saber, la que señala la imposibilidad del dominio filosófico de la metáfora.

3. *La oposición entre sentido propio y sentido figurado no tiene fundamento.*

Derrida sustituye el término de “uso” de la lengua filosófica por el de “usura” para referirse al papel de esta dentro de aquella, esto último porque el autor encuentra que el uso de la metáfora en filosofía implica un desgaste y una ganancia (sentidos indisociables de la “*usure*”) y estos son propios de valor de intercambio y no del valor de uso. Interesado en la dimensión económica de la metáfora, Derrida postula que la “usura” constituye la estructura misma de la metáfora, y ya que la metáfora afecta a la totalidad del discurso filosófico, la “usura” es indisociable del discurso filosófico.

Tomando la primera vía del desgaste o agotamiento del sentido primitivo, Derrida se distancia de esta cuestión de la usura concerniente a la metáfora usada-desgastada, no se trata de rechazar o abandonar como desecho los conceptos metafísicos, sino de reinscribirlos y, sobre todo, identificar el terreno histórico-problemático sobre el cual se ha podido pedir sistemáticamente a la filosofía los títulos metafóricos de sus conceptos. Todo esto porque nosotros defendíamos a través de la lectura de Derrida a Saussure, que para el filósofo argelino no hay, *stricto sensu*, un sentido propio de las palabras, más bien el sentido de estas es ajeno a sí misma, depende del sistema lingüístico del que forma parte. Lo cual nos hace inevitable preguntar si no alude esto último a un significado extralingüístico o inicial, en otras palabras, si el valor (significado) de las palabras depende de las demás y estas de otras palabras ¿no hay acaso un valor (significado) inicial que ponga en marcha el sistema lingüístico? *Si decimos que el valor contenido de una palabra es determinado con la ayuda de lo que existe fuera de ella ¿no hay un valor extralingüístico inicial que sostenga el sistema de diferencias? Siguiendo el análisis de la escritura y habla, Derrida concluye que no.*

Respecto a la metáfora, de acuerdo con dicha teoría del “valor lingüístico”, no parece existir una diferencia radical entre lo que se ha llamado sentido propio y sentido figurado de una palabra, ya que ambos se establecen con arreglo al resto del sistema y no por sí mismas. *La separación estricta y tajante entre sentido propio y sentido figurado queda sin fundamento.* La catacresis que va más allá de la dualidad entre sentido propio y sentido figurado refleja, precisamente, la incapacidad e imposibilidad de una línea fronteriza verdadera, ya que en la catacresis se trae a la luz un sentido propio mediante un movimiento

metafórico. En este último sentido, la metáfora misma fue traída a la luz de los conceptos filosóficos, la filosofía ha generado el sentido propio de metáfora mediante una catacresis, es decir mediante un movimiento tópico-metafórico o bien un sentido “propio” que tiene su origen o en una literalidad sino en una (mala) metáfora (también llamada catacresis). Extrapolando este análisis al resto de conceptos filosóficos, como de hecho lo hace Derrida, entonces de lo que se trata en la usura filosófica es de una pérdida del sentido metafórico del concepto filosófico (cosa que será después olvidada en la historia filosófica), cuestionando una vez más, pero ahora desde el lado del análisis metafórico, el sentido de propiedad de los conceptos filosóficos. Sin embargo, lo interesante de esta cuestión para Derrida no es que el lenguaje filosófico haya nacido del sentido figurado —el interés va más allá de la concepción simbolista del lenguaje— más bien, pone en cuestionamiento el origen del lenguaje o bien, aquello que posibilita la polaridad entre “sentido figurado” y “sentido propio”.

