

**Felipe Amancio Braga**

**A questão da metáfora entre Ricœur e Derrida.**

**Dissertação de mestrado.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Orientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Duque-Estrada.

Rio de Janeiro

Abril de 2019



**Felipe Amancio Braga**

**A questão da metáfora entre Ricœur e Derrida.**

**Dissertação de mestrado.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Aprovada pela comissão organizadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada.**

Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio.

**Prof<sup>a</sup>. Patrícia Gissoni de Santiago Lavelle.**

Departamento de Letras – PUC-Rio.

**Prof. Diogo de França Gurgel.**

Departamento de Filosofia – UFF.

Rio de Janeiro, 30 de Abril de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## Felipe Amancio Braga

Graduou-se em História da Arte pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro EBA-UFRJ em 2015. Durante os anos 2012-2015 integrou a pesquisa “A teoria da sensação em Gilles Deleuze” da professora de estética, Veronica Miranda Damasceno, com quem realizou a iniciação científica PIBIC – UFRJ/CNPq e monografia. Complementou os estudos em arte na Escola de artes visuais do Parque Lage entre 2014 e 2015.

### Ficha Catalográfica

Amancio, Felipe

A questão da metáfora entre Ricœur e Derrida / Felipe Amancio Braga ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2019.  
126 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Paul Ricoeur. 3. Jacques Derrida. 4. Metáfora. 5. Hermenêutica. 6. Desconstrução. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Ao meu pai, Jorge Braga,  
que aqui primeiro esteve e possibilitou  
o meu caminho.

## Agradecimentos

Agradeço aos meus pais, Jorge Antônio da Silva Braga e Nilsa Amancio Braga, pela criação, apoio e todos esses anos de estudos que me proporcionaram; ao corpo docente da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelos ensinamentos e formação universitária que me possibilitaram chegar ao mestrado, em especial a minha antiga orientadora Veronica Miranda Damasceno pelo convite à filosofia e as professoras Carla Costa Dias e Patrícia Leal Azevedo Corrêa por me recomendarem ao programa de pós-graduação em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio.

Agradeço ao Núcleo de Estudo e Ação sobre o Menor – NEAM, em especial a Davison da Silva Coutinho e Marina Lemette Moreira, por me conceder uma bolsa de estudos em inglês na Sociedade Brasileira de Cultura Inglesa. Também agradeço à Juliana Rosa (*in memoriam*), do Curso de Línguas Aberto à Comunidade CLAC-UFRJ, pelas primeiras lições de francês e inspiração e a Déborah Spatz por me preparar durante os estudos do DALF-C1.

Agradeço ao meu caro orientador Paulo César Duque-Estrada por acolher meu projeto de pesquisa, pela inspiração e suas aulas estonteantes e desafiadoras; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por financiar minha pesquisa e permanência; ao corpo docente do departamento de filosofia da PUC-Rio, em especial os professores com quem tive aula: Edgar de Brito Lyra Netto, Irley Franco, Luísa Severo Buarque de Holanda e Luiz Camillo Osorio. A Diogo de França Gurgel agradeço pela ajuda e indicações sobre o tema da metáfora antes mesmo do meu ingresso na pós e depois pelas aulas na UFF, e a Patrícia Lavelle pelas aulas na Letras-PUC-Rio, indicações e apoio.

Aos meus amigos de longa data: Carolina Guimarães, Gabrielle Nascimento e João Paulo Ovídio, meu profundo reconhecimento e gratidão pelo companheirismo e presença constante em minha vida; poder dividir com vocês as alegrias e dificuldades deste percurso foi sem dúvidas de grande ajuda. A Ana Beatriz da Silva de Castro meus agradecimentos, apesar da distância. Aos novos amigos que o mestrado me trouxe: Ítalo Nascimento, Larissa Primo e Patrícia Mattias, agradeço pelo companheirismo, parceria e alegrias. Por fim, gratidão por todos os demais que tive o prazer de conhecer na PUC: Alexandre Bhering, André Stock, Carlos Coelho, Caio Mendes Muniz, Daiane Goulart, Deysielle Chagas, Felipe Ramos Gall, Felipe Wircker Machado, Irma Velasquez, Juliana De Moraes Monteiro, Matheus Dias Bastos, Nádia Macedo, Nina Gaul, Rodrigo Viana, Uriel Nascimento e Willian Simões.

## **Resumo:**

Amancio, Felipe; Duque-Estrada, Paulo César. **A questão da metáfora entre Ricoeur e Derrida**. Rio de Janeiro, 2019. 126. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem a metáfora como seu objeto e busca investigar os problemas que esta figura de linguagem suscita à filosofia. Desde então, será tomado como escopo e instrumentos de análise as obras de dois filósofos contemporâneos, Paul Ricoeur e Jacques Derrida, por suas contribuições relevantes ao estudo deste tema. De início, será apresentado como a hermenêutica propõe pensar a metáfora para além da estilização retórica e os limites que a separam do discurso filosófico, em seguida será mostrado como a clara delimitação destes limites é posta sob suspeita pela desconstrução. Portanto, ao seguir juntamente por essas duas propostas, o trabalho se desenvolve ao analisar seus pressupostos, pontos de intersecção e diferença.

## **Palavras-chave**

Metáfora; filosofia; hermenêutica; desconstrução; *différance*; Paul Ricoeur, Jacques Derrida.

## **Abstract:**

Amancio, Felipe; Duque-Estrada, Paulo César. **The question of metaphor between Ricoeur and Derrida**. Rio de Janeiro, 2019. 126. Master's dissertation – Philosophy's department, Pontifícia Universidade Católica of Rio de Janeiro.

The present work has the metaphor as its objects and aims to investigate the problems that this figure of speech brings to philosophy. Since then, it will be taken as scope and analysis's instruments the works of two contemporary philosophers, Paul Ricoeur and Jacques Derrida, for their relevant contributions to the study of this matter. At the beginning, it will be presented how hermeneutics propose to think metaphor beyond rhetorical's stylization and the limits that set her apart from philosophy's discourse, then it will be shown how the clear determination of these limits are put under suspicious by deconstruction. Therefore, by following jointly these two proposals, the work is developed by the analysis of their presuppositions, intersections points and differences.

## **Keywords**

Metaphor; philosophy; hermeneutics; deconstruction; différance; Paul Ricoeur, Jacques Derrida.

## Sumário

1. Introdução	10
2. A via retórica	17
2.1. Aristóteles e a definição perene de metáfora	17
2.2. Metáfora e comparação	22
2.3. A léxis poética	25
2.4. Tradição retórica	27
2.4.1. O legado aristotélico	27
2.4.2. <i>Les Figures du discours</i> , 1830: o último grande tratado retórico	31
2.4.3. Cintilações retóricas	37
3. A via semântica	41
3.1. Em busca das fontes da inovação semântica	41
3.2. Em torno de Saussure	47
3.2.1. Semântica e linguística: a teoria da abstração metafórica	47
3.2.2. Semântica e psicologia: a metáfora como “mudança de sentido”	52
3.2.3. Reconciliação entre semântica da palavra e semântica do discurso	55
4. Vias de desconstrução	60
4.1. A metáfora em Jacques Derrida	60
4.2. A resposta de Ricoeur: sobre a descontinuidade entre discurso poético e discurso especulativo	78
4.3. Traçar, retraçar, retirar... para além da descontinuidade entre as esferas do discurso	99
5. Considerações finais	114
6. Referências bibliográficas	123

Em algum lugar da zona portuária...

- Eeiii, eu já virei alguns aniversários assim em bloco...
- [...] sabe o “viemos do Egito”? – disse aos meus amigos.
- Do Egito? – interpela o ambulante vendedor de bebidas.
- Sim, “O viemos do Egito”, o bloco.
- Pow, do Egito, vieram de longe então...
- Sim, o bloco, já foi?
- Sim, o Egito fica longe, mas você não está entendendo a metáfora.

Rio de Janeiro, 10 de fevereiro de 2018.

# 1 Introdução.

O motivo inicial deste trabalho foi entender o que é a metáfora, não como recurso estilístico, ou imagens arquetípicas de um autor ou cultura, mas como fenômeno da linguagem que, além de apresentar alternativas ao dizer costumeiro, é capaz de criar sentidos pela construção de imagens que se direcionam ao intelecto e à sensibilidade. Entendida como construção, privilegia-se o aspecto criativo, mas também inacabado, sempre recomeçado pelo processo de interpretação que não dissocia o trabalho intelectual do prazer estético de aprender pelas semelhanças. Todavia, a busca por tal entendimento não pode ignorar os séculos, e, até mesmo milênios, de teorias formuladas a partir desse tema. Não pode, mas inevitavelmente é o que acontece, pois se tratando de uma pesquisa, faz-se preciso um recorte, fender um caminho de entrada.

Este recorte sobre a metáfora tem, por um lado, o benefício de delimitar uma questão por demais vastas, mas, por outro, já a perspectiva numa moldura teórica, mesmo que esta moldura seja a da porta da vida. Tomo a liberdade de chamar de porta da vida o caminho escolhido por Paul Ricoeur em sua obra “A metáfora viva” (*La métaphore vive*, 1975) na qual pretende reforçar o aspecto poético, inventivo, para além do artifício retórico, ou das metáforas gastas que não simplesmente morrem, mas encontram sobrevida ao passarem a integrar o vocabulário cotidiano. Estas metáforas gastas, usuradas, interessarão a Jacques Derrida que se preocupará em chamar atenção da metaforicidade que opera a nossa revelia, justamente quando se acreditava superada, em especial no discurso filosófico.

Mesmo que se possa questionar se essas metáforas mortas ainda podem ser chamadas de metáfora, por não mais marcarem contraste com o vocabulário cotidiano, o automatismo apontado por Derrida será um problema para Ricoeur que não poupará esforços em defender a descontinuidade do discurso filosófico em relação ao poético. Dito isso, afigura-se que a questão *entre* os dois autores é a da relação da metáfora com o discurso filosófico, quer seja para marcar a autonomia ou para suspeitar de qualquer independência. No entanto, tendo chegado à aporia apontada por Derrida ao partir da porta da vida, de pensar a

dimensão criativa desta figura, acredito ser válido apresentar os pressupostos que pavimentam esta via antes de discorrer sobre a estrutura deste trabalho.

\*\*\*

A questão da metáfora sinaliza uma mudança significativa na obra de Ricoeur, e marca a reorientação de sua hermenêutica do estudo dos símbolos para o estudo dos textos. No entanto, o que poderia parecer um novo caminho trilhado pelo hermeneuta, busca de novo ares, talvez seja não mais que uma via de duplo regresso. De regresso às origens da hermenêutica como exegese de textos, mas também um modo de abordar o simbólico por um recorte epistemológico mais preciso. Isto é o que propõe Ricoeur (1975, p. 142) após ter se deparado com a vastidão da questão do símbolo em obras como “A simbólica do mal” (*La symbolique du mal*, 1960) e “Da interpretação: ensaio sobre Freud” (*De l'interprétation, essai sur Freud*, 1966), e a grande desvantagem de sempre dispensar o elemento linguageiro no desconhecido, tornando-se então objetos de campos de estudo diversos. Desse modo, se a metáfora se encontra ligada ao simbólico, ao menos, inicialmente, ela pertence a uma disciplina específica, a retórica, e possui uma forma constante.

A metáfora é considerada o “reagente” (*réactif*) que revela o simbólico na linguagem, que nos leva a pensar por seu excesso de significação (RICOEUR, 1975, p. 149), mas também um modo de compreensão disponível ao hermeneuta. Segundo este autor, ao interpretar, não devemos dispensar os diferentes modos de compreensão (mito, alegoria, metáfora, analogia), muito menos as disciplinas disponíveis em nossa época: exegese, história, psicanálise, antropologia, linguística etc. Este é o modo como pretende fundamentar sua hermenêutica pelo desvio do que chama de “via curta”, proposta por Martin Heidegger.

À “via curta” não se chega por um curto percurso, mas por um salto. Busca investigar não os métodos ou as condições da compreensão, mas o ser do homem, o “ser-aí” (*Dasein*), cuja existência consiste no compreender. Desse modo, não propõe uma epistemologia, mas uma ontologia deste ser finito. Ricoeur não menospreza esta ontologia da compreensão, mas propõe tomá-la como horizonte de orientação e não como ponto de partida. Isto se deve pela ontologia da compreensão deixar de lado os problemas metodológicos das disciplinas exegéticas, relegando-os como problemas derivados, de segunda ordem, não pretendendo arbitrar o conflito das interpretações, nem defender o valor das

ciências humanas frente às ciências da natureza. No entanto, por Heidegger não explicar como esses modos de compreensão derivados se ligam à compreensão fundamental, Ricoeur (1988, p.12) visa fazer o caminho inverso: partir dos modos derivados e dos sinais por eles identificados na linguagem que podem nos conduzir à compreensão ontológica, segundo a qual compreender é um modo de ser.

Apresentada esta objeção, propõe o que chama de “via longa” que pacientemente percorre estes sinais por meio de uma série de disciplinas que não visam separar a verdade do compreender dos métodos de interpretação. Desde então, se a problemática da existência não se apresenta de modo direto, podendo apenas ser inferida por meio de sinais, Ricoeur visa afirmar as vias indiretas que nos conduzem a ela. Trata-se, portanto, de reconhecer que nos mais diferentes métodos, a interpretação sempre ocorre indiretamente ao investigar o sentido oculto por meio do aparente. Essa dubiedade do sentido é característica das estruturas simbólicas, de modo que: “Símbolo e interpretação tornam-se conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta.” (1988, p.15).

Plurais, cada estrutura simbólica pressupõe uma metodologia distinta de interpretação, e Ricoeur entende como tarefa de sua hermenêutica filosófica a investigação crítica desses diferentes sistemas interpretativos, seus pressupostos e limites epistemológicos a fim de arbitrar as pretensões totalitárias. Contudo, o estudo semântico das múltiplas estruturas simbólicas não é o bastante para caracterizar sua hermenêutica como filosófica; é preciso que não nos enclausuremos nos mais diferentes sistemas, que não tomemos a linguagem como absoluto – como o faz a linguística – mas ver no símbolo a intenção de valer para..., de ultrapassar-se e suprimir-se naquilo que visa. Nesta intenção de ultrapassar-se se encontra o desejo de uma ontologia, da linguagem que se refere à existência. Tal referência não pode ser direta, como propunha a ontologia fundamental, mas deve ser mediada pelo trabalho de reflexão.

Este trabalho encontra-se ao encargo da filosofia reflexiva na qual Ricoeur (1986, p. 25) se insere, entendendo-a como uma tradição que remonta ao Cogito de René Descartes através de Immanuel Kant e da fenomenologia de Edmund Husserl. No entanto, se refletir consiste no retorno a si, a reflexão que propõe Ricoeur não se dá pela imediata certeza do “penso, logo existo”, mas pelo

recolhimento das representações que acompanham o sujeito. Por outro lado, o alongamento desse retorno não visa assegurar através de elementos mais palpáveis, empíricos, nenhuma coincidência do si consigo mesmo na busca do autoconhecimento. Não se trata de postular uma subjetividade submersa, já pronta pra ser afirmada, e sim dissipar a ilusão idealista ao indicar que não há compreensão de si sem a mediação da interpretação das obras culturais, como símbolos e textos. Logo, se “a reflexão é a apropriação de nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.” (RICOEUR, 1988, p. 19), deve, portanto, ser duplamente indireta, pois a existência se atesta primeiro nos documentos da vida e também porque a consciência sempre está sujeita às críticas de sua má compreensão.

Neste ponto encontramos o modo como Ricoeur critica a centralidade do sujeito que há muito passou de mestre a discípulo do sentido. Esta discussão será apresentada ao término do subcapítulo 4.2 que explica como a própria subjetividade é construída pela interpretação do chamado “mundo do texto” (*le monde du texte*) – ou seja, aquilo que as obras literárias nos apresentam – responsável por articular o jogo escritural entre realidade e ficção, indicando que o próprio ego também se compõe de elementos ficcionais. Não se advoga aqui qualquer irracionalismo ou a literatura como objeto privilegiado, mas parte-se dela para pensar o paradigma da escritura, que por ela se torna mais claro, segundo o qual tanto a comunicação quanto as obras culturais nos chegam e operam por meio de distâncias intransponíveis.

Doravante, se tradicionalmente a hermenêutica buscou vencer essas distâncias, temporais e linguísticas, com o sonho de tornar o intérprete contemporâneo ao objeto interpretado, ora pela imediata identificação à intenção do autor ora pelo deciframento de sua psique – como buscaram, respectivamente, Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey – este não é o *télos* que persegue a proposta reflexiva de Ricoeur. Para o hermeneuta francês, mesmo a interpretação do outro é um meio de alargar a compreensão de si, através do qual se pode vislumbrar a questão ontológica (RICOEUR, 1988, p. 24). Como veremos, a metáfora também expressa uma ontologia, a do *ser* e *não ser*, mas antes que essa possa ser explicitada pelo discurso filosófico, se faz necessário apresentar como esta figura se torna um problema para hermenêutica dos textos.

\*\*\*

O trabalho desta apresentação – como anunciado acima – consiste numa verdadeira defesa da força criativa e instrutiva da metáfora contra o entendimento que pretende classificá-la como floreio discursivo, mas também na investigação dos limites de sua alçada. Pela porta da vida seguiremos a “via longa”, composta neste trabalho por três percursos: Capítulo 2 – A via retórica; Capítulo 3 – A via semântica e Capítulo 4 – Vias de desconstrução.<sup>1</sup> No segundo capítulo será abordado o que se admite como primeira teorização sobre a metáfora, a definição proposta por Aristóteles, e o como ela cadenciou a tradição retórica a entendê-la restrita ao nível da palavra, e pior, como palavra substituinte, um capricho da estilização. Questionado este entendimento, o terceiro capítulo será marcado pela análise semântica, pensando a metáfora como uma construção ao nível da frase, reforçando o aspecto criativo, mas também por apresentar como a semântica da palavra se reconcilia com a semântica da frase, pois, embora seja preciso articular todo um enunciado, o efeito metafórico ainda se faz perceber por meio de um termo ou expressão.

Ao término do terceiro capítulo terá sido apresentada cerca de metade da discussão presente na “Metáfora viva”, na qual se concentra o núcleo da argumentação de Ricoeur responsável por chamar atenção da dimensão enunciativa da metáfora. Entendida ao nível da frase, menor unidade do discurso segundo Émile Benveniste, mas também como um poema em miniatura, segundo Monroe Beardsley, e face a impertinência semântica, percebe-se na metáfora um modelo de decifração análogo à interpretação de textos que também é marcada pelo conflito de interpretações. A identificação desta semelhança é responsável pela mudança de escala da análise: da retórica (palavra) à semântica (frase) e desta à hermenêutica (texto). Contudo, por motivos de tempo e concisão, centraremos, tão só, neste percurso ascendente da passagem por estas disciplinas, dispensando analisar os estudos temáticos do livro, respectivamente: Estudo 5 – A metáfora e a nova retórica, Estudo 6 – O trabalho da semelhança e Estudo 7 – Metáfora e referência.

---

<sup>1</sup> Por este trabalho seguir o modelo de formatação da PUC-Rio, seus itens são numerados de modo contínuo a partir da introdução, considerada o primeiro capítulo. Cf. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO VICE-REITORIA PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS. **Pós-Graduação PUC-Rio: normas para apresentação de teses e dissertações.** P. 24.

Estudo 8 – Metáfora e discurso filosófico, o último, será analisado no longo quarto capítulo, que mais constitui uma segunda parte deste trabalho, na qual se encontra a questão principal. Vistos deste ponto de chegada, os capítulos precedentes podem ser entendidos como certa apresentação histórica, que também filosofa, sobre o itinerário da metáfora no ocidente, desde sua primeira teorização até a mudança de seu entendimento no século XX.

Título deste trabalho, esta questão é desenvolvida pelo debate – com direito a tréplica (§ 4.3) – entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida sobre a relação da metáfora com o discurso filosófico. Obedecendo a ordem da publicação dos textos, primeiro apresentaremos as considerações de Derrida na “Mitologia Branca” (*la mythologie blanche*, 1971) para quem o campo conceitual se constitui ao tomar emprestado palavras do campo sensível. Este empréstimo ocorre pelo esquecimento decorrente da usura do que se poderia considerar a significação própria e originária. Logo, apagada a inscrição sensível, essas palavras podem agora receber novos valores, e assim se constituem os primeiros filosofemas: *arqué, eidos, theoria, lógos, mimesis*, etc. Mas, se a metáfora também é um filosofema que, segundo a própria etimologia, designa a transposição do sensível ao inteligível, a busca pela significação sensível não retoma nenhum sentido próprio, antes nos faz patinar na circularidade do entendimento de metáfora como transposição. A partir desse alerta, segundo o qual o definido (a metáfora) se encontra contido no definidor (retórica e filosofia) da definição, como princípio ignorado e inconfesso, Derrida questiona a autoridade da filosofia – entendida como metafísica – em estabelecer qualquer sentido próprio, purificado de sedimentos sensíveis.

Este alerta que mais põe sob suspeita qualquer real oposição entre metáfora e conceito – já que ambos fazem parte do império do sentido, sentido este que sempre deve ser reapropriado – será entendido como um modo irrestrito de se conceber esta figura, mas também uma radicalização da crítica heideggeriana, segundo a qual: “o metafórico só existe no interior da metafísica”. Desse modo, a resposta de Ricoeur em § 4.2 buscará justamente marcar a descontinuidade entre o poético e o conceitual, pois embora os conceitos possam ter origens poéticas, eles instauram um campo autônomo de atuação no qual os componentes figurados estão a serviço do discurso especulativo. Outro ponto da resposta do hermeneuta francês está na desconfiança do suposto espelhamento

entre transferência metafórica (entre o próprio e o figurado) e transferência metafísica (entre o sensível e o inteligível), que será questionado ao chamar atenção da construção enunciativa, mais do que a semelhança com conteúdos transcendentais.

A tréplica de Derrida – vinda na forma apóstrofe direcionada a Michel Dégu<sup>2</sup> – procura desfazer os mal-entendidos da leitura de Ricoeur ao esclarecer certos pontos da “Mitologia Branca”, mas também se retirar para uma discussão que, ao adentrar a constituição da metafísica pela *différance*, desloca o centro de gravidade da questão para o que antecede qualquer distinção epistemológica entre pensamento e poesia. Tendo dito tudo isto, este trabalho tem por motivação final acompanhar e comentar este debate, pelo qual se buscará uma compreensão mais aprofundada da metáfora.

---

<sup>2</sup> Segundo Olivier Reboul, apóstrofe é a figura de linguagem “[...] pela qual o orador finge dirigir-se a outro auditório, e não ao seu: o auditório que poderá ser uma pessoa ausente, um morto, um príncipe, etc.” Considero a dedicação feita a Michel Dégu por Jacques Derrida uma apóstrofe, pois seu texto, em grande parte, visa responder aos mal-entendidos da leitura de Paul Ricoeur que também se encontrava no mesmo colóquio (*Philosophie et Métaphore*, ocorrido em 1º de junho de 1978 na Universidade de Gênova) em que a conferência foi pronunciada. Cf. REBOUL. *Introdução à retórica*. p.244; DERRIDA. *Psyché: l’inventions de l’autre*.p.63

## 2

### A via retórica.

#### 2.1.

##### Aristóteles e a definição perene de metáfora.

“Metáfora” é a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa, [transporte] que se dá ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo uma relação de analogia. (Poética, 1457 b 5).

Esta é a definição canônica de metáfora que Aristóteles apresenta ao tratar da “elocução” (*léxis*) no livro da Poética. Na sequência, o autor a desenvolve por meio de exemplos, considerando: “Aqui minha embarcação se deteve” uma metáfora do gênero para a espécie, pois “estar ancorado” é uma espécie do gênero “deter-se”; da espécie para o gênero: “Certamente Ulisses realizou inúmeros feitos gloriosos”, na qual o poeta opta por “inúmeros” em vez de “muitos”; da espécie para a espécie: “Tendo exaurido a vida com seu bronze afiado” e “Tendo ceifado com seu bronze aguçado” casos em que “ceifar” e “exaurir” equivalem-se como especificações de “tirar a vida”.

Há, ainda, a metáfora por analogia quando o segundo termo está para o primeiro, assim como o quatro está para o terceiro, na qual é possível a permuta de termos pelo poeta, como no exemplo: A “taça” (2º termo) está para Dionísio assim como o “escudo” (4º termo) está para Ares, de modo que é possível dizer: A taça é “o escudo de Dionísio” e o escudo é “a taça de Ares”.<sup>3</sup> Apresentada esta definição de metáfora, pode-se extrair, a princípio, algumas observações: a primeira é que Aristóteles dispensa analisar a *léxis* poética pelos modos de elocução, de noções com: ordem, súplica, narração, ameaça, interrogação, resposta, entre outras, desvalidando qualquer crítica formulada sob esses critérios (Poética, 1456 b 10-20).

---

<sup>3</sup> Para uma apreciação crítica deste modo de classificar a metáfora, acompanhar a discussão de Hedwig Konrad em *Étude sur la métaphore*, 1958. Para a autora, independente do que foi dito sobre as relações entre gênero e espécie, ou a quarta forma de metáfora, por analogia, a metáfora é acima de tudo uma relação entre espécies de objetos distintos. Mais à frente no texto, § 3.2.1, as teses de Konrad serão apresentadas de modo mais desenvolvido. Cf. KONRAD. *Étude sur la métaphore*. p.100-103

Reservando análise dos modos para outra ciência, que Ricoeur (2000, p.25) supõe ser a retórica, a *léxis* poética é abordada pelas “partes” (*mére*) da elocução, tal como são definidas: letra, sílaba, conjunção, nome, verbo, articulação, flexão e o enunciado (Poética, 1456 b 20-21). Desse modo, delimita a metáfora às partes menores ou de igual tamanho dos enunciados, precisamente, à dimensão do “nome” (*ónoma*). Em verdade, tal classificação determinou por séculos a abordagem da metáfora não em termos de discurso, mas antes, das partes do discurso, como o nome ou palavra. Frente a isso, Ricoeur busca apresentar argumentos que ponham tal definição em xeque.

A primazia do nome se deve por este ser: “[...] um som vocal composto, significante, sem determinação de tempo e do qual nenhuma parte é, por si só, significante [...]” (Poética, 1457 a 11-13), ou seja, a menor parte da *léxis* dotada de significado. O verbo é a parte que sucede ao nome, sendo definido como som composto, dotado de significado, e marcado pelo tempo; e por fim, o enunciado, do qual algumas partes significam por si só, de modo que, mais do que um som composto, é uma significação complexa.<sup>4</sup> Para Ricoeur (2000, p.26), as partes da *léxis* que sucedem ao nome e com ele compartilham a potência de significação, o envolvem em segmentos maiores e assim permitem deslocar o centro da teoria da metáfora do nome para o discurso.

Para este mesmo autor (2000, p.29), o objetivo de Aristóteles ao classificar a *léxis* em partes não foi isolar um núcleo semântico comum – som composto dotado de significado – ao nome, verbo e locução, e sim delimitar a mais importante: o nome. Esta consideração se deve ao fato de que, logo após a classificação das partes, Aristóteles discorre sobre uma só delas, a saber, o nome, do qual a metáfora figura como uma de suas espécies: “Todo nome é ou corrente, ou estrangeiro, ou é uma metáfora, ou um ornamento, ou é inventado, ou alongado, ou abreviado, ou alterado.” (Poética, 1457 b 1). É, pois, ao nome que a metáfora é primordialmente relacionada, linhas antes da definição que abre este texto. Logo, a partir desta definição de metáfora, Ricoeur chama atenção para alguns traços:

---

<sup>4</sup> Estas definições também são encontradas no livro *Da interpretação*, no qual Aristóteles (16 a 20; 17 a 20) busca fundamentar de maneira lógica os elementos da linguagem.

1º Traço: a metáfora é algo que diz respeito aos nomes ou às palavras, mas não ao discurso. A definição de Aristóteles cadencia por séculos vindouros o entendimento das metáforas tanto nas artes poéticas quanto na retórica e sua tardia taxionomia das figuras.

2º Traço: a metáfora é entendida em termos de movimento, *epiphora* de uma palavra, deslocamento de uma coisa à outra. Dois apontamentos aqui são marcados: primeiro: em Aristóteles a metáfora não designa somente uma figura entre as demais (metonímia, sinédoque, etc.), mas o procedimento comum a toda transposição de termos, cuja análise é interessante para entender as figuras de linguagem. Aristóteles estaria mais interessado em explorar a dinâmica da transposição do sentido como um processo extensivo não só ao âmbito dos nomes e palavras, mas também ao enunciado pela característica em comum, de ser: "som complexos portador de significação".

Entender a metáfora pelo processo da *epiphora*, coextensivo às partes da *léxis* dotadas de significado, é para Ricoeur um argumento caso se queira pensar a metáfora para além do nome. O segundo apontamento é a identificação de uma aporia ao tomarmos a *epiphora* como chave de leitura da metáfora, pois Aristóteles usou de um termo metafórico, a *phora*, relativo à mudança de lugar, para explicar a metáfora. De modo que não se deve presumir que a *epiphora* ou a *phora* digam respeito ao âmago da metáfora, quando na verdade não há lugar estável, "[...] não-metafórico do qual se possa considerar a metáfora, assim como todas as outras figuras, como um jogo posto diante do olhar." (RICOEUR, 2000, p.31).

3º Traço: a metáfora como designação de uma coisa por um nome que designa outra coisa (*allogrios*), nome este oposto ao “nome corrente” (*kyrion*) (Poética, 1457 b 1-5; 1457 b 31). Desse modo, esta figura é entendida como nomeação por meio de termos raros, ornados, inventados, uma concepção de grande valor para a retórica.<sup>5</sup> Pelo termo *allogrios*, Ricoeur consegue identificar quatro empregos presentes na teoria de Aristóteles, e eles são: em primeiro lugar:

---

<sup>5</sup> Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot traduzem metáfora por *transfet*, um deslocamento, como na definição de Aristóteles: “*onamatos allogriou epiphora*”, que traduzem por: aplicação de um nome deslocado, impróprio. Tomam como essencial o adjetivo *allogriou* (impróprio) que se opõe em (1457 b 31) à *oikeion* (apropriado, próprio, em seu lugar). Outra oposição de *oikeion* à metáfora se encontra na Retórica (III, 1404 b 31) onde se opõe, nome corrente, nome próprio e metáfora. Estes autores entendem nome corrente como aquele que estabelece uma relação direta com o significado, o que caracterizaria um uso próprio. Cf. ARISTOTE. *La poétique*. p.344.

a noção de “desvio” em relação às palavras correntes pelo uso de palavras “estranhas” (*xenikon*) para se afastar da baixeza na elocução (Poética, 1458 a 18-23). Aristóteles entende por palavra “estranha” também as metáforas ao se afastarem do uso corrente; em segundo lugar: *allotrios* pode implicar a noção positiva de empréstimo como no início da definição: "'Metáfora' é a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa [...]", um sentido deslocando do qual é possível traçar o domínio de origem; em terceiro lugar: a noção de desvio e de empréstimo em relação ao termo de uso “corrente” (*kyrion*) não deve autorizar a distinção contemporânea entre sentido próprio e sentido figurado (RICOUER, 2000, p.33); em quarto lugar: a metáfora como uso de palavras estranhas não deve ser compreendida tão estritamente em termos de substituição como vieram propor os retóricos modernos, pois, embora Aristóteles dê a entender isso como nos exemplos: Homero diz que Ulisses realizou "inúmeros feitos gloriosos" em vez (*anti*) de “muitos” (Poética, 1457 b 12) e também, se a taça está para Dionísio como o escudo está para Ares, pode-se empregar o quarto termo "em vez" (*anti*) do segundo e vice e versa (Poética, 1457 b 18), o que implica em relações de equivalências.

Contudo não devemos pensar que a metáfora seja sempre a substituição de um termo que exista por uma palavra estranha – há exceções – como no caso em que não existe palavra corrente pela qual a metáfora tenha se anteposto, exemplo da expressão: "semeando a luz divina" que Aristóteles relaciona ao ato de semear – uma metáfora que se dá por relação de analogia (B está para A como D está para C) – no qual, o que o sol faz está para a luz como o semear está para a semente.<sup>6</sup> Mas observa-se que, pelo menos em grego, não há nome para o termo "B" –“o que o sol faz”–, o que, em termos contemporâneos, nos revela o preenchimento de uma lacuna semântica pela metáfora. Todavia, deve-se observar que a ausência de um dos termos não impede a relação de analogia, que não se fundamenta tanto sobre as bases da substituição, mas por relações de semelhança.

---

<sup>6</sup> No caso da metáfora lançar os grãos e semear a luz divina, Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot argumentam que pela possibilidade de usar a expressão “lançar” nos dois casos, a busca por um termo paralelo a “semeiar” se torna uma lacuna semântica que não questiona a estrutura analógica de base. No entanto, esta metáfora que é entendida como analógica, poderia ser descrita também como “da espécie (semeiar) para espécie (anônima)”, sob o gênero “lançar”, de modo que, se pode perceber que a metáfora por analogia não é totalmente separada das demais. Cf. ARISTOTE. *La poétique*. p.348

A compreensão de metáfora como substituição será cara às teorias retóricas, contudo, isso conduz ao entendimento da metáfora como mero ornamento, uma vez que não se reconhece nenhuma informação nova, acarretando também em sua depreciação.

4º Traço: mesmo que a ideia de *epiphora* preserve a unidade extensiva de sentido da metáfora (nome, verbo e locução) uma tipologia da metáfora é inferida não só pela noção de transferência, mas a partir da noção da relação analógica que é tomada pelos retóricos posteriores como traço constitutivo desta figura, fundamentado na semelhança. Disso devemos notar dois pontos: o primeiro é que a transposição é operada em polos lógicos, uma ordem constituída entre gêneros e espécies e um jogo de subordinação, coordenação, proporcionalidade e igualdade de relações; o segundo é que a metáfora representa a subversão dessas relações ao dar o nome do gênero à espécie e ao quarto termo da relação analógica o nome do segundo. O *anti*, mencionado no tópico anterior, não marca apenas a substituição, mas também o turvamento das categorias (RICOEUR, 2000, p.38). Desta ideia de turvamento das categorias, Ricoeur sublinha três hipóteses:

1ª Hipótese: não se deve considerar somente a palavra ou o nome único cujo sentido foi desviado, mas todo o conjunto de relações (do gênero à espécie, da espécie ao gênero, do segundo ao quarto termo) no qual a transposição opera. Observa-se então que, para atingir uma significação, toda uma rede de relações deve ser movimentada. Tal consideração leva a pensar o desvio para além de uma mera mudança de termos; 2ª hipótese: o turvamento, a transgressão das categorias só interessa porque produz sentido, pela capacidade de ensinar e instruir pelo gênero (Retórica III, 10, 1410 b 13); 3ª hipótese: a subversão da ordem corrente da linguagem revelaria um fundo não-lógico, uma “metafórica”, que precede o estabelecimento de qualquer regra e permite todos os desvios. Para Ricoeur, é possível pensar esta última hipótese a partir deste comentário de Aristóteles:

É importante usar convenientemente cada um dos nomes mencionados, os nomes duplos e os estrangeiros, mas, de todos, o metafórico é o mais importante, pois é o único que não pode ser apreendido em função de outro nome, o que constitui indício de sua boa constituição. Com efeito, bem expressar-se em metáforas é bem apreender a semelhança. (Poética, 1459 a 4-8).

Além de uma advertência quanto ao uso conveniente dos nomes, Ricoeur chama atenção para o bem expressar-se em metáforas como apreensão de semelhanças, de modo que, não sendo delimitado ao que se convencionou

entender como quarto tipo de metáfora – a oriunda de relações analógicas –, a semelhança pode ser pensada como princípio básico da metáfora em geral, sendo o que permite aproximações entre gêneros e espécies; uma metafórica antecederia o estabelecimento de qualquer ordem linguística, assim como de sua subversão (RICOEUR, 2000, p.42).