4. *La filosofía no tiene la capacidad de dar cuenta de la metáfora y de sus propias metáforas.* El sentido de usura como interés o ganancia remite a una plusvalía lingüística y refiere a un suplemento que opera en el lenguaje filosófico sin ser percibido. Un impensado de la filosofía, la ganancia de la usura filosófica afecta sus conceptos con una suplementaria trópica incontrolable que Derrida identifica como la segunda autodestrucción de la metáfora (y la filosofía). El primer fin de la metáfora (pensada por la filosofía) y que refiere a Hegel (pero caracteriza al pensamiento metafísico desde Platón), corresponde a un proceso de desgaste y circulación, por medio del cual la metáfora se apropia de sentido “propio”, permitiendo así desligar el ámbito metafórico de la filosofía y con él la realización de la filosofía como un discurso autónomo conceptual. Este fin de la metáfora pensado por la filosofía continua a una segunda autodestrucción metafórica y que es impensada por la filosofía. Esta segunda autodestrucción de la metáfora (y la filosofía) termina por echar abajo y clausurar la oposición entre concepto y metáfora, sentido literal y figurado, filosofía y literatura, así como las pretensiones filosóficas de verdad-conceptual (de ahí que además de autodestrucción metafórica sea la muerte silenciosa de la filosofía misma). Esta plusvalía lingüística opera incesantemente a espaldas de los hablantes haciendo que cualquier intento de concebir y clasificar la totalidad de posibilidades metafóricas de la filosofía este condenado al fracaso, porque siempre habrá una metáfora más (o un suplemento de metáfora) que permanece fuera del campo que esta le permite circunscribir. La estrategia deconstructiva

de Derrida presente en “Mitología blanca” y “La retirada de la metáfora” consiste en remarcar este suplemento propio con el fin de borrar la borradura de la metáfora en el concepto filosófico, i. e. sacar a la luz lo impensado de la filosofía. Pero no se trata de rastrear el sentido original de las metáforas, sino de navegar con y en la metáfora.

5. *La des-constucción se inscribe en una cadena negativa metafórica.* La palabra deconstrucción implica un recorrido de *abnutzung* (desgaste) y un *aufhebung* (superación), es decir que, implica la formación conceptual hegeliana según la cual los conceptos filosóficos provienen de significados sensibles que han sido llevados por un proceso de idealización al orden espiritual. Así pues, Derrida mismo incurre con la “deconstrucción” en aquello que él mismo somete a desconstrucción, la negatividad y la usura de un signo. Deconstruir es un término de la metafísica y con ello propio de la usura filosófica.

6. *El significado de un concepto se da en función de otros significantes y no de un significado externo.* Como ya hemos dicho, el análisis deconstructivo de la metáfora pone en cuestionamiento el origen del lenguaje o bien, aquello que posibilita la polaridad entre “sentido figurado” y “sentido propio”, ahora bien, como figura del lenguaje no hay que olvidar que las comprensiones filosófico-tradicionales de la metáfora se inscriben en una comprensión del lenguaje logo-fono-céntrica. La tradición logo-fono-céntrica (que va desde Platón y llega hasta Saussure) la caracterizamos aquí como aquella que establece un vínculo fundamental entre el pensamiento (*lógos* unido a la verdad y al sentido [del ser]) y la voz (*phoné*) como lugar privilegiado de dicho sentido y que pone a la escritura (en tanto que significante del significante) como lugar secundario en esta relación. La época del *lógos* marca una diferencia entre el significado y el significante, asimismo, asienta a la escritura (fonética) como incompatible con la historia de la metafísica de la verdad, inferior y diferente del habla plena. Esta relación inmediata y natural entre el pensamiento y el ser significado en la voz, quedó, en algunos casos, sobre entendida e implícita como en la lingüística de Saussure donde Derrida ve una serie de contradicciones de dicha tradición metafísica-teológica. Saussure sostiene una relación primordial, natural e inmediata entre el habla y el significado aun cuando la relación entre el significante y el significado es convencional y arbitraria. La representación de la voz por parte de la escritura debería ser arbitraria si es que el signo lingüístico es arbitrario, sin embargo, coloca a la escritura como representante natural del habla. La contradicción consiste en que la tesis sobre la arbitrariedad del signo debería

de impedir la distinción jerárquica entre signo lingüístico y signo gráfico, o sea, entre a voz y la escritura cosa que para el logofonocentrismo no es así, sino que se pretende una primacía del significante fónico sobre el significante gráfico. El significado es, para Saussure, una relación convencional, arbitraria y diferencia, donde el significado del signo, como ya hemos dicho, está dado por la diferencia que guarda con otros signos del sistema lingüístico del que forma parte y no por sí mismo, lo que quiere decir que, el significado de una palabra no proviene de algún valor positivo, sino que está dado por lo que no significa. Saussure quiere encontrar en el signo fónico hablado una base que asegure el significado, pero como vemos, en el sistema de valores propuesto, *el significado de un concepto se da en función de otros significantes y no de un significado externo*. Por esto último concluíamos que para Derrida no hay un valor extralingüístico inicial que sostenga el sistema de diferencia lingüísticas. Para nuestro autor, no hay un más allá puro e idéntico consigo mismo y exterior al sistema diferencial de la lengua.

7. *El significado no tiene ningún vínculo natural con un significado trascendental a la lengua*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea absoluta e irreductible, sin embargo, ya vimos que esto no es así. La diferencia es fuente de valor lingüístico en su doble significación; por un lado el signo tiene valor porque es diferente de lo demás signos; por otro, el signo se presenta como presencia diferida, postergación del encuentro con la cosa mismo. Los significantes aluden como significado a otros significantes y no a un *primun signatum*. La estrategia deconstructiva de Derrida, nos permite identificar que la historia de la metafísica degradó a la escritura porque se buscaba un origen (significado) puro, externo, trascendental al sistema. Lo que se manifiesta a través del significado del signo no es la presencia (del ser), ni la cosa misma, el mundo, *eîdos*, etc., sino otros significantes. El significado trascendental (fuera de la lengua) que supuestamente fundamentaría el sistema diferencial de la lengua no se ofrece jamás, está ausente. Son otros significantes los que nos informan sobre otro determinado significante, de tal forma que, los significantes se sostienen unos a otros o bien. El habla está igualmente alejada del significado que la escritura, no hay menos ausencia del significado en la voz que en la escritura. Como podemos ver, Derrida no invierte la jerarquía clásica entre voz y escritura, más bien, la anula.

8. *La escritura (significante del significante voz) es descubierta por la deconstrucción como aquella que configura todo el sistema de la lengua.* Saussure pretendía una relación natural entre el significante fónico y el significado en general, pero, como ya dijimos esta relación no existe como tampoco la hay entre el significante fónico (la voz) y el significante gráfico (la escritura) o de lo contrario el signo no sería arbitrario. Lo arbitrario del signo es sinónimo en Derrida de instituido, es decir, no natural. Lo fónico no puede subordinar naturalmente a lo escrito, habiendo que rechazar la definición de escritura como “imagen”, es decir como símbolo natural de la lengua. La relación “natural” entre el habla y la escritura fue inventada. Cuando hablamos del significante del significante en la escritura, podemos ver el reflejo de la no existencia de un *primun signatum*, es decir, el reflejo de la cadena infinita de significantes que se renvían unos a otros sin proyectarse hacia otra cosa, cadena que sostiene el significado de un significante determinado y un significado trascendental de modo que, es la escritura la que mejor describe al lenguaje y no el habla. Más profundamente, la escritura es la condición de posibilidad de la lengua. “La escritura del alma”, “la escritura de Dios” y otras metáforas instituyen el sistema logo-fono-céntrico de la lengua. Esta escritura es condición de posibilidad de inscripción.

9. *Sólo en la metafísica logocéntrica (que destaca la oposición entre lo propio y lo figurado) hay metáfora.* Siempre que se habla de una metáfora se da un traslado, de una morada prestada, es decir de una regla de *oiko-nomía*, ley de la casa y la ley de lo propio. Y en este sentido, el nombre propio es el primer motor de la metáfora. La metáfora al tomar otro sentido que el sentido propio está en una morada prestada. “A” está presente en la ausencia de “B” y “B” no está disponible en el momento en que “A” está en su lugar. Pero esto último sólo ocurre en una metafísica de la presencia y ausencia, de lo propio y lo figurado o impropio. En una cadena indeterminada de significantes, todos están ausentes, no hay una ambivalencia y como tal, tampoco habría metáfora (no al menos como opuesta al concepto y al sentido “propio”). De esta manera la lectura deconstructiva expuesta por Derrida, nos muestra que la anulación de los opuestos es la anulación de la metáfora.