## 2.2. Metáfora e comparação.

A “Retórica”, que faz uso definição de metáfora desenvolvida na “Poética”, vem acrescentar o que Ricoeur chamou de pequeno enigma ao traçar um paralelo ainda inédito entre metáfora e “comparação” (*eikōn*), que nos ajuda a entender a metáfora em termos de discurso, em oposição ao entendimento corrente em termos de nome. O traço essencial da comparação é seu caráter discursivo que demanda dois termos: "Aquiles lança-se como um leão.". Ricoeur considera que esse momento discursivo se faz presente tanto na *epiphorá*, de dar ao gênero o nome da espécie, quanto na transferência dos termos da relação analógica. O que podemos perceber é que se do ponto de vista formal a metáfora é um desvio em relação ao uso corrente das palavras, sua dinâmica é marcada pela aproximação da coisa a nomear e o nome estranho que lhe é atribuído. Contudo, embora a comparação seja mais explícita do que a aproximação gerada pelo desvio metafórico, para Aristóteles, a comparação encontra-se subordinada à metáfora. Tal consideração é importante, pois os retóricos posteriores não a seguirão.<sup>7</sup>

A comparação, por seu turno, também possui uma função retórica, como parábola, ligada à teoria da prova pela apresentação de uma ilustração histórica ou fictícia, e, sob o nome de *eikōn*, vinculada à teoria da *léxis* se aproxima da metáfora.<sup>8</sup> Como na passagem que diz:

---

<sup>7</sup> Irène Tamba-Mecz e Paul Veyne comentam a prevalência da metáfora ao frisarem que é a partir desta que a comparação é definida como metáfora estendida. E, embora a distinção feita por Aristóteles entre metáfora e comparação possa ter inspirado a profusão taxonômica dos retóricos posteriores, estes autores veem a metáfora como gênero do qual a comparação é uma espécie, e não como figuras distintas. TAMBA-MECZ; VEYNE. *Métaphore et comparaison selon Aristote*. p.78.

<sup>8</sup> Sobre o uso de comparações em relatos históricos, acompanhar primeiro capítulo do livro: *Ancient rhetorical theories of simile and comparison*, 1969 de Marsh H. McCall.

Os símiles [as comparações] de maior aceitação, como foi dito acima [cf. 1406 b 20 e 1410 b 18-19], são até certo ponto metáforas, pois expressam-se sempre partindo de dois termos, tal como a metáfora por analogia. Por exemplo, *o escudo, dizíamos, é o cálice de Ares, e o arco a fórminx [lira] sem cordas.* (Retórica, III, 11, 1412 b 34 - 1413 a 2).

Enfim, pode-se constatar a dependência da comparação em relação à metáfora pela análise gramatical, sendo sua marca distintiva a utilização de um termo comparativo, a partícula "como" (*hōs*) (Retórica III, 4). Para Aristóteles, a ausência de termos comparativos na metáfora não implica que esta seja vista como uma comparação abreviada, mas ao contrário, que a comparação seja uma metáfora desenvolvida, como bem resume Ricoeur (2000, p.46): "A comparação diz 'isto é *como* aquilo', a metáfora diz 'isto *é* aquilo'. Portanto, não somente a metáfora proporcional, mas toda metáfora é uma comparação implícita, na medida em que a comparação é uma metáfora desenvolvida."

A ausência de um termo comparativo produz na metáfora um curto-circuito interpretativo ao remeter a uma semelhança em comum de dois termos até então estranhos. Contudo, por ser mais sucinta e não explicitar o processo de aproximação de semelhanças, a metáfora é considerada por Aristóteles mais elegante e instrutiva que a comparação (Retórica, 1410 b 13-21). Em suma, a comparação se liga à metáfora pela questão da "transferência" (*epiphorá*), pois ambas são ditas a partir de dois termos, fatos do discurso antes de serem fatos de denominação. Ademais, a metáfora se distingue da comparação por apresentar semelhanças por um processo rápido que se mantém velado.<sup>9</sup>

Contudo, é possível ir além e entender que a comparação se distingue da metáfora não pela presença de um termo comparativo; é o que defendem Irène Tamba-Mecz e Paul Veyne ao proporem outra interpretação da palavra *próthesis*, pois, segundo os autores (1979, p.78), no grego helênico, *próthesis* não teria o sentido de "adjunção", nem de "a maneira que as coisas são postas". Deste modo, ao distinguirem dois modos de se compreender a metáfora: a operação de nomeação fundamentada na semelhança (*metaphore-translatio*) da denominação resultante desta operação (*metaphore-translatum*), os autores buscam separar

---

<sup>9</sup> Além de seguir a interpretação corrente, que entende a comparação estando subordinada à metáfora, sendo uma forma alongada desta pela adição de uma partícula comparativa, Cope salienta que a metáfora seria uma comparação que esconde os detalhes, e esses detalhes são propriamente o *logos*, o discurso. COPE. *An introduction to Aristotle's Rhetoric, with analysis, notes, and appendices.* p.290.

justamente este segundo modo que levou a tradição entender metáfora e comparação como figuras irmãs. Atentando para o que é dito no livro da “Retórica” em (1407 a 14) “[...] *kai ai eikónos metaforáí lógou deómenai* [...]”, entendem a metáfora como comparações que carecem (*deómenai*) de *logos*, que traduzem por enunciado (*énoncé*). O que parece ser confirmado, com base na passagem que se diz que a comparação se distingue da metáfora pela *prothesis* (1410 b 17).

A *próthesis*, mais do que enunciado presente ou ausente é o que distingue na operação metafórica (*metaphore-translatio*) duas modalidades: a comparação e a metáfora como figura de linguagem (*metaphore-translatum*). Logo, seguindo os gramáticos, é desse modo que *próthesis* pode ser entendido como comparante ou prótese, a enunciação que cria a expectativa de ser completada, de encontrar sua apódose. Os autores pontuam que Aristóteles emprega a palavra *phóthesis* de modo bem particular, diferente de como era empregada no mundo helênico. Supõe-se, então, que este sentido particular fosse partilhado entre o filósofo e seus alunos (TAMBA-MECZ; VEYNE, 1979, p.86).

Tal consideração, que foge do senso comum, vem endossar e aprofundar a ideia de Ricoeur (2000, p. 43) do “caráter discursivo que demanda dois termos” como traço essencial da comparação. Assim, transportando esse outro entendimento de *próthesis* para a estrutura da comparação, podemos entender esse difícil termo como o comparativo (tal um leão que se lança) que demanda ser completado pela apódose, ou termo comparado (tal Aquiles bendito contra os troianos). Entretanto, segundo Aristóteles (Retórica, 1413 a 5) uma boa comparação é aquela que estabelece uma relação feliz entre termo comparativo e termo comparante, melhor expressa como metáforas convertidas, nas quais as correspondências entre os termos são explicitadas: o escudo *é como* a taça de Ares e a ruína *é como* uma casa em farrapos. Como concluem Tamba-Mecz e Veyne (1979, p.88), a comparação em Aristóteles (Retórica, 1410 b 19) é fruto de uma operação intelectual que se encontra mais próxima das metáforas analógicas por estabelecer uma correspondência entre os termos.

### 2.3. A *léxis* poética.

A *léxis* é definida por Aristóteles como uma das partes do poema trágico, por assim dizer, a tragédia, composta por: enredo (*mythos*), caracteres (*ethe*), elocução (*léxis*), pensamento (*diánoia*), espetáculo (*ópsis*) e canto (*mélopoia*) (Poética, 1450 a 7-9). Destas partes, o *mythos* é a principal, responsável por tecer a trama dramática em articulação às demais partes de modo a formar um conjunto. Neste conjunto, a *léxis* representa a transposição do “pensamento” (*diánoia*) em palavras, não importando se em verso ou prosa (Poética, 1450 b 15); é também o proferimento, a exteriorização da ordem interna do *mythos*. A metáfora, como parte integrante, tem na *léxis* sua vinculação à tragédia – definida por Aristóteles como *mímesis* de homens em ação (Poética, 1448 a 1; a 29). Posto isso, Ricoeur propõe pensar a relação do *mythos* da tragédia com a *mímesis*.

Junto aos teóricos modernos que escolheu dialogar, Richard MacKeon, Leon Golden, O. B. Hardison, Ricoeur (2000, p. 65) também não defende a ideia de poesia trágica ou épica como formas de imitação. Observa que em Aristóteles, o conceito de *mímesis* sofreu uma contração considerável, pois, se Platão falou de *mímesis* para se referir uma extensa lista de coisa, das artes à ideia como modelo, do qual pôde extrair uma série de considerações éticas e ontológicas, Aristóteles confere ao termo uma utilização mais precisa, no seio das ciências poéticas, nas quais há criação.

Valemo-nos aqui do modo como *mímesis* é conceituada na “Poética”, a *mímesis* a serviço da arte poética e suas diferentes espécies (épica, tragédia, comédia, etc.) articulando também as partes e os meios de expressão. Disso podemos extrair duas considerações à metáfora: primeira, se tratando da arte poética, a *mímesis* é o *mythos*, ou seja, a criação da trama que enreda todas as partes da tragédia e das demais artes poéticas. Tem-se aí um “mimo” (*mime*) bem estranho, que compõe ao mesmo tempo em que imita.<sup>10</sup> O *mythos* da tragédia é a composição das partes que certa modalidade poética requer e, ao mesmo tempo,

<sup>10</sup> Nas artes cênicas, em especial no mundo grego antigo, “mimo” (*mime*) se referia a um tipo de encenação popular e cômica sem o uso da fala. Contudo, explorando também a origem etimológica da palavra, *mimos* em grego – que significa tanto o mímico, ator que imita, quanto o gênero teatral — Ricoeur busca chamar atenção, na tragédia, de como o “enredo” (*myhtos*) do tragediógrafo é um tipo de *mímesis*, e assim tomar por *mímesis* não só a atividade criadora, mas também seu produto. Cf. BANHAM. *Cambridge guide to world theatre*. p. 749; RICOEUR. *A metáfora viva*. p.68

uma construção. Tem uma dimensão criativa, não sendo nem uma reprodução da lenda mitológica, nem da realidade que lhe serve de inspiração. Como Ricoeur (2010, p.68) assinala: "Tudo o que é dito do caráter 'completo e inteiro' do enredo, da disposição entre início, meio e fim, e, em geral, da unidade e da ordem da ação, contribui para distinguir o mimo (*mime*) de toda reduplicação da realidade." Desse modo não devemos entender a *mimesis* aristotélica como mera imitação no sentido de cópia. Existe sim uma referência ao real, mas que não é separável de uma dimensão criadora. A segunda consideração diz respeito ao modo de imitar que não se mantém fiel à realidade, havendo distorções características à cada arte poética, pois, enquanto a comédia quer representar os homens "inferiores" (*kheirous*) a tragédia quer representá-los superiores aos homens da realidade (Poética, 1448 a 17-18; 1449 a 31-33; 1449 b 9). Disso, podemos concluir que o *mythos*, que é a *mimese* poética, não é só representação coerente, em unidade, mas uma composição que pode diminuir ou elevar as ações humanas representadas.

A abordagem pela *mimesis* retira da metáfora o véu de gratuidade e amplia o entendimento que temos dela. Não se trata de vê-la como mera figura de linguagem, de desvio em relação à linguagem ordinária; a relação da metáfora com a *mimesis* se dá pela *léxis*, o que permite pensá-la nem formalmente, como figura de linguagem, nem abstratamente, restrita à palavra, mas extensa a todo o poema trágico, não sendo cópia fiel à realidade, mas potência criativa capaz de diminuir ou exaltar as ações. Ricoeur rascunha essa ode à metáfora ao estreitar seus laços com a *mimesis*, a partir do que na "Poética" é considerada uma boa elocução (*léxis*). Aristóteles diz ser uma "virtude" (*arete*) da *léxis* ser clara sem baixeza (Poética, 1458 a 18) – a baixeza é o que não convém – uma boa elocução sabe evitá-la pelo equilíbrio entre linguagem corrente e o uso de palavras nobres. A partir disso, Ricoeur (2010, p. 71) levanta as suposições de que o requerimento de nobreza na elocução busca conformidade à grandeza das ações na tragédia, assim como, se a função da metáfora, enquanto deslocamento do sentido das palavras, não seria responsável pela sobrelevação do sentido no *mythos*; ou seja, o *mythos* como criação de enredo que articula as demais partes da tragédia, uma atividade mimética, teria na metáfora um meio de enobrecer o poema, o conjunto dos versos, e por fim sua significação como um todo.

Logo, contra a esperada objeção que relaciona *mimesis* à *physis*, como "imitação da natureza" (*mimesis physeos*), Ricoeur argumenta que, de fato, a expressão "a arte imita a natureza" mais do que acusar a dependência das artes, tem o sentido de marcar um distanciamento entre os domínios do fazer humano e a dinâmica da natureza. Nas palavras do autor: "É porque a expressão 'imitação da natureza' tem por função distinguir o poético do natural que a referência à natureza não aparece em nenhuma parte como uma determinação exercida sobre a composição do poema." (RICOEUR, 2000, p. 73). O poema não se restringe a imitar tal como as coisas são ou foram, mas se permite também, a apresentar como elas poderiam ter sido (Poética, 1460 b 7-10). Existe aí uma liberdade criadora em relação à realidade, o que permite a arte ser avaliada por seus próprios critérios, diferente do que buscou Platão ao traçar considerações morais e ontológicas. Esta contraposição ao mestre só foi possível por Aristóteles empregar de maneira específica o conceito de *mimesis* na arte poética, sem que esta produção seja entendida como uma degenerescência em relação ao real e a natureza. Ricoeur (2000, p. 73) finaliza reiterando que: "É na composição do enredo que se deve ler o reenvio à ação humana que é aqui a natureza imitada."; em outras palavras: as ações descritas ou encenadas nas artes poéticas devem ser entendidas no escopo da criação artística.

## **2.4. Tradição retórica.**

### **2.4.1. O legado aristotélico.**

A metáfora nos impõe um paradoxo, a saber: ter-nos-sido legada por uma disciplina que morreu no século XIX, a retórica. É como nos assinala Ricoeur (2000, p. 17) que, não pretendendo retomar o projeto de uma disciplina do passado, remete-se a Aristóteles, o primeiro que a pensou filosoficamente. Nos tempos deste grande filósofo do mundo helênico, a retórica ainda se constituía de três eixos: a teoria da argumentação, da elocução e da composição dos discursos, vindo posteriormente restringir-se a uma técnica do bem falar, guiada pela teoria da elocução e a classificação de tropos. Ricoeur identifica esse encolhimento

como uma das causas da morte da retórica, marcada também pelo afastamento da filosofia que mantinha por meio da dialética, tornando-se uma disciplina errátil e fútil. Contudo, já em Aristóteles, com sua racionalização em três eixos, podemos observar um empobrecimento da disciplina que, em suas origens, tinha o objetivo de regular todos os usos da palavra pública.

A retórica tem início em Siracusa, a partir da eloquência urbana das disputas pelo discurso, nos quais é preciso persuadir ou elogiar a fim de conquistar e mobilizar a opinião de um público, um poder pela palavra buscado avidamente por homens de grande ambição. Antes de seu desprestígio moderno, foi condenada por Platão como arte do engano, associada à sofística. No entanto, Ricoeur (2000, p. 20) pontua:

Mas a filosofia jamais esteve em condição de destruir a retórica ou absorvê-la. Os próprios lugares em que a eloquência exhibe seus encantos – o tribunal, a assembleia, os jogos públicos – são lugares que não foram gerados pela filosofia e que ela não tem condições de suprimir. Seu discurso é somente um discurso entre outros, e a pretensão à verdade que habita seu discurso a exclui da esfera do poder. Ela não pode, portanto, por suas próprias forças, arruinar a relação entre discurso e poder.

Frente a isso, resta ao filósofo a tarefa de indagar sobre os usos e limites da palavra de poder, e as consequências da persuasão, adulação e ameaças. Todavia, mais do que traçar considerações, pensar a própria retórica, uma retórica filosófica, como Aristóteles o fez. Um de seus méritos foi perceber no conceito lógico de “verossímil” (*to eikos*) um meio para explorar as estratégias persuasivas da retórica. Entretanto, embora a retórica clássica possuísse um programa mais vasto, esta disciplina não abarcava todos os domínios do discurso, como é o caso do poético. Poesia e eloquência constituem dois âmbitos do discurso, dos quais a metáfora participa desempenhando a mesma operação: a transferência do sentido das palavras, a serviço tanto da persuasão quanto de fins poéticos (RICOEUR, 2000, p. 23). Tendo já sido apresentada a definição de metáfora na “Poética”, é preciso agora atentar para a assimilação e uso feitos pelo tratado da persuasão.

“Réplica” (*réplique*) da dialética, a retórica, assim como esta prática cara aos filósofos, não se restringe a nenhum campo específico do saber, mas se direciona às coisas que se encontram no horizonte geral dos indivíduos, de modo que, todos, em certa medida, se servem de cada uma dessas artes tanto para sustentar suas próprias teses, ou defesas, quanto para acusar os oponentes

(Retórica, 1354 a 1-10).<sup>11</sup> Cabe ressaltar que como “arte” (*tékhne*) – uma prática que pressupõe uma investigação teórica sobre os meios aplicados à produção (Ética a Nicômaco, VI, 4, 1140 a 6-16) – o objetivo principal da retórica é a exposição de “provas” (*pisteis*), os meios de persuasão que, por sua vez, são demonstradas a partir de entimemas, um tipo de silogismo – este, diz respeito à dialética, e quem bem os conhece, saberá identificar os entimemas quando formados e suas diferenças.<sup>12</sup>

Apesar das ligações, a retórica se diferencia da dialética por se aplicar a situações concretas, como a deliberação de uma assembleia política, o julgamento num tribunal, o exercício público do louvor ou da censura que, por sua vez, correspondem aos gêneros retóricos: deliberativo, judiciário e epidíctico. Além disso, a retórica deve levar em consideração o auditório com que dialoga, e suas respectivas “opiniões correntes” (*éndoxos*), não podendo reduzir-se assim a uma pura técnica formal.<sup>13</sup> Desse modo, Ricoeur (2000, p. 54) frisa: “A retórica não se produz em um vazio de saber, mas em uma plenitude de opinião.” – sendo justamente deste meio que as metáforas são retiradas. Vejamos, portanto, os usos retóricos da metáfora.

Como a arte do bem dizer, a retórica possui determinados traços que regulam o discurso público por estratégias de persuasão, sendo esses traços definidos por Aristóteles como virtudes da *léxis*, em seu uso retórico. No que tange à metáfora, Ricoeur (2000, p. 58) identifica: clareza (Retórica III, 2, 1), o

<sup>11</sup> *Réplique* é com Ricoeur opta por traduzir *antístrofos*, termo de significação obscura, por vezes traduzido como “contraparte” e por outras como “análogo”. “Réplica” (*réplique*), no sentido de resposta, talvez acompanhe melhor o sentido musical proposto por Grimaldi no qual antístrofe marca uma correspondência à estrofe. Desse modo, mais do que marcar uma oposição, Aristóteles buscaria estabelecer uma correspondência entre retórica e dialética, acentuando desta maneira o carácter intelectual desta técnica de persuasão, como podemos observar em algumas passagens do primeiro capítulo da “Retórica”: (1355 a 8-10, 34-35; 1355 b 8-10, 16). Cf. GRIMALDI. *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*. p.2.

<sup>12</sup> Segundo José Ferrater Mora, entimema tem sido um termo usado em diversas acepções desde Aristóteles, sendo as duas mais comuns: um silogismo retórico baseado nas semelhanças ou indícios, usado para fazer uma exposição convincente: como inferir a gravidez de uma mulher por sua lactação; a outra acepção mais corrente é que se trata de um silogismo abreviado, no qual uma das premissas é retirada. Na falta da premissa maior, temos um entimema de primeira ordem: “Os búlgaros bebem Quefir; Os búlgaros gozam de boa saúde.”; já na falta da premissa menor, temos um entimema de segunda ordem: “Todos os ingleses lêem romances; John Smith lê romances.” Alguns autores, seguindo W. Hamilton, admitem uma terceira ordem de entimemas, na qual falta a conclusão. Cf. MORA. *Dicionário de filosofia*. p. 843.

<sup>13</sup> No *Tratado da Argumentação*, Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, no esteio da retórica clássica, desenvolvem o conceito de auditório para pensar a quem os mais diferentes tipos de discursos, sejam estes orais ou escritos, visam persuadir. Cf. PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação – A Nova Retórica*. p.22.

"calor" (oposto a "frieza", III, 3, 1) a "amplitude" (III, 6, 1) a "conveniência" (III, 7, 1) e sobretudo "as boas palavras" (III, 10, 1). A clareza é talvez a palavra de ordem dos discursos tanto retóricos quanto poéticos, sendo obtida através da composição habilidosa que não pende a excessos de palavras estranhas, que resulta em barbarismos, nem ao uso de palavras corriqueiras que carecem de nobreza (III 1404 b 12-15). O discurso retórico não deve exagerar no uso de palavras incomuns. Quanto ao calor, tal virtude é definida negativamente quando Aristóteles trata da frieza nos discursos, atribuindo tal fato ao uso inapropriado do estilo poético, não conveniente à prosa, que resulta na falta de persuasão (Retórica, 1406 b 14). A amplitude (III, 6, 1) diz respeito à pertinência ou não de estender-se sobre um assunto, optando pela definição quer por questão de estilo, ou restringindo-se ao uso do nome para manter a concisão, um procedimento oportuno para as metáforas baseadas na analogia, como: o som da trombeta é uma melodia sem lira. A conveniência também é marcada por oposição à poesia, é um alerta para manter o estilo adequado ao tema abordado em prosa, livre dos excessos poéticos. Mas, dessas virtudes, o uso das "boas palavras" (Retórica III, 10) – do estilo “urbano” (*ásteion*) em oposição ao popular – é a que nos oferece uma melhor aplicação do uso retórico da metáfora.

É a partir de tal virtude que Aristóteles apresenta sua consideração didática sobre a metáfora que instrui a partir de semelhanças, dando o conhecimento por meio do gênero, sendo superior à comparação por ser mais sintética e proporcionar uma instrução rápida pela surpresa (III, 10, 1410 b 1-15). Por essa mesma virtude, a metáfora é capaz de fazer imagem, por sob os olhos (III, 10, 1410 b 33), nas palavras de Ricoeur (2000, p. 60): "[...] descreve o abstrato sob traços concretos."<sup>14</sup> Esse “pôr sob os olhos” é vinculado às palavras em Aristóteles por meio da *léxis*, cuja função é fazer aparecer o discurso; "pôr sob os olhos" não é uma função acessória da metáfora, mas o que caracteriza a figura, comportando tanto uma dimensão lógica das proporções, quanto uma dimensão sensível da figurabilidade. Para Aristóteles, "[...] as palavras evidenciam quando significam as coisas em ato" (Retórica, III, 11, 1411 b 24-25). Vê-se que essa mesma estratégia do discurso é capaz de conferir ânimo ao inanimado, significar a

<sup>14</sup> Contudo, Ricoeur adverte que, ao se referir à metáfora, Aristóteles não emprega a palavra *eikōn* no sentido de aspecto icônico como propõe Charles Sanders Peirce, no entanto, a ideia de descrever o abstrato por termos concretos já se encontra presente. RICOEUR. *A metáfora viva*. p.60.

atualidade. Contudo, Ricoeur salienta que esse elogio à metáfora na “Retórica” não dissolve as fronteiras entre este campo e o poético, pois, embora partilhe a mesma estrutura, os fins são outros. A questão da figurabilidade é discutida em conjunto às demais virtudes retóricas, como brevidade, surpresa, dissimulação, de modo que a função retórica da metáfora é, ao contrário do que almeja a poesia, a persuasão.

#### 2.4.2.

#### ***Les Figures du discours, 1830: o último grande tratado retórico.***

Se entendemos por retórica o uso do discurso com fins de persuasão, podemos encontrar estratégias retóricas em culturas tão diversas quanto antigas. Mas se falamos de retórica como uma técnica distinta, de uso público, que articula o racional ao afetivo, independente do conteúdo dos argumentos em questão, identificamos, no ocidente, seu início entre os gregos do período clássico (REBOUL, 2004, p. 1).

A retórica, que nasce da necessidade prática da defesa de causas em tribunais, é transformada por Aristóteles em sistema composto por quatro partes: “invenção” (*heurésis*), a busca pelos argumentos persuasivos para determinado tema; a “disposição” (*taxis*), a ordenação desses argumentos; a “elocução” (*léxis*), a redação escrita e o estilo do discurso e a ação (*hypocrisis*), a “proferição” do discurso (REBOUL, 2004, p. 43). Tais partes são como tarefas que o orador deve cumprir para construir seu discurso da melhor forma. Este sistema pouco se alterou até que a retórica começou a dar sinais de decadência.

No mundo romano, a retórica é traduzida por Cícero como *ars oratoria*, sendo considerada já por Tácito como arte decadente após a morte deste grande orador romano. Uma das explicações é que os oradores não mais se formavam nos fóruns, ouvindo os debates públicos, e sim em escolas, de modo artificial. A retórica então se transforma e passa a servir, não mais aos grandes oradores em tempos de instabilidade política, mas aos discursos burocráticos de advogados, administradores e embaixadores, ganhando também outros gêneros literários: a epístola, o testamento, o conselho ao príncipe (REBOUL, 2004, p. 71).

Após a queda do império romano, a retórica não deixou de se desenvolver durante a Idade Média, sendo usada pela Igreja como instrumento na conquista de novos fiéis, para a defesa dos dogmas da fé e interpretação bíblica. Contudo, é a partir do Renascimento que algumas correntes intelectuais passam a balançar este prestígio, ao separar a dialética (construção dos argumentos) da retórica, e ver nesta não mais do que artimanhas enganadoras que desviam da verdade que, agora, deve ser buscada pelo pensamento racional. No século XIX o positivismo e o romantismo também contribuíram para a dissolução da retórica, o primeiro em nome da objetividade científica e o segundo em nome da sinceridade (REBOUL, 2004, p. 81).

Tais episódios não são contados de modo muito diferente por Gérard Génette (1970, p. 158) que entende a história da retórica como uma história de restrição. Este autor completa dizendo que nos séculos que antecederam a quase completa dissolução no século XIX, a retórica é reduzida à análise da elocução poética, privilegiando os estudos literários e seus ornamentos em detrimentos da oratória. É o que se comprova no contexto francês, com a publicação de *Traité des Tropes* (1730) de César Chesneau Dumarsais, uma obra que já não visa cobrir todas as partes da retórica, mas centra-se no estudo das figuras de estilo e seu poder de modificar o sentido das palavras. Fortalece-se assim, a oposição entre sentido próprio e sentido figurado e a ideia de retórica como um estudo de figuras. Esta obra exerce forte influência naquele que é considerado o último grande tratado retórico: *Les Figures du discours* (1830), de Pierre Fontanier que apresenta um campo retórico mais vasto, comportando figuras, tropos e não-tropos, mas reforça o critério de substituição da atividade tropológica no estudo das figuras, e toma o tropo como modelo das figuras.

Os tropos, noção fundamental do tratado de Fontanier, dizem respeito aos diferentes sentidos que palavras isoladas podem adquirir ao serem aplicadas a novas ideias, sendo organizados a partir de três gêneros: metonímia, sinédoque e metáfora – excluindo a ironia por ser uma figura formada a partir de muitas palavras, portanto um tropo impropriamente dito. Genette entende esta classificação generalizante como uma tendência a restringir todas as figuras que a história da retórica, em seu caminho de especificação, conseguiu nomear a três

gêneros fundamentais que podem ser reduzidos a dois: metáfora e metonímia, ao fundir esta última à sinédoque devido suas semelhanças.<sup>15</sup>

Essa restrição, retraimento a dois gêneros de tropos passa a marcar uma oposição entre relações de contiguidade e relações de semelhança. Por outro lado, a ideia de contiguidade marca uma escolha em favor da metonímia, das ligações sem dependência, ao mesmo tempo em que gera uma confusão entre relação da parte ao todo e relação da parte as demais partes constitutivas (GENETTE, 1970, p. 162). Não cabendo aqui entrar na esclarecedora discussão que restabelece as diferenças entre metonímia e sinédoque, é importante ressaltar, como Genette nos lembra, que restrição do número de figuras é simetricamente proporcional a eleição da metáfora como gênero das figuras de analogia por excelência. Uma restrição que é prejudicial por não atentar para todo um conjunto de figuras cuja diversidade não é levada em conta. No entanto, mais do que se opor ao que se pode inferir em Aristóteles – a metáfora como um procedimento de transposição de nomes, significados, baseado na semelhança – Genette busca ressaltar as particularidades das figuras que não se baseiam na semelhança. Talvez, o que lamentamente, seja que esse retraimento à metáfora não se deva tanto a um regresso aos primeiros ensinamentos sobre o tema, mas ao esquecimento do que a tradição retórica posterior nos legou. Todavia, é preciso retornar ao tratado de Fontanier, não para conferir-lhe um elogio nostálgico, mas para analisar o que tomamos como último estágio de dissolução da retórica.

Se a redução e a perda de prestígio não são questionáveis, diferentemente dos neo-retóricos que buscam retomar o projeto inicial em sua amplitude, Ricoeur (2000, p. 79) atribui ao declínio da retórica não a sua especialização no estudo das figuras, mas por no início ter considerado a palavra como partícula privilegiada na sua teoria da significação, de modo que, o efeito mais perceptível é entender a metáfora como mero ornamento. Não fugindo à regra, o tratado de Fontanier (1977, p. 41) é marcado pela primazia das palavras, estas entendidas como signos de ideias e meio pelo qual o pensamento pode se exprimir pela “fala” (*parole*).

---

<sup>15</sup> Este par de figuras é confirmado nos estudos do século XX, como o texto de Jakobson “*Deux aspect du langage deux types da aphasié*” característico do gosto linguístico por oposições. Cf. GENETTE. *La rhétorique restreinte*. p. 161.

Para este autor, exprimir um pensamento é uma forma de juntar ideias – como dizer: o homem não é luminoso ou Deus não é mortal – e assim formar um julgamento, uma proposição, algo que se apresenta aos outros. Não pretendendo explorar a proposição sob todos os pontos de vista gramaticais ou lógicos, busca considerá-la pelo quesito da quantidade como medida variante do “tema” (*sujet*), a ideia substantiva responsável por caracterizar a proposição como universal, particular, metafísica, moral etc. Contudo, Fontanier (1977, p. 52) esclarece as diferenças entre proposição e frase, pois, enquanto todas as frases são necessariamente proposições, estas somente podem ser entendidas como frases à condição de apresentar, sob certa construção, um sentido completo e finito.

Outro indício da primazia da palavra se deve por este autor postular que o “sentido” (*sens*) está atrelado primordialmente ao que as palavras nos fazem entender, pensar e sentir por sua “significação” (*signification*), seu valor de signo. Entende-se, então, que a significação possui uma amplitude restrita às palavras, enquanto que o sentido é aquilo que podemos atribuir a porções maiores, como uma frase ou um discurso inteiro. Desse modo, Fontanier (1977, p. 55) apresenta três classificações do sentido para assim analisar as proposições que podem possuí-los. Estes sentidos são: objetivo, que se refere às ideias dos conceitos-chaves da gramática como: substantivo, adjetivo, verbo etc.; já o sentido literal é como as palavras são tomadas na acepção corrente, e o sentido espiritual é o sentido desviado ou figurado que nasce a partir de certas circunstâncias do discurso. Com esse desenvolvimento, observa-se que a teoria das palavras se desdobra em direção à teoria do discurso, mas os tropos, que possuem um papel fundamental na estruturação das teses do tratado, não escapam de ter seus “sentidos” (*sens*) respectivamente atrelados às palavras na expressão de novas ideias (FONTANIER, 1977, p. 39).

O tratado se concentra na análise dos tropos que se dividem entre propriamente ditos, que são palavras isoladas que adquirem novos sentidos por escolha ou figura, e impropriamente ditos, que formam sentidos figurados a partir de várias palavras; figuras, que são formas de sofisticar a expressão do discurso, e não-tropos que são sentidos que as palavras adquirem por necessidade ou extensão (ex: catacrese). Mas se os tropos se restringem à medida da palavra, Ricoeur busca pensar a ideia de figura que pode ser identificada em vários níveis do discurso. As figuras são como os contornos, formas, aparências que o discurso

toma, dos quais, Fontanier foca em dois traços constitutivos: os distanciamentos provocados pela expressão de pensamentos e emoções, e a necessidade do uso livre. O uso livre, não forçado, confere às figuras um afastamento do sentido corriqueiro. Entretanto, Genette ressalta que o afastamento por si só não resulta em figura, e que esta somente existe na medida em que podemos opô-la à expressão literal (FONTANIER, 1977, p. 10).

Para Ricoeur (2000, p. 91), Fontanier representa bem as linhas gerais da tradição retórica ocidental, à exceção de seu primado da palavra, sendo visto como fundador de uma retórica das figuras que não se limita a uma tropologia, a uma teoria dos desvios da significação das palavras. Em sua teoria, a tropologia ocupa um pequeno lugar na classe das figuras, o das figuras de significação que são tropos de uma só palavra. Contudo, a metáfora continua a ser entendida como os tropos propriamente ditos, de uma só palavra, e não como figura, o que lhe permitiria a abordagem em porções mais vastas do discurso como as frases. Ricoeur também sinaliza a dimensão autônoma que a teoria dos tropos possui, de modo que não é afetada pela noção mais ampla de figura, sendo ainda sob a ideia de tropo que este modelo retórico funciona.

Este mesmo autor entende o tratado de Fontanier dividido entre dois desígnios: o primeiro toma a figura como unidade típica, enquanto o segundo confere uma posição fechada à ideia, à palavra, ao tropo. O primeiro desígnio regulando a taxionomia das figuras do discurso, enquanto o segundo é responsável por dividir as figuras em tropos e não-tropos. Desse modo, Fontanier (1977, p. 57) desenvolve de maneira sistemática e exaustiva uma lista de tropos e as relações pelas quais estes “acontecem” (*ont lieu*). Os tropos são acontecimentos na medida em que apresentam novas significações às palavras, e surgem a partir da relação entre ideias. Uma relação entre a noção literal da palavra e os sentidos novos, que Ricoeur (2000, p. 94) relaciona com pequenas ressalvas à epífora de Aristóteles; não no sentido que haja um deslocamento entre o sentido próprio e o figurado, como faz entender a epífora, mas segundo uma relação estabelecida entre dois termos. No entanto, essa proximidade não se mantém ao considerarmos os quatro tipos de metáforas aristotélicas e os três tipos de relações dos tropos propriamente ditos identificados por Fontanier – que são: de correspondência, conexão e semelhança – que, por sua vez, correspondem aos gêneros: metonímia, sinédoques e metáforas.

Ao contrário de Aristóteles, não é objetivo de Fontanier (1977, p. 99) classificar a metáfora em diferentes espécies. Circunscrita ao conceito de tropo, a metáfora é entendida como a apresentação de uma ideia sob o signo de outra mais evidente ou conhecida, sendo por meio de ideias que a analogia opera em relação ao espírito que vê. E, diferentemente da metonímia e sinédoque, não se encontra restrita aos nomes, podendo ser expressa por adjetivos, participios, verbos, e todas as espécies de palavras. Ainda assim – vale remarcar – o sentido metafórico se encontra restrito às espécies de palavras. No entanto, embora tente rascunhar uma classificação de metáforas que se baseie em diferentes relações entre o animado e o inanimado e, posteriormente, entre o físico e o moral, considera mais importante, além de não a confundir com a metonímia ou sinédoque, saber apreciar esta que reconhece como a mais bela e agradável das figuras.<sup>16</sup>

O que Fontanier (1977, p. 103) espera das metáforas é que sejam verdadeiras e justas, luminosas, nobres, naturais e coerentes. Serão verdadeiras e justas se a semelhança não é uma atribuição equivocada; serão luminosas se formuladas a partir de objetos conhecidos; serão nobres se não forem tiradas de objetos baixos, valorizadas então mais pelo seu bom gosto do que por sua originalidade; serão naturais se a semelhança não é retirada de aspectos muito distantes e serão coerentes se os termos escolhidos estão bem ligados. Essas condições dizem respeito às metáforas de invenção que são empregadas como figuras e ainda não absorvidas pelo uso corrente, nem feitas catacrese.