10. *La lingüística funda la diferencia entre significante y significado sobre la diferencia entre lo sensible y lo inteligible.*

De acuerdo con la tradición filosofía que Derrida cita en “Fuerza y significación”, el traslado metafórico de un ente a otro está autorizado (*passage autorisé*) por la sumisión y por el

desplazamiento analógico del ser bajo el ente, y la metáfora (ya no en general, sino de la sombra y de la luz) funda el lenguaje y en tanto tal la filosofía occidental como metafísica. La metáfora retiene y reprime irremediabilmente el discurso de la metafísica, es su centro organizador que orienta la búsqueda y fija los resultados. De modo que el origen no es puro sino inscrito en la usura metafórica. El nexo entre metáfora y lenguaje filosófico es esencial porque vertebrata la estructura y el corazón de la metafísica. Ahora bien, lo antes dicho presupone la analogía del ser como la relación existente entre el Ser y los entes (originalmente en el *pròs hén* entre el ser y sus predicaciones). Esta relación que nació de una lectura tergiversada del *pròs hén* y la metáfora por analogía de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino, llega hasta Heidegger y es retomada por la deconstrucción de Derrida en tanto que deconstrucción a la tradición meta-teológica. De acuerdo con Heidegger, el Ser en tanto que no es un ente, no puede decirse ni nombrarse y, sin embargo, el Ser se devela (ocultándose) a través del lenguaje y es a través de él que puede pensarse, aunque, paradójicamente, el ser sea mudo. El *lógos* es, *lógos* del ser, que como Derrida enuncia en *De la gramatología*, es el primero y el último recurso del signo y con ello de la diferencia entre significante y significado: significado trascendental y primero sobre la que se edifica toda la estructura lingüística. La verdad del Ser es el sentido implicado en todas las significaciones.

La metafísica de occidente, siguiendo este razonamiento de Heidegger, se funda sobre una metáfora analógica, una metáfora de la sombra y la luz (del ser), del ocultarse y del mostrarse, metáfora del ser. La caída del pensamiento en la filosofía (caída mediada por la metáfora autorizada por el desplazamiento analógico del ser), origina al *eidos*, esto es a la forma visible del Ser para el ojo metafórico. Lo que subsiste aquí es la referencia a la metáfora por analogía en los términos de la tradición tomista. Cuando Platón impone al *eidos* inaugura una distancia entre el mundo inteligible y el sensible. Esta escena originaria es dualista, por un lado, tenemos al mundo trascendental inteligible y por el otro, ontológicamente separado, al mundo sensible. Polaridad ontológica bajo la que todo occidente funda la comprensión del lenguaje. La caída del pensamiento en la filosofía es la caída en una metáfora analógica que funda la diferencia entre lo “sensible” e “inteligible” y que más tarde funda en el lenguaje la distinción entre lo “propio” y lo figurado. De modo que, hasta el momento, *la metáfora se ubica en el espacio que configura al ser mismo como metáfora de una ausencia y una presencia, metáfora que lo es todo en el lenguaje y la filosofía, con una salvedad: el Ser. Al*

mismo tiempo, el nombre propio que operaba como primer motor de la metáfora y que parecía en un inicio no metafórico, se descubre así mismo como metafórico o sea fruto del nacimiento de la filosofía por metáfora analógica.