Ricoeur (2000, p. 99), por sua vez, observa que a noção de tropo de uma só palavra restringe a definição inicial de metáfora assim como ignora a extensão da analogia que pode ocorrer entre as mais distintas classes de palavras. E se outras figuras guardam semelhanças com a metáfora, como é o caso da ficção e da alegoria, este autor opta por encerrar sua discussão sobre o tratado pela distinção entre figura e catacrese, uma discussão que Fontanier (1977, p. 213) considera com fundamental para seu sistema tropológico. A diferença é a seguinte: enquanto a catacrese é um tropo de uso forçado e necessário, cujo sentido encontra-se entre o literal e o figurado e vem completar a lacuna semântica de uma única ideia, as

---

<sup>16</sup> Fontanier utiliza aqui somente o termo “figura” (*figure*), mas é importante que nos mantenhamos alerta, pois não se trata de uma confusão. A metáfora é um dos gêneros dos tropos propriamente ditos, tropos de uma palavra só, que possuem sentido figurado e não uma figura enquanto tal, de maneira que seria possível considerá-la além de palavras isoladas. Cf. FONTANIER. *Les figures du discours*. p.103

figuras são de uso livre. Ricoeur insiste nessa distinção entre uso forçado e uso livre, embora figura e catacrese tenham em princípio a função de exprimir ideias, com a diferença desta última ter se tornado habitual pelo uso contínuo. Mas, além dessa diferença, as figuras possuem a capacidade de produzir prazer (FONTANIER 1977, p. 161). Este prazer estaria ancorado no poder e na liberdade de escolha de fazer ou não uso de tal forma de discurso, de inventar mais do que proceder por necessidade. A invenção seria assim a origem dos tropos, invenção dos escritores antes de se tornar de domínio comum da língua. Contudo, Ricoeur (2000, p. 105) ainda considera necessário, para além dos esforços dos estudos tropológicos, prosseguir da palavra ao discurso, pois só o entendimento discursivo é capaz de distinguir o tropo-figura do tropo-catacrese e o que se entende por uso livre e forçado.

#### **2.4.3. Cintilações retóricas.**

Se a retórica teve seus últimos dias no século XIX como defende Ricoeur, o que temos agora são cintilações, brilhos trêmulos de uma disciplina moribunda que ainda lança sinais, cada vez mais espaçados, de reavivamento. Estes sinais são precisamente as tentativas de retomar o projeto inicial da disciplina.

Visto que, por um lado, até agora a palavra figurou como unidade privilegiada de significação, como dimensão tradicionalmente atribuída à metáfora, primeiro ao nome e depois o tropo, por outro, torna-se preciso explorar a definição de metáfora como transposição que só um estudo contextual, que leve em conta a completude da frase, pode se prestar. Partindo da noção de Fontanier de frase como sentido completo, Ricoeur se direciona para uma abordagem enunciativa da metáfora, de modo a entender como ocorre a transposição entre sentidos. No entanto, não se trata de descreditar por completo a clássica teoria nominal, e sim proceder por uma escala mais ampla de análise que se atente às dinâmicas do processo de interação entre palavra e enunciado.

Para tanto, na disputa entre a escala do nome e da frase, Ricoeur procede pela distinção de Émile Benveniste entre o campo da semiótica e da semântica.

Defendendo a tese de que a semântica do discurso é irreduzível à semiótica das unidades lexicais, o autor (2000, p. 109) toma partido da abordagem da análise linguística anglo-saxã, desempenhada por lógicos e epistemólogos que empreendem um estudo direto do fenômeno do discurso.

Em consideração aos diferentes níveis da língua, Benveniste defende a distinção entre as unidades da língua e as unidades do discurso; a primeira comportando os signos e a segunda as frases. A noção de nível permite não tomar a palavra isoladamente, mas antes como um elemento decomponível em outros menores – como os fonemas – e ao mesmo tempo pertencente a unidades maiores como as frases. Desse modo, não só a frase deriva de um conjunto de palavras, como estas têm seus significados atrelados às frases (BENVENISTE, 1976, p. 127). A frase é para Benveniste a unidade superior e última do discurso, cuja característica principal é a de ser um enunciado do qual a presença de um sujeito é facultativa. E a partir dessas duas abordagens linguísticas, das palavras e das frases – que Benveniste distingue entre semiótica e semântica – Ricoeur procede por uma distinção dialética entre os traços distintivos do discurso, do qual o último nos é interessante para a discussão da metáfora, pois trata-se do que na distinção entre semiótico e semântico permite uma nova repartição, entre o paradigmático e o sintagmático.

E se as relações paradigmáticas, como as flexões verbais, se referem aos signos no sistema e são de ordem semiótica, o sintagma é a forma com a qual a frase ganha sentido. A distinção se dá ao atribuir as relações paradigmáticas e suas substituições ao campo semiótico, enquanto que a metáfora considerada como discurso e enunciado, é atribuída às relações sintagmáticas e, portanto, semânticas (2000, p. 122). Com esta distinção, Ricoeur procede para uma nova análise retórica que leva em consideração a dimensão do enunciado, trata-se aqui da *The philosophy of Rhetoric* de Ivor Armstrong Richards. Richards toma emprestado seu conceito de retórica de um dos últimos grandes tratados da disciplina, o do arcebispo Richard Whately, que considerava a retórica como uma disciplina filosófica que visa o domínio das leis fundamentais do uso da linguagem (RICHARDS, 1965, p. 7). A ênfase dada à linguagem situa a retórica no campo do discurso, de sua comunicação e compreensão, antes mesmo das tradicionais funções de persuasão e sedução. A obra de Richards destaca-se igualmente por não procurar classificar as figuras, opor a metáfora a outras figuras, por não

defender a distinção entre sentido literal e sentido figurado, pois não acredita que as palavras tenham sentidos próprios (1965, p. 11), mas por propor uma teoria contextual do sentido (1965, p. 40). O contexto, no que lhe concerne, é entendido como relações de troca, interações, suas as palavras não possuem significações próprias, mas devem seus sentidos ao fenômeno de “eficácia delegada” (*delegated efficacy*), ao conjunto de relações que formam um dado contexto (RICHARDS, 1965, p. 32).<sup>17</sup>

E se se pode considerar que uma palavra signifique por si só, é na medida em que seu significado remete às partes ausentes do contexto.<sup>18</sup> Ricoeur (2000, p. 127) também destaca que Richards dá mais crédito, do que Benveniste, ao primado do contexto sobre as palavras, e que se trata de uma teoria retórica justamente por propor o domínio do jogo dos contextos, mais do que a busca pela identidade de sentido, como proporia uma lógica. Para Richards (1965, p. 3), a retórica é o estudo da incompreensão e suas resoluções, dominar os contextos e os deslocamentos neles possíveis é precisamente um meio de remediar a falta de compreensão dos enunciados. Mas, não só como desvio a metáfora é tratada por Richards; esta é considerada a forma constitutiva da linguagem, de modo que, uma retórica que busque descrever figuras, atém-se somente a fenômenos superficiais. Esta consideração em alta estima da metáfora se deve ao que Richards propõe como “teorema contextual da significação” que atrela palavras isoladas a seus contextos que se encontram afastados. Tal teorema não pretende dizer sobre o que já não conseguimos fazer sem ele, mas eliminar práticas que são

---

<sup>17</sup> Richards propõe usar a palavra contexto em um sentido técnico e preciso, para além do sentido familiar, literário, das palavras que antecedem e sucedem determinada palavra ou trecho em questão. Contexto é entendido também como as circunstâncias sob as quais alguma coisa foi dita ou pensada, os usos das palavras em determinado período, o próprio período, ou qualquer outra informação que se julgue relevante para a interpretação. Desse modo, contexto é pensado como as condições governantes de uma interpretação, cuja recorrência de significação se deve ao fenômeno da eficácia delegada, responsável por fazer as palavras significarem as partes ausentes do contexto. Cf. RICHARDS. *The Philosophy of Rhetoric*. p. 32-35.

<sup>18</sup> Contra a ideia de significação própria das palavras, podemos considerar que para Richards significado é uma questão de contexto, responsável por governar as condições de estabilidade do sentido das palavras. Os termos do discurso científico, possuem uma grande estabilidade de significado, de modo que “o peso de um centímetro cúbico de água” dificilmente adquirirá outros sentidos ao ser transposto de contexto – se é que é possível transpor tal termo de modo adequado para fora do discurso das ciências da natureza. Richards argumenta que essa estabilidade observável no discurso das ciências é extremamente rara, embora sirva para endossar a ideia de que as palavras possuem significação própria. A ideia de significação própria das palavras é, para este autor, uma superstição retórica que esquece os diferentes modos que as palavras adquirem estabilidade de significado. RICHARDS. *The Philosophy of Rhetoric*. p. 9 et seq.

confusas e enganadoras; é compreensível em relação à ambiguidade, e aos múltiplos significados de um discurso que também podem ser simultaneamente contraditórios. O entendimento da metáfora não se afasta muito desta consideração, pois se tal figura obtém sua significação da interação de dois pensamentos distintos no interior de uma palavra ou expressão, o que a justifica não é bem o deslocamento entre termos, mas uma troca de pensamentos que a retórica vem estudar.

Para Richards mais do que uma questão verbal, a metáfora é um problema do pensamento, seu aspecto constituinte; o pensamento é metafórico e procede por comparação, do qual a metáfora da língua deriva. Desse modo, compreender a metáfora como um procedimento do pensamento é um modo de entender como as questões literárias, que tocam em problemas de linguagem, pensamento e sentimento, também dizem respeito à vida, possuindo motivações e implicações práticas (RICHARDS, 1965, p. 94).

A teoria de Richards também se destaca pela introdução de termos técnicos para fugir de noções como sentido literal e figurado, e estes são: “conteúdo” (*tenor*), a ideia subjacente, original, e “veículo” (*vehicle*), o signo pelo qual a ideia subjacente é transmitida. A metáfora não é uma dessas partes, mas indissociavelmente conteúdo e veículo. No entanto, Ricoeur (2000, p. 131) sinaliza que, embora essa retórica renovada não marque a clássica distinção, não pode fugir de noções como a de sentido literal e figurado, uma distinção que pode retornar ao observar as funções que as palavras exercem nos enunciados. Deste embaraço, este autor se pergunta se a relação entre conteúdo e veículo é da ordem da comparação de semelhanças. E se a semelhança foi a noção de base da retórica clássica para entender a metáfora, esta não é a única forma que o “veículo” de Richards pode conduzir a ideia subjacente da metáfora; comparar para este autor é “ligar duas coisas quaisquer segundo um número indefinidamente variável de maneiras”, comparar é reunir, e dar sentido ao que antes estava separado (RICHARDS, 1965, p. 123).

### 3

## A via semântica.

### 3.1.

#### Em busca das fontes da inovação semântica.

Um representante da análise semântica da metáfora, importante para marcar a mudança de abordagem deste texto, é Max Black. Este autor condensa e leva adiante as teses de I. A. Richards, com um pouco mais de organização e tecnicidade. Black, por sua vez, não tem a pretensão de restaurar o projeto da retórica, o que busca é elaborar uma “gramática lógica” da metáfora que possa clarificar questões do tipo: como reconhecer uma metáfora, se esta é, ou não, só um ornamento e como distingui-la da comparação. Ricoeur (2000, p. 135) assinala três contribuições significativas deste autor.

A primeira delas diz respeito a estrutura do enunciado metafórico, no qual só algumas palavras são tomadas simbolicamente, e os termos para identificar tal processo. *Tenor* e *vehicle*, termos de Richards que geram confusão por serem considerados conjuntamente ativos, são substituídos por “foco” (*focus*) e “quadro” (*frame*) que expressam melhor o fenômeno de interação entre a palavra simbólica e o enunciado que a contém (BLACK, 1955, p.294, nota 23). Assim, a partir da metáfora: “O presidente arrou através da discussão”, argumenta que embora possamos atribuir uma frase inteira como caso de metáfora, rapidamente nossa atenção recai sobre uma determinada palavra que justifica tal atribuição.<sup>19</sup> No exemplo em questão, a atenção recai sobre a palavra “arrou” (*ploughed*), vindo a constituir o “foco” da metáfora, o emprego metafórico, em contraste com as demais palavras do enunciado que formam o “quadro”. Como em Richards, a metáfora é pensada como palavra não isolável de seu enunciado.

A segunda contribuição é uma distinção entre a teoria da interação – como a de Richards – e as teorias clássicas da metáfora, a da substituição e da comparação. A teoria da substituição é a que defende a retórica clássica ao considerar a metáfora o emprego de uma expressão estranha no lugar de outra

---

<sup>19</sup> Black considera que seu primeiro exemplo de metáfora “*The chairman ploughed through the discussion.*” pode ser traduzido, sem deixar de ser considerado uma metáfora. Para o autor, essa possibilidade mostra como o que está em jogo na metáfora não é a ortografia ou fonética, mas significado. BLACK. *Metaphor*. p. 276.

mais habitual, e que, ao fim e ao cabo, contribui para considerá-la uma frivolidade que nada tem a ensinar. Da teoria da substituição, separa-se a teoria da comparação a partir da discussão sobre a linguagem figurativa, dando seguimento a uma discussão sobre analogia e semelhança na metáfora. Segundo o autor, o argumento metafórico não é uma forma substituinte para uma comparação ou qualquer outro tipo de argumento literal, mas possui suas próprias capacidades distintivas e realizações. Black critica justamente o primado dado à semelhança na explicação da metáfora, pois, em seu entender a semelhança é uma noção vaga que admite altos níveis de indeterminação, de modo que, melhor seria dizer que a metáfora produz mais do que identifica qualquer semelhança existente. Ao questionar tal primado, este autor diz não haver fundamento fixo que justifique a mudança de significação na metáfora, nem razão que explique porque algumas funcionam e outras não (BLACK, 1955, p. 284).

A terceira contribuição de Black diz respeito ao funcionamento do “quadro” (*frame*), e de como este contexto age sobre a palavra em “foco” para produzir significado. Sobre este problema, deixado irresoluto por Richards, Black (1955, p. 287) propõe pensar um “sistema associado de lugares comuns” (*system of associated commonplaces*) para entender como só algumas significações são realçadas; é o caso da metáfora “o homem é um lobo”, na qual o foco “lobo” não é simplesmente tomado em sua acepção corrente, justamente pela capacidade da metáfora de selecionar percepções e opiniões de específicas de uma dada comunidade linguística a fim de organizar nossa visão – o que pode ser considerado uma artimanha tipicamente retórica –, e, nas palavras de Ricoeur (2000, p. 139), conferir um *insight* que paráfrase nenhuma pode substituir.

Para propor o “sistema associado de lugares comuns” Black (1955, p. 285) se volta para o que chama de visão interativa da metáfora, buscando escapar dos equívocos das teorias da substituição e da comparação.<sup>20</sup> Tomando a fala de

---

<sup>20</sup> Para Black, somente as metáforas de interação possuem interesse filosófico, as tradicionais substitutivas e comparativas são triviais. Para o autor, são essas metáforas tradicionais que de fato podem ser revertidas ao sentido literal sem perda cognitiva; por outro lado, as metáforas interativas possuem um modo diferente de operar, pelo uso de um sistema de implicações difundido ou específico do contexto. O uso de um tema subsidiário para proporcionar um *insight* sobre o tema principal se constitui numa operação intelectual que não se reduz à comparação. Para Black, uma paráfrase sempre acaba dizendo muito e com a ênfase errada, falha ao não ser capaz de oferecer o *insight* da metáfora, e inevitavelmente acarreta em perda de conteúdo cognitivo. BLACK. *Metaphor*. p. 292-293.

Richards, segundo a qual a metáfora apresenta dois pensamentos diferentes através de uma única palavra ou expressão, cujo significado é o resultado da interação, este autor argumenta que no contexto do enunciado metafórico, a palavra em “foco” não visa substituir uma palavra literal, nem possui o mesmo peso que ela, pois o novo contexto, o “quadro”, a impõe “extensões” (*extensions*) de significado. O leitor deve se ater não só aos significados habituais, mas também aos novos. Estes novos significados se dão pelas características em comum dos dois termos que formam o chamado “chão” (*ground*) da metáfora (RICHARDS, p. 117). Desse modo, o uso metafórico de uma palavra faz uma seleção dos sentidos conotados.

Os sentidos conotados de uma palavra são os sentidos literais, dicionarizáveis, aquilo que qualquer um sabe dizer a respeito de determinado tema, o conhecimento não especializado, que forma o “sistema associado de lugares comuns”. Não importa que tais lugares comuns sejam verdadeiros, mas facilmente evocáveis (BLACK, 1955, p. 287). Este sistema articula o “tema principal” (*principal subject*) e o “tema subsidiário” (*subsidiary subject*) a partir das relações que se podem extrair entre eles na metáfora da qual fazem parte. As novas implicações são determinadas pelo padrão de implicações associadas do uso literal de lobo, e todos os traços humanos que se adequam a este determinante são realçados, enquanto outros são descartados, a fim nos conferir uma visão organizada de homem. Desse modo, entende-se que o tema principal é visto através da expressão metafórica, ou projetado sobre este campo.

O vocabulário utilizado para a expressão metafórica filtra e transforma, traz aspectos do tema principal que não seriam vistos por outro “meio” (*medium*). Este “sistema associado de lugares comuns” não se restringe ao caso das metáforas triviais, é possível que cada autor venha criar seu próprio sistema de implicações antes de apresentar sua nova metáfora. Para finalizar, Black argumenta que seu sistema não permanece incólume, mas é alterado pelo modo que buscamos associar as ideias. Desse modo, chamar um homem de lobo, mais do que pô-lo sob uma luz especial, é também aproximar o lobo do humano. No entanto, Ricoeur (2000, p. 140) não considera o sistema proposto por Black um recurso satisfatório para explicar o caso das metáforas criativas, de modo que, a pergunta sobre o surgimento de uma nova significação, para além de toda regra ou convenção existente, permanece não respondida.

Para dar segmento as questões deixadas em suspenso por Black, Ricoeur (2000, p. 143) nos apresenta os argumentos semânticos da crítica literária de Monroe Beardsley. Para este autor, a obra literária se constitui numa entidade homogênea semelhante à frase, que pode ser considerada a menor unidade completa do discurso a partir da qual os principais conceitos críticos são formados (BEARDSLEY, 1958, p. 115). Beardsley também propõe uma distinção interna à significação, que passa a ser dividida entre primária e secundária – em outras palavras, entre o que é afirmado explicitamente e o que é sugerido. Das palavras, considera o significado isolado, mas também como partes integrantes de frases nas quais identificamos seus sentidos. E os sentidos podem ser restringidos ou ampliados dependendo do contexto e do tipo de linguagem utilizada, pois, enquanto a linguagem técnica e científica quer precisão e evitar a ambiguidade, a linguagem poética se abre à polissemia.

Mas não só como uma unidade linguística homogênea, estendida ao modelo da frase, se pode considerar a obra literária. Esta é também uma totalidade em nível próprio, que se organiza em gêneros (poema, ensaio, ficção) e assim, no entender de Beardsley, põe problemas, como o da significação e o da “explicação” ou reconstrução. Contudo, Ricoeur (2000, p. 145) lembra que o problema da significação, explícita ou sugestionada, só se faz perceber no nível da obra, mesmo que tenha seu fundamento no nível da frase. É a obra como um todo que revela a propriedade de significação do discurso, e podemos entender em termos de “mundo da obra” o que esta representa, sendo justamente o que busca a crítica literária ao se preocupar com a configuração verbal e o discurso como cadeia inteligível de palavras, tomando esses fatores como as coisas primeiras (BEARDSLEY, 1958, p. 115). Em casos extremos, essa consideração demasiadamente semântica da literatura pode terminar por sobrevalorizar o conteúdo verbal às custas das referências ao mundo.

Beardsley (1958, p. 118) não cairia neste risco precisamente ao considerar a referência ao mundo como o significado da expressão linguística, o modo como damos evidências do que acreditamos ou parecemos acreditar. Além disso tem como mais importante em um criador literário, a criação de um objeto, material ou espiritual, e o conjunto de relações ligadas a este. Deste modo, o criador literário possui um discurso multívoco, polissêmico, e se a crítica literária

pode voltar-se exclusivamente para significação verbal, é graças ao investimento do criador em referências ao mundo (BEARDSLEY, 1958, p. 128).

A consideração acima é para Ricoeur (2000, p.147) um benefício da aproximação da crítica literária à gramática lógica que, ao considerar o nível de compreensão da obra, explicita o conflito de dois modos de compreensão não discerníveis no nível da frase, a saber: a configuração gramatical do discurso, e a obra como mundo. Essa dicotomia pode ser representada por duas disciplinas, a retórica e a sua preocupação com os procedimentos do discurso, e a crítica literária preocupada com a obra em suas mais diferentes formas: poemas, ensaios e ficções. E se pode haver dúvidas quanto às pretensões da crítica literária e seu estudo de partes mais vastas do discurso em relação à metáfora, a consideração de Beardsley nos traz uma alternativa. Para este autor (1958, p. 134, 144), o entendimento desta figura é de grande ajuda para resolver problemas maiores, como a explicação de uma obra como um todo, pois considera a metáfora um poema em miniatura de deciframento análogo ao poema em sua extensão.

Beardsley (1958, p. 138) propõe uma teoria da metáfora que, embora incompleta, pode ser melhor exposta em contraste com teorias mais difundidas que chamam atenção do caráter emotivo (*emotive theory of metaphor*), elusivo (*supervenience theory*) e comparativo da metáfora (*literalist theory*). Após desenvolver as linhas gerais de cada uma dessas teorias, o autor apresenta o que chama de “teoria da controvérsia” (*Controversion theory*), tanto para nomear uma possível abordagem da metáfora quanto para se referir à estratégia retórica da qual esta figura é espécie. Chama atenção para o “discurso auto-contraditório” (*self-controverting discourse*), que consiste numa enunciação autocontraditória que, por sua vez, alerta para algo que não está sendo afirmado. “Se ele vencer, comerei meu chapéu” é um tipo de discurso autocontraditório que diz mais do que afirma, pois somos levados a descartar o significado primário e abrir espaço para um segundo significado.<sup>21</sup> Este princípio possui uma ampla aplicação, pois lança mão de variadas táticas. Ironia é uma delas enunciar algo de modo a querer dizer seu oposto.

Em todas essas estratégias, o que se mantém é que o ouvinte ou leitor não deve se deter na enunciação literal, mas buscar um segundo nível de sentido. Se

---

<sup>21</sup> Traduzido do inglês: “If he wins, I’ll eat my hat”. Cf. BEARDSLEY. *Aesthetics*. p.138.

tratando de poesia, a tática principal para obter este resultado é a chamada “absurdidade lógica” (*logical absurdity*). O que Beardsley busca é uma lógica não relativista da explicação do poema, que o ajude a separar interpretações pertinentes das que não são. Para Ricoeur (2000, p. 149), o ponto de partida é o mesmo de Richards e Black, considerar a metáfora como um problema de atribuição, que possui um “tema” e um “modificador” – *tenor* e *vehicle* ou *frame* e *focus* – mas com a novidade da noção de “atribuição logicamente vazia”, autocontraditória que desvalida a si mesma. Desse modo, ao ser identificada a contradição, o leitor é forçado a extrair dela significações secundárias capazes de conferir sentido à contradição. Ricoeur (2000, p. 150) chama esse esforço suplementar do leitor de “trabalho do sentido” (*le travail du sens*), a elaboração das conotações do modificador capazes de fazer sentido.

Se trata do trabalho da explicação da metáfora estendível como modelo de explicação da obra, um trabalho cuja lógica obedece a dois princípios (BEARDSLEY, 1958, p. 144). O primeiro é o da conveniência, da seleção de sentido do modificador que convém ao tema em questão; o segundo corrige o primeiro, e é o princípio da plenitude de abertura a todas as conotações possíveis de se ajustarem ao poema, de expandir sua significação. Para Ricoeur (2000, p. 152) a teoria de Beardsley resolve parcialmente algumas dificuldades não solucionadas por Max Black. Um novo entendimento da clássica distinção sentido literal e figurado é esboçado; literal não como próprio às palavras, mas como sentido limitado à significação lexical, e figurado não como sentido desviado, mas sim decorrente da contradição irresoluta no nível lexical, que tem por saída as considerações das conotações possíveis entre o modificador e o enunciado.

Essas considerações levam a pensar a metáfora de modo singular, como algo criativo, construído circunstancialmente. Por outro lado, e, embora tenha tentado, Beardsley não propõe uma resposta satisfatória para a pergunta: “de onde vem a significação trazida pela metáfora?”, mais do que o “sistema associado de lugares comuns” de Max Black. Não basta dizer, como propõe “a gama de potencial de significações”, que novas conotações metafóricas advêm não de uma rede de lugares comuns, mas são estabelecidas a cada metáfora. Dizer que a nova significação é fruto de propriedades que ainda não se tornaram correntes na linguagem, é valorizar a metáfora como criação, ainda que isso não explique a procedência deste fenômeno, pelo menos na linguagem.

A alternativa proposta por Ricoeur, quanto à questão da inovação semântica passível de ser identificada e reidentificada, é tomar o ponto de vista do ouvinte ou do leitor, a quem a novidade de uma significação emergente deve estar ao encargo. Outros defensores desta ideia são Chaïm Perelman e Lucie Obrechts-Tyteca (2005, p. 426) que consideram que velhas metáforas podem ser reavivadas quando transpostas de contexto, ou proferidas por novos oradores. Assim, ouvir uma gíria ou jargão de determinado grupo, ler um texto em outro idioma, ou escutar uma expressão regionalista, pode soar de modo inusitado, metafórico a alguém não habituado a esses usos da linguagem. De outro modo, não seria possível se livrar da teoria da substituição, quer seja da expressão literal, como defende a retórica clássica, quer da atribuição de “lugares comuns” ou “gama potencial de significações” de Black e Beardsley. Ricoeur (2000, p. 155) prefere considerar que a atribuição metafórica é construída como rede de interações em um contexto atual e único, em suas palavras: “A metáfora é, então, um acontecimento semântico que se produz no ponto de intersecção entre vários campos semânticos.”. A metáfora é um acontecimento, uma irrupção na ordem, mas capaz de ser realocada na linguagem e fazer sentido.

## **3.2. Em torno de Saussure.**

### **3.2.1. Semântica e linguística: a teoria da abstração metafórica.**

Ao comparar os mais recentes estudos em língua francesa sobre a metáfora com os estudos de autores anglo-saxões do terceiro estudo de seu livro, “A metáfora e a semântica do discurso”, Ricoeur percebe que a despeito da grande tecnicidade dos argumentos de seus conterrâneos, estes ainda permanecem fortemente vinculados à tradição retórica da metáfora, defendendo esta como substituição, desvio e tropo de uma só palavra. Isso se deve pela disparidade entre os pressupostos epistemológicos, pois, enquanto os franceses permanecem tributários da linguística, a proximidade dos ingleses com a lógica proposicional os conduz a uma consideração predicativa da metáfora, pensando-a ao nível da frase.

A nova retórica, ligada à linguística, tende a reforçar as ligações entre metáfora e palavra, e defender a teoria da substituição. Esta retórica é herdeira de “Curso de linguística geral” (*Cours de linguistique générale*, 1916) de Ferdinand de Saussure que apresenta uma concepção homogeneizada de diversos níveis de organização da linguagem, da qual supõe ter origem em uma única grande ciência, a semiologia. A semântica moderna, seguidora de Saussure, através do conceito de signo linguístico é responsável por fortalecer a concepção da tradição retórica da metáfora como palavra substituinte (RICOEUR 2000, p. 159).

Ricoeur vê nessa nova concepção de retórica o acirramento em direção a um monismo semiológico, ponto no qual os ingleses se afastam dos franceses, ao pensarem a linguagem a partir de duas unidades, não só em termos de palavras, mas também de discurso. E se a semântica nasceu como ciência dos significados das palavras e suas modificações, não é para caminhos muito distantes disso que a leva Saussure com seu estudo sincrônico e estrutural da linguística focado nas palavras. A confirmação disso é para Ricoeur (2000, p. 162) a identificação no *Cours* da semântica lexical como a semântica geral, identificação que tornou irre recuperável a percepção das diferenças para muitos seguidores.

Antes de tratar das teorias eminentemente linguísticas mais recentes que reforçam a ideia de metáfora ao nível da palavra, Ricoeur nos apresenta um trabalho que, anterior a estas novas teorias, apoia-se na lógica mais do que na linguística propriamente dita, para defender a metáfora como um problema de denominação. Trata-se do *Étude sur la métaphore* de Hedwig Konrad, que embora também termine por reforçar a restrição da metáfora ao nível da palavra, é interessante para acompanhar o início de algumas dificuldades que se apresentam à análise sêmica. A defesa da metáfora enquanto palavra é embasada por uma teoria do conceito e da relação entre significação linguística e o conceito lógico na esteira de Cassirer e Bühler. No entanto, esta autora não defende o conceito como uma significação mais correta que outras, desvalidando assim também a distinção sentido literal e figurado.

Após uma ampla revisão teórica das principais obras dedicada ao tema, Konrad (1958, p. 33) busca formular seu entendimento a partir de um forte diálogo com a tradição, mas dela mantendo somente o que considera válido. Logo, não escapa de considerar a metáfora como a introdução de um termo estranho, transposto, baseado na semelhança que vem caracterizar este fenômeno

linguístico. Mas, o diferencial de sua teoria é trazido pelo conceito de abstração que diz respeito a uma seleção de atributos da metáfora que não colaboram para o sentido proposto. Assim, quando se chama alguém de “ás”, deve-se pôr de lado todos os atributos ordinários que envolvem este objeto, com exceção do valor que esta carta possui. Do mesmo modo, chama-se uma “fila” de “cauda” pela abstração de todos os atributos de seu emprego normal à exceção da forma longa, atributo escolhido para formar a metáfora, também chamado de atributo comum (*l'attribut commun*). Konrad considera a abstração de grande importância na constituição da metáfora, algo que teria sido ignorado pelos retóricos antigos.

Entendida também como “supressão de atributos” (*retranchement d'attributs*), a abstração é responsável por fazer do termo metaforizado símbolo de um número menor de atributos que possuía antes (KONRAD, 1958, p. 41).<sup>22</sup> A abstração faz seleção de alguns atributos para usos simbólicos, mas não de forma totalmente isolável. Se na metáfora “as rosas de suas bochechas empalideceram” (*les roses de ses joues ont pâli*) o que está em jogo é a cor e o frescor das rosas, abstrai-se os demais atributos como os espinhos e o aroma, mas estes não cessam de retornar ao espírito como atributos não “incômodos” (*gênant*) da rosa. Posto isso, chama-se atenção que na abstração metafórica, uma relação específica a um objeto ainda se mantém, e que a maioria das metáforas defeituosas são aquelas que não conseguem eliminar os atributos secundários a fim de formar um sentido preciso (KONRAD, 1958, p. 86).

Outro ponto interessante da teoria de Konrad (1958, p. 87) diz respeito ao entendimento do termo metafórico. Para a autora, ao usarmos a palavra “cauda” para se referir à “fila” não fazemos dela um símbolo de um atributo longo, não a tomamos como adjetivo, mas como um “ser” (*être*) longo. O termo metafórico torna-se símbolo de um substantivo e não de um adjetivo isolado, possuindo um

---

<sup>22</sup> Nas páginas finais de seu livro Konrad esboça uma interessante comparação entre metáfora e símbolo. Para a autora, a metáfora exprime uma relação fortuita, enquanto que o símbolo uma relação já estabelecida. Assim, é possível chamar “cauda” de “fila”, sem tomar a “cauda” por símbolo de “fila”. O símbolo representa algo maior que ele mesmo, de modo que se a lira é símbolo do poeta, este é de maior importância que a lira. O mesmo não se pode dizer do termo metafórico, pois a cauda não é de menor importância que a fila, o sol não é de menor importância que a flor que o designa. Contudo, essa relação assimétrica pode ser expressa em metáfora ao chamamos “a vida humana” de “rio”. Se essa metáfora for usada constantemente, a relação entre os termos se tornará habitual, e assim, o termo metafórico se tornará símbolo desse mesmo objeto em sua acepção transposta. Consequentemente, o rio pode ser visto como símbolo de algo maior, a vida. Vê-se que a semelhança pode ser algo que guia o símbolo e sua associação. KONRAD. *Étude sur la métaphore*. p.152.

valor genérico capaz de ser aplicado a outros objetos que possuem a qualidade geral exprimida – este entendimento do termo metafórico como substantivo acaba reforçando a ideia de metáfora como palavra substituinte. Isto também se confirma quando duas páginas depois a autora diz entender a abstração metafórica como uma forma de generalização que toma o “indivíduo” (*individu*) como típico representante de um atributo, algo muito comum no campo da estética.

Esta abstração generalizante lembra muito o modo com o qual os gregos antigos usavam para caracterizar os indivíduos, através de seus traços mais representativos, uma forma de apresentar o geral pelo particular. Direciona-se assim o entendimento da metáfora como modo de classificação que reúne os dois membros da metáfora como espécies subordinadas a um gênero, um aspecto particular. No caso da metáfora que substitui a palavra “fila” por “cauda”, essas duas palavras são reunidas pelo aspecto longo, do mesmo modo na metáfora que chama “o sol” de “flor”, esses dois termos são reunidos pela cor em comum. Mas é preciso ressaltar que tomar a metáfora como forma de classificação toca justamente na sua dimensão intelectual. A pressuposição de um gênero abstrato que divisa os atributos secundários para a constituição da metáfora é para Konrad o que difere esta figura de linguagem ocidental das chamadas formas primitivas de classificação, assim como da linguagem infantil.<sup>23</sup>

Admitindo a proximidade com a classificação, pela possibilidade da metáfora criar novos sentidos ao denominar um objeto pelo seu atributo mais representativo, atributo pelo qual o segundo objeto deve ser compreendido graças a um traço em comum, Konrad (1958, p. 106) enumera uma série de formas de denominação por meio de traços dominantes como formas de classificação, a partir das quais conclui que a metáfora seria um fenômeno de transição entre extensão e restrição. Extensão quando, pela abstração, um termo particular é generalizado para aludir a certo gênero, ideia abstrata, mas também restrição, pois o termo metafórico não guarda seu valor geral, mas se concretiza novamente. É o que Konrad chama da etapa de concretização, responsável por estabelecer uma

---

<sup>23</sup> Dois critérios se explicitam aqui: o primeiro deles, com base num etnocentrismo mais descarado que ainda permitia classificar os povos não ocidentais como primitivos, diz respeito a pressuposição de um gênero, de uma estrutura abstrata para estabelecer classificações, supostamente inexistente nos povos que não fazem de seus termos classificadores estruturas abstratas; o segundo critério diz respeito a consciência do uso. Para Konrad as crianças não usariam metáforas por não perceberem que fazem uso da linguagem figurada ao invés da linguagem comum. KONRAD. *Étude sur la métaphore*. p.95.

nova forma de denominação e assim evitar a vagueza de sentido. Desse modo, ao usarmos a palavra “cauda” para se referir a “fila”, esta deixa de se referir a parte anatômica e passa a designar integralmente o novo objeto. Mas a metáfora não se resume à denominação por atributo dominante de um objeto, pois simultaneamente, marca a classe da qual este faz parte ao identificar uma relação entre termo próprio e termo transposto, o que para Konrad (1958, p. 111) faz dessa figura o tipo mais sutil e complicado de denominação.

No entanto, desta consideração lógico-linguística, Ricoeur vê surgir uma disjunção entre metáfora linguística – explorada logo acima – e metáfora estética como expressão estilística desta. A metáfora estética se destaca principalmente por criar ilusões, apresentar o mundo sob um novo aspecto a partir de aproximações insólitas de objetos de um ponto de vista pessoal. Por fim, denominação e estética seriam as duas funções identificadas por esta autora, mas não que a função estética esteja separada da de denominação, é na verdade seu seguimento, o prolongamento de outros aspectos. Contudo Ricoeur vê aí um problema, questionado se é válido tomar a denominação como eixo principal da metáfora. A discussão em Konrad sob metáfora-adjetivo e metáfora-verbo parece exceder este eixo. Adjetivos e verbos, tomados como atributos e ações dos substantivos, são vistos como menos suscetíveis ao grau de abstração que um substantivo pode alcançar ao ser transposto para designar outras coisas (KONRAD, 1958, p. 69). Ricoeur vê neste ponto um problema da aplicação de predicado, um problema de interação decorrente da questão da semelhança, que não foi percebido pela autora ao querer restringir sua análise ao campo da denominação.