Heidegger ve una similitud entre la transferencia metafórica (de lo propio y lo figurado) y la transferencia del ser (sensible e inteligible). Hay un enclave problemático en la interpretación derridiana de las consideraciones heideggerianas sobre la metáfora. El autor cita a Heidegger para quien “Lo metafórico no existe, sino en el interior de las fronteras de la metafísica”². Esta cita deja ver que Heidegger plantea una supuesta complicidad o equivalencia entre la transferencia metafórica y la transferencia metafísica. Para Heidegger, la razón para afirmar que la metáfora reside dentro de los límites de la metafísica recae en que la metáfora (por analogía que opera sobre la distinción entre lo propio y lo figurado) está fundada en la separación de lo sensible y lo no-sensible (recuérdese aquí el camino hegeliano de *abnutzung* y *aufhebung*). El devenir-usado propio de la interpretación de la metáfora como usura conlleva al paso metafórico de lo sensible a lo inteligible, es precisamente desgastando la dimensión sensible de un término como tiene lugar un concepto filosófico. Esta dicotomía metafísica-teológica entre sensible e inteligible es una dicotomía presente en la lectura heideggeriana de la metáfora que Derrida no niega (y nosotros con él), pero sí pone en entredicho que en la lectura de la metáfora se deba privilegiar dicha transferencia como su característica principal. Derrida pone en cuestión la interpretación filosófica dominante de la metáfora (que incluye a Heidegger) que pudiese comprenderse bajo el concepto o el esquema del desgaste. La reducción al desgaste de la metáfora concierne únicamente a un ámbito del uso y que como tal cercena su plusvalía. El “Exergo” (que es un afuera de la obra “Mitología blanca” pero interior a la misma) anuncia realmente que no se trata de acreditar el esquema del uso-desgaste, sino de deconstruir un concepto filosófico, una construcción filosófica edificada sobre ese esquema de la metáfora gastada. De acuerdo con Derrida en “La retirada de la metáfora”, la división entre sensible e inteligible es un rasgo importante pero no el único, ni el más determinante de la metáfora. Así vemos a Derrida poner una y otra vez en cuestión la relación de la metáfora con el esquema de desgaste, y así como pone en duda la

² Derrida en la nota 19 de “La mitología blanca” cita la traducción francesa de Martín Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, 1962, p. 129.

división entre lo propio y lo figurado (o metafórico); igualmente deconstruye la división entre lo sensible y lo no-sensible, categoría fundamental de la metafísica occidental europea.

11. Líneas atrás escribimos que la metáfora (en tanto significado primero) es condición de posibilidad del lenguaje y la filosofía, con una salvedad: el Ser. El Ser u horizonte silencioso de la no-metáfora. Para Heidegger, recordemos, la metáfora no existe sino al interior de la metafísica, es decir que el Ser escapa al movimiento metafórico. La metáfora configura a la metafísica a su vez, la metáfora sólo existe en el interior de la metafísica, no en el Ser. El Ser que describe Heidegger, pretende ir más allá de la metáfora y de la metafísica, terminando por enmudecer. La situación del ser y la metáfora en Heidegger no deja de resultar ambigua, el pensamiento del ser se manifiesta en la voz (por mediación metafórica) pero, la voz del ser es silenciosa³. Carlos Contreras Guala dice que “Debemos poner atención ahora en que lo que hay aquí es una metáfora (la voz del ser), una metáfora que Derrida califica de fundamental por toda la connotación logofonocéntrica”⁴ El concepto metafísico de la metáfora pertenece a la metáfora, en cuanto que corresponde a una retirada que deja en suspenso el Ser por ejemplo cuando se repliega en el *eidōs*. El Ser se somete a un traslado metafórico, o sea, la metáfora retiene el discurso de la metafísica. La metáfora pertenece al interior de la metafísica y la metafísica al interior de la metáfora. La metafísica en el contexto heideggeriano corresponde a esta retirada del Ser. La relación entre metafísica y ser (relación que la tradición entendió como analógica) no es una metáfora sin más sino una cuasi-metáfora. Detrás del discurso heideggeriano ¿no hay una metáfora de la retirada que autoriza hablar de la diferencia ontológica?

Los estudios tradicionales de la metáfora denostaron al sentido “figurado” como impropio respecto de la relación *lógos*, voz y ser. Sin embargo, con base en la deconstrucción de la lingüística de Saussure, concluimos, que el significado (del ser) era en realidad pospuesto (re-trazado, ausente) en el lenguaje y lo que se presentaba en el significado no era sino una cadena indefinida de significantes, juego infinito de espejos. La lingüística que implícitamente ponía el sentido del ser como ligado a la posibilidad de la palabra en general no pone sino una metáfora, un sentido figurado como original. Nuestra tarea deconstructiva señaló en la metáfora lo último que no se dejó domesticar por la onto-teología no quedando

³ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, pág. 30.

⁴ Carlos Contreras Guala, “Desconstrucción”, *op. cit.*, pág. 184.

más que trasladarnos a través de las fisuras que sirven de condición de posibilidad de la tradición logo-céntrica.