Contudo, como assinala Ricoeur (2000, p. 170), denominar algo com o mais adequado atributo – como propõe Konrad (1958, p. 106) – não é só dar outro nome, mas atribuir predicado, é chamar uma coisa pelos termos de outra. Seria neste último sentido, implícito, que se deve entender a palavra usada para denominar da melhor forma outra coisa. Desse modo, a função implícita da predicação dos fatos de linguagem, classificados como pertencentes à “família da metáfora” por Konrad, são: comparação e subordinação. Diferente da metáfora, a comparação de dois objetos não abole a diferença entre eles, e se, a dualidade entre os termos é mais perceptível na metáfora *in praesentia* na qual o verbo ser marca a cópula, como no exemplo de Konrad (p.150): “a árvore é um rei” – por

oposição ao tipo menos comum de metáfora, *in absentia*, “essa árvore, um rei” na qual o verbo ser é omitido – é justamente neste tipo mais comum que a metáfora é mais a subordinação de um termo ao metafórico, do que uma substituição. Ricoeur (2000, p. 171) critica Konrad por ver neste procedimento não mais do que o valor genérico da abstração metafórica, fundamento da subordinação, sem atentar-se para as dinâmicas predicativas em curso, questionando se a teoria lógica desta autora é capaz de perceber a diferença entre metáfora viva (poética) e metáfora morta (catacrese), e conseqüentemente explicar a produção metafórica.

### 3.2.2.

#### **Semântica e psicologia: a metáfora como “mudança de sentido”.**

Ricoeur considera o caráter lógico-linguístico como uma das razões da não continuidade da obra de Hedwig Konrad, que, no entanto, não deixou de ter sua eleição do conceito como medida da significação questionada pelos semanticistas de base saussuriana que viam neste uma unidade extralinguística. De certo modo, tal fato vem para corroborar a tese discutida acima, do afastamento dos autores de língua francesa dos pressupostos lógicos ao se aproximarem cada vez mais da linguística de Saussure. No entanto, antes de discutir diretamente os pressupostos deste autor, que marca um fortalecimento das abordagens linguísticas em detrimento das lógicas, Ricoeur nos propõe mostrar como esta linguística ainda se mantém tributária de outra disciplina, a psicologia. Como exemplo dessa tendência geral, toma-se a obra de Stephen Ullmann por desenvolver uma semântica empírica de bases saussuriana, com o objetivo de observar o papel atribuído à metáfora.

A primeira tese de Ullmann é da palavra como portadora de significado, considerando qualquer remissão deste significado a um contexto como uma tese anti-semântica. A defesa da semântica das palavras, lexical, deste autor está na nossa possibilidade de entender palavras isoladas como nomes, títulos, a possibilidade de criar dicionários e encontrar a equivalência de termos de outras línguas. Para estes autores, independente dos contextos (a frase, o texto, a cultura, a situação) as palavras possuem um núcleo de significação que permanece

imutável que serve de base para a comunicação (ULLMANN, 1970, p. 104).<sup>24</sup> No entanto, Ricoeur (2000, p. 175) aponta problemas nesta abstração da relação das palavras com as frases, que vão desde a delimitação da extensão fonológica, até a identificação das funções gramaticais que dificilmente são definidas isoladamente.

A segunda tese de Ullmann diz respeito a constituição do significado e revela bem a influência de Saussure, deixando de lado a consideração pela coisa referenciada pela linguagem, e restringindo-se a uma relação intralinguística. Ullmann (1970, p. 119) concebe sua ideia de significado a partir de termos comuns, definidos com um pouco mais de rigor, e estes são: o nome, como a configuração fonética da palavra, o sentido, sendo a informação comunicada pelo nome, e a coisa como o acontecimento não linguístico do qual falamos. Mas também propõe pensar essa relação tríplice a partir do enunciador, para quem um pensamento gera uma enunciação a respeito de alguma coisa, de modo que se alguém ouvir a palavra, pensará na coisa e pronunciará seu nome. Por isso, significado para este autor se constitui numa relação recíproca e reversível entre nome e sentido. No entanto, duas dificuldades complicam ainda mais esta tese, a primeira é: raramente a relação nome e sentido se dá de maneira simétrica, podendo haver vários sentidos para vários nomes, sinonímia, e, com ressalvas, vários nomes para um sentido como na homonímia, mas também o caso da polissemia. A segunda dificuldade é que deve se somar a esta relação, o que Ricoeur (2000, p. 177) chama de “campo associativo” que permita o trânsito de significação entre nome e sentido de modo a entender as mudanças de significação da metáfora.

A terceira tese de Ullmann diz respeito às características da significação que sua linguística sincrônica e descritiva se atém e que podem ser consideradas pela linguística “histórica” como causas da mudança de sentido. Na busca por uma definição empírica e referencial de significado, este semanticista se restringe

---

<sup>24</sup> Após sua extensa defesa do significado próprio das palavras, Ullmann apresenta sua consideração em relação aos diferentes tipos de contexto (frase, obra, cultura, situação, etc..). Dentre outras situações, o autor frisa a importância acentuada do contexto no trabalho da crítica literária, na qual o significado de uma palavra só pode ser apreendido pelo decorrer da obra. Neste mesmo trecho, é interessante a nota feita a I. A. Richards, para quem as palavras significam as partes ausentes do contexto. ULLMANN. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. p.105.

analisar a língua, mas do que a fala, prezando um rigor de análise mesmo lidando com um material altamente subjetivo (1970, p. 141).

Em todas as discussões e descrições de Ullmann, Ricoeur vê emergir como fenômeno chave desta semântica da palavra, o problema da polissemia que se define a partir da relação nome e sentido, como mais de um sentido para um nome. A polissemia pressupõe um caráter mais geral da linguagem, que o autor denomina como “vaguidade” (*vagueness*), e revela certa frouxidão do que se poderia considerar uma organização sistemática dos vocábulos de uma língua. Mas o inverso desse processo, a sinonímia, também interessa para questionar a ideia de que as palavras se opõem umas às outras, quando na verdade seus significados se entrecruzam, criam redes de sinônimos escolhidos de acordo com o contexto. Em suma: “Antes de tudo, é como inverso da sinonímia que a polissemia se define, como Bréal foi o primeiro a observar: não vários nomes para um sentido (sinonímia), mas vários sentidos para um nome (polissemia)” (RICOEUR, 2000, p. 179). E por último, mas não menos importante, tem-se a homonímia que da polissemia se distingue ao marcar uma diferença de sentido em palavras que se igualam quer seja na forma fônica, quer seja forma escrita (ULLMANN, 1952, p. 219).

Fenômeno central para a semântica descritiva, servindo também de paradigma para a semântica histórica, a polissemia reconhece a heterogeneidade no interior da identidade das palavras que vem se revelar em diferentes contextos; é para Ricoeur (2000, p. 180) um traço benéfico das línguas naturais, de modo que se não existisse, o princípio da economia seria violado, estendendo o vocabulário ao infinito, impedindo, por fim, a comunicação. No entanto, a polissemia não dá livre curso à imprecisão em nosso sistema restrito de termos, a confusão muitas das vezes é reparada pela orientação dos contextos. Logo, é sobre as bases de sua linguística descritiva que Ullmann explica as mudanças de sentido da metáfora, que é pensada como obra repentina da criatividade individual (ULLMANN, 1970, p. 331-339). A mudança de sentido é compreensível pela própria estrutura polissêmica de nosso sistema linguístico, mas polissemia também no sentido da aptidão das palavras em acumular significados sem perder os antigos. Desses acréscimos, por contiguidade ou semelhança, pode-se enumerar quatro possibilidades: associação por contiguidade e associação por semelhança ao nível

do nome, e associação por contiguidade e por semelhança ao nível do sentido, os dois últimos casos definindo respectivamente metonímia e metáfora.

Ricoeur (2000, p. 183) vê nessas explicações por meio de relações associativas uma forte influência da psicologia, que já em Saussure é tomada sem maiores ressalvas, mas pondera; por um lado a explicação psicologizante das inovações semânticas estabelece uma ponte entre o campo associativo, construído socialmente, e a escala individual da atividade de expressão criativa que o aciona e modifica. Também há a vantagem de conceber o paralelismo entre metáfora e metonímia como uma variação no mecanismo geral da associação. Já, por outro lado, essa união causa dependência para a linguística e um empobrecimento da compreensão das figuras e respectivas operações lógicas, como redução da sinédoque à metonímia, que são na verdade processos diferentes, o primeiro de coordenação e o segundo de subordinação (ULLMANN, 1970, p. 456). O entendimento da metáfora também é prejudicado. O recurso ao processo associativo restrito às palavras e seus sentidos não chega a atingir a escala predicativa, limitando-se a uma denominação substitutiva com base na semelhança.

### 3.2.3.

#### **Reconciliação entre semântica da palavra e semântica do discurso.**

Para Ricoeur (2000, p. 188), mais do que uma aplicação dos postulados saussurianos, Ullmann ensaia uma retificação desses mesmos por meio de suas consequências, algo capaz de articular um debate interessante entre duas vertentes semânticas, a da palavra e a do discurso. Desse modo, este estudo sobre o tratamento pós-saussuriano da metáfora lança um novo olhar sobre *Cours de linguistique générale*, vendo este tanto como ponto conexão quanto de ruptura da semântica da palavra, tendo aberto mesmo uma crise metodológica. Esta crise teria como causa o caráter simplificador do *Cours* e suas dicotomias que, por mais que tenha esclarecido alguns equívocos, não deixa de gerar uma série de outras contradições que podem ser analisadas pela metáfora.

A primeira dicotomia, entre língua e fala – e mais uma vez, da língua cujos signos se constituem por duas dimensões inseparáveis, significante (imagem

acústica) significado (imagem mental) – geraria uma hierarquização a partir da parte que uma análise venha privilegiar, sem que se possa de fato perceber a potência criativa que união das análises revela. Nesse embate a metáfora é interessante justamente por mobilizar os códigos da língua de modo inovador, a partir da fala singular de uma pessoa.

A segunda dicotomia: sincronia e diacronia teve o benefício de desembaraçar duas relações distintas do fato linguístico no tempo – entre o que é da ordem da simultaneidade (sincrônico) e o que é da sucessão (diacrônico) – mas termina por privilegiar a abordagem sincrônica, ou seja, de um período. Contudo, não só de aspectos sincrônicos à metáfora é feita, pois, embora a posse de mais de um significado pela palavra seja um fator sincrônico, dos códigos da língua, a polissemia também guarda o seu aspecto diacrônico, temporal, ao permitir a acumulação de significados no decorrer do tempo. Assim, pensada como desvio a metáfora pode ser entendida como um fenômeno sincrônico da variação dos códigos, e diacrônico se considerada como mudança de significado. Seguindo Ullmann, Ricoeur (2000, p. 190) arremata: “A palavra parece justamente ser a encruzilhada das duas ordens de consideração, por sua disposição para adquirir novas significações e mantê-las sem perder as antigas; esse processo cumulativo, por seu duplo caráter, parece apelar para um ponto de vista pancrônico.”

A consideração desse ponto de vista pancrônico pode ser acompanhada na descrição de Ullmann (1952, p. 199) da polissemia; esta, quanto à possibilidade da mudança de sentido, remete fortemente ao caráter diacrônico, da acumulação de significados no tempo, mas, por outro lado, a identificação de tais mudanças se dá a partir de um plano sincrônico. Com estas revisões, Ricoeur pretende mostrar como as dicotomias saussurianas – pelo menos do modo intransigente com o qual foram determinadas no *Cours* – no fim, não se sustentam, não deixando de gerar perplexidades e contradições que contribuem para própria dissolução. É o caso da distinção significante/significado que não se preocupa com a relação à referência às coisas. Para Ricoeur (2000, p. 192) o fechamento desse par conceitual negligencia a função referencial do discurso tão marcada na denotação, na relação signo-coisa, e restringe o entendimento do significado a uma relação intralinguística, do significado-significante.

Ao eximir-se de qualquer adequação do signo à coisa, a linguística de Saussure ganha autonomia das ciências normativas como a gramática e a lógica,

mas à custa de deixar em suspenso a função denotativa da linguagem, amplamente abordada pelos semanticistas anglo-saxões. Contudo, para Ricoeur (2000, p. 194) a relação signo e coisa se impõe quando se pensa a influência determinante dos contextos (verbais ou não) para os sentidos do discurso. É o discurso que restringe ou amplia a polissemia das palavras conforme a situação permite. Sendo a ele que se deve recorrer para notar as diferentes acepções, nuances, que uma palavra pode adquirir, o que é muito próximo de uma análise de objetos e suas representações, ou seja, uma análise não restrita aos signos linguísticos.

Para Ricoeur (2000, p. 195), a metáfora é capaz de revelar as incertezas dos princípios de base da linguística saussuriana ao mesmo tempo em que lança uma ponte entre a semântica da palavra e a da frase. E é a partir desse trânsito, desta concepção dupla de metáfora, tanto como substituição de termos quanto interação predicativa, que marca o princípio do lugar da metáfora na teoria do discurso. Desse modo, o autor chama atenção para três índices da semântica da palavra, de bases saussurianas, que ajudam a endossar sua tese:

O primeiro índice seria a constatação da sistematicidade elástica do sistema lexical, com um número sempre crescente de palavras, sem que seja preciso o conhecimento de todas para o uso da língua. Nas palavras de Ullmann (1970, p. 407) a instabilidade deste sistema, também se deve ao fenômeno da polissemia e a aptidão das palavras para ganhar e perder significados com relativa facilidade.

O segundo índice em direção a uma teoria do discurso é o funcionamento predicativo da linguagem presente também nas palavras. O primeiro argumento a favor desse entendimento é que não se pode abstrair totalmente uma palavra de sua ocorrência numa enunciação completa, pois é a frase, e não a palavra, que dispõe de uma significação completa; em segundo lugar, a significação das palavras também está condicionada à classificação gramatical ou do tipo de emprego que recebem nas mais variadas línguas, classificações e empregos somente possíveis em relação ao discurso. Ludwig Wittgenstein (1989, §.43, p. 28) é um grande defensor desse argumento, para quem a significação de uma palavra está atrelada ao seu uso na linguagem. Por outro lado, a relativa autonomia semântica das palavras ainda se mantém verdadeira pela nossa capacidade de criar dicionários, substituir palavras ou traduzir termos estrangeiros, capacidades decorrentes da função denominativa da linguagem, que

Wittgenstein (1989, §.7, p. 12) também alerta para não ser tomada como função única, nem a mais importante.

O terceiro índice se revela quando, não se toma as palavras isoladamente, em sua significação potencial – livre e variada até o ponto que sua polissemia permite – mas de modo atual, delimitada pelo emprego que recebe no discurso. Como nesta citação, feita a Benveniste: “O sentido de uma frase é sua ideia, o sentido de uma palavra é seu emprego (sempre na acepção semântica). A partir da ideia sempre particular, o locutor reúne palavras que, *neste* emprego, têm um ‘sentido’ particular.”<sup>25</sup> Para Ricoeur (2000, p. 201), caso se leve às últimas consequências a consideração pela significação atual da palavra, pode-se até começar a duvidar que a palavra, entidade lexical, valha por si só como signo para além do domínio semântico. Lembra que uma unidade lexical é, quando muito, um lexema, um núcleo semântico que marca a classe ocupada pela palavra no discurso, mas também as significações potenciais que possui. Contudo, isso ainda seria tomar abstratamente as palavras, que, na realidade enquanto ocorrências de uma frase, sempre têm seus sentidos identificáveis.

Posto isso, o discurso deve ser entendido como um jogo recíproco entre palavra e frase. Por um lado, a palavra preserva o capital semântico acumulado de diversos valores contextuais que são trazidos à frase como potencial de sentido, por outro, Ricoeur (2000, p. 202) considera que esse potencial não é informe, mas possui uma identidade plural capaz de ser reconhecida como a mesma em diferentes contextos. Esse reconhecimento se dá precisamente porque tal identidade possui limites capazes de serem catalogados – hierarquicamente como num dicionário – pela função denominativa da linguagem. Disso resulta que a significação de uma palavra se deve ao contexto em que é empregada, tanto para o ganho quanto para a restrição de sua polissemia, como próprio Ullmann (1970, p. 537) parece reconhecer ao final de seu livro:

Os significados genéricos, a polissemia e a homonímia têm uma característica comum: tendem a restringir a autonomia da palavra e a aumentar a importância do contexto, a tornar os termos individuais mais “presos ao contexto”. Isto fornece-nos mais um critério: 7) A independência relativa das palavras, e a importância do contexto na determinação de seu significado.

Todavia, embora a metáfora participe de todos esses processos de ganho e perda de significado, não é na abertura irrestrita à polissemia das palavras que

---

<sup>25</sup> Cf. *La forme et le sens dans le langage*. In: *Le langage*, p.37.

reside sua capacidade de significar, de fazer sentido. Deve-se esvaziar todo o potencial semântico da palavra, à exceção de uma significação capaz de dar sentido à frase, e que muito provavelmente é uma acepção ainda não banalizada. Em síntese, embora a teoria da metáfora-enunciado dê ênfase à operação predicativa, não é de todo incompatível com a teoria da metáfora-palavra, pois é por uma epífora da palavra que o enunciado metafórico adquire sentido. Neste ponto Ricoeur busca marcar uma reconciliação do estudo da semântica do discurso, de autores como I.A Richards, Black e Beardsley, com os autores da semântica da palavra, influenciados por Saussure. A reconciliação, a via de transição que vincula as duas teorias é marcada pelo conceito de “focalização” de Max Black. Uma teoria que considera empregos distintos das palavras atuantes em conjunto; a palavra estranha, sob a qual recai o “foco” – e que é o foco – tem sua polissemia restringida pelo “quadro”, conjunto de outras palavras, no qual se encontra de modo a fazerem sentido em união. Reconciliação também nas palavras que toma para fechar esta discussão: “[...] a metáfora é o resultado de um debate entre predicação e denominação; seu lugar na linguagem é entre as palavras e as frases.” (RICOEUR, 2000, p. 207).

## 4 Vias de desconstrução.

### 4.1. A metáfora em Jacques Derrida.

O Sol, cronometrista  
do dia e da estação,  
supervisa todas as coisas.  
Heráclito.<sup>26</sup>

Ah! O sol!, oh! o fogo!,  
o héliotropo em que se denuncia  
todo tropo por semelhança  
não está longe!  
Paul Ricoeur.<sup>27</sup>

As discussões apresentadas neste terceiro capítulo poderiam muito bem iniciar este trabalho, caso fosse respeitada a ordem cronológica da publicação dos textos. Isso não é o que ocorre. Contudo, a vantagem ocasional de se começar pela “Metáfora viva” é a apresentação de certa história da metáfora que mais narra as etapas de seu percurso no ocidente do que justifica o encadeamento dos argumentos deste trabalho. Neste sentido, a posição que as teses de Jacques Derrida ocupam neste texto, ao invés de dar continuidade, inauguram um segundo traçado que, assim como duas retas concorrentes que se estendem num presumível horizonte de sentido – a metáfora – tendem a se encontrar, como de fato ocorre, mas também se separam. Acompanhar este duplo traçado, formado por Ricoeur e Derrida é precisamente o que pretende este último capítulo.

Derrida inicia “A Mitologia Branca” (1971) – ensaio publicado quatro anos antes do livro de Ricoeur – buscando responder justamente à questão que lança seu subtítulo: “a metáfora *no* texto filosófico”. Há metáfora no texto filosófico? Pois, se há, se a metáfora parece articular tanto o uso da língua filosófica quanto o uso da língua natural no discurso especulativo e mesmo a língua natural como discurso filosófico, é preciso investigar como.

A maneira escolhida para esta investigação a respeito da articulação desses discursos parte de um tipo específico de uso, a saber: a usura da força

---

<sup>26</sup> Traduzido do inglês: “The sun, timekeeper of the day and season, oversees all things.” Cf. HERACLITUS. *Fragments: The Collected Wisdom of Heraclitus*. p. 31.

<sup>27</sup> Interjeições feitas por Ricoeur para anunciar seu subcapítulo sobre a metáfora em Jacques Derrida. RICOEUR. *A metáfora viva*. p. 428.

metafórica que ocorre na troca filosófica. Esta usura que de fala, a usura no texto, é senão uma metáfora que corresponde à erosão da figura, abstraída do campo sensível para o uso intelectual, mas também ao ganho advindo deste empréstimo. A figura inicial ainda não é bem uma metáfora, encontra-se mais próxima do que podemos chamar de sentido próprio. Logo, é preciso um primeiro deslocamento, do qual esquecemos, operado pelo discurso filosófico com o qual também se esquece este mesmo sentido. Derrida (1991, p. 250) vê neste duplo apagamento o processo de metaforização que constitui a filosofia, que não cessa de tomar emprestado uma série de palavras da qual o sentido próprio já não se lembra mais. Contudo, sempre se espera que o sentido próprio seja restaurável.

Entre usura e metáfora há uma pressuposição continuísta pela qual uma transpassa a outra. A metáfora é também usura quando mais do que deslocar, romper e reinscrever sentidos, dá curso ao ininterrupto processo de erosão do sentido primitivo, pois, como coloca Derrida: “Antes que a metáfora – efeito de linguagem – encontre a sua metáfora num efeito econômico, foi necessário que uma analogia mais geral organizasse as trocas entre as duas ‘regiões’.” (1991, p. 256). Logo, ao perceber que a equivalência analógica não é algo que se restringe ao interior da língua, abre-se espaço para um discurso mais amplo sobre a metáfora que não se deixa conter nos limites da linguística ou da filosofia.

Mas, para não alongar demais o escopo da discussão, arriscando perder as equivalências entre as “regiões”, é possível observar esse fenômeno de uma analogia anterior no próprio campo da linguagem e esta é a escolha de Derrida ao explorar a teoria do valor em Saussure. O valor, antes que de ser especificado como econômico ou linguístico, é determinado pelos elementos disponíveis e a possibilidade de troca entre eles. Não há nada que valha por si só, somente em relação. Disso Saussure (2006, p. 135) conclui: “Assim, o valor de qualquer termo que seja está determinado por aquilo que o rodeia; nem sequer da palavra que significa ‘sol’ se pode fixar imediatamente o valor sem levar em conta o que lhe existe em redor; línguas há em que é impossível dizer ‘sentar-se ao sol’.”

Por meio deste sol que já se anuncia na teoria do valor podemos perceber duas coisas: a primeira que a significação dos termos é determinada de modo relacional, oposicional entre os termos do sistema; em segundo lugar, é pelas relações possíveis entre os termos de um dado sistema linguístico que se admite ou não certas construções sintagmáticas, como comentado acima da

impossibilidade de se dizer em certas línguas: “sentar-se ao sol”. Esta observação revela que o valor não diz respeito somente às trocas paradigmáticas, à substituição de palavras isoladas, mas também ao eixo sintagmático, o modo como o enunciado se estrutura. Considerar isto é importante para lembrar que nem mesmo a figura das figuras pode raiar sozinha, no puro vácuo contextual.

Apagado o exergo, a pergunta agora muda de figura: como decifrar a metáfora no texto filosófico? Se o lugar reservado à inscrição da data, o que possibilitaria conhecer a origem se apagou, como restaurar o sentido próprio da metáfora após sucessivos apagamentos? Para Derrida, esta pergunta não se responde por meio de nenhum tratado sistemático já que, de início, é preciso reconhecer a “*condição de impossibilidade*” (*la condition d'impossibilité*) de tal projeto.<sup>28</sup> Como primeiro impasse, lembra que a metáfora é um filosofema metafísico que faz parte e engendra uma rede de filosofemas, o que torna impossível de ser dominada isoladamente. Desse modo:

Se se pretendesse conceber e classificar todas as possibilidades metafóricas da filosofia, uma metáfora, pelo menos, ficaria sempre excluída, fora do sistema: aquela, pelo menos, sem a qual não se teria construído o conceito de metáfora ou, para sincopar toda uma cadeia, a metáfora de metáfora. Esta metáfora além disso, ficando fora do campo que ela permite circunscrever, extrai-se ou abstrai-se este campo, subtraindo-se-lhe, portanto, como metáfora pelo menos. (DERRIDA, 1991, p. 260).

A metáfora de metáfora, o primeiro deslocamento que, esquecido, permitiu a criação deste filosofema, permanece fora desse sistema. O problema que se delinea e apresenta a dificuldade de qualquer teoria que de fora pretenda reconstituir o sentido originário das metáforas, se apresenta da seguinte forma: frequentemente a pesquisa taxonômica pretende decifrar e classificar as metáforas pela identificação do campo sensível a partir do qual se forjou o sentido intelectual, no entanto, como comenta Derrida, tal procedimento não se constitui num método específico, mas parte do próprio conceito de metáfora como transposição. Contudo, ainda sobre a problemática da transposição, do sensível ao inteligível, vale acompanhar o que diz Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2000, p.130-131):

---

<sup>28</sup> Grifado no original: DERRIDA. *Marges de la philosophie*. p. 261.

β) O metafórico encontra a sua aplicação principal na expressão lingüística [*sprachlichen*], a qual podemos considerar segundo os aspectos que se seguem.

αα) Em primeiro lugar, cada língua já tem em si mesma uma quantidade de metáforas. Elas surgem quando uma palavra, que de início significa apenas algo inteiramente sensível, é transposta para algo de espiritual. “Captar, apreender”, como muitas outras palavras que em geral se relacionam com o saber, têm com respeito ao seu significado autêntico um conteúdo inteiramente sensível, que logo em seguida é abandonado e trocado por um significado espiritual; o primeiro sentido é sensível, o segundo é espiritual.

ββ) Aos poucos, no entanto, o metafórico desaparece no emprego de uma tal palavra, que por meio do costume se transforma de uma expressão inautêntica em uma autêntica, na medida em que a imagem e o significado com o tempo, pelo fato de nela apenas ser apreendido este, não se diferenciam mais e a imagem nos fornece imediatamente, ao invés de uma intuição concreta, apenas o significado abstrato mesmo. Se devemos, por exemplo, tomar “apreender” [*begreifen*] num sentido espiritual, não nos ocorre em nenhum momento pensar ainda no captar sensível com a mão. Nas línguas vivas, esta diferença entre as metáforas efetivas e expressões autênticas já reduzidas pelo uso é fácil de ser determinada; em línguas mortas, ao contrário, o mesmo é difícil, já que a mera etimologia não pode fornecer aqui a última decisão, na medida em que não se trata em geral da primeira origem e do aperfeiçoamento lingüístico, mas principalmente se uma palavra que se mostra inteiramente pictórica retratadora e ilustrativa já durante a vida da língua não perdeu este seu primeiro significado sensível e a recordação do mesmo no emprego espiritual, [519] e o elevou a um sentido espiritual.

Muitas coisas são apresentadas por este ciclo da vida das metáforas, desde seu nascimento, a partir de uma significação sensível, posteriormente transposta para o sentido intelectual, até a sua morte por desgaste, por usura, tendo sua significação sensível dissolvida no sentido corrente da linguagem. Observa-se, então, neste mesmo processo, um movimento de idealização pela “superação” (*Aufhebung*) que eleva, suprime e conserva a significação sensível no inteligível, mas que também articula uma série de oposições metafísicas como natureza/espírito, próprio/figurado, sensível/inteligível, etc. Mas, mesmo a confiança em tais distinções não pode evitar o fracasso – que também ocorre para a taxionomia retórica – do projeto de uma metafórica filosófica, quer esta pretenda identificar o campo sensível de origem ou identificar grupos de metáforas pelas quais um autor se expressa. O conceito de metáfora é um filosofema e que como os filosofemas que estruturam o campo metafísico (*arque, eidos, theoria, logos*), instauram-se pelo enredamento de sua própria metafórica que não permite

intromissão. Disso Derrida (1991, p. 269) identifica uma consequência dupla e contraditória:

Por um lado, é impossível dominar a metafórica filosófica, como tal, *do exterior*, ao servir-se de um conceito de metáfora que permanece um produto filosófico. Apenas a filosofia pareceria deter alguma autoridade sobre as duas produções metafóricas. Mas, por outro lado, pela mesma razão, a filosofia priva-se do que se dá. Os seus elementos pertencendo ao seu campo tornam-na impotente para dominar a sua tropologia e a sua metafórica gerais. Só a perceberia em torno de uma tarefa cega ou de um núcleo de surdez. O conceito de metáfora descreveria este contorno mas ele próprio não está segura de circunscrever assim um centro organizador; e esta lei formal vale para qualquer filosofema.

Esta consequência seria deflagrada por dois motivos: primeiro porque ao regressar em direção ao sentido próprio identificado na palavra ou expressão sensível, o filósofo encontra não mais do ele mesmo que teria posto; depois porque o próprio sistema de oposições metafísicas (*physis/techné*, *physis/nomos*, *sensível/inteligível*) é produzido por uma língua metafórica, através de movimentos “trópicos”, que, por não mais poderem ser chamados de filosóficos, nada de próprio guardam mais. Desse modo, os efeitos de propriedade devem ser buscados além da distinção entre próprio e não-próprio, pois não há categoria propriamente filosófica para qualificar os filosofemas que estruturam o campo da metafísica, nem mesmo para às “metáforas” (figura, tropo, desvio) que provocam sua própria tropologia.

Para Derrida (1991, p. 270), ignorar essa *vigilância* seria aderir às distinções entre próprio e não-próprio, essência e acidente, inteligível e sensível, e até mesmo o que considera a única tese da filosofia, responsável também pelo conceito de metáfora, segundo a qual o sentido visado é de essência rigorosamente independente da figura que lhe serve de transporte.<sup>29</sup> O problema que se delinea apresenta justamente a impossibilidade de se regressar às origens da metáfora.

Tendo apresentado as condições de impossibilidade da retórica quanto da metafísica de regressar às origens da metáfora, não havia porque o ensaio de Derrida começar pelo o que se presume o começo, pelo que acima chamei de definição perene da metáfora. Contudo, a partir deste ponto se regressará aos

<sup>29</sup> Grifado no original: *veille* (DERRIDA. *Marges de la philosophie*. p.273.) é interessante observar como anos mais tarde Paul Ricoeur, partindo dos problemas apresentados na Mitologia Branca, dará um sentido inteiramente oposto a este termo. DERRIDA. *Margens da filosofia*. p. 270; RICOEUR. *A metáfora viva*. p. 396.

escritos canônicos de Aristóteles não tanto para retomar um conselho, um direcionamento dos antigos, mas a fim de explorar os problemas de definição e as suspeitas por eles levantadas, que mais a frente serão exploradas na resposta de Ricoeur. Com base nisso, Derrida (1991, p. 271) anuncia estes problemas da seguinte forma:

Cada vez que uma retórica define a metáfora, implica não só *uma* filosofia mas também uma rede conceitual na qual a filosofia se constituiu. Cada fio, nesta rede, forma uma *rotação* [tour], dir-se-ia uma metáfora se esta noção não fosse aqui demasiado derivada. O definido está, portanto, implícito no definidor da definição.

A partir deste pequeno parágrafo se alega que todo discurso sobre a metáfora consiste num código ou programa, de modo que, mesmo que não se deva supor nenhuma continuidade homogênea na tradição retórica, torna-se preciso atentar para as determinações duráveis a fim de não tomar como novidade o que a história já sabe. Logo, é por meio desta reserva que Derrida retorna a Aristóteles, não por considerar este o inventor da palavra metáfora, mas por ele ter formulado a primeira definição sistemática, que determinou toda uma tradição de adesões e rupturas. Derrida considera a definição de metáfora apresentada na “Poética” (1457 b) não só como uma tese filosófica sobre a metáfora, mas como um discurso interpretativo que conjuga uma série de outros termos, como *mímesis*, *lógos*, *phoné*, *semainein*, *onoma*, e cuja superfície é trabalhada metaforicamente. O lugar da metáfora, como explorado mais acima, tanto na “Poética” quanto na “Retórica” está associado à “elocução” (*léxis*) como exteriorização do “pensamento” (*dianoia*), que de outro modo permaneceria inexpresso.

Disso decorre que só há metáfora na medida em que alguém é capaz de expressar um pensamento pela enunciação, o que implica numa teoria implícita do sentido. Talvez, o que explique o porquê desta implicação ter passado sem maiores suspeitas seja o fato de Aristóteles reservar à “Retórica” a questão do pensamento, optando por desenvolver sua tese sobre a metáfora no interior da “enunciação” (*léxis*), precisamente a partir da dimensão do nome. Contudo, para Derrida (1991, p. 273), o campo do metafórico restringe-se menos ao âmbito do nome do que o que é nominalizável, de modo que toda palavra resistente à nominalização permaneceria estrangeira à metáfora. O nominalizável é o que pretende uma significação completa e independente, o que permanece inteligível fora de qualquer relação sintática.

Como desenvolvido mais acima, os retores como Dumarsais e Fontanier seguiram Aristóteles e a metáfora foi definida como tropo de uma só palavra. Todavia, o que parece estar em jogo não é tanto os limites do nome, como menor unidade significativa, mas a superioridade das ideias substantivas (ideias sujeitas à variação da forma pela flexão) por oposição às ideias de relação (preposição, advérbio, conjunção) que nada variam. Derrida (1991, p. 276) suspeita que este sistema de distinção pertença à grande cadeia da ontologia aristotélica, como a teoria da analogia do ser, responsável também por estruturar a “Poética” e a “Retórica”.

Sentido e referência dizem respeito ao nome que, por sua vez, tem como próprio a significação de uma só coisa, de um ser individual, independente e idêntico, ponto pelo qual a teoria do nome se articula à ontologia. De igual modo, também, se articula a teoria da metáfora à metafísica pelo encadeamento dos termos do discurso como a voz, o nome, a significação, o sentido, a *mimesis*, a semelhança. Identificamos tal cadeia ao lembrar que a definição de metáfora está na “Poética”, um tratado sobre a *mimesis* trágica. A *mimesis*, não ocorre sem a percepção das semelhanças, condição das metáforas. Para Derrida, a percepção das “semelhanças” (*homoiosis*) não é apenas constitutiva do valor de “verdade” (*aletheia*) que comanda toda cadeia, mas o que torna a operação metafórica possível, de modo que, em última análise, a verdade é a condição da metáfora.

Quanto à *mimesis*, definida pelo *lógos*, também está ligada à possibilidade de verdade nos discursos, sendo definida no começo da “Poética” como possibilidade da *physis* que por meio desta se revela. A *mimesis* é, portanto, “natural”, natural do homem que por ela aprende e sente prazer. Logo, na *mimesis* está a origem natural da metáfora e da poesia:

Duas causas, ambas naturais, parecem ter dado origem à arte poética como um todo. De fato, a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância, e eles se distinguem das outras criaturas porque recorrem à mímese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as *mimesis* realizadas. (Poética, 1448 b 4).

Derrida considera previsível que logo depois de discorrer sobre os termos gramaticais Aristóteles venha apresentar a definição de metáfora, mas que tal definição apareça após a distinção entre nome sem significação e do nome com significado uma verdadeira dificuldade. A partir disso, supõe que a metáfora mais do que ilustrar as possibilidades gerais descritas (das trocas entre gênero e espécie

ou por analogia), arrisca interromper a ordem semântica estabelecida. Marca o momento em que o sentido pode virar, desviar, se aventurar, afastando-se da verdade que o une a seu referente, abrindo-se à errância do semântico. No que comenta: “Se digo que a noite é a velhice do dia ou que a velhice é a noite da vida, ‘a noite’, para ter o mesmo sentido, não designará já as mesmas coisas.” (1991, p. 282). Não designará mais as mesmas coisas (*ne désignera plus les mêmes choses*). Se podemos considerar que por vezes a metáfora parte de algo mais conhecido para apresentar o abstrato, na primeira frase “a noite” é dita pela “velhice”, enquanto que na segunda é “a velhice” que é apresentada pela “a noite”. Nas duas frases o sentido de “noite” representa o estágio derradeiro, mas não das mesmas coisas.

Pela terminologia de I.A Richards na primeira frase “a noite” possui o papel de “tenor”, de ideia subjacente, enquanto que na segunda frase ocupa o lugar de “veículo” que transporta a ideia de estágio derradeiro. De qualquer modo, como comenta Derrida, pelo deslocamento metafórico este sentido encontra-se numa disponibilidade entre o não-sentido que precede a linguagem e a verdade da linguagem que pretende dizer as coisas como elas são. Pelo deslocamento, a verdade não está assegurada, podendo sempre faltar. Por esta digressão, Derrida parece chamar mais atenção para o momento de desvio, da epífora, do que para a efetivação do sentido quando se percebe que “isto” é (como) “aquilo”. Contudo, tão importante quanto esse momento do desvio que pode fracassar, resultar em metáforas ruins, é lembrar que o deslocamento metafórico só interessa por ser capaz de fazer sentido.

No que se segue, partindo do privilégio concedido à metáfora por analogia na “Retórica” (III, cap.10), sem maiores cerimônias Derrida (1991, p. 283) declara: “A analogia é a metáfora por excelência.” Por esta declaração polêmica mais do que a explicitação de um privilégio, se revela o modo de operar da metaforologia aristotélica pela sua articulação com teoria geral da analogia do ser. Mas com isso se diz então, que analogia decorre da metáfora, ou que o Ser se diz analogicamente? Não temos mais do que uma indicação, *en passant*, que mais à frente será retomada por Ricoeur como ponto de disputa.

No entanto, ainda discorrendo sobre a definição apresentada na “Poética”, vale mais uma vez regressar à questão da falta, da ausência e chamar atenção que: “Se a metáfora, oportunidade e risco da *mimesis*, pode sempre faltar

ao verdadeiro, é porque deve contar com uma ausência determinada”. (DERRIDA, 1991, p. 282); e que “O termo escondido não é anônimo, não tem que ser inventado e a troca não tem nada de hermético ou de elíptico.” (DERRIDA, 1991, p. 283). Como já lembrava Aristóteles (Poética, 1457 b), por vezes o quarto termo falta, uma ausência que é explicada pelo mais ilustre dos exemplos: o sol.

Em termos contemporâneos diríamos que o sol é usado para explicar um caso de lacuna semântica – de algo que jamais seria um problema em português, já que possuímos palavras como raiar, dardejar – para os gregos antigos que não dispunham de palavras para designar a emissão dos raios solares. Contudo, mais do que uma lacuna, Derrida observa a imposição de uma analogia que vem reforçar uma estranha ligação oculta entre o semear e o que o sol faz e, no entanto, não há nome. Mais uma vez percebemos o mais conhecido sendo usado para falar do abstrato. Acompanhemos o parágrafo:

Se qualquer metáfora é uma comparação ou uma analogia elítica, temos nesse caso que lidar com uma metáfora por excelência, com uma duplicação metafórica, com uma eclipse da eclipse. Mas o termo ausente pede um nome que nomeia qualquer coisa como próprio. Os termos presentes (o sol, os raios, o ato de semear, o grão), não são em si, segundo Aristóteles, *tropos*. A metáfora consiste numa substituição de nomes próprios tendo um sentido e um referente fixos, sobretudo quando se trata do sol cuja referência tem por originalidade ser sempre original, única, insubstituível, pelo menos na representação que é dada. Existe apenas um sol neste sistema. O nome próprio é aqui o primeiro motor não-metafórico da metáfora, o pai de todas as figuras. Tudo gira em volta dele, tudo gira para ele. (DERRIDA, 1991, p. 284).

Contudo, não nos precipitemos sobre o que parece ser uma defesa da metáfora como substituição de um nome, pois embora de modo não tão claro a argumentação do autor segue por outros caminhos. Antes de mais nada, vale a pena lembrar que na metáfora por analogia não se trata de nomes próprios, mas de nomes impróprios privados de qualquer traço de propriedade (Poética, 1457 b 30), de modo que seja possível chamar o escudo de Ares de “taça sem vinho”.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Sobre este ponto, Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot comentam que está última forma de metáfora apresentada é uma variante da metáfora por analogia na qual os quatro termos estão presentes, com a diferença de que o elemento contextual incorporado aqui ser negativo. Aristóteles explica que nessa metáfora ao atribuirmos um nome impróprio a certo elemento negamos as propriedades que dele são próprias, o resultado é que na impossibilidade do próprio, uma leitura metafórica se torna impositiva. Os autores também comentam que não há nada de evidente nisso,

Derrida comenta que por tal metáfora não lidar com nenhuma referência própria, a figura se aventura numa narrativa secreta que nada pode garantir que reconduzirá ao próprio, no que diz: “A metaforização da metáfora, a sua determinabilidade [*surdéterminabilité*] sem fundo, parece inscrita na estrutura da metáfora, mas como sua negatividade.” (1991, p. 284). Com isso se pretende explicitar que numa relação analógica, todos os termos já são tomados metaforicamente, de modo que não há mais o próprio, o sol, apenas satélites, enquanto a fonte pontual de verdade permanece oculta.<sup>31</sup> Tal impasse remeteria ao problema do nome próprio ou da analogia do Ser, mas antes:

Se o sol pode “semear”, é porque o seu nome está inscrito num sistema de relações que o constitui. Este nome já não é o nome próprio de uma coisa única à qual a metáfora *sobreviria* [*surviendrait*]; já começou a dizer a origem múltipla, dividida, de qualquer semente, olhar, a invisibilidade, a morte, o pai, o “nome próprio” etc. (DERRIDA, 1991, p.285).

Nesta citação ouvimos o ecoar da *différance*, da origem dual e não una, de um próprio que nunca existiu singularmente, mas já em oposição ao não-próprio.<sup>32</sup> Origem interdita, impossível de desvendar, pois se alguém algum dia a viu, se calou.<sup>33</sup>

Se Aristóteles não se comprometeu com essa consequência é porque ela contradiz o valor filosófico da *aletheia* como aparecer do próprio, do verdadeiro,

---

pois, a parte de metáfora lexicalizadas que adquiriram sentidos convencionais, nada garante que uma “taça sem vinho” seja entendida como escudo de Áries. Também aqui, vemos a metáfora se fundar sobre uma ausência, motivando um desvio, uma deriva que pode nunca encontrar o sentido próprio, o valor de verdade, a justa adequação na expressão. ARISTOTE. *La poétique*. p.348.

<sup>31</sup> Para Derrida, numa relação analógica não existe mais o próprio (o sol) apenas termos metafóricos, estrelas (*étoiles*). Contudo, embora possamos compreender esses termos como propriamente figurados, como as catacreses, por Derrida dizer que essa fonte de verdade ou propriedade permanece oculta, noturna, tomo a liberdade de retocar sua metáfora ao substituir o termo estrela por satélite. Cf. DERRIDA. *Marges de la philosophie*. p. 291.

<sup>32</sup> O problema da *différance* será mais bem desenvolvido no subcapítulo 4.3 deste trabalho.

<sup>33</sup> Ao tratar do retorno do interesse pelos mitos antigos, Heinrich Zimmer chama atenção da escassez de relatos que poderiam nos dar a conhecer um pouco mais das divindades antigas, em especial as divindades maternas. Para o autor, essa falta de relatos não seria fortuita, pois, se tratando das mães primordiais, que lá estavam antes de qualquer coisa, buscar por seus antecedentes é não compreendê-las. A respeito desse inaccessível às origens, Zimmer relembra um antigo conto no qual um aventureiro teria ficado com a língua paralisada ao ousar desvelar a imagem da Deusa no antigo tempo da cidade de Saís, Egito. Segundo a tradição, a Deusa teria dito ao jovem: “Ninguém ergue-me o véu”, mas para Zimmer o “véu” seria uma interpretação por demais moralizante, de modo que reinterpreta o provérbio da seguinte forma: “Eu sou a Mãe sem consorte, a Mãe original; todos são meus filhos, por isso ninguém jamais ousou aproximar-se de mim.” Esse mito da interdição da Deusa parece ilustrar bem o problema da metáfora originária descrito por Derrida. A impossibilidade de se regressar ao sentido próprio, à origem, quer através da metáfora enquanto figura ou dos demais filosofemas, todos são filhos dessa mãe originária que se encontra fora do sistema, em retirada. Cf. ZIMMER. *A conquista psicológica do mal*. p. 207-208; DERRIDA. *Margens da filosofia*. p. 260.

contradizendo todo sistema de conceitos que investem e o filosoma “metáfora” e o delimitam. Desse modo, a doutrina do nome próprio, como defende Derrida, seria mais do que o ponto de partida, mas um meio de se assegurar a chegada, por mais longa que seja a viagem ou desvio, ao que há de verdadeiro. Se tal tese é verdadeira ou não, antes é preciso analisar com maior atenção o que por uma só palavra traduzimos por “próprio” e que, no entanto, no texto aristotélico diz respeito a duas palavras e pelo menos três significações.

O “próprio” é dito a partir das palavras *kurion* e *idion*, e mesmo que a diferença entre elas não seja discutida por Aristóteles, parece que a primeira noção designa a propriedade de um nome utilizado em seu sentido dominante, como sentido primitivo em oposição ao derivado, nome raro ou metafórico. Por outro lado, de utilização mais escassa que *kurion*, *idion* parece ter duas outras significações, tanto como nome próprio usado para evitar desvios, quanto como o que é conveniente.<sup>34</sup> Contudo, uma pista mais interessante para esta discussão sobre a metáfora pode ser encontrada nos “Tópicos”, texto no qual o termo *idion* aparece articulado a noções como a de próprio, essência e acidente, de modo que, se a metáfora é uma forma de mimesis, e assim oferece um tipo de conhecimento sobre um dado objeto, resta saber o que se entende por tais noções.

Em Aristóteles, um nome é próprio quando possui apenas um sentido, sendo também apenas deste modo que algo pode ser considerado um nome. Estrita condição que exprime o ideal de univocidade, o *télos* da linguagem, mas também da filosofia. E mesmo que seja reconhecido que uma palavra possa ter vários significados, tal fato só tem valor de linguagem se a polissemia for controlada em um número limitado de significações distintas. Pela restrição das significações o discurso se torna possível e pela unicidade de sentido o pensamento sobre as coisas (Metafísica, Γ 1006 a 30 b 15; Tópicos, I, 18). No que deduz Derrida (1991, p. 289), toda vez que a polissemia permanece irreduzível, quando nenhuma unidade de sentido nem mesmo é prometida, se está fora da linguagem, e, por conseguinte, fora da humanidade. O próprio do homem é fazer metáforas, mas para dizer uma só coisa, nesse sentido, o filósofo que possui apenas uma coisa a dizer, é o homem dos homens. Em suma, no limite

---

<sup>34</sup> As referências extraídas por Derrida do texto aristotélico sobre o termo *kurion* são as seguintes: (Retórica III, cap.2), (Poética, 1457 b), já quanto a *idion*: (Retórica III, cap.5).

deste raciocínio aristotélico, considera-se que aquele que não submete sua fala ao ideal de univocidade nada tem a dizer, como os sofistas, ou pior, que nada diz como as plantas (Metafísica, 1006 a 10).

Do próprio se distingue a essência, e nesta distinção se dá o jogo das metáforas pela possibilidade de dar a conhecer diferentes propriedades por relações de semelhança, mas sem referência direta às essências. As significações transportadas são propriedades atribuídas e não as das próprias coisas, objeto ou substância, nisso a metáfora permanece abstrata; de modo que, para haver metáfora basta que seja possível substituir diferentes propriedades da mesma coisa ou recolhidas de diferentes essências, mas nunca as coisas em si. Tais substituições são possíveis por uma essência, ou sujeito concreto, possuir diferentes propriedades, e por haver entre essência e propriedade a possibilidade de inversão.

Por último, o acidente, aquilo cuja existência não é necessária, é explicado pela metáfora do sol em seu aparecer e velar. Neste ponto, a dificuldade que se apresenta é dizer o que é o próprio do sol sensível, uma vez que nem mesmo podemos assegurar a constância de suas propriedades:

De fato, tudo que é sensível, uma vez retirado do campo da sensação, deixa de ser evidente: pois não vemos mais claramente se ainda é o caso, visto que é apenas conhecido pela sensação. O mesmo será verdadeiro para os predicados que nem sempre acompanham o sujeito. Por exemplo, dado que assinalamos como próprio do Sol “o astro mais brilhante que passa acima da Terra”, tomamos como próprio, “passar acima da Terra”, aquilo que naturalmente só é conhecido pela sensação, de modo que o próprio do Sol não saberia ser dado corretamente; pois não será evidente, quando o Sol se põe, se ele passa acima da Terra, quando a sensação nos escapa (tradução nossa).<sup>35</sup>

Seria este o motivo que explicaria porque a metáfora heliotrópica da “Poética” permaneceu incompleta? Acompanhemos duas consequências contraditórias apontadas por Derrida.

---

<sup>35</sup> Traduzido do francês: “En effet, tout ce qui est sensible, une foi sorti du champ de la sensation, cesse d’être évident: car on ne voit plus clairement d’il est encore le cas, du fait qu’il n’est connu que pas sensation. Ceci sera vrai dans le cas des prédicats qui n’accompagnent pas leur sujet nécessairement toujours. Par exemple, puisqu’en assignant comme propre du Soleil “l’astre le plus brillant passant au-dessus de la Terre”, on a utilisé dans le propre ceci, “passer au-dessus de la Terre”, qui est de nature à n’être connu que par la sensation, le propre du Soleil ne saurait donc avoir été correctement donné; car il ne sera pas évident, quand le Soleil se couche, s’il passe au-dessus de la Terre, puisque la sensation nous fait alors défaut.” Cf: ARISTOTE. *Topiques*. V, 3, 131 b 20-30.

A primeira delas sustenta que metáforas solares são sempre imperfeitas porque pertencendo ao sensível, ao *aistheton*, o conhecimento que temos do sol é sempre limitado, acarretando em não poder nomeá-lo propriamente. E se o sol é o objeto sensível por excelência, aparecendo e se escondendo regularmente, vale lembrar que, de igual modo, o tropo metafórico implica sempre num núcleo sensível que pode não estar presente. Por conseguinte, a volta do sol não seria mais do que a volta da metáfora, deste heliotropo por excelência. Quanto a segunda consequência, esta acarreta numa inversão pela qual o sol não se manterá como o mais ilustre dos referentes, mas será ele mesmo – e agora de modo explícito – tomado como metáfora, já que por ser sensível, por não possibilitar o conhecimento seguro de suas propriedades, não podemos dizer que o mesmo se encontra presente nos discursos. Como suspeita Derrida (1991, p. 292):

[...] cada vez que acontece uma metáfora, há sem dúvida um sol em qualquer parte; mas a cada vez que há sol, a metáfora começou. Se o sol é metafórico já, sempre não é de modo algum natural. E já, sempre, um lustre, dir-se-ia uma construção *artificial* se pudesse ainda acreditar nesta significação quando a natureza desapareceu.

Sempre já lançado numa estrutura, em rede, e nunca dado em pura vacuidade de significação, o sol em seu aparecer e esconder estrutura o espaço metafísico da metáfora, possibilitando, dentre outras, a oposição entre o sensível e o inteligível. Contudo, pelo o que em Derrida podemos chamar de lei do rastro, tais oposições não se constituem em entidades independentes, pois indecidivelmente dão seguimento umas sobre as outras. Assim poderíamos acrescentar na frase: “Se o sol é metafórico já, sempre não é de modo algum [apenas] natural.” Pois, como dito acima, o sol, objeto sensível, não permite conhecimento seguro de suas propriedades, de modo que o que falamos dele é meramente acidental, contingente, limitado por nossa visão curta que não o acompanha quando desce o horizonte. E se, se não o próprio, o que trazemos pelo nosso discurso ao falar dele não seria mais do que metáforas, que só podemos considerar como *artificiais* até enquanto tivermos a natureza para sustentar esta oposição.

Mas se o aparecer e o velar do sol ensejam as oposições metafísicas que, no limite, não se sustentam, sua luminosidade parece constitutiva do discurso sobre a metáfora, um jogo de luz do qual sempre se suspeita esconder a verdade.

Podemos observar isso na fala de Aristóteles (Tópicos, VI, 2, 139 b 140 a), quando diz, por oposição ao “próprio” (*kurion*), que: “tudo o que se diz metaforicamente falta clareza”. Luz e sombras, o rastro da figura que está em cada termo usado na “Poética” para definir a metáfora reaparece a cada tentativa de definição. Em outras palavras, as definições de metáfora não cessam de usar figuras para definir a “própria” figura. Há nisso um limite, uma interdição, a partir da qual Derrida (1991, p. 295) comenta: “A filosofia, como teoria da metáfora, terá, em primeiro lugar, sido uma metáfora da teoria.”

Novamente, se apresenta aqui a contradição do definidor que se encontra implicado na definição, pelo que lemos: “A retórica clássica não pode, portanto, dominar, estando aí considerada a massa na qual se recorta o texto filosófico. O texto filosófico não está menos na metáfora do que esta está no texto filosófico (e no texto retórico que aí se coordena)” (DERRIDA, 1991, p. 299-300). Todavia, o fechamento dessa discussão sobre a metáfora em Derrida não se dará pelos problemas de definição, mas por um retorno à questão da superação, do trajeto em direção ao conceito, que será retomada em outras bases. Doravante, lidaremos aqui não mais com conceitos filosóficos, mas científicos.

Quanto ao campo científico, Derrida comenta a posição ambivalente de Gaston Bachelard em relação às metáforas, para quem elas possuem a função de corrigir conceitos criados sobre imagens ruins. Este entendimento admite as bases sensíveis dos conceitos e o uso de metáforas como seus modelos, mas desde que seja possível estabelecer uma distinção rigorosa entre os dois. Contudo, como observa Derrida (1991, p. 302), para que isso não resulte numa redução empírica do saber ou a uma ideologia fantástica da verdade, considera necessário substituir esta velha oposição entre metáfora e conceito por outra. Esta outra articulação requerida não deve implicar em todas as oposições clássicas da metafísica, mas dar conta dos efeitos científicos e metafóricos por uma reinscrição de valores – neste caso – principalmente dos valores de ciência e de verdade. Tal reinscrição permitiria ver o agir da “figura” mesmo após a retificação do “conceito”, que talvez não tenha sido mais do que uma metáfora.

No entanto, a retificação, que usualmente diz respeito à correção de um conceito construído sobre uma imagem ruim, suscita uma série de questões, como: ocorre somente na direção da metáfora ao conceito? Se todas as metáforas são conceitos e se existe um conceito de metáfora, há razão para esta oposição?

Mas, principalmente, como a retificação, que pela correção de um erro busca inaugurar uma nova fase científica, pode ter os critérios de uma avaliação retórica pela qual toma como garantido que os tropos são pré-científicos? Estas questões são postas a qualquer pretensão científica de exatidão, mas também é a partir delas que Derrida volta a se perguntar se é possível transferir o projeto da metapoética para a filosofia.

Com sua metapoética Bachelard propõe um único critério de classificação de metáforas, a identificação dos grupos de metáforas que formam, por exemplo, um poema. Em seu entender, as metáforas que se sobrepõem, num dado poema, ou em torno de um símbolo, como o fogo, constituem uma rede, uma única imagem que se articula em diagramas:

Se o presente trabalho pudesse ser retido como base para uma física ou química dos sonhos, como linhas gerais de um método para determinar as condições objetivas dos sonhos, ele deveria oferecer novos instrumentos para uma crítica literária no mais preciso sentido do termo. Deveria demonstrar que as metáforas não são simples idealizações que decolam como foguetes simplesmente para mostrar suas insignificâncias ao rasgar o céu, mas que, ao contrário, elas invocam uma nas outras e são mais coordenadas que as sensações, tanto que uma mente poética é puramente e simplesmente uma sintaxe de metáforas. Cada poeta deveria então ser representado por um *diagrama* que iria indicar o significado e a simetria de sua coordenação metafórica, exatamente como o diagrama de uma flor fixa o significado e a simetria de sua ação floral. Não há *flor real* que não tenha esse padrão geométrico. Similarmente, não pode haver florescer poético sem uma certa sintaxe de imagens poéticas. Não se deve, contudo, ver nesta tese um desejo de limitar a liberdade poética, impor uma lógica, ou uma realidade (que é a mesma coisa) na criação poética. É objetivamente, após o acontecimento, após o completo florescer, que desejamos descobrir o realismo e a lógica interna de um trabalho poético. Por vezes, algumas imagens verdadeiramente diversas se reúnem e se fundem numa imagem encantadora. De repente, o mosaico surrealista mais estranho revela uma continuidade de sentido [...] (tradução nossa).<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Traduzido do inglês: If the present work could be retained as a basis for a physics or a chemistry of reverie, as the outline of a method of determining the objective conditions of reverie, it should offer new instruments for an objective literary criticism in the most precise sense of the term. It should demonstrate that metaphors are not simple idealizations which take off like rockets only to display their insignificance on bursting in the sky, but that on the contrary metaphors summon one another and are more coordinates than sensations, so much so that a poetic mind is purely and simply a syntax of metaphors. Each poet should then be represented by a diagram which would indicate the meaning and the symmetry of his metaphorical coordinations, exactly as the diagram of a flower fixes the meaning and the symmetries of its floral action. There is no real flower that does not have this geometrical pattern. Similarly, there can be no poetic flowering without a certain synthesis of poetic images. One should not, however, see in this thesis a desire to limit poetic liberty, to impose a logic, or a reality (which is the same thing) on the poet's creation. It is

Derrida (1991, p. 307) então se pergunta se esta atenção à sintaxe, à lógica da produção de metáforas é, no limite, compatível com o conceito de metáfora. Se não devemos considerar o ponto de vista semântico, e mesmo que se ao transportar essa metaforologia, da busca por uma única imagem significativa, para o campo filosófico não terminamos por encontrar a mesma *physis*, o mesmo círculo, o mesmo sol. No caso do discurso de um filósofo, a reconstituição de sua sintaxe interna deveria não se ater somente às metáforas que ilustram o discurso, mas revelar outra estratificação tão sistemática quanto menos aparente e que, no entanto, se entretetece com a camada visível. Desse modo, respeitar o caráter filosófico desta síntese resulta em submetê-la ao sentido e à verdade do conceito filosófico, à significação maior da onto-teologia, do círculo do héliotropo que sempre retorna.

O círculo do héliotropo é o tenor da metáfora, a ideia subjacente que sempre retorna, mas Derrida pontua que as metáforas solares não se organizam da mesma forma em Platão, Descartes e Hegel, mesmo que em nenhum deles a luz natural – axioma da visibilidade, do discernimento e, por conseguinte, da razão – seja posta em dúvida. Nisso há uma constante, uma sintaxe – diremos para não fugir da imagem dessa gramática almejada – mas não só, uma vez que o metafórico nela não se deixa conter:

Às metáforas. Esta palavra apenas se escreve no plural. Se houvesse apenas uma metáfora possível, sonho no fundo da filosofia, se se pudesse reduzir o seu jogo ao círculo de uma família ou de um grupo de metáforas, mesmo, uma metáfora ‘central’, ‘fundamental’, ‘principal’, não haveria mais verdadeira metáfora: apenas, através de uma metáfora verdadeira, a legibilidade assegurada do próprio. Ora é porque o metafórico constitui de início um jogo plural que não escapa à sintaxe; e que dá lugar, na filosofia também, a um *texto* que não se esgota na história do seu sentido (conceito significado ou teor metafórico: *tese*), na presença, visível ou invisível, do seu tema (sentido e verdade do ser). Mas é também porque o metafórico não reduz a sintaxe, ordenando aí, pelo contrário, os desvios, que arrebatada a si mesmo, apenas pode ser o que é ao apagar-se, construindo idenfinitamente a sua destruição (DERRIDA, 1991, p. 309-310).

---

objectively, after the event, after the full flowering, that we wish to discover the realism and the inner logic of a poetic work. At times some truly diverse images that one had considered to be quite opposed, incongruous, and non-cohesive, will come together and fuse into one charming image. The strangest mosaic of Surrealism will suddenly reveal a continuity of meaning [...] Cf. BACHELARD. The psychoanalysis of fire. p.109-110.

Metáforas, no plural. Como vimos anteriormente a metáfora nunca ocorre sozinha, mas já entretecida numa rede de filosofemas eles mesmo imagéticos, metafóricos. Se uma sintaxe se constrói, trata-se de uma sintaxe de imagens que se sobrepõem, imagens que se explicam por imagens: pura opacidade, pura impossibilidade de se ler o próprio. O jogo das metáforas nunca se encerra na apreensão do seu tema, pois não cessa de abrir caminhos em seu próprio trajeto, caminhos de desvios pelos quais pode não haver retorno, regresso ao sentido.

Para Derrida (1991, p. 310), essa autodestruição da metáfora pode seguir dois caminhos quase tangentes, mas que se separam segundo certas leis. O primeiro caminho se constitui numa via de resistência à disseminação do metafórico pela superação metafísica da metáfora. Contudo, neste caso, não se trata ainda de fazer da metáfora um conceito, mas tomá-la como sol, héliotropo, que “se deve elevar no horizonte ou sobre o fundo próprio e acabar por encontrar aí a origem da sua verdade. O giro do sol interpreta-se como círculo especular, regresso a si sem perda de sentido, sem dispêndio irreversível.” Este regresso, este retorno a si, é entendido como um processo de interiorização, apreensão de sua luz pelos ocidentais.

O discurso filosófico – enquanto tal – descreve uma metáfora que se desloca e se consome entre dois sóis. Este *fim* da metáfora não é interpretado como uma morte ou um deslocamento, mas como uma anamnese interiorizante (*Erinnerung*), uma recolecção de sentido, uma superação da metaforicidade viva numa propriedade viva. Desejo filosófico – irreprimível – de resumir-superar-interiorizar-dialetizar-ordenar o desvio metafórico entre a origem e ela mesma, a diferença oriental. No mundo deste desejo, a metáfora nasce a Oriente e a partir daí este, começando a falar, a trabalhar, escrever, suspende a fruição, separa-se de si mesmo e nomeia a sua ausência: é o que é. Tal é pelo menos a proposição filosófica nos seus enunciado geotrópicos e histórico-retóricos. (DERRIDA, 1991, p.311).

Dois sóis, o nascente e o ocidente. Este é o percurso, a sintaxe estipulada pelo discurso filosófico para apreender, conter a disseminação do metafórico. A metáfora nasce no oriente entre as línguas figuradas, ideogramáticas, de onde se afasta, se desvia para se pôr num horizonte de sentido, para se tornar ela mesma um sentido dialetizável, superado, interiorizado como propriedade viva. Para Derrida, o desvio da metáfora é entendido pela filosofia como perda provisória de sentido, mas em vias de reapropriação, o que justifica a ambiguidade da avaliação

que geralmente recebe: por um lado é considerada ameaçadora à intuição do conceito, mas por outro é cúmplice do que ameaça, na medida em que o desvio (*dé-tour*) é um regresso (*re-trour*) guiado pela semelhança (*mimesis* e *homoisis*), sob a lei do mesmo. Desse modo, não há real oposição ao conceito, nem à intuição ou consciência, pois assim como a metáfora, estes são valores pertencentes ao império do sentido.

O segundo caminho dessa autodestruição, que parece confundir-se com a primeira, o atravessa e o dobra por um suplemento de resistência sintática, resistindo à toda oposição e hierarquia do sintático sobre o semântico. Esta via de autodestruição não busca confirmar um filosofema por sua generalização, mas estendê-lo indefinidamente a fim de destruir seus limites de propriedade, juntamente a oposição do metafórico e do próprio ao fazê-los refletir e reenviar suas radiações.

Para finalizar, seria tentador reproduzir aqui os últimos parágrafos desse ensaio, parágrafos de poesia sem paráfrase, mas limito-me a este pequeno extrato:

A metáfora traz, portanto, sempre a sua morte em si mesma. E essa morte é sem dúvida também a morte *da* filosofia. Mas este genitivo é duplo. É tanto a morte da filosofia, morte de um gênero pertencente à filosofia que aí se pensa e se resume, aí se reconhece e aí se cumprindo; como a morte de uma filosofia que não se vê morrer e já não se encontra aí. (DERRIDA, 1991, p. 312).

Como dito acima sobre a dupla autodestruição de vias tangentes que se entrecruzam e se separam, há na metáfora duas mortes da qual a filosofia, por estar duplamente envolvida, não escapa. A filosofia que morre aí, nessa estrutura do já estar lançado, dada à morte, morre pela extrapolação do metafórico que não se contém em nenhuma semântica e que suspende qualquer oposição ao sentido próprio. Por último, esta filosofia que não se vê morrer tem, no entanto, sua morte anunciada desde os primeiros parágrafos da “Mitologia Branca”; é a morte da própria metáfora, ela mesma não menos filosófica – da qual temos um conceito – e que é dada à morte por erosão desde o primeiro desvio do elemento sensível, que a constitui, mas também do qual se esqueceu. A morte, contudo, não é um limite, nem um fim absoluto. Uma vida que morre dá lugar a outra, outros tipos de vida, outros recomeços para o que um dia chamamos de filosofia e de metáfora.

### 3.2.

#### A resposta de Ricoeur: sobre a descontinuidade entre discurso poético e discurso especulativo.

Chamar atenção para as metáforas de um filósofo é menosprezá-lo – como elogiar um lógico por sua bela caligrafia. O vício em metáforas permanece ilícito, sob o princípio donde quer que alguém só possa falar metaforicamente, daí deve não falar nada.

Max Black.<sup>37</sup>

Este subcapítulo que tem por base o oitavo estudo, Metáfora e discurso filosófico, é muito mais do que o culminar de uma resposta, isso se de início tomamos a “Metáfora viva” como réplica à “Mitologia Branca”. Trata-se, antes, de uma defesa que visa reforçar a distinção e a autonomia do discurso filosófico em relação ao poético, justamente no ponto em que as fronteiras desses dois domínios parecem se perder, em especial pelo uso de esquemas poéticos na argumentação especulativa. Desde então, a primeira trincheira a ser escavada será entre o conceito de metáfora e o de analogia, buscando assim resguardar a cientificidade deste último.

Nessa empreitada a favor da descontinuidade entre as esferas do discurso, analisaremos em primeiro lugar a questão da doutrina da unidade analógica das múltiplas significações do Ser, buscando mostrar que não há passagem direta entre o funcionamento semântico da enunciação metafórica e a doutrina transcendental da analogia. Para Ricoeur (2000, p. 394) a questão se enuncia da seguinte maneira: “todas as vezes que a filosofia ensaia introduzir uma modalidade intermediária entre a *univocidade* e a *equivocidade*, não força o discurso filosófico a reproduzir, no plano que é o seu, o funcionamento semântico do discurso poético?” Desse modo, cabe mostrar como essa modalidade intermediária, geralmente buscada pela analogia, não se reduz a formulações metafóricas.

Ricoeur argumenta que, embora no “Tratado das Categorias” o termo analogia não apareça explicitamente, haveria a possibilidade de uma teoria não

---

<sup>37</sup> Traduzido do inglês: To draw attention to a philosopher's metaphors is to belittle him – like praising a logician for his beautiful handwriting. Addiction to metaphor is held to be illicit, on the principle that whereof one can speak only metaphoric-ally, thereof one ought not to speak at all. Cf. BLACK, Max. Metaphor. *Proceedings of the Aristotelian Society*. P.273

metafórica da analogia pelo modelo não poético de equivocidade que é proposto. Tal modelo de encadeamento das significações do Ser, que visa responder ao paradoxo: “o Ser se diz de muitas maneiras”, busca estabelecer um modelo de remissão a um termo primeiro que não seja pela relação gênero e espécie, mas que se constitua numa filiação capaz de ordenar as categorias. Essa ordenação das categorias do Ser seria o que guiaria a aparente desordem da função predicativa sem que seja dependente de qualquer esquema metafórico, pois como comenta Ricoeur (2000, p. 396): “O discurso filosófico instaura-se como guardião vigilante das extensões de sentido reguladas, sobre o fundo das quais se destacam as extensões de sentidos inéditas do discurso poético.”

Como anunciado acima, na nota 26, Ricoeur dá outro sentido à palavra vigilância, adjetivando-a como um dever do discurso filosófico que, em seu entender, deve ser um guardião, uma instância crítica. Tal caracterização parece confirmar a tarefa de sua hermenêutica fenomenológica, de investigar os limites da validade de diferentes campos do saber, seus respectivos métodos de análise, mas também de arbitrar as pretensões totalitárias de interpretação (RICOEUR, 1988, p. 17). A consequência mais explícita dessa vigilância, que reaparecerá insistentemente no desenrolar desta seção será a delimitação dos limites epistemológicos da metáfora; no entanto, por não caber me estender aqui sobre esse assunto ou retrazer a suspeita de Derrida a respeito dessas delimitações discursivas, dou seguimento ao argumento de Ricoeur.

A busca de tal ordenação das categorias do Ser é também a de uma articulação lógica que o tratado possuiria. Um primeiro modo de conceber uma classe intermediária entre expressões meramente unívocas e expressões equívocas, seria pelos parônimos que recebem sua designação pelo nome – exemplo: da gramática vem gramático, da coragem, o corajoso (Categorias, 1 a 12-15). Tal distinção marcada em relação aos sinônimos e homônimos não explica a organização das categorias, mas abre caminho para se conceber significações equívocas, derivadas e acidentais. Para Ricoeur (2000, p. 402) o problema da analogia se encontra implícito nessa predicação derivada, no enfraquecimento dos critérios, no progressivo esvair da quiddidade à medida que se afasta da substância (Metafísica, 1030 a 29-31). Além disso, outro motivo que leva pressupor a analogia como saída do impasse – a saber: como se dá a relação da substância

primeira, a *ousía*, às demais – é que o discurso ontológico recebe este problema da teologia platônica, mas busca respondê-lo com seus próprios recursos.

Desde então, encarrega-se à ontologia a incumbência de propor uma referência *ad unum* que não seja baseada na relação das espécies ao gênero. Considerando que é a partir dessa demanda que a solução pela analogia seja proposta, Ricoeur comenta:

Mesmo que se descubra que essa noção não é senão um problema hipostasiado como resposta, ela designa antes de tudo o trabalho de pensamento pelo qual o discurso humano, demasiado humano, da ontologia procura responder à solicitação de *outro* discurso, que só pode ser um não-discurso (2000, p. 410-411).

Se antes se tentou propor essa derivação pela predicação, resta agora pensar essa remissão a um termo primeiro pela analogia de proporção como modo de garantir à investigação transcendental o benefício da cientificidade (*scientificité*) (RICOEUR, 2000, p. 411). Neste ponto, mais do que os resultados insuficientes dessa aposta de pesquisa, interessa a Ricoeur o trabalho de pensamento cristalizado na fórmula matemática da analogia (A está para B como C está para D); seu propósito é mostrar como ao ser transposta para a problemática do Ser, a analogia traz consigo sua própria conceitualidade, e, por outro lado, recebe a qualificação transcendental que a afasta da poesia ou de ser caracterizada como metáfora. No entanto, é preciso dar-se conta do fosso que separa a extensão da analogia de proporção em relação à metafísica, já que esta, por não operar por relações entre gêneros e espécies, não se configura numa ciência.

Embora pareça contraditório apostar na cientificidade para investigar um campo não científico, Ricoeur, movido por um espírito aporético, visa explorar os limites da analogia em relação às demandas da ontologia. O fracasso desse discurso em propor uma unidade não-genérica das significações do ser, ao menos, nos indica que tal unidade deve ser buscada por um modelo não analógico. No entanto, como nos diz: “[...] este passo para além da analogia somente é possível porque a analogia foi um passo para além da metáfora.” (RICOEUR, 2000, p. 416).

Mas, mesmo que a ontologia aristotélica tenha falhado em propor uma relação não-genérica ao Ser, Ricoeur ainda aposta na analogia para apresentar seu

segundo contra-argumento em defesa da descontinuidade entre as esferas do discurso, que parte do modo como São Tomás de Aquino faz uso da mesma para afastar o discurso teológico das formas poéticas. Contudo, aqui vale uma precisão crítica sobre este segundo contra-argumento que, embora pareça o desdobramento medieval de um problema clássico, talvez não seja mais do que uma hipótese atribuída retroativamente a Aristóteles. Num artigo publicado anos após a “Metáfora viva”, Pierre Aubenque argumenta que a importância que a doutrina da analogia do Ser – como repartição proporcional do Ser aos entes – ocupa na história da filosofia não se deve a Aristóteles, mas a São Tomás de Aquino.