Al iniciar nuestra investigación consideramos a manera de hipótesis que, dado que la filosofía se construye a partir del texto filosófico, esto es de palabras, el olvido de la metáfora en el discurso filosófico dentro de la tradición occidental había sido partícipe en gran medida del inconveniente de la comprensión del lenguaje y la escritura en términos fono-céntricos, cosa que confirmamos en tanto que la tradición había pretendido mantener la diferencia entre “sentido propio” y “sentido metafórico” en aras de la verdad y el sentido. La deconstrucción aplicada nos mostró también que en el fondo el límite diferencial se difumina. ¿Qué hemos de hacer con esto?, ¿qué podemos hacer con lo expuesto por la deconstrucción? Aunque no es inevitable, no debemos proseguir como si nada, la deconstrucción nos convoca a la reescritura, sin desechar la tradición, pero con conciencia de que el origen no es puro ni libre de sospecha. Deconstruir la metáfora no es sólo pensar la metáfora sino los límites de la filosofía misma, para hacer presentes los presupuestos y las filias filosóficas. La metáfora vuelve el reflejo. Descubrir en nuestras palabras la potestad y soberanía absoluta. La filosofía no únicamente piensa a la metáfora, sino que se piensa a sí misma con ella y en ella, pues no hay un lugar no-metafórico desde donde pueda pensarse, de hecho, sólo por y a través de ella cabe la posibilidad de pensarse y de pensar en general. Aun cuando hemos llegado al final de nuestro discurso he intentado golpear el último muro de lo que puede ser dicho, la metáfora es irreductible.

Bibliografía

a) Básica en francés

Derrida, Jacques,

De la gramatologie, Les éditions de minuit, Paris, 1967

Marges de la philosophie, Les éditions de minuit, Paris, 1972.

Le Retrait de la métaphor,. Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galiléé. 1987.

b) Básica en español

Derrida, Jacques

Canallas. Dos ensayos sobre la razón, trad. Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005.

Derrida, "Carta a un amigo japonés" en *El tiempo de una tesis*, trad. Cristina de Peretti, Proyecto a ediciones, Barcelona, 1997, págs., 26 y 27.

Dar (el) tiempo, trad. Cristina Peretti, Paidós, Barcelona, 1995. *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Cereti, Siglo veintiuno, 4ª ed., México, 1986.

De la gramatología, trad. Oscar del Barco y Conrado Cereti, Siglo veintiuno, México, 1991.

El animal que luego estoy si(gui)endo, Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008.

El monolingüismo del otro (o la prótesis de origen), Manatíal, Buenos Aires, 1997.

"Fuerza y significación" en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989.

La diseminación, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 7º ed., 1997. (Contiene: “La farmacia de Platón”, “La doble sesión” y “La diseminación”).

Derrida, “La farmacia de platón”, en *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Editorial fundamentos,

La desconstrucción en las fronteras de la filosofía, “La retirada de la metáfora”, en trad. Patricio Peñalver Gómez, Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Márgenes de la Filosofía, trad. Carmen Gonzáles Marín, Catedra, 2º ed., Madrid, 1994. (Contiene: “Tímpano”, *Ousía y Gramme*”, “El pozo y la pirámide”, “Los fines del hombre”, “El círculo lingüístico de Ginebra”, “La forma y el querer-decir”, “El suplemento de la cópula”, “La mitología blanca”, “Qual”, “Firma, acontecimiento contexto”).

Memorias para Paul de Man, trad. Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 2ª ed., 1998.

c) Complementaria en francés y español

AGÍS Villaverde, Marcelino, “Metáfora y filosofía. En torno al debate Paul Ricoeur-Jacques Derrida”, *Cuaderno Gris*, Universidad Autónoma de Madrid, ISSN: 0216872, Época III, 2, 1997, pp. 301-314.

AMALRIC, Jean-Luc, *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*, trad. Jennifer Rivera y Fabrizio Pinedad, Universidad El Bosque, Bogotá, 2012.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2011.

- *Poética*, trad. trad. Juan David García Bacca, México, UNAM, 2012 (2ª ed.).

- *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990.

- “Sobre la interpretación”, en *Tratados de lógica II (Órganon)*, trad. Miguel Candel San Martín, Gredos, Madrid, 1988.

- “Tópicos” en *Tratados de lógica I (Órganon)*, trad. Manuel Candel, Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.