Contra essa atribuição que se tornou hegemônica, Aubenque (1989, p. 294) sustenta que Aristóteles nunca fala de analogia quando se trata do Ser, nem de Ser quando se trata de analogia; não seria o caso, nem mesmo na teoria das múltiplas significações da expressão “ser” (*on*) que se justapõem em comunidade ao serem reenviadas a uma significação primordial do Ser como “essência” (*ousía*). Referente estrutura é descrita por Aristóteles como “*pròs hen légesthai*” – que se refere ao fato de “ser dito por uma relação a um só e mesmo termo” (Metafísica, Γ, 1, 1003 a 33-34) – e traduzida pelos medievais por *analogie attributionis* (ou *proportionis*). Mas em Aristóteles, não se trata de uma relação analógica, pois “*pròs hen*” não estabelece uma relação idêntica e proporcional, mas uma comunidade com o termo primeiro exercida de modo diferente por cada categoria. Desde então, Aubenque propõe traduzir a expressão aristotélica por “unidade focal de significação” (*unité focale de signification*).

Segundo este mesmo autor, os medievais sabiam que a estrutura do “*pròs hen légesthai*” não implicava em nenhuma proporcionalidade, de modo que, outras motivações os teriam levados a inferir, a partir da mesma, uma relação analógica. Uma dessas motivações é o fato de, desde a antiguidade, os comentadores buscarem marcar proximidades entre Platão e Aristóteles. No caso da analogia, a proximidade se estabelece entre a participação platônica e a teoria da significação, em especial da paronímia, como apontado por Ricoeur. No entanto, o que seria determinante para consolidar a interpretação analógica estaria na confusão que os comentadores fizeram da teoria aristotélica dos princípios e das causas dos seres (Metafísica, Λ, 1-5). Aubenque (1989, p. 302) chama atenção para a resposta nuançada de Aristóteles que, se por um lado, nega que os princípios e as causas sejam os mesmos para as diferentes categorias, por outro,

não descarta certa unidade analógica na medida em que eles exercem sobre diferentes contextos funções semelhantes. Soma-se a isto, a relação de dependência das categorias em relação à substância, sem a qual não poderiam existir.

Deve-se ressaltar que se trata modos independentes de explicar a diversidade dos princípios e das causas – o primeiro modo, analógico, visa marcar horizontalmente uma semelhança funcional, já o segundo uma relação hierárquica de dependência. A confusão, decorrente desde Porfírio (234 d.C – 305 d.C) está em fundir essas duas explicações, de sorte que a analogia mais do que equacionar uma correspondência funcional, passa a exprimir uma relação hierárquica de repartição e difusão, de cima a baixo. Logo, essa teoria que visava apenas elucidar o problema da unidade das categorias é tomada de base para explicar a relação de dependência entre as criaturas e Deus, entendido agora como substância primeira, constitutiva da chamada analogia do Ser. Feita essa precisão, vale ressaltar que se não podemos atribuir referida analogia a Aristóteles, isto se deve por este estar mais atento à diversidade dos fenômenos e dos modos de ser para reduzi-los por meio da analogia.

No entanto, este talvez seja o modo com o qual Deus entra na filosofia, como princípio único do qual todos os demais entes provêm, e, por conseguinte o modo como a metafísica se constitui em onto-teo-logia. Sobre esta caracterização do pensamento ocidental, Ricoeur não poupará críticas, nem ao modo como nela se busca subsumir sua cara figura. Em vista disso, busca atenuar o tom sentencioso do adágio de Heidegger, segundo o qual: “O metafórico só existe no interior da metafísica”.

Heidegger teria escrito pela primeira vez sobre a metáfora na sexta lição sobre do “Princípio da razão” (*Der Satz vom Grund*), uma discussão decorrente de seu artigo intitulado “Sobre a essência do fundamento” (*Vom Wesen des Grundes*). Nesta lição, o autor argumenta que se pode ter algo diante dos olhos sem ver o que isso possui de mais óbvio: “vemos muito e apreendemos pouco”. Quanto ao escutar, é tido como uma aproximação do que é apreensível, a partir do que propõe: “O pensamento é uma apreensão-pelo-ouvido, que apreender pelo olhar”, ou seja, “pensar é escutar e ver”. Como Heidegger bem diz: “o ouvido e a vista sensíveis [foram] transpostos (*hiniübergenommen*) e retomados no domínio da percepção não-sensível, isto é, do pensamento. Tal transferência se diz em

grego *metaferein*. Essa transposição é, em linguagem erudita, uma metáfora.”; e continua: “É apenas em um sentido metafórico, figurado, que o pensamento pode (*darf*) ser designado como uma escuta e uma apreensão pela escuta, uma vista e uma apreensão pela vista”.

No que se segue, Heidegger (1991, p. 47) comenta que só recebe tais declarações como metáfora aquele para quem ver e ouvir são faculdades primordiais dos olhos e dos ouvidos. Para este autor, tais faculdades não são meras percepções sensoriais passíveis de serem transpostas para o campo inteligível, e, por isso, chamar o pensamento de escuta ou olhar não é falar de modo figurado. Para Heidegger, a ideia de transposição e de metáfora é baseada na distinção – mesmo que não completa separação – entre o sensível e o não-sensível como domínios independentes, uma distinção característica da metafísica que determina o pensamento ocidental. Contudo:

Quando se percebe as limitações da metafísica, [a] “metáfora” como uma concepção normativa também se torna insustentável – em outras palavras: a metáfora é norma para nossa concepção da essência da linguagem. Desse modo, a metáfora serve como um auxílio prático na interpretação de poesias e da produção artística em geral. O metafórico só existe no interior da metafísica. (tradução nossa).<sup>38</sup>

Após essa declaração sentenciosa, pela qual Heidegger fecha sua digressão-defesa contra tomar por metáfora o pensamento como ver e escutar, Ricoeur (2000, p. 435) chama atenção para o contexto dúbio do adágio que, se a princípio trata do uso de metáforas em filosofia, apresenta a inconveniência de compreendê-las restritas ao nível das palavras que visam corresponder ao inteligível. Assim, é desta correspondência que vem detração da metáfora como metafísica, baseada na distinção entre uso próprio e figurado de palavras isoladas. Embora Ricoeur (2000, p. 438) proponha – como veremos – que outra concepção semântica seria o bastante para questionar este entendimento, vê no propósito de Heidegger de se deslocar da linguagem corrente a produção de verdadeiras metáforas, bem quando as recusa no sentido metafísico. Dito isto, cabe agora seguir pelo o que considera uma radicalização da crítica heideggeriana, a saber a

---

<sup>38</sup> Traduzido do inglês: When one gains the insight into the limitations of metaphysics, “metaphor” as a normative conception also becomes untenable – that is to say that metaphor is the norm for our conception of the essence of language. Thus metaphor serves as a handy crutch in the interpretation of works of poetry and artistic production in general. The metaphorical exists only within metaphysics. HEIDEGGER. *The principle of reason*. p.48.

questão da usura e das metáforas mortas desenvolvidas por Jacques Derrida na “Mitologia Branca”. Contudo, tendo já apresentado no subcapítulo precedente as linhas gerais deste ensaio e no subcapítulo posterior a resposta de Derrida às críticas de Ricoeur, me limitarei à proposta de contornar a questão pela semântica.

A questão da usura é caracterizada por Ricoeur (2000, p. 439) como um golpe de mestre, uma entrada no metafórico pela porta da morte. Como vimos (§ 4.1), esta discussão aborda a erosão da significação sensível tanto no vocabulário cotidiano, quanto na conceituação filosófica, o que leva a suspeitar que a metáfora envolva a língua natural *como* discurso filosófico (DERRIDA, 1991, p.249). Mas, pode-se perguntar se a metáfora que morre por erosão ainda pode ser chamada de metáfora; é o que questiona Ricoeur (2000, p. 446) por estas ditas metáforas mortas não mais exprimirem contraste com a linguagem corrente, ao terem sido incorporadas ao léxico. Pela questão da impertinência semântica, defende que o sentido metafórico sempre deve ser oponível ao literal, ao que é admitido na linguagem corriqueira, sem que isso venha expressar qualquer oposição metafísica.

Tais metáforas mortas seriam, em sua maioria, catacreses, tropos por necessidade, criados para preencher lacunas semânticas no processo de denominação e não tentativas de usar a metaforicidade para explorar aspectos da realidade. Para Ricoeur, as metáforas mortas só fascinam por apresentar a ilusão de revivescência, de regresso ao sentido sensível entendido como próprio. Esta ilusão seria desencadeada por muito raramente a lexicalização das metáforas acarretar no total apagamento das imagens; entretanto, não se pode garantir que a restauração permita recompor exatamente a figura originária, já que se constitui num processo positivo de criação, uma nova produção metafórica. Além disso, chama atenção que reviver uma metáfora morta não é desmascarar o conceito.

Para Ricoeur a morte da metáfora e a “superação” hegeliana são processos distintos, pois o esquecimento da significação sensível é a condição para que a mesma seja tomada como própria, em sentido conceitual, de modo que, apenas esse segundo momento pode ser chamado de “superação”; em outras palavras, visa mostrar que o conceito que se ergue não corresponde à metáfora que morre:

O que se deve precisamente pensar é que o abandono do sentido sensível não resulta apenas em uma expressão imprópria, mas

em uma expressão propriamente de ordem conceitual; a conversão da usura em pensamento não é a própria usura. Se estas duas operações não fossem distintas, não se poderia mais falar do conceito de usura, nem do de metáfora; não haveria, a bem dizer, filosofemas. Há filosofemas porque um conceito pode ser ativo enquanto pensamento em uma metáfora morta. O que Hegel pensou precisamente é a via do conceito na morte da metáfora. É justamente porque já não ouvimos “tender” [*prendre*] em “entender” [*comprendre*] que “entender” [*comprendre*] tem um sentido filosófico próprio. Fez-se apenas, portanto, a metade do trabalho quando se reanimou uma metáfora morta sob um conceito; resta ainda provar que nenhuma significação abstrata foi produzida por meio da usura da metáfora, e esta demonstração não é mais de ordem da metafórica, mas da análise conceitual. (RICOEUR, 2000, p. 450).

Desde então, só a análise conceitual poderia fazer jus ao aporte do conceito, marcar a diferença que este mantém em relação à linguagem poética, e mostrar que a ideia de Hegel já não é a mesma que a de Platão. Por outro lado, Ricoeur (2000, p. 451) parece afirmar justamente o que Derrida põe sob suspeita, quando diz:

Nenhum discurso filosófico seria possível, mesmo um discurso da desconstrução, caso se deixasse de assumir o que J. Derrida considera justamente “a única tese da filosofia”, a saber, “que o sentido visado por meio destas figuras tem uma essência rigorosamente independente daquilo que a transporta”.

Tal passagem corresponde a seguinte:

Por definição, não existe, portanto, categoria propriamente filosófica para qualificar um certo número de *tropos* que condicionaram a estruturação das oposições filosóficas ditas “fundamentais”, “estruturantes”, “originárias”: tanto quanto as “metáforas” que constituíram o título de uma tal tropologia, as palavras “figura” ou “tropo” ou “metáfora” não escapam à regra. Para se permitir ignorar esta *vigilância* [*veille*] da filosofia, seria necessário postular que o sentido visado através destas figuras é uma essência rigorosamente independente do que a transporta, o que já é uma *tese* filosófica, poder-se-ia mesmo dizer a *única tese* da filosofia, aquela que constitui o conceito de metáfora, a oposição do próprio e do não-próprio, da essência e do acidente, da intuição e do discurso, do pensamento e da linguagem, do inteligível e do sensível, etc. (DERRIDA, 1991, p. 269-270).

Assim, enquanto Derrida põe sob suspeita qualquer sentido de propriedade aos filosofemas estruturantes do campo filosófico, qualquer independência que manteriam em relação às significações sensíveis que lhes

serviram de base, Ricoeur, por sua vez, partindo do esquematismo kantiano, busca defender que é justamente por visarmos uma significação independente das origens de tais filosofemas que o discurso filosófico se torna possível. Para este autor, os filosofemas não são um emaranhado figurativo que impossibilitam o regresso a um possível sentido próprio, originário, mas o que estrutura a trama conceitual e possibilita o discurso filosófico sobre as metáforas. O autor também chama atenção que o discurso conceitual não nasce somente do abandono do metafórico, mas que o caminho inverso também é possível. Observamos essa inversão toda vez que palavras já lexicalizadas, como “tela”, “foco”, “visão estereoscópica”, “sobreposição”, são tomadas conceitualmente justamente pelo restauro do figurativo, através do qual se se explora a função heurística da metáfora, de revelar outros aspectos da realidade.

Agora, sobre a denúncia da metáfora como metafísica, segundo a qual o par próprio e figurado espelharia o par metafísico do visível e do invisível, acredita não ser uma conexão necessária. Parte da definição de Fontanier (1977, p. 99), segundo a qual a metáfora apresenta uma ideia sob o signo de outra mais impactante ou conhecida, mantendo no máximo uma relação de analogia com a ideia precedente, e, cujos exemplos: “O *cisne* de Cambari, a *águia brilhante* de Meaux”; “O remorso *devorador* elevou-se em seu coração”; “O que conhecemos bem se enuncia *claramente*” e “Sofal é a fênix dos espíritos reerguidos” (tradução nossa) expressam não mais que a relação sintagmática entre palavra metafórica e seu enunciado, e não uma substituição motivada pelo o que estas mesmas palavras teriam de semelhante a conteúdos transcendentais, pois para Ricoeur:<sup>39</sup>

Não é a metáfora que suporta o edifício da metafísica platonizante, é antes este que se apropria do processo metafórico para fazê-lo trabalhar em seu benefício. As metáforas do sol e da casa só reinam enquanto o discurso filosófico as elege. O campo metafórico em seu conjunto é aberto a todas as figuras que agem sobre as relações do semelhante e do dessemelhante em qualquer que seja a região do pensável. (2000, p. 453).

Posto isto, e tendo acompanhado os passos desta discussão, talvez possamos supor que se a “Metáfora viva” visa responder ao ensaio de Derrida,

---

<sup>39</sup> Traduzido do francês: “Le Cygne de Cambari, l’Aigle brillant de Meaux”; “Le remords dévorant s’éleva dans son coeur...”; “Ce que l’on conçoit bien s’énonce clairement.” e “Sofal est le phénix des esprits relevés”. FONTANIER. *Les figures du discours*. p. 99-101.

esta resposta vem a reboque do que este desenvolve das ideias do mestre alemão, a partir do que Ricoeur discorda, em especial, da suposta continuidade do metafórico no conceitual e da correspondência entre transposição metafórica e transposição metafísica. Esta resposta, contudo, não se encerra por aqui, vale acompanhar como este autor mobiliza todos os estudos precedentes dedicados à metáfora como corolários para defender a descontinuidade e autonomia do discurso especulativo ao interseccionar o poético.

\*\*\*

Para Ricoeur (2000, p. 455), a abertura do discurso poético ao campo especulativo pode ser percebida desde que se reconheça o potencial instrutivo da metáfora, o ganho em significação decorrente da nova pertinência semântica. Contudo, por tal ganho não ser destacável da tensão interpretativa, entre o literal e o metafórico, não se pode considerá-lo conceitual, mas uma demanda por conceito (Estudo III – A metáfora e a semântica do discurso). Outro fator conflituoso que mantém o metafórico aquém do conceitual se deve por trabalhar com a categoria do semelhante, de uma semelhança que se dá apesar das diferenças (Retórica, 1412 a 15), ainda incapaz de fundar o mesmo, de conceber o que é idêntico (Estudo VI – O trabalho da semelhança). Por último, identifica a demanda pelo conceito a partir da dupla referência do enunciado metafórico desencadeada pelo paradoxo da cópula “é” que significa, simultaneamente, ser e não ser; pois, embora tal enunciação nos dê acesso a uma visão dinâmica da realidade, ela por si só não é capaz de fazer explicitação de tal ontologia (Estudo VII – Metáfora e referência). Contudo, para amarrar tais argumentos, traz a argumentação que Jean Ladrière – a quem o oitavo estudo da “Metáfora viva” é dedicado – desenvolve sobre o símbolo, transposta aqui sem maiores ressalvas para a questão da metáfora.

Em seu artigo, *Le discours théologique et le symbole*, Ladrière busca investigar se há, e, em que medida, intervenção da função simbólica no discurso teológico. Reconhecendo que se trata de uma modalidade de discurso secundária em relação à fala religiosa da revelação profética, mas também herdeira da argumentação especulativa de bases filosóficas, seu objetivo é mostrar justamente a autonomia e legitimidade desse discurso derivado que deve atender a solicitações conflitantes, como elucidar o que profere a fala do sagrado num

espaço conceitual sem incorrer em reducionismos de explicações definitivas, sem ceder demais às certezas da razão. No entanto, mais do que se basear nesta defesa do discurso especulativo, Ricoeur também extrai deste artigo certo instrumental teórico para pensar a constituição do sentido metafórico que será fundamental para o desfecho de seu estudo.

Se a fala religiosa já é uma interpretação da experiência com o sagrado, o discurso teológico, no que pretende corresponder às intenções originárias e ao excesso de sua expressão, só pode ser uma segunda interpretação, e quiçá tradução de outra tradução. Mas se não se pode dissociar a mensagem que ganha voz da experiência da fé, por outro lado, o discurso teológico marca uma descontinuidade, uma mudança de registro, em relação a esta fala primeira que visa comentar, fazendo símbolos e conceitos operarem segundo seus objetivos (LADRIÈRE, 1975, p. 118). Esta reconfiguração de símbolos e conceitos, que não mais funcionarão segundo seus domínios de origem – respectivamente: fala religiosa e filosofia – motiva toda uma teoria sobre a significação que se desloca entre esses dois domínios: a significação simbólica.<sup>40</sup>

Partindo de Wittgenstein e da teoria dos atos de fala, Ladrière (1975, p. 128) concebe a constituição da significação lançando mão dos atos de referência e dos atos de predicação, mas também pelo modo em que um termo é empregado numa frase. Assim, pelo emprego em variados contextos predicativos, diferentes aspectos de um termo são revelados por contraste e semelhança e conseqüentemente passamos a conhecer o campo de sua “significância” (*significance*). O sentido de um termo é dominado através das relações entre predicado e referência, em que predicados conhecidos nos ajudam a compreender novas referências e vice e versa. Na linguagem natural, a significação se encontra neste incessante vai-e-vem entre relações conotativas e relações denotativas de modo que jamais pode ser considerada completamente estabilizada.

---

<sup>40</sup> A reconfiguração deste conjunto não se dá somente por ele constituir as bases conflitantes do discurso teológico, mas por Ladrière identificar uma correspondência formal entre símbolo e conceito especulativo. O símbolo é um termo que articula duas significações, sendo que a segunda é de algum modo sugerida obrigatoriamente pela primeira; o conceito, por outro lado, deve operar uma transmutação de suas bases perceptivas no horizonte do discurso especulativo, fundamentando sua autonomia pelo lugar em que se inscreve. Podemos entender, então, que não só o discurso teológico é um discurso derivado, mas que estes mesmos elementos de sentido se constituem por derivação, e o conceito por uma ruptura com suas bases. LADRIÈRE. *Le discours théologique et le symbole*. p. 119-122.

Por ser modificada pelo tempo, a significação é considerada não mais do que uma base semântica a partir da qual outras visadas de sentido podem se atualizar. Mas com exceção dos casos elementares, a visada semântica que sustenta o esforço de expressão não encontra na rede de significações disponíveis um “emissor” (*porteur*) adequado a sua intenção. Estes “emissores”, significações disponíveis, funcionam como matrizes para uma gênese de sentido sempre a recomençar, pois, como diz Ladrière (1975, p. 134), mesmo nos casos mais simples, poderíamos dizer que a significação está sempre em busca dela mesma.

No caso do símbolo, o que há de particular é que a visada semântica opera simultaneamente sobre dois campos de referência – sendo que conhecemos o primeiro, mas não o segundo – permitindo articular assim dois níveis de significação, de modo que “[...] quase poderíamos dizer a significação primeira é como uma rampa de lançamento a partir da qual a significação segunda levanta seu voo.” (tradução nossa).<sup>41</sup> O que possibilita este lançamento por meio do campo referencial conhecido é o sistema de predicados que dispõe. A significação, mais do que forma é pensada como movimento que contribui para aparecer o segundo campo de referência que já é suposto por sua própria solicitação. Contudo, a inovação desta proposta teórica de Ladrière está no papel do campo referencial desconhecido, como descreve:

Há, portanto, neste movimento algo como o encontro entre duas energias: de um lado, a energia do segundo campo referencial, que exerce sobre a significação um efeito gravitacional e o dá o *ímpeto* necessário para sair de sua região de origem; por outro, [há] na energia presente na própria significação, que a comporta, em seu próprio dinamismo, o disparo de uma ultrapassagem sempre prestes a se efetuar. O relacionar dessas duas energias é o fato da visada semântica, que deve precisamente prolongar a ultrapassagem sempre já iniciada na significação disponível ao inscrevê-la sob o movimento do campo de referência ao qual ela mesma se refere (tradução nossa).<sup>42</sup>

<sup>41</sup> No texto de Ladrière: “On pourrait presque dire que la signification première est comme une rampe de lancement à partir de laquelle la signification seconde peut prendre son vol.”. Cf. LADRIÈRE. *Le discours théologique et le symbole*. p. 120.

<sup>42</sup> Traduzido do francês: “l y a donc, dans ce mouvement, comme une rencontre entre deux énergies: d’une part, l’énergie du champ de référence seconde, qui exerce sur la signification un effet gravitationnel et lui donne l’impetus nécessaire pour quitter sa région d’origine, d’autre part, l’énergie qui habite la signification elle-même, en tant qu’elle comporte, dans son dynamisme même, l’amorce d’un dépassement toujours prêt à s’effectuer. La mise en rapport de ces deux énergie est le fait de la visée sémantique, qui doit précisément prolonger le dépassement toujours sous la mouvance du champ de référence auquel elle se rapporte elle-même.” Cf. LADRIÈRE. *Le discours théologique et le symbole*. p.134.

Apresentando este esquema como a constituição semântica do símbolo, alerta que o mesmo não pode conduzir a nenhuma significação perfeitamente circunscrita, mas deve ser compreendido como uma forma dinâmica, o anúncio de um processo de figuração, mais do que qualquer figura já fixada. Para fechar esta questão, vale dizer que o discurso teológico busca na estrutura simbólica o modelo da indução de sentido pela qual poderá se reportar a um mundo invisível, mas faz isso juntamente pela regulação do componente imagético do símbolo através do uso de conceitos especulativos em função da fala religiosa que motiva todo este projeto. Em última análise, todo o fisicalismo dessa teoria, não seria mais do que uma sofisticação – e Ricoeur reconhece (2000, p.458) – do que já foi dito anteriormente pela análise semântica, em especial do “sistema associado de lugares comuns” de Max Black e da “gama de potencial de significações” de Beardsley pela qual a metáfora se constitui, contudo, temos o benefício adicional de explicar o processo de significação.

Apesar de toda complexidade desta dinâmica, a enunciação metafórica não se configura em conceito tanto por operar um deslocamento que excede o campo primordial no qual o sentido se constituiu quanto por fazer vir à linguagem um campo de sentido ainda desconhecido pelo qual a visada semântica se desdobra. Na origem deste processo está o que Ricoeur (2000, p.459) chama de “veemência ontológica” de uma visada semântica, movida por um campo desconhecido cujo pressentimento ela conduz. Em outras palavras, podemos entender a veemência ontológica como a força de constituição da visada semântica – a significação que se busca atingir metaforicamente – que extrai de um campo de referência conhecido as bases para formular uma nova significação no campo de referência visado, no qual se apresenta o sentido metafórico. Essa hipótese parece explicar bem as etapas da criação de sentido nas teorias interacionais da metáfora, como as de Richards e Black, que pensam a metáfora ao nível dos enunciados e que apresentam uma ideia subjacente por meio de uma palavra ou expressão no sentido figurado. Contudo, essa veemência ontológica seria apenas uma indicação de sentido e não uma determinação, não sendo mais que um esboço para a criação conceitual.

Como segundo ponto, mesmo que o discurso especulativo tenha suas bases na enunciação poética, ele cria a partir de si um espaço conceitual, pois para Ricoeur (2000, p. 460) “sua *necessidade* não prolonga sua possibilidade inscrita

no dinamismo do metafórico. Ele procede antes das próprias estruturas do espírito que a filosofia transcendental tem por tarefa articular. De um a outro discurso, passa-se apenas por uma *epokhé*.” Sendo assim, o discurso especulativo é responsável por organizar as noções primeiras, desbravar o espaço do trabalho conceitual que institui uma separação do campo metafórico; e mesmo que o concebemos de maneira derivada, é o que funda a atividade filosófica, e o meio pelo qual procuramos responder suas grandes questões, como “as categorias do Ser”, “as categorias do entendimento”, etc. Em suma, para este autor, o discurso especulativo se configura num sistema pelo qual o conceito pode operar de modo autônomo da ordem metafórica, tensionada por interpretações conflitantes, tornando-se capaz de determinar o “mesmo”, o pensamento lógico da identidade que em nada deve ao “semelhante” do campo perceptivo.

No entanto, mesmo que o discurso conceitual crie sua própria instância de atuação, estruturada pelos filosofemas que visam outras significações que suas bases sensíveis, ele não é capaz de romper, de todo, com o discurso poético. Isso se deve pelo próprio campo discursivo ser marcado por constantes disputas, interações, intersecções e rejeições, sem que seja possível a instauração de um discurso capaz de dar a última palavra, de resolver as tensões em curso. Posto isso, resta agora clarificar o que foi dito acima sobre haver no discurso metafórico uma demanda por elucidação, clarificação esta que só pode vir por meio de uma inversão na qual o especulativo responde ao metafórico por meio do processo de interpretação.

Para Ricoeur, a interpretação é obra do conceito, um processo de racionalização que, no entanto, não deve buscar significações unívocas. Sabendo que este é comumente o objetivo das interpretações redutoras do discurso especulativo, que vêm no discurso simbólico não mais do que confusão e ilusão, propõe um estilo hermenêutico de interpretação, ele mesmo dividido por um conflito de interesses. Em suas palavras:

A interpretação é então uma modalidade de discurso que opera a intersecção de duas esferas, a do metafórico e a do especulativo. É, portanto, um discurso misto que, como tal, não pode sofrer a atração de duas exigências rivais. De um lado, ela quer a claridade do conceito, de outro procura preservar o dinamismo da significação que o conceito detém e fixa. (RICOEUR, 2000, p. 464).

A interpretação que propõe não busca abolir o metafórico para estabelecer suas verdades conceituais, ao contrário, parte deste para pensar mais.

Tendo dedicado seu último estudo a Ladrière, não é de se surpreender que Ricoeur retire deste autor a ideia de haver no discurso poético uma demanda por elucidação que deve ser respondida por um discurso não reducionista, neste caso, sua hermenêutica filosófica. Resta agora mostrar como o discurso especulativo responde com seus próprios recursos ao postulado da referência do “*é e não é*”, uma questão que nos leva a pensar a relação da linguagem com seu outro, com o que lhe é exterior, uma tarefa que se encarrega à filosofia. Mas, quanto à objeção de não ser possível falar de tal relação, por nunca estarmos fora da linguagem, sendo sempre a partir da própria linguagem que pretendemos dela falar, argumenta-se que tal tarefa é possível justamente pela capacidade *reflexiva* da linguagem, de pôr-se à distância e considerar-se enquanto conjunto. Tal capacidade reflexiva é uma função constitutiva da linguagem, e nas palavras de Ricoeur (2000, p. 466): “*o saber de seu ser-relacionado ao ser.*” Por este saber reflexivo a linguagem se sabe no Ser, o que não implica em um fechamento sobre si mesma, mas na consciência de sua abertura. Abertura que possibilita falar sobre a própria experiência da linguagem, de saber que ao falar algo é trazido à linguagem, saber este que não se resume a uma competência linguística, pois trata-se de um saber que excede este campo. Desde então, a realidade torna-se a categoria última a partir da qual a linguagem pode ser pensada, mesmo que não conhecida, como o ser-dito da realidade.

Apresentada esta tese geral, se credita à filosofia a capacidade de arriscar uma resposta que visa explicitar o postulado da referência duplicada apresentado pelo discurso poético. Não obstante, tal explicação se desdobra numa postura *crítica* que não se constrange a questionar nenhum conceito ou noção dada por certo na enunciação poética. Noções como mundo, verdade, realidade são postas a prova, assim como a distinção positivista entre cognitivo e emotivo, segundo a qual só o cognitivo, porque científico, é capaz de dizer a realidade. Mas longe de, pouco a pouco, erodir a própria noção de discurso especulativo ao opô-lo dialeticamente ao poético, vale lembrar que o paradoxo da referência duplicada do enunciado metafórico é sustentado pela cópula do verbo ser, na qual ser significa ser-como, *ser* e *não ser*. O titubear dessa referência faz lembrar a enigmática

afirmação de Aristóteles, segundo a qual a metáfora “põe sob os olhos”, ou seja, “significa as coisas em ato” (Retórica, III, cap. 10 1410 b).

Embora não saibamos bem o que Aristóteles quis dizer com tais afirmações, Ricoeur chama atenção para como o filósofo do mundo helênico busca responder ao problema apresentado pela enunciação poética com os recursos da ontologia, uma vez que ato só faz sentido no discurso sobre o Ser. Por outro lado – e isto corrobora a tese do filósofo francês – observamos como o discurso poético intersecciona o discurso especulativo, pela apresentação de questões que ele mesmo não visa responder. Todavia, tendo em vista as dificuldades que rondam a argumentação de Aristóteles sobre o tema, em que potência e ato se definem de modo circular, Ricoeur (2000, p. 473) toma a liberdade de explorar a questão pela apresentação de hipóteses. Entre ação ou obra humana, propõe entender significar em ato como o advir das coisas por eclosões naturais, ver o inanimado como animado exprimir a existência viva. Seria preciso, contudo, pensar esse aparecer como eclodir da vida antes de suas determinações, antes de suas distinções como significar a ação, artifício ou movimento. Assim, instigado por este objetivo, retornamos mais uma vez a Heidegger e sua aposta final de trabalho que conjuga filosofia e poesia.

Do último Heidegger, do pensador viandante explorador dos caminhos da linguagem, Ricoeur procura, por um lado, se inspirar no modo como o pensamento especulativo busca responder às demandas da visada poética, mas, por outro, evitar conceder demais à poesia a ponto de não mais reconhecer a fronteira entre estes campos discursivos. Viandante este pensamento busca evitar dois extremos, tanto o inarticulado do dizer inefável quanto a fala ordinária repleta de signos manipuláveis, um desafio comparável ao antigo problema da analogia do Ser, de não se entregar nem a pura equivocidade de suas significações, nem a univocidade genérica.<sup>43</sup> De certo, muitas vezes a diferença torna-se quase imperceptível quando o pensador viandante escolhe dialogar com a poesia pensante de Friedrich Hölderlin, respondendo-a, por sua vez, com um pensamento que poetiza. Mas, mesmo aí seria o caso do pensamento especulativo que lança mão de recursos metafóricos para responder às demandas do pensamento poético.

---

<sup>43</sup> Referência ao modo como Heidegger explora aos personagens viandantes da poesia de Georg Trakl em “A caminho da linguagem”, obra que marca a intensificação dos elementos poéticos na escrita do filósofo. HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*. p. 12.

Por mais promissor que possa parecer o caminho escolhido por Heidegger, Ricoeur (2000, p. 478) visa colocá-lo em perspectiva, no que diz respeito ao seu pioneirismo. Fortificado por uma visão histórica, não se deixa impressionar pela exploração de arcaísmos, da mística do sentido originário esquecido, pois considera que sua retomada consiste em nova produção de sentido. Do mesmo modo, a vontade de superação da metafísica não seria distinta de seus predecessores, que, cada um à sua maneira, acreditavam que para prosseguir seria necessário romper com as ideias aceitas. Mas, à parte da narrativa que Heidegger constrói para si, Ricoeur valoriza a contribuição que seu pensamento dedica à questão do Ser, mesmo que a construção de sua argumentação, buscando desviar-se tanto da fala ordinária quanto que é elusivo, não consiga escapar da obscuridade. Portanto, das últimas obras deste autor visa velar tal declaração: “Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois ‘moram nas montanhas mais separadas’” (HEIDEGGER, 1989, p. 221)

Ricoeur vê nessa declaração a manutenção da própria dialética das esferas do discurso em sua proximidade e diferença. Nesta dialética, a poesia apresenta uma visão dinâmica e tensional da realidade que não se restringe ao nível do enunciado, ao que identificamos como impertinência semântica, mas, pelo paradoxo da referência duplicada, se remete a outra esfera do discurso. Esta esfera é o pensamento especulativo que, mesmo que tenha por base o discurso poético, se encarrega de responder as questões que institui para si, mas também as que lhe são suscitadas por outros domínios como é o caso da esfera poética. No caso de Ricoeur, o que possibilita o discurso especulativo de sua hermenêutica filosófica responder às demandas do discurso poético é a função do distanciamento crítico.

\*\*\*

O distanciamento para Ricoeur não é como pensou Hans Georg Gadamer a “distanciação alientente” (*Verfremdung*), característica das ciências humanas, que implica na destruição da relação de pertencimento (*Zugehörigkeit*), essencial para formação da consciência histórica. A distanciação é para o hermeneuta francês “[...] a pressuposição ontológica que sustenta a conduta objetiva das

ciências humanas.” (tradução nossa), podendo ser encontrada de modo menos negativo, e, também mais próxima de seu projeto filosófico, na filosofia de Gadamer sobre a linguagem, em especial no carácter “linguageiro” (*Sprachlichkeit*) da experiência de pertencer a uma ou mais tradições.<sup>44</sup> A consciência desse pertencimento não é imediata, mas passa pela interpretação das obras culturais herdadas. No entanto, a distância não está somente aí, nem tão só é facilmente vencida pelo apagamento dos interlocutores frente ao tema em diálogo; antes, torna-se clara quando nos comunicamos à distância, por meio de textos escritos, pela “coisa do texto” (*la chose du texte*) que não pertence nem ao autor nem ao leitor (RICOEUR, p.1986, p. 100).

Para Ricoeur o texto é o paradigma da distanciação que não é uma característica accidental ou entrave, mas constitutiva da comunicação humana. Esta problemática é tão fundamental que articula por inteiro o projeto de reorientação da hermenêutica deste autor em direção ao estudo dos textos. Derridianamente, talvez, nosso hermeneuta propõe:

Notaremos de imediato que a questão da escritura, se ela é posta no centro dessa rede de critérios, não constitui de modo algum a problemática única do texto. Não saberíamos, portanto, identificar puramente e simplesmente texto e escritura. E isto por várias razões: em primeiro lugar, não é a escritura como tal que suscita um problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita; em seguida, essa dialética se constrói sobre uma dialética da distanciação mais primitiva que a oposição da escritura à fala e que já pertence ao discurso oral enquanto discurso; portanto, é no próprio discurso que é preciso buscar a raiz de todas as dialéticas subsequentes; enfim, entre a efetuação da língua como discurso e da dialética da fala e da escritura, mostrou-se necessário intercalar uma noção fundamental, aquela da efetuação do discurso como obra estruturada; me pareceu que a objetivação da língua nas obras do discurso constitui a condição mais próxima da inscrição do discurso na escritura; a literatura é constituída de obras escritas, portanto, antes de mais nada, de obras. Mas isto não é tudo: a tríade discurso – obra – escritura ainda constitui apenas o tripé que suporta a problemática decisiva, aquela do projeto de um

---

<sup>44</sup> Traduzido do francês: “L’aliénation est en effet bien plus qu’un sentiment ou qu’une humeur; c’est la présupposition ontologique qui soutient la conduite objective des sciences humaines.” RICOEUR. *Du texte à l’action*. p. 96.

mundo, que eu chamo de mundo da obra, e onde eu vejo o centro de gravidade da questão hermenêutica (tradução nossa).<sup>45</sup>

Trata-se, pois de um problema de escritura que não se circunscreve ao que comumente entendemos por texto, mas antecede a oposição entre o oral e o textual, e já se encontra na fala enquanto discurso. Trata-se do “[...] traço primitivo de distanciação [que] pode ser posto sob o título da dialética do acontecimento e da significação.” (tradução nossa)<sup>46</sup>; da distanciação que há entre o discurso como acontecimento, da passagem dos códigos da língua para a enunciação singular da fala, que se apreende como significação; da distanciação do discurso ao se estruturar como obra, uma totalidade finita e fechada de maior extensão que a frase (ex: um provérbio, um poema, um livro, as obras de um autor) e que se caracteriza pelo trabalho que imprime forma e estilo à linguagem; da distanciação que a escritura marca em relação a intenção do autor, de seu contexto de produção e primeira recepção, e assim pode atingir novos leitores.<sup>47</sup> Mas isso, também, não é tudo.

O discurso que se constitui em obra apresenta o problema do “mundo do texto” (*le monde du texte*) e recoloca a questão do sentido e da referência sobre novas bases. Não devemos mais tratar o sentido como um problema da língua delimitado na mensagem linguística, por outro lado, a referência também é

---

<sup>45</sup> Traduzido do francês: “On remarquera tout de suite que la question de l’écriture, si elle est placée au centre de ce réseau de critères, ne constitue aucunement la problématique unique du texte. On ne saurait donc identifier purement et simplement texte et écriture. Et cela pour plusieurs raisons: d’abord, ce n’est pas l’écriture comme telle qui suscite un problème herméneutique, mais la dialectique de la parole et de l’écriture: ensuite, cette dialectique se construit sur une dialectique de distanciation plus primitive que l’opposition de l’écriture à parole et qui appartient déjà au discours oral en tant qu’il est discours; c’est donc dans le discours même qu’il faut chercher la racine de toutes les dialectiques ultérieures; enfin, entre l’effectuation du langage comme discours et la dialectique de la parole et de l’écriture, il a paru nécessaire d’identifier une notion fondamentale, celle de l’effectuation du discours comme oeuvre structurée; il m’a semblé que l’objectivation du langage dans les oeuvres de discours constitue la condition la plus proche de l’inscription du discours dans l’écriture; la littérature est constituée d’oeuvres écrites, donc d’abord d’oeuvres. Mais ce n’est pas tout: la triade discours - oeuvre - écriture ne constitue encore que le trépied qui supporte la problématique décisive, celle du projet d’une monde, que j’appelle le monde de l’oeuvre, et où je vois le centre de gravité de la question herméneutique.” RICOEUR. *Du texte à l’action*. p. 102.

<sup>46</sup> Traduzido do francês: “Ce trait primitif de distanciation peut être placé sous le titre de la dialectique de l’événement et de la signification.” RICOEUR. *Du texte à l’action*. p.103.

<sup>47</sup> Traduzido do francês: “Ce trait primitif de distanciation peut être placé sous le titre de la dialectique de l’événement et de la signification.” RICOEUR. *Du texte à l’action*. p.103

questionada, não por qualquer descomprometimento em adequar as palavras às coisas, mas pela suspensão de seu caráter ostensivo, de situar no *hic et nunc* de um *tête à tête* o comum, a coisa posta em diálogo. Assim, se a referência ao mundo real tal qual cremos o conhecer não é destruída pela escritura, pela literatura, ao menos ela é minorada.

No entanto, a suspensão dessa referência imediata é a condição para que seja liberada uma segunda referência – que podemos considerar metafórica – não puramente ficcional ou objetiva, mas próxima do “mundo da vida” de Husserl ou do “ser-no-mundo” de Heidegger. Desde então, interpretar é para Ricoeur “[...] explicitar o tipo de ser-no-mundo desdobrado *diante* o texto.” (tradução nossa), as proposições de mundo que são apresentadas pela ficção, não pela modalidade do “ser-dado” (*l'être-donné*), mas pelo “poder-ser” (*pouvoir-être*).<sup>48</sup> Este “mundo do texto” que não é meramente ficcional, não rompe por inteiro com o que chamamos de realidade, mas a redescreve, é também o meio pelo qual compreendemos a nós mesmos, que se dá pelo modo como nos apropriamos do que recebemos.

Esta questão reorienta o clássico problema hermenêutico da *Aneignung* da seguinte forma: a “apropriação” (*Aneignung*) não vence a distanciação do caráter escritural das obras da cultura, por esta ser a condição de objetividade que impede disponibilidade da intenção do autor com a qual se poderia ter uma afinidade direta. Logo, estando indisponíveis a intenção e o contexto, a obra deve passar por uma análise objetiva pelas disciplinas que lhe competem investigar o sentido. Para Ricoeur, essa mediação imposta pela escritura, reforça ainda mais a suspeita de que não há conhecimento imediato a si, como pretendia o Cogito cartesiano. Não havendo acesso direto, este conhecimento deve ser buscado por meio das obras culturais que testemunham a existência, por meio da qual nos apropriamos do “mundo do texto” que não se trata de um sentido escondido que as obras guardariam, mas que se encontra diante delas.

Isso não quer dizer que impomos livremente ao texto nosso modo de compreender, mas que, expondo-nos a ele, recebemos uma porção mais vasta de nós mesmos como proposição de existência que responde a proposição de mundo

---

<sup>48</sup> Traduzido do francês: “Je répondrai: interpréter, c’est expliciter la sorte d’être-au-monde déployé *devant* le texte.” RICOEUR. *Du texte à l’action*. p.114

apresentada. O leitor não possui a chave da compreensão, pois se constitui pela “coisa do texto”. Mas:

É preciso, sem dúvidas, ir ainda mais longe: da mesma maneira que o mundo do texto é real apenas na medida em que é fictício, a subjetividade do leitor só advém a si mesma ao ser colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, da mesma forma que o próprio mundo que o texto desdobra. Noutras palavras, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, ela não é menos fundamental da subjetividade do leitor. Leitor, eu só me encontro ao me perder. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo, conforme o jogo, é também a metamorfose lúdica do *ego*. (tradução nossa).<sup>49</sup>

Dito isto, e, ao frisar o entendimento da metáfora ao nível do enunciado, menor unidade do discurso, ou como poema em miniatura, Ricoeur transporta essa figura da retórica do estilo para o âmbito semântico-hermenêutico. Pensada deste modo, no limiar do discurso como obra, a metáfora é responsável não só por revelar outros aspectos da realidade, mas também de nós mesmo. No entanto, não se trata de uma subjetividade que já se encontra pronta para ser descoberta, mas que é construída ativamente através da compreensão que se dá no jogo escritural entre realidade e ficção pelo “mundo do texto”. Em suma, a compreensão de si pode ser entendida como o *télos* que não deixa a hermenêutica ricoeuriana permanecer “no ar” como mero exercício diletante de erudição. A metáfora é o modo de compreensão, de bases epistemológicas mais precisas, pelo qual o hermeneuta retorna à questão do simbólico. Assim, seu regresso é também um processo de reflexão pelo qual visa chegar à questão ontológica da existência sem romper com a mediação pela linguagem, pois “[...] sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o Cogito: é um existente [*existant*] que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se por e se possuir.” (RICOEUR, 1988, p.13).

\*\*\*

<sup>49</sup> Traduzido do francês: “Il faut sans doute aller plus loin encore: de la même manière que le monde du texte n’est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n’advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n’est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur, je ne me trouve qu’en me perdant. La lecture m’introduit dans les variations imaginatives de l’ego. La métamorphose du monde, selon le jeu, est aussi la métamorphose ludique de l’ego.” RICOEUR. *Du texte à l’action*. p. 117.

O próximo subcapítulo, no qual se apresenta a tréplica desse debate, não abordará a questão da distanciação que, embora mencionada de passagem nas últimas linhas da “Metáfora viva”, talvez seja o argumento que melhor explique a autonomia do discurso especulativo ao responder às demandas do discurso poético, não de modo independente, mas dialético. Todavia, mesmo que Ricoeur não fale de síntese ou acordo, e sim da relação tensional de esferas discursivas que se interseccionam, mas se mantêm separadas, Derrida, por sua vez, ao invés de arbitrar os limites epistemológicos entre pensamento e poesia, tomará como questão o diferir que constitui simultaneamente essas duas esferas em oposição e continuidade.

### 3.3.

#### **Traçar, retrazar, retirar... para além da descontinuidade entre as esferas do discurso.**

O que se passa, hoje, com a metáfora?

E da metáfora o que se passa?

Este é um tema muito velho. Ocupa o Ocidente, o habita ou se deixa habitar: se representando aí como uma enorme biblioteca na qual nos deslocaríamos sem perceber os limites, procedendo de estação em estação, caminhando a pé, a pé não, ou de ônibus (já circulamos, com o “ônibus” que acaba de nomear, na tradução e, segundo o elemento da tradução, entre *Übertragung* e *Übersetzung*, *metaphorikos*, designando ainda hoje, em grego, como dizem, moderno, o que diz respeito aos meios de transporte). *Metaphora* circula na cidade, ela nos veicula aí como seus habitantes, segundo outros tipos de trajetos, encruzilhadas, sinais vermelhos, sentidos proibidos, intersecções ou cruzamentos, limitações e recomendações de velocidade. Deste veículo somos de certo modo – metafórico, certamente, e sobre o modo de habitação – o conteúdo e o tenor: passageiros, compreendidos e deslocados por metáfora. (tradução nossa).<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Traduzido do francês: “Qu'est-ce qui se passe, aujourd'hui, avec la métaphore? Et de la métaphore qu'est-ce qui se passe? C'est un très vieux sujet. Il occupe l'Occident, il habite ou se laisse habiter: s'y représentant comme une énorme bibliothèque dans laquelle nous nous déplaçons sans en percevoir les limites, procédant de stations en stations, y cheminant à pied, pas à pas, ou en autobus (nous circulons déjà, avec l'« autobus » que je viens de nommer, dans la traduction et, selon l'élément de la traduction, entre *Übertragung* et *Übersetzung*, *metaphorikos* désignant encore aujourd'hui, en grec, comme on dit, moderne, ce qui concerne les moyens de transport). *Metaphora* circule dans la cité, elle nous y véhicule comme ses selon toute sorte de trajets, avec carrefours, feux rouges, sens interdits, intersections ou croisements, limitations et prescriptions de vitesse. De ce véhicule nous sommes d'une certaine façon - métaphorique, bien sûr, et sur le mode de l'habitation - le contenu et la teneur: passagers, compris et déplacés par métaphore”. DERRIDA. *Psyché: inventions de l'autre*. p. 63.

Duas perguntas retóricas escolhidas para iniciar esse estranho parágrafo – esse é o modo como o próprio autor o caracteriza – de uma conferência.<sup>51</sup> O que se passa *com* e o que se passa *de*: outros modos de perguntar o que a metáfora carrega e o que ela traz. Mais uma pergunta: teria este velho tema, após deslocar-se pelos séculos do Ocidente, encontrado hoje sua morte como ônibus nas ruas da Grécia? A resposta, por enquanto, ficará em suspenso, pois não se trata de retomar, tão logo, a questão da usura, da erosão do sentido figurado no vocabulário cotidiano. No entanto, o autor estranha o modo como as palavras habitar, circular, e transportar são tomadas num sentido que não pode considerar meramente metafórico, nem próprio. Distinção difícil por demais, e se por ora não há saída, Derrida ao menos nos apresenta uma definição de metáfora para *nela* prosseguirmos. Entende a metáfora como “figura” que consiste na mudança de lugares e funções entre tenor e veículo, ideia subjacente e palavra metafórica, na palavra metafórica que veicula a ideia subjacente como timoneiro que pensa conduzi-la.<sup>52</sup>

Da impossibilidade de “tratar”<sup>53</sup> (*traiter*) propriamente da metáfora a uma definição não menos metafórica ou circular, um segundo deslocamento, uma segunda derrapagem involuntária. Constatamos: a metáfora nos obriga a tratar *dela* metaforicamente, a tratar *com* ela, negociando os empréstimos que fazemos para dela falar. E se não há grandes constrangimentos em dizer que habitamos a linguagem, a linguagem talvez seja esse eterno deslocar-se, de transporte em transporte, constante estado de deriva.<sup>54</sup> Mais do que apresentar o paradoxo do definidor na definição, esta definição figura como o próprio definidor é tomado,

<sup>51</sup> *Le retrait de la métaphore* é título da conferência pronunciada por Jacques Derrida em 1º de junho de 1978 em Genebra - Suíça. O texto foi apresentado na ocasião do colóquio Philosophie et Métaphore, no qual Ricoeur também participava. DERRIDA. *Psyché: inventions de l'autre*. p.63.

<sup>52</sup> Derrida apresenta uma definição de metáfora explorando o duplo sentido da palavra francesa *sujet*, como tema e como sujeito, que muito desajustadamente poderia ser traduzida por sujeito. Segue a definição: “Ni métaphorique, ni a-métaphorique, cette ‘figure’ consiste singulièrement à changer les places et les fonctions: elle constitue le soi-disant sujet des énoncés (le locuteur ou le scripteur que nous disons être, ou quiconque croirait *se servir* de métaphores et parler *more metaphorico*) en contenu ou en teneur, et encore partielle, et toujours déjà ‘embarquée’, ‘en voiture’, d’un véhicule qui le comprend, l’emporte, le déplace au moment même où ledit sujet croit le désigner, le dire, l’orienter, le conduire, le gouverner “comme un pilote en son navire”. DERRIDA. *Psyché: inventions de l'autre*. p.64.

<sup>53</sup> Grifado no original. DERRIDA. *Psyché: inventions de l'autre*. p.64.

<sup>54</sup> Faço referência ao dizer de Heidegger, segundo o qual a linguagem é a casa do Ser e nela mora o homem. HEIDEGGER. *Sobre o humanismo*. p. 24; 55.

transportado por isso que crê dominar; para além de qualquer decisão pessoal, metáfora é linguagem nela estamos e por ela somos levados.

Ainda discorrendo sobre seu primeiro parágrafo, Derrida (1998, p. 66) considera “siderante” (*sidérante*) o modo como um tema tão velho retorna com tamanha pujança na produção bibliográfica e nos eventos acadêmicos. E sendo para ele mesmo um enigma essa tendência, assinala mais uma vez a questão da usagem (*usage*) e da usura (*usure*), agora sob o título do “uso” (*us*). Declara que a metáfora se encontra fundida (*entretenu*) com a questão do “uso”, essa palavra que remonta ao direito romano, de modo que o que há de velho é tomar essa questão para classificar as metáforas entre vivas ou mortas.

Por esta primeira provocação, que recoloca a questão do uso, se inicia aqui um retorno, um retrçado em suas linhas sobre a metáfora, tornando-as mais legíveis a fim de desfazer mal-entendidos, em especial, os da leitura de Paul Ricoeur. Derrida se surpreende que Ricoeur critique a “Mitologia branca” pelo o que considera já estar presente no texto, e assim chama atenção para dois traços dessa leitura. O primeiro deles é localizando a partir da nota 19 de seu ensaio:

Isso explica a desconfiança que inspira em Heidegger o conceito de metáfora. Em *Le prince de raison*, insiste sobretudo na oposição sensível/não sensível, traço importante mas não o único nem, sem dúvida, o primeiro a aparecer nem o mais determinante do valor de metáfora. “Mas aqui a seguinte nota bastará: na medida em que o nosso entender e o nosso ver não são uma simples recepção pelos sentidos também não convém afirmar que a interpretação do pensamento como captados pelo ouvido (*als Er-hören*) e o olhar (*Er-blicken*) representa apenas uma metáfora (*Übertragung*), uma transposição para o não-sensível do assim designado sensível. A noção de “transposição” e de metáfora (*Metapher*) repousa na distinção, para não dizer, separação, do sensível e do não-sensível como dois domínios subsistentes cada um por si. Uma tal separação assim estabelecida entre o sensível e o não-sensível, entre o físico e o não físico constitui um traço fundamental daquilo que se chama “metafísica” e que confere ao pensamento ocidental os seus traços essenciais. Esta distinção do sensível e do não-sensível uma vez reconhecida como insuficiente, a metafísica perde o lugar de um pensamento autorizado. A partir do momento em que esta limitação da metafísica foi localizada, a concepção determinante (*massgebende Vorstellung*) da “metáfora” cai por si mesma. É determinante em particular devido à maneira pela qual nós nos representamos o ser da linguagem. É por isso que a metáfora é frequentemente utilizada como meio auxiliar na interpretação das obras poéticas ou, mais geralmente, artísticas. O metafórico

existe apenas no interior das fronteiras da metafísica.” (trad. fr. Gaillimard, p.126) (DERRIDA, 1991, p. 266-267).

Por essa nota que visava comentar a questão da “superação” (*Aufhebung*) em Hegel, em especial a última frase: “O metafórico existe apenas no interior das fronteiras da metafísica.”, “A mitologia branca” é descrita como uma “segunda navegação”, uma “leitura” da qual Derrida (1998, p. 70) queixa-se do suposto “[...] núcleo teórico comum a Heidegger e a Derrida, a saber, a pretensa conviência entre o par metafórico do próprio e figurado e o par metafísico do visível e do invisível.” assinalado por Ricoeur (2000, p. 452). E por este suposto núcleo comum, por esta pressuposição continuísta, o ensaio de Derrida é visto como um desenvolvimento do que filósofo alemão teria dito por alto. Dessa associação, o autor frisa o que em sua nota se trata de uma *desconfiança* que não postula o par sensível/inteligível como o *único* a constituir o conceito de metáfora, uma reserva que mantém do próprio Heidegger.

O segundo traço da leitura ricoeuriana a ser questionado se dá a partir da questão da usura e da eficácia da metáfora morta. Derrida se opõe ao entendimento de que os conceitos filosóficos são construídos apenas com base na usura pela erosão da significação sensível, e aponta que de início Ricoeur (2000, p. 439-40) até percebeu o jogo trópico da palavra:

O conceito de usura implica algo diferente do conceito de abuso que vimos oposto ao de uso pelos autores anglo-saxões. Ele traz sua própria metaforicidade, o que não é de estranhar em uma concepção que se dedica precisamente a mostrar a metaforicidade sem limites da metáfora. Em sua supradeterminação, o conceito conduz, antes de tudo, a metáfora geológica da sedimentação, da erosão, do apagamento por desgaste, à qual se reúne a metáfora numismática do relevo abolido da medalha ou da moeda; e esta metáfora evoca, por seu turno, a ligação, várias vezes percebida, por Saussure entre outros, entre o valor linguístico e valor monetário, aproximação que induz à suspeita de que a usura das coisas usuradas [*usagées*] e usadas é também a usura dos usurários. No mesmo lance, o instrutivo paralelismo entre valor linguístico e valor econômico pode ser conduzido até o ponto em que sentido *próprio* e *propriedade* repentinamente revelam ser parentes no mesmo campo semântico. Seguindo a mesma linha de assonância, suspeitar-se-á que a metáfora pode ser a “mais-valia linguística” (p.2) funcionando nas costas dos locutores, do mesmo modo que, na esfera do econômico, o produto do trabalho humano torna-se simultaneamente incognoscível e transcendente na mais-valia econômica e no fetichismo da mercadoria.

Mas depois o acusa de não levar em consideração justamente essa mais-valia de significação:

Fez-se apenas, portanto, a metade do trabalho quando se reanimou uma metáfora morta sob um conceito; resta ainda provar que nenhuma significação abstrata foi produzida por meio da usura da metáfora, e esta demonstração não é mais de ordem da metafórica, mas da análise conceitual (RICOEUR, 2000, p.450).

No que Ricoeur tenta encaixar a argumentação de Derrida ao reduzi-la a um único ponto:

Resulta desta primeira discussão que uma meditação sobre a usura das metáforas é mais sedutora do que realmente subversiva. Se ela exerce sobre tantos espíritos uma real fascinação, é talvez em razão da perturbadora fecundidade do esquecimento que parece exprimir-se nela, mas também em virtude dos recursos de revivescência que parecem persistir nas mais extintas expressões metafóricas (RICOEUR, 2000, p.448).

Sob essa tentativa de contornar a questão pela semântica, ao sustentar que reanimar uma metáfora morta num conceito não corresponde ao sentido inverso da via de conceituação, Derrida subscreve, mas lembra que não se trata de creditar ao esquema do “uso” (*us*), e sim de mostrar como o conceito de usura se encontra estruturalmente, e de modo recorrente, ligado à problemática da metáfora e à longa sequência metafísica que o determina (1991, p. 256). Com esta expressão: “longa sequência metafísica” passamos para elucidação de pontos não tão óbvios da “Mitologia Branca”.

De fato, o termo “metafísica” é usado sem maiores advertências no ensaio de Derrida, levando Ricoeur a suspeitar que se trate de uma homogeneização do pensamento ocidental, da qual também acusa Heidegger. Derrida (1998, p. 72) comenta que mesmo quando tenha parecido uma generalização, diz não acreditar em algo como “A metafísica” enquanto totalidade homogênea bem delimitada. Em seu entender, o texto da metafísica não é contornado, mas atravessado por seu limite, marcado em seu interior pelo sulco de sua margem (DERRIDA, 1991, p. 58). Derrida também questiona a crítica de que teria privilegiado a esfera do nome, o que acarretaria pensar a metáfora como palavra em substituição, alegando ser exatamente isso ao que se opõe ao conceber a questão da sintaxe como constitutiva do conceito de metáfora (DERRIDA, 1991, p. 307).

Pensar a metáfora pela sintaxe (da retórica à semântica e desta à hermenêutica) é grande questão de Ricoeur que visa combater o entendimento desta figura como palavra substituinte, meramente ornamental. Para tanto, enfatiza as teorias da interação enunciativa de autores como I. A. Richards e Max Black, tentando reconciliá-las com as teorias da substituição, como foi desenvolvido no subcapítulo 3.2.3 deste trabalho. Contudo, mesmo que Derrida se mostre ciente a respeito das teorias enunciativas – citando inclusive Richards em nota (1991, p. 268) – certas passagens na “Mitologia branca” podem levar a entender que privilegia a dimensão do nome, em especial quando concebe a metáfora como aquilo que pode ser nominalizável, reduzido a uma significação completa e independente (1991, p. 273), ou quando frisa que os desvios metafóricos não se deixam conter em nenhuma sintaxe (1991, p. 309). No entanto, tal consideração pode ser questionada desde o exergo deste mesmo texto, no momento em que, pela teoria do valor em Saussure, chama atenção para as relações sintagmáticas entre os termos do enunciado, indispensáveis para a construção analógica da metáfora.

Para Derrida (1998, p. 74), seu ensaio não se reduz a essas duas premissas que Ricoeur escolhe para fechar seu oitavo estudo – a bem lembrar: a eficácia das metáforas no discurso filosófico e o suposto entrecruzamento entre transferência metafórica e transferência metafísica – mas considera que outra leitura da “Mitologia branca” e da “Metáfora viva” ainda está por ser feita. Tal leitura que não se distinguiria entre própria ou metafórica e que não se limitaria aos dois pontos elencados por Ricoeur, reservo para as considerações finais. Contudo por esta defesa que Derrida acaba de apresentar se dá também um novo curso ao seu traçado, que não mais se limita a reforçar velhas linhas, mas retira-se para outra questão. Retirar-se-á para longe – sem dúvidas – mas não antes sem retornar às questões da nota feita a Heidegger, não sem antes lançar a pergunta: por que retirada da metáfora? (*pourquoi retrait de la métaphore?*).

Sem explorar de início o que poderíamos chamar de núcleo de sentido, Derrida faz uso da polissêmica palavra *retrait* por suas possibilidades de tradução e por sua capacidade de violar, ao mesmo tempo, o próprio de sua língua materna ao importar e exportar o máximo de informação; sendo, com essa palavra que pretende explorar o contexto da questão trazida por Heidegger, a partir de dois traços:

O primeiro desses traços volta sobre as seguintes passagens: “O metafórico existe apenas no interior das fronteiras da metafísica.” e “permanecemos na metafísica se quisermos tomar por metáfora essa nomenclatura de Hölderlin na virada ‘as palavras como flores’” (HEIDEGGER, 2003, p. 163). Reconhecendo o tom sentencioso dessas sentenças, Derrida (1998, p. 78) concorda com Jean Greisch e Paul Ricoeur, no que estes consideram que o estilo metafórico de Heidegger é mais importante do que este, vez ou outra, diz sobre a metáfora, mas aponta que ainda é preciso pensar o porquê da denúncia desta figura como metafísica vir por um texto que não quer ser caracterizado como metafórico. A esta altura, evidencia-se que o ponto nodal em disputa está em saber qual a relação entre metáfora e discurso filosófico, entendido aqui como metafísica. Antes de prosseguir, vale, portanto, um pequeno desvio para apresentar o que Heidegger entende por metafísica a partir do que Derrida desenvolve sua argumentação.

A questão da metafísica é posta por Heidegger a partir da situação fundamental da existência que interroga. Existência designa aqui o “ser-aí” (*Dasein*), o ser do homem, e como este se encontra na modernidade, marcada pelo desenvolvimento da técnica e do prestígio científico. Segundo este filósofo, as ciências em seus mais diversos domínios, da natureza ou humanas, se caracterizam pela pesquisa exclusiva do ente. Tudo o que não tem referência ao mundo ou possa ser representado, tomado como objeto de um sujeito cognoscente, é tido como nada. Todavia, pode-se objetar que a metafísica não é ciência, e que desde a expressão grega *tà metà physiká*, proponha uma investigação para além do físico. De certo, mas ao buscar transpor-se para além do ente, a metafísica só atinge o ser do ente (*Sein*), e, ao conferir-lhe um sentido diferente a cada época (substância, sujeito, vontade, eterno retorno do mesmo, etc.) deixa inquestionada a verdade do Ser em sua essência desveladora. Procedendo assim, a filosofia, em todo seu rigor, ao restringe-se a representar o ente enquanto ente, pensando-o em sua totalidade, mas também a partir de um princípio único, suprassensível, divino – marca de sua constituição onto-teológica – não difere da objetividade representacional das ciências naturais. Desse modo, a metafísica não é somente uma disciplina filosófica, mas uma característica do pensamento ocidental que, invariavelmente, se volta para o ente e se esquece do próprio Ser (*Seyn*), da verdade de seu apresentar-se, que nunca se

manifesta (*west*) sem o ente, ao passado que este jamais é sem o Ser (HEIDEGGER, 1989, p.247).

No desvelar dessa verdade, como comenta Paulo César Duque-Estrada (2006, p. 59), se encontrava para os gregos antigos, o Ser como *to hypokeimenon* “o elemento nuclear da coisa... que subjaz e já existe sempre”. Este elemento que subjaz era o modo como os gregos experimentavam o ser dos entes no sentido da presença. Mas, tão logo o Ser se revela no ente, torna-se a velar-se, a se retirar, o que condiciona tomar aquilo que é apresentado pelo próprio Ser, em outras palavras, a presença pelo apresentar-se. Desde então, a retirada do Ser dá lugar a uma série de determinações que pensam o Ser como algo presente. Estas determinações formam a história da metafísica, e por esta nunca pensar o próprio Ser, mas sempre *como* isto ou aquilo, Derrida considera que a própria metafísica se encontra em situação trópica em relação ao Ser, ao se configurar a partir de sua retirada. Disso conclui: “Seríamos tentados a dizer: o metafísico que corresponde em seu discurso a retirada do Ser, tende a reunir, na semelhança, todos seus desvios metonímicos em uma grande metáfora do Ser ou da verdade do Ser. Essa reunião seria a língua *da* metafísica.” (tradução nossa).<sup>55</sup>

Assim, pela estrutura da retirada, tudo se passa por metáfora, sem, no entanto, dela poder se passar. Passamos aqui para uma situação em que a distinção entre próprio e metafórico não se torna mais possível, pois como comenta Derrida, esta mesma relação da metafísica ao pensamento do Ser se fixou a partir do par de oposições metafísicas para descrever as relações entre entes. Quanto ao Ser, ele mesmo nada sendo, não permite à metafísica nomeá-lo ou descrevê-lo em sentido próprio ou figurado. Desde então, falaremos do Ser quase metafóricamente, como por metáfora de metáfora, por um traço suplementar de um *re-trait*.

Partindo de Heidegger, Derrida descreve essa retirada da seguinte forma: A metafísica, como discurso produtor e portador do conceito de metáfora, é ela mesma quase metafórica em relação ao Ser. Por outro lado, esse mesmo discurso, no que corresponde a uma retirada do Ser, só pode ser transbordado por uma retirada da metáfora enquanto retirada do metafísico, retirada da retirada do Ser.

---

<sup>55</sup> Traduzido do francês: “On serait alors tenté de dire: le métaphysique qui correspond en son discours au retrait de l’être, tend à rassembler, dans la ressemblance, tous ses écarts métonymiques en une grande métaphore de l’être ou de la vérité de l’être. Ce rassemblement serait *la* langue de *la* métaphysique.” DERRIDA. *Psyché: l’inventions de l’autre*. p. 79.

Mas como esta retirada do metafórico não dá espaço a um discurso do próprio ou do literal, ela terá simultaneamente o sentido de uma re-dobra (*re-pli*), disso que se retira como uma onda no litoral, e de um re-torno (*re-tour*), da repetição excessiva de um traço suplementar, de uma metáfora a mais, de um *re*-traço (*re-trait*) da metáfora, um discurso do qual a borda retórica não é mais determinável por uma linha simples e indivisível, por um traço linear indecomponível (tradução nossa).<sup>56</sup>

Nesse sentido, a metafísica só poderia ser transbordada, excedida, ultrapassada por outra retirada do Ser, pelo advento de outra epocalidade. Contudo, para Derrida, a retirada da metáfora dá lugar a uma generalização abissal do metafórico que excede todas as bordas, ou antes, as invagina. Disso retira duas conclusões provisórias:

A primeira se faz por uma explicação da palavra *re-trait* que diz, ao mesmo tempo, traço a mais que supre a retirada e traço a menos. Derrida não a considera um abuso que impõe à língua, nem a entende como tradução, nem como não-tradução de *Entziehung* do texto heideggeriano; também, nem pelo sentido literal ou metafórico, uma vez que o Ser não sendo entificável, sua retirada não pode possuir sentido próprio ou figurado. Quanto a segunda conclusão, que podemos pensar como corolário da primeira, pontua que, ao invés ter por *retrait* um sentido previamente determinado, busca compreendê-la a partir da retirada do Ser como retirada da metáfora em todo seu sentido polissêmico e disseminado (DERRIDA, 1998, p. 81-82).

O segundo traço que pretende explorar do texto heideggeriano diz respeito às passagens sobre a metáfora e a aparente contradição de um estilo que recusa o rótulo de metafórico. Os extratos saem agora de “A carta sobre o humanismo”, onde se lê: “O pensamento trabalha a construir a casa do Ser” e também “o discurso sobre a casa do Ser não é uma metáfora transportando a imagem da “casa” em direção ao Ser, mas é a partir da essência do Ser convenientemente pensado que podemos um dia pensar o que a casa e o habitar” (HEIDEGGER, 1995, p. 90-91). Derrida não vê a expressão “casa do Ser” funcionando como uma metáfora invertida, pela qual o mais abstrato, o Ser como

---

<sup>56</sup> Traduzido do francês: “Mais comme ce retrait du métaphorique ne laisse pas la place libre à un discours du propre ou du littéral, il aura à la fois le sens du *re-pli*, de ce qui se retire comme une vague sur le littoral, et d’une *re-tour*, de la répétition surchargeant d’un trait supplémentaire, d’une métaphore de plus, d’une *re-trait* de métaphore, un discours dont la bordure rhétorique n’est plus déterminable selon une ligne simple et indivisible, selon un trait linéaire et indécomposable.” DERRIDA. *Psyché: l’inventions de l’autre*. p. 80.

“veículo”, nos apresentaria o que nos é mais conhecido, a casa e o habitar, o que acarretaria na perda do sentido do texto. Em seu entender, tal enunciado fala primordialmente da linguagem e por meio desta da metaforicidade, uma vez que a casa do Ser na “Carta sobre o humanismo” é a própria linguagem como proximidade do próximo (HEIDEGGER, 1995, p. 82)

Tais enunciados não poderiam ser vistos como metáforas, pois se tratando do Ser, não é mais possível propor distinções ônticas entre o que seria próprio e o que seria figurado. Além do mais, como já mencionado, é pela retirada do Ser que o metafórico tem sua possibilidade. Derrida também nos lembra que essas aparentes metáforas invertidas são muito comuns quando Heidegger fala a partir do caminho da linguagem, precisamente quando concebe como “vizinça” (*Nachbarschaft*) a relação entre “pensamento” e “poesia” (*Denken und Dichten*). Aqui também, nesta passagem de difícil compreensão que desafia as pressuposições do saber metafísico, que ao renunciarmos compreendê-la como metáfora, poderemos – em tese – nos aproximar de tal “vizinhança”. Não que somente por esse tipo de relação entre pensamento e poesia que a vizinhança possa ser compreendida, mas que busquemos pensá-la propriamente. Tal relação entre pensamento e poesia, Derrida opta explorá-la pela questão do “traço” (*trait*), em suas palavras: “[...] não para voltar, mas para retornar. Não à retirada da metáfora, mas ao que antes poderia parecer a metáfora da retirada.” (tradução nossa).<sup>57</sup> Pela questão do traço, se tentará desenvolver outro modo de pensar a relação entre diferentes esferas do discurso que não pela simples oposição que separa inequivocamente os termos relacionados.

A metáfora da retirada, da qual Heidegger aparenta falar metaforicamente por um discurso abertamente especulativo, no qual a distinção entre próprio e figurado não é mais pertinente, corresponde ao esquecimento do Ser, esquecimento da diferença ontológica entre o Ser e o ente, pois:

[...] é questão do [S]er [*die Sache des Seins*], ser o ser do ente. A forma lingüística deste genitivo enigmático e polissêmico designa uma gênese [*Genesis*], um advento daquilo que se representa desde a presença [*des Anwesenden aus dem Anwesen*]. Mas, como o desdobramento do ser de ambos, a manifestação [*Wesen*] desde advento permanece oculta [*verborgen*]. Não apenas isto, mas mesmo já a relação entre

<sup>57</sup> Traduzido do francês: “Et non pas y venir mais y revenir. Non pas au retrait de la métaphore mais à ce qui pourrait d’abord ressembler à la métaphore du retrait.” DERRIDA. *Psyché: l’inventions de l’autre*. p.86.

presença e presente [*Anwesen und Anwesendem*] permanece impensada. Desde os primórdios parece que a presença do que se apresenta é sempre algo para si. Imperceptivelmente, a própria presença se torna as coisas que se apresentam. Representada a partir do que se apresenta, a presença se torna aquilo que se apresenta acima de tudo e tornando-se assim também a coisa suprema que se apresenta. Quando se nomeia a presença já se representam as coisas que se apresentam. Em última análise, a presença não é diferenciada em face das coisas que se apresentam. Vale apenas como o mais universal e supremo das coisas que se apresentam, sendo tomada como uma delas. O desdobramento do ser da presença e com ele a diferença da presença com o que se apresenta permanece esquecido. *O esquecimento do [S]er é o esquecimento da diferença do [S]er com relação ao ente.* (HEIDEGGER, 1979, p. 42-43).

Neste extrato do texto “A sentença de Anaximandro”, Heidegger comenta que se no início presença e ente-presente eram distintos, imperceptivelmente por meio do esquecimento dessa diferença, o Ser é obliterado no ente, e, desde então, tomado pelo último. No que continua:

O esquecimento do [S]er faz parte da essência mesma do [S]er e de sua manifestação, por ele mesmo velada. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que os primórdios deste destino começam como o desvelamento das coisas que se apresentam em sua presença. Isto quer dizer: a história do [S]er começa com o esquecimento do [S]er, com o fato de o [S]er reter-se com o seu modo de manifestação, com a diferença com relação ao ente. A diferença não desaparece. Permanece esquecida. Apenas o diferenciado, o que se apresenta e a presença [*das Anwesende und das Anwesen*], se desvela, mas não *enquanto* o diferenciado. Pelo contrário, também o traço antigo [*die frühe Spur*] da diferença é apagado pelo fato de a presença aparecer como algo presente [*das Anwesenes wie ein Anwesendens erscheint*] e encontrar sua origem num [ente]-presente supremo [*in einem höchsten Anwesenden*]. (HEIDEGGER, 1978, p.43).