AGÍS, Villaverde, “Metáfora y filosofía. Entorno al debate de Paul Ricoeur-Jacques Derrida”, en *Cuaderno gris*, España, N.º 2, Año, 1997, págs. 301-316,

ASENSI, Manuel, “La metáfora en Paul Ricoeur: Un debate entre hermenéutica y deconstrucción”, *Semiosis*, Centro de Investigación Lingüístico Literarias-Universidad Veracruzana, no. 22-23, 1989, págs. 255-277.

AUBENQUE, Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Escolar y mayo, Madrid, 2008.

Bachelard

- *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Encuentro, Madrid, 2012.

AVENATTI de Palumbo, Cecilia, “La hospitalidad como poética de la esperanza”, en *Fraciscanum* 168, Vol. LIX, Argentina, año 2017, págs. 175-196,

BEJEL, Emilio, “Derrida y Saussure frente al signo”, en *Dispositio*, Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, Ann Arbor, Vol. 2, No. 4, 1977, pp. 80-86

BENNINGTON, Geoffrey y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trad, Ma. Luisa Rodríguez Tapia, Catedra, Madrid, 1994.

CANDILORO Hernán Javier *et* Chun, Sebastian, “Saussure, Heidegger y Derrida en torno al lenguaje y la metafísica” en *Nuevo Itinerario-Revista filosófica*, Vol. 17 num.2, Buenos aires, 2021, pp.159-178.

COHEN, Esther, “Excluido de la lengua: habitante del mundo”, en *Jaques Derrida pasiones institucionales II*, UNAM, México, 2007, págs. 27-41

COLODRO, Max, *Ontología de la ausencia. La metáfora en el horizonte de la desconstrucción*, Cuarto propio, Santiago, 2012.

CONSTANTE, Alberto, “Derrida, memoria de la exclusión”, en *Jaques Derrida pasiones institucionales II*, UNAM, México, 2007, págs. 157-173.

CONTRERAS Guala, Carlos, “Metáfora y desconstrucción” etcétera, Núm. 5, 1999, págs. 165-192.

CRAGNOLINI, Monica B., *Derrida, un pensamiento del resto*, La cebra, Buenos Aires, 2007.

DE PERETTI della Rocca, Cristina, *Jacques Derrida: texto y desconstrucción*, pról. de Jacques Derrida, Anthropos, Barcelona, 1989.

FRANCE, Anatole, “El jardín de Epicuro” en *Novelas completas*, trad. Luis Ruiz Contreras, Aguilar, México, 1962, Tomo III, págs. 15-96.

GOICOCHEA, Guillermo, “Matá-τá-fora o la arquitectura de una catastrophe. La función tropo y mitológica: de Nietzsche a Derrida” en *Murmulllos*, 2018, págs. 96-112.

GREISCH, Jean, “Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger”, *Revue des sciences philosophiques et théologues*, Paris, Vrin, Vol. 57, N°3, 1973, págs. 433-455.

HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal, 2° ed., Barcelona, 2003.

ICHIKAWA, Takashi, *Surabondance et Rárefaction de la polémique sur la métaphore entre Paul Ricoeur et Jacques Derrida*, Japón, l'Université Kelo, Vol. 100, 2014,

MICHAUD, Ginette, “Loroux/Derrida”, en *Jaques Derrida pasiones institucionales II*, UNAM, México, 2007, págs. 63-83.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 3°ed., 1996.

RICOEUR, Paul, *La metáfora Viva*, Trad. Agustín Neira, Cristiandad/Trotta, 2° ed., Madrid, 2001

RIVERA Zambrano, Jennifer, “La borradura de la metáfora en el pensamiento filosófico”, en *Universitas Philosophica* 61, año 30, Julio-diciembre 2013, Universidad externado de Colombia, Bogotá, pág. 205-216.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, Ensayo sobre el origen de las lenguas, trad. Maria Teresa Poyrazian, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armaño, Fontamara, 3º ed., México, 2011.

SANTOS Guerrero, Julian, “Guión para pensar la metáfora”, en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 8, Madrid, 1997.

TAPIA, Danilo, “Cristalización y desplazamiento. Apuntes sobre la relación entre metáfora y filosofía”, en *Estudios De Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. 8, Perú, 2010.