Desse acontecimento, a partir do qual Heidegger narra a história da metafísica como história do esquecimento do Ser, interessa a Derrida pensar justamente que essa diferença desapareceu sem deixar rastros, que a diferença nunca se apresenta *enquanto tal*, somente as entidades diferenciadas. Interessa pensar a antecedência da efetivação das distinções das coisas e dos seres em entidades delimitáveis, presentes a si. O próprio diferir na tensão de seus dois sentidos, como distinção e como demora, retardação, é o que propõe pensar pela

*différance* (DERRIDA, 1991, p. 38).<sup>58</sup> Isso que não é um conceito ou nome, isso que nem mesmo é, mas que, compulsoriamente pela nossa linguagem, enunciamos dessa maneira, assinala – de modo silencioso pela grafia do “a” – uma ordem nem sensível, nem inteligível, o entre:

[...] o movimento de jogo que “produz”, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença [*différance*] que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferença [*différance*] é a “origem” não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferente das diferenças. O nome de “origem”, portanto, já não lhe convém. (DERRIDA, 1991, p. 43).

A *différance* “é” o movimento pelo qual a língua, ou qualquer outro esquema de reenvios, se constitui “historicamente” como trama de diferenças. A *différance*, sendo o que subjaz, mas que nunca foi e nem será uma presença perdida ou escondida, é o que possibilita *os efeitos* de diferença. E, uma vez que o Ser jamais foi apreendido em si, pelo pensamento ou pelo dizer, mas sempre já se dissimulando no ente, dito em oposição ao ente, a *différance*, “[...] de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais “velha” do que a diferença ontológica ou que a verdade do [S]er. É essa idade que se pode chamar de jogo do rastro.” (DERRIDA, 1991, p. 56). O rastro, pensado não tanto como efeito sem causa, mas como o que não pode operar por si mesmo, extra-texto, é o que percorre e constitui a trama da *différance*. No entanto, também não é *entificável*, apreensível, mas o modo como as diferenças são postas em relação por um constante diferir.

Dito de outro modo, a *différance* é ela mesma rastro que se esvaiu na constituição do discurso metafísico, por meio do qual estipulamos as oposições natureza e cultura, sensível e inteligível, mas também pensamento e poesia. No entanto, por não admitir tais oposições, tais efeitos de diferença como entidades delimitáveis, positivamente presentes a si, Derrida propõe pensar o que Heidegger chamou de “vizinhança” (*Nachbarschaft*), a relação entre pensamento e poesia,

<sup>58</sup> Em primeiro lugar, no que concerne a sua grafia, *différance* que da *différence* – com “e”, ortograficamente correta – só se faz distinguir pela leitura, questiona não só o privilégio da voz (*phoné*) no uso da língua, mas também aponta para como o não-fonético, o inaudível, é indispensável para a distinção dos fonemas. A *différance* diz respeito ao não apreensível, e, no entanto, não se trata de afirmar a ausência, mas o constante e constitutivo diferir dos termos de um sistema que se relacionam por meio de traços de oposição e continuidade. A *différance*, também, sempre sob rasura, por não ser bem isso ou aquilo pelo qual a enunciamos não é uma palavra mestra ou o nome de Deus, mas assinala a impossibilidade de qualquer signo autorreferente, puro, que não se encontre já em relação a seu outro. BENNINGTON; DERRIDA. *Derrida*. p.70 et seq.

pela questão rastro que, devido às necessidades de seu texto, *Le retrait de la métaphore*, é nomeado de modo não-sinonímico de “traço” (*trait*).<sup>59</sup>

Ainda em Heidegger, Derrida chama atenção para como desde “A origem da obra de arte”, de modo discreto, o traço vem se traçando a partir da família de duas palavras *Ziehen* (*Zug, Bezug, Gezüge, durchziehen, entziehen*) e *Reissen* (*Riss, Aufriss, Umriss, Grundriss*), que se configuram como um arque-léxico a nomear o traço ou a tração como possibilidade da linguagem falada ou da escrita. Partindo dessa problemática, desse “vocabulário”, a vizinhança entre “pensamento” (*Denken*) e “poesia” (*Dichten*), que nos ajudaria a entender mais propriamente a vizinhança, a proximidade do próximo, é pensada por um “traço avizinhador” (*trait avoisinant*) que relaciona tais termos. Esse traço é o *Riss* que marca a separação, o entalhe, entre os vizinhos, pelo qual um se abre ao outro a partir de suas diferenças, se recortando e se retirando. Tal “traço avizinhador” não se configura num traço comum ao pensamento e a poesia, mas os antecede. Contudo, não é plenamente originário ou autônomo, nem puramente derivado, permanece singularmente diferente aos dois, é o que permite a separação diferencial e a nomeação, mas enquanto afastamento, ele mesmo, não é nomeável nem propriamente, nem metaforicamente (DERRIDA, 1998, p. 87).

*Riss* é o traço da “referência” (*Bezug*) entre pensamento e poesia, é o traço de um “corte inicial” (*entame*), da abertura traçante de um entalhe.<sup>60</sup> Mutuamente cortados, pensamento e poesia se recortam ao infinito, se assinando um no corpo do outro, sem contrato de vizinhança. Tal traço cortante não aproxima pensamento e poesia no que eles já são individualmente, a aproximação é “acontecimento” (*Ereignis*) que reenvia pensamento e poesia ao próprio de sua essência. O traço do “corte inicial” (*entame*), portanto, marca o acontecimento

<sup>59</sup> Na conferência “A diferença” Derrida (1991, p.62) comenta que não há nome para a *différance*, que é inominável, mas não algo inefável, supra-entidade ou deidade, e que, no entanto, possibilita os efeitos nominais, a constituição dos nomes. Mais acima, no mesmo texto (1991, p.44), também diz que a *différance* se deixa submeter a certo número de substituições não-sinonímicas conforme à necessidade do contexto, como “reserva”, “arqui-escritura”, “arqui-rastro”, “espaçamento”, “suplemento”, “pharmakon” – nomeadamente, seus indecidíveis ou quase-conceitos; é o que parece ocorrer na conferência “*Le retrait de la métaphore*” pensando a *différance*, que é “rastro” (*trace*), pelo *trait*, explorando assim todo o potencial semântico ao vê-lo no *retrait*, como traço que ao se apagar nos deixa somente as entidades diferenciadas. DERRIDA. *Margens da filosofia*. p. 44;62.

<sup>60</sup> Optei por traduzir a palavra francesa *entame*, quando substantivo, por “corte inicial” e quando verbo por “começar” dependendo do contexto. Por outro lado, *entame* é a palavra que Derrida considera mais apropriada para traduzir *Aufriss* do texto de Heidegger. Cf. DERRIDA. *Psyché: l'inventions de l'autre*. p.88.

como “acontecimento apropriador” (*événement de appropriation*), que não precede pensamento ou poesia, pois não é nada sem eles, não se constitui numa instância autônoma ou possui fenomenalidade própria; não é algo que se mostra, mas que se encontra estruturalmente em retirada, como separação, abertura, diferencialidade, traço, borda. Portanto, o traço é *a priori* “retirada” (*retrait*), inaparente, apagamento da marca em seu corte, inscrição que para Derrida (1998, p. 89), assim como a *différance*, só chega ao se apagar (*n’arrive qu’à s’effacer*).

Derrida chama atenção para o modo performativo com o qual Heidegger decide nomear isso que chama de *Aufriss*, que de outro modo permaneceria inominado. Tal decisão é ela mesma um “corte inicial” (*entame*), não se tratando nem de neologismo, nem de meta-escritura, mas se assemelha ao modo como *Dasein* é nomeado no começo de “Ser e Tempo”. *Aufriss* é como Heidegger, em *Der weg zur Sprache* (O caminho para a linguagem) escolhe nomear a unidade da essência da “linguagem” (*Sprache*), e que Derrida (1998, p. 90) batiza – ou re-batiza – de *entame*. Para Heidegger, contudo, só conhecemos o *Riss* sob a forma “desvalorizada” (*angewerteten*) de riscar um muro ou arar o campo para depositar as sementes, de modo que esse “corte inicial” permanece velado, tanto que não percebemos propriamente em que sentido ele é dito. Neste ponto da discussão, mais do que questionar as oposições metafísicas, em especial, a que opõe pensamento e poesia, pelo rastro que as entremeia uma sobre a outra em espaçamento e continuidade, interessa entender que esse rastro é traço, é “corte inicial” que permite o diferir das coisas e o discurso que formamos sobre elas.

O traço é justamente o que possibilita a escrita e a fala, sendo por isso a dificuldade que temos de falar dele, de enquadrá-lo em certa sintaxe ou esquema retórico. Para Derrida (1998, p. 92): “A retórica só poderá enunciar ela mesma, e sua possibilidade, ao ser carregada por um traço suplementar de uma retórica da retórica, e, por exemplo, de uma metáfora da metáfora, etc.” (tradução nossa).<sup>61</sup> A retórica e sua figura primeva, a metáfora, é sempre secundária em relação ao traço, à possibilidade do diferir, de operar um deslocamento em relação à língua para efetuar falas singulares, ao que abre caminho para inscrições e desdobramentos.

---

<sup>61</sup> Traduzido do francês: “La Rhétorique ne pourra alors s’annoncer elle-même, et sa possibilité, qu’en s’emportant dans le trait supplémentaire d’une rhétorique de la rhétorique, et par exemple d’une métaphore de métaphore, etc.” DERRIDA. *Psyché: inventions de l’autre*. p.92.

Traço ou *retrait* não são metáforas, nem possuem sentidos mais próprios que literais, não se confundem com as palavras pelas quais os enunciamos. Não sendo uma coisa, um ente ou sentido, o *retrait* se retira do ser do ente como tal e da linguagem, sem, no entanto, ser algo dito alhures, pois é o que “começa” (*entame*) a própria diferença ontológica. Desse modo, voltando a pergunta, “o que se passa?”, Derrida responde: “Nada, nenhuma resposta, a não ser que da metáfora, a retirada se passa e de si própria.” (tradução nossa).<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Traduzido do francês: “Rien, pas de réponse, sinon que de la métaphore le retrait se passe et de lui-même.” DERRIDA. *Psyché: inventions de l'autre*. p.93.

## 5

### Considerações finais.

Que dizer de tudo o que foi dito acima? Não pretendo nesta última seção do trabalho fazer o clássico apanhado que resume as teses gerais do texto e sim arriscar algumas considerações sobre os argumentos de Ricoeur e Derrida que não visam anunciar que a discussão se encerra aqui ou quem se saiu melhor no debate, mas chamar atenção para as contribuições de cada autor ao estudo da metáfora. Antes disso, apresento os comentários de dois grandes estudiosos desses filósofos, respectivamente: Jean-Luc Amalric e Rodolphe Gasché.

Mas, antes de mais nada, houve de fato debate? Amalric (2006, p.8) é da opinião que não, pois Ricoeur não teria entendido bem Derrida, que, por sua vez, a parte de apontar os mal-entendidos do primeiro, não procurou discutir os argumentos nos quais estão baseados. Gasché (1997, p.301;315;) também não hesitará em mostrar os pontos da má compreensão do hermeneuta. Desse modo, seria então o debate efeito de dramatização dos comentários, buscando alimentar uma polêmica? Suponho que não. Partindo do conceito de distanciamento em Ricoeur, apresentado ao final de § 4.2, defendo que houve sim debate ocorrido à distância, textual e temporal (“A mitologia Branca” 1971; “A metáfora Viva” 1975; *Le retrait de la métaphore*, 1978), independentemente de má compreensão ou de não discutirem sob os mesmos termos. Aliás, analisar este desencontro, por não estarem “sobre a mesma página” (*on the same page*) é o que precisamente pretendo aqui.

Tendo apresentado os mal-entendidos da leitura ricoeuriana no último subcapítulo, me concentrarei nos diferentes argumentos que levam ao desentendimento entre os dois. Vale lembrar que Derrida (1998, p.74), ironiza a leitura de Ricoeur como muito “vivamente metafórica ou metonímica”. Amalric (2006, p.114) interpreta essa caracterização da seguinte forma: a leitura ricoeuriana seria metonímica ao reduzir “A mitologia branca” a duas premissas, sem levar em conta a complexidade de sua construção, ao passo que a relaciona a uma radicalização da crítica de Heidegger à metáfora; por outro lado, esta leitura seria metafórica quando ela é acusada de atribuir a Derrida teses que não são as suas. Mas além de simplesmente reconhecer os equívocos de seu autor de concentração, sagazmente, Amalric (2006, p.118) apresenta como os conceitos da

“Metáfora viva” (tensão interpretativa, ver como, ficção heurística) poderiam ajudar a pensar os problemas que Derrida levanta em seu ensaio.

Embora interessante, esta abordagem não termina por dobrar os argumentos de Ricoeur frente ao reconhecimento dos equívocos, pois o comentador não cessa de mostrar como esses mesmos argumentos estão comprometidos com outros propósitos, como é o caso da compreensão de si (AMALRIC, 2006, p.130;144). Isso faz pensar quais são os pressupostos que Ricoeur não quer abrir mão, em sua filosofia, para integrar a desconstrução de Derrida a sua hermenêutica da suspeita inspirada por Marx, Nietzsche e Freud. Se tratando de hermenêutica, um desses pressupostos pode ser a reapropriação do sentido, encontrado após longa deambulação que visa desvendá-lo por debaixo das formas e sintomas aparentes. Preocupado em não subordinar o sintático ao semântico, Derrida estaria mais interessado no interminável jogo das referências sem referente, sem que se possa encontrar um sentido final que não torne a remeter a toda uma rede de outros sentidos. Contudo, antes de voltar às diferenças entre os dois autores e explorar suas contribuições, gostaria de apresentar mais um modo em que a leitura de Ricoeur pode ser considerada metonímica, pelo qual se torna claro que ambos os autores deslizam em direções opostas sobre o que se poderia considerar “a coisa do texto”, neste caso: a metáfora.

Apesar de chamar atenção para a dimensão criativa, de invenção, para além da estilística retórica, Ricoeur pensa a metáfora, em especial, como figura de discurso – nisso, o esforço para esticar sua compreensão da palavra à frase, a partir da qual objetiva interpretá-la hermenêuticamente, só confirma o *status* primordialmente textual que a confere. Mesmo que não negue que os conceitos possam ter sua origem nela, que o figurado possa ser um componente para “pensar mais” ou que suponha uma metafórica que antecede o estabelecimento de qualquer ordem linguística, sua argumentação está mais preocupada com uma parte dessa metafórica, a figura, do que com o seu agir como um todo. Desse modo, sua argumentação sobre a metáfora permanece válida, mas se equivoca ao criticar Derrida, supondo que este falava da mesma coisa. Por conceber a metáfora como figura de invenção, de força poética, se confunde ao pensar que a discussão sobre a usura proponha apenas desmascarar os conceitos ao revelar suas bases sensíveis, e pelo mesmo motivo questiona se as metáforas mortas ainda sejam

metáforas. Sobre tais pontos, vale acompanhar o comentário de Gasché a fim de elucidar tais mal-entendidos.

Comumente se entende as investigações de Derrida a respeito da metáfora quer como a identificação de uma aporia – segundo a qual o definido (a metáfora) se encontraria no interior do definidor (retórica e filosofia) de sua definição – que questiona a autoridade da filosofia em dominá-la como uma instância exterior, quer como um modo de questionar o discurso filosófico ao desmascarar seus alicerces poéticos. Este segundo entendimento é motivo de grande alvoroço por parecer reduzir, em indistinção, a filosofia a discussões literárias, supostamente desprovidas de rigor e seriedade. Este não seria bem o caso. Sim, Derrida está preocupado com o problema da constituição do discurso filosófico, mas não para inverter a dada ordem de prioridades – o filosófico sobre o poético – pelo simples prazer de uma revanche subversiva, e sim para problematizar como esta hierarquia se articula.

A metáfora de que fala se encontra em retirada, como retraça seu texto de 1978, diz respeito ao que antecede a própria figura, pois:

Antes que a metáfora – efeito de linguagem – encontre a sua metáfora num efeito econômico, foi necessário que uma analogia mais geral organizasse as trocas entre as duas “regiões”. A analogia no interior da linguagem encontra-se representada por uma analogia entre língua e outra coisa diferente. Mas o que parece aqui “representar”, figurar, é também o que abre o espaço mais amplo de um discurso sobre a figura e não se deixa já conter numa ciência regional ou determinada, a linguística ou a filologia. (DERRIDA, 1991, p. 256).

Neste trecho, mais do que a clara influência de Friedrich Nietzsche em seu texto “Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral.” (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischem Sinn*, 1873), vale prestar atenção na terceira frase que fala dessa analogia no interior da linguagem, como se ela representasse outra relação e que, no entanto, é o que permite uma discussão mais ampla sobre a metáfora. A dificuldade em falar propriamente dessa outra relação, supostamente anterior, projeta ao infinito – como na expressão francesa *mise en abyme* – o próprio conceito de analogia. Mas se ao dizer que “[a] analogia é a metáfora por excelência.”, Derrida (1991, p. 283) parece inverter o modo como Aristóteles define a figura, por estar mais interessado em chamar atenção do que poderíamos chamar de metáfora originária, a metáfora que gera o conceito de metáfora e que

se encontra fora do sistema, Gasché busca reforçar o termo analogia para mostrar como a questão da metáfora em Derrida alude à analogia do Ser.

Este autor não ignora a complexa discussão que alerta sobre Aristóteles não ter falado de analogia ao tratar do Ser, mas chama atenção para “[...] o simples fato que a noção de analogia *possa e deva* ser trazida para sustentar a questão do Ser mostra que essa noção afeta profundamente o próprio conceito de Ser.” (tradução nossa).<sup>63</sup> Desse modo, se o conceito de Ser, que supostamente seria o mais original e insubstituivelmente único, pode ser afetado por inteiro pela analogia, essa possibilidade deve ser considerada inscrita em seu interior e modo pelo qual se dá a pensar. Contudo, não é tanto pelo Ser que Gasché busca pensar a analogia, mas por ela permitir pensá-lo como diferença. Isto não seria uma repaginação pós-moderna de um problema antigo, e sim atentar para o detalhe que pelo Ser nunca deixa ser pensado em si, mas sempre se revelando e se ocultando no ente, ele mesmo é este próprio diferir. Assim, a própria ideia do Ser em si, como tal, só se torna pensável por um processo de duplicação, chamada de diferença ontológica por Heidegger, e que aqui podemos chamar de metáfora originária.

Vemos assim a analogia do Ser revelar uma quase metaforicidade originária que não pode ser assimilada, reduzida, pelo processo de “superação” (*Aufhebung*), pois “[...] o espaço de duplicação e repetição que abre, dentro do qual [o] Ser pode ser remetido a si mesmo, é a condição básica da idealização” (tradução nossa).<sup>64</sup> Para Gasché, a idealização, processo pelo qual se considera o geral, o universal, somente é intuída pelo “como que” (*as what*) das espécies e singularidades, ao passo que os sentidos dessas mesmas espécies e singularidades são cúmplices dessa analogia geral ou metaforicidade originária. Disso conclui que é pelo o que considerariamos tropo que apreendemos o sentido do literal, do próprio.

---

<sup>63</sup> Traduzido do inglês: “Yer however one attempts to explain away the impact of the question of analogy on that of being, the simple fact that the notion of analogy *can* and *must* be brought to bear upon the question of being show that this notion profoundly affects the very concept of being.” Cf. GASCHÉ. *The tain in the mirror*. p.306.

<sup>64</sup> Traduzido do inglês: “This irreducible metaphoricity of the *as such* cannot be sublated in a gesture of idealization, because the space of doubling and repetition that it opens, within which being can be related to itself, is the very condition of idealization.” Cf. GASCHÉ. *The tain in the mirror*. p.306.

Esta metáfora originária que se retira, que nos escapa, não seria uma mera figura ou conceito mais fundamental, e, ademais, estando ausente, invalida a própria pretensão de se criar uma metaforologia que revelaria a metaforicidade dos subsequentes conceitos filosóficos. No entanto, pensá-la nos permite conceber outra articulação entre conceito e metáfora que não pela clássica oposição, mas marcada por relações tensionais segundo as quais o conceito é visto como contrapartida idealizada da imagem sensível, sem a ela ser reduzir. Por outro lado, essa metáfora originária não se constitui numa simples origem, pontualmente identificável, e sim em derivação, difusão, disseminação, gerando uma série de filosofemas que constituem o campo filosófico. Como Gasché (1997, p. 310) aponta, estes filosofemas não seriam tanto figuras, mas catacreses, tropos por necessidade, eclosões da força criativa da linguagem através dos quais se fundam os valores de próprio.

Dito isso, podemos voltar à enigmática conferência “*Le retrait de la métaphore*”, analisando-a por essa noção de metáfora original ou quase-metaforicidade. Encontramos essa noção quando, através do traço, Derrida busca falar disso que não é bem próprio ou figurado, o Ser, e, dantes dele, da *différance*. Para Gasché (1997, p. 313), a questão da metaforicidade é um modo de Derrida confrontar o que há de mais geral, a própria generalidade do Ser. Não para atribuí-lo origens metafóricas, mas para questionar seu pretense lugar acima do jogo das diferenças, uma vez que só se faz perceber por um movimento de quase-metaforicidade, pelo seu constante revelar-se e encobrir-se no ente.

Para este autor, a metaforicidade irreduzível dos filosofemas estruturantes do discurso filosófico – que não são precedidos por nenhum sentido próprio, mas são a própria “origem” do sentido – contribui para caracterizar o *status* transcendental que possuem. Não sendo pontualmente identificável, esta origem plural, disseminada é da ordem da sintaxe, de modo que: “A inextricável pluralidade e sintaxe residuária da metaforicidade dos tropos fundadores leva a uma disseminação do metafórico no pré-lógico, dentro do qual [a] metáfora destrói a si mesma.” (tradução nossa).<sup>65</sup> Desse modo, seria a respeito desse pré-lógico que Derrida fala da segunda autodestruição da metáfora que se constitui no

---

<sup>65</sup> Traduzido do inglês: “The inextricable plurality and residuary syntax of the metaphoricity of the founding tropes leads to a dissemination of the metaphorical in the prelogical, within which metaphor destroys itself.” Cf. GASCHÉ. *The tain in the mirror*. p.315.

caminho inverso da constituição do significado, reapropriado após o desvio. Este caminho é o caminho que regressa a essa origem disseminada e tem a:

[...] forma de uma generalização, mas desta vez não se trataria já de estender e confirmar um filosofema, mas de, alargando-o ilimitadamente, lhe destruir os limites de propriedade. E, por consequência, fazer saltar a oposição tranquilizante do metafórico e do próprio na qual um e outro nada mais fazem senão refletir e reenviar as suas radiações. (DERRIDA, 1991, p. 312).

Gasché (1997, p. 316) chama atenção que é sobre esta metaforicidade originária que fala Derrida, e que não deve ser confundida com o conceito filosófico ou retórico de metáfora. Em retirada, em *arrière-plan* (plano de fundo), ela é uma estrutura de remissão (*referral*), diz respeito à possibilidade e impossibilidade do discurso filosófico, não por este se constituir de elementos poéticos, ficcionais, mas por ser um discurso geral sobre o universal (*general discourse on the universal*). Para este autor, a dimensão literária dos textos filosóficos é incapaz de apontar para esse problema, muito menos de dar conta dele, assim, não é o conceito de metáfora, em si, que pode subverter a ordem da filosofia. Desde então, busca caracterizar essa metaforicidade como um “quasetranscendental” (*quasitranscendental*), no intuito de dizer que a metaforicidade possui uma estrutura e função similar aos transcendentais sem de fato ser um.

A quase-transcendentalidade da qual fala Gasché tem por base os quasetranscendentais de Derrida e sua respectiva função de investigar as condições de possibilidade e impossibilidade do discurso filosófico. A metaforicidade, sendo um quasetranscendental sob o qual se fundamenta a universalidade da filosofia, não é um simples transcendental, pois não representa nem uma estrutura *a priori* da cognição subjetiva dos objetos, nem uma estrutura da compreensão do Ser pelo *Dasein*; muito pelo contrário, os quasetranscendentais são as condições de possibilidade e impossibilidade que dizem respeito à própria diferença conceitual entre sujeito e objeto, mesmo entre *Dasein* e Ser. Os quasetranscendentais se encontram na margem entre o transcendental e o empírico, possuem uma contingência errática irreduzível que diz respeito às próprias restrições que simultaneamente abrem e fecham a discursividade da filosofia. Logo, ao chamar atenção dessa

quasetranscendentalidade, Gasché defende que mais do que atribuir origens poética à filosofia, Derrida busca explicar a lei que obedece a sua constituição.

Depostos os principais comentários desse debate, cabe agora apresentar minhas considerações finais. Como vimos, ambos autores não hesitaram em apontar os mal-entendidos da compreensão de Ricoeur, por outro lado, ao trazer a exposição de Gasché, espero ter tornado claro que ambos autores deslizam em direções opostas sobre o mesmo tema.

Derrida tem os méritos de na “Mitologia branca” dignificar filosoficamente a metáfora ao chamar atenção para o impensado na filosofia, sua própria constituição, de modo aparentemente irônico. Quando fala que os conceitos são criados a partir da usura da significação sensível, não pretende desmascará-los ao revelar suas bases poéticas, mas atentar para um processo em curso do qual não conhecemos as origens e que muito provavelmente a filosofia não é o fim. Em um nível mais imediato, podemos pensar que se um conceito foi forjado ao tomar uma palavra cuja significação sensível se erodiu, nada garante que este conceito, que esta ideia, não possa ter outros fins para além da filosofia. Para este autor, a metáfora como figura é apenas o epicentro desse fenômeno que poderíamos chamar de metáfora originária, quase-metaforicidade, que é bem explorada pela conferência “*Le retrait de la métaphore*”.

Ricoeur, por sua vez, tem os méritos de reforçar o entendimento semântico da metáfora ao propor pensá-la para além da palavra substituinte, privilegiando seu aspecto criativo. Suas contribuições se estendem para além da filosofia, podendo muito mais facilmente ser incorporadas por estudos retóricos, semânticos e literários. Sua preocupação em demarcar a descontinuidade entre o poético e o especulativo, mais do que impor um limite revela em que direção e dimensão pensa tal tema; pois, se Derrida se preocupou com o que é anterior, com a metáfora originária que gera o conceito de metáfora e que se encontra fora do sistema, Ricoeur privilegiará a metáfora já constituída como figura e como ela pode auxiliar o discurso especulativo a pensar mais, a partir do que as formas poéticas suscitam. Este autor não ignora que possa haver uma “metafórica” que preceda o estabelecimento de qualquer ordem linguística, mas como diz:

Embora, o fato de eu ter mudado do problema do símbolo para o problema da metáfora para encontrar uma base semiótica e um instrumento da linguagem que tivesse sido codificado e conhecido através da história da retórica, isto pareceu aos olhos dele uma perda de certa densidade do simbólico que era mais importante que seu traço linguístico no metafórico. De minha parte, pensei que a metáfora me permitisse tratar o núcleo semântico do símbolo. Alertado pelo espírito sistemático de Gabriel Marcel, eu continuei a reivindicá-lo, mesmo que ele tenda a certo didatismo, que é parcialmente explicado pelo fato de toda minha obra ter sido testada no meu ensino. Confesso que sempre precisei de ordem e, se rejeito qualquer forma de sistema totalizador, não me oponho a certa sistematicidade. (tradução nossa).<sup>66</sup>

Talvez a busca por essa sistematicidade o tenha conduzido a uma análise muito metonímica, restrita à figura de linguagem. No entanto, vale frisar mais uma vez que sua abordagem epistemológica permanece válida, mesmo sua defesa da descontinuidade do campo especulativo em relação ao poético pela estruturação do campo conceitual com base nos filosofemas. Ricoeur não está interessado em problematizar esta instauração, mas defender a autonomia que gera para sua prática. Sob outra perspectiva, trabalhara Derrida ao questionar essa estruturação do campo conceitual e sua pretensa independência de origens metafóricas, entendendo por metáfora algo muito anterior a sua constituição em figura de estilo.

Porventura, hipoteticamente, arrisco dizer nestas linhas finais que essa anterioridade, chamada parágrafos acima de “metáfora originária”, atende pelo nome de simbólico na obra do hermeneuta francês. Não pretendo com essa aproximação forçar nenhum acordo entre os dois autores e assim dissolver a riqueza de suas argumentações e pressupostos na generalidade do mesmo, mas, de modo tensionalmente metafórico chamar atenção das semelhanças que possuem suas diferenças.

---

<sup>66</sup> Traduzido do inglês: “Nevertheless, the fact that I moved from the problem of the symbol to the problem of metaphor to find a semiotic basis and an instrument of language that had been coded and known through the history of rhetoric, this amounted in his eyes to losing a certain thickness of the symbolic which was more important than its linguistic trace in the metaphorical. For myself, I thought that metaphor allowed me to treat the semantic core of the symbol. As for systematic spirit Gabriel Marcel cautioned me about, I continue to claim it, even if it tends toward a certain didacticism, which is partially explained by the fact that all my work has been put to the test of my teaching. I confess that I have Always needed order and, if I reject any form of totalizing system, I am not opposed to a certain systematicity.” Cf. RICOEUR. *Critique and conviction*. p.25.

Essa anterioridade, esse caminho inverso que conduz à destruição da figura no pré-lógico, no pré-*lógos*, atende pelo nome de simbólico, pois para Ricoeur (1975, p. 142) se trata de um campo que precede o linguístico. O simbólico permanece em excesso em relação à metáfora que se encontra no universo purificado do *lógos*; ela nunca termina de dizê-lo, ele, por sua vez, nunca se esgota em metáfora morta, mas se transforma. Se assim o quisermos entender, possui uma “sintaxe” que tudo liga, que também nos assimila, fazendo ruir todas as fronteiras entre nós e as coisas (RICOEUR, 1975, p. 150-152) – uma observação próxima de quando Derrida (1998, p. 64) diz que a metáfora nos carrega. Mas algo permanece incomparável, talvez o simbólico reste secundário à metáfora originária, pois não diz respeito ao vir a ser das coisas, gênese e transmutação do material-imaterial, da vida-morte. Por outro lado, se pode especular que essa origem seja da ordem do mostrar, em especial quando Ricoeur diz: “O sagrado da natureza se mostra ao se dizer simbolicamente. O mostrar funda o dizer e não o contrário.” (tradução nossa).<sup>67</sup> Desse modo, essa origem também não é pontual, mas já se diz em rede, constituindo-se em linguagem que estrutura o significar pelo jogo das correspondências entre os elementos do cosmos.

---

<sup>67</sup> Traduzido do francês: “Le sacré de la nature se montre en se disant symboliquement. Le montrer fonde le dire et non l’inverse.” Cf. RICOEUR. *Parole et symbole*. p.156.

## 6

### Referências bibliográficas.

AMALRIC, Jean-Luc. **Ricoeur, Derrida: l'enjeu de la métaphore**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

ARISTOTE. **Catégories**. Traduzido por Richard Bodéus. Paris: Société d'édition Les belles lettres, 2001.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação**. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. **La poétique**. Tradução e notas de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Tradução de Tomás Calvo Martinez. Madri: Editora Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Tradução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

\_\_\_\_\_. **Retórica**. 2ª edição. Tradução de notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Editora Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. **The nicomachean ethics**. Traduzido por David Ross. Nova Iorque: Oxford University Press Inc, 2009.

\_\_\_\_\_. **Topiques**. Tomo I: livros I-IV. Texto estabelecido e traduzido por Jacques Brunschwig. Paris: Société d'édition Les belles lettres, 1967.

\_\_\_\_\_. **Topiques**. Tomo II: livros V-VIII. Texto estabelecido e traduzido por Jacques Brunschwig. Paris: Société d'édition Les belles lettres, 2007.

AUBENQUE, Pierre. Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être. **Les Études philosophiques**. s/l, n°3/4, pp. 291-304, 1989.

BACHELARD, Gaston. **The psychoanalysis of fire**. Traduzido por Alan C. M. Ross. Boston: Boston: Beacon Press, 1964.

BANHAM, Martin. **Cambridge guide to world theatre**. Cambridge: The press syndicate of the University of Cambridge, 1995.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida**. Traduzido por Geoffrey Bennington. Chicago, Editora: The university of Chicago Press, 1993.

BEARDSLEY, Monroe. **Aesthetics**. New York, Harcourt, Brace and World, 1958.

BENVENISTE, Émile. La forme et le sens dans le langage. **Le langage**. Actes du XIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Neuchâtel, La Baconnière, pp. 27-40, 1967.

BLACK, Max. Metaphor. **Proceedings of the Aristotelian Society**. New Series, Vol. 55, p. 273-294, maio de 1955.

BRETON, Stanislas. Symbole, schème, imagination. Essai sur l'oeuvre de R. Giorgi. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 70, n°5, pp. 63-92, 1972.

COPE, Edward Meredith. **An introduction to Aristotle's Rhetoric, with analysis, notes, and appendices**. Publisher: London Macmillan, 1867.

DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Editora Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Psyché: l'invention de l'autre**. Paris: Éditions Gaillé, 1998.

DUQUE-ESTRADA, Paulo. Ciência e Pós-representação: Notas sobre Heidegger. Política e Trabalho. **Revista de Ciências Sociais**. Ano 22, n. 24, p. 59 – 71. João Pessoa: PPGS - UFPB, 2006.

FONTANIER, Pierre. **Les figures du discours**. Paris: Flammarion, 1977.

GASCHÉ, Rodolphe. **The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

GENETTE, Gérard. La rhétorique restreinte. **Communications**, 16, Recherches rhétoriques. pp. 158-171, 1970.

GRIMALDI, William. **Aristotle, Rhetoric I: A Commentary**. New York: Fordham Univ. Press, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Curso de Estética**. Volume II. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000

HEIDEGGER, Martin. A sentença de Anaximandro. Tradução de Ernildo Stein. In: **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. 2ª edição. São Paulo: Abril cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Editada nova cultural (Os pensadores), 1989

\_\_\_\_\_. **The principle of reason.** Traduzido por Reginald Lilly. Indiana University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo.** Tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Tempo brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HENLE, Paul (Org.). **Language, thought, and culture.** University of Michigan Press, 1972.

HERACLITUS. **Fragments: the collected wisdom of Heraclitus.** Traduzido por Brooks Haxton. Nova Iorque: Editora Penguin Books, 2003.

HESTER, Marcus B. **The meaning of poetic metaphor: an analysis in the light of Wittgenstein's claim that meaning is use.** Paris: Mouton & Co., 1967.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1997.

JAKOBSON, Roman; HALLE, Morris. **Fundamentals of language.** Gravenhage, Mouton & Co., 1956.

KONRAD, Hedwig. **Étude sur la métaphore.** Paris, Editora: Librarie philosophique J. Vrin, 1958.

LADRIÈRE, Jean. Le discours théologique et le symbole. **Revue des Sciences Religieuses.** Tomo 49, fascículo 1-2, p. 116-14, 1975.

LE GUERN, Michel. **Sémantique de la métaphore et de la métonymie.** Paris, Larousse, 1973.

McCALL, Marsh. **Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison.** Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia.** Tomo II. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno, Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Editora Edições Loyola, 2001.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação – A Nova Retórica.** 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICHARDS, Ivor Armstrong. **The Philosophy of Rhetoric.** Oxford, Oxford University Press, 1965.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_. **La métaphore vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. Parole et symbole. **Revue des Sciences Religieuses**. Tome 49, fascículo 1-2, pp. 142-161, 1975.

\_\_\_\_\_. **Du texte a l'action: essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de M. F. Sá Corrêa. Porto: Editora Rés, 1988.

\_\_\_\_\_. **Critique and conviction: conversations with François Azouvi and Marc de Lauay**. Traduzido por Katheleen Blamey. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. Tradução de Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SAUSSAURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paese Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO VICE-REITORIA PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS. **Pós-Graduação PUC-Rio: normas para apresentação de teses e dissertações**. Rio de Janeiro: Vice-Reitoria para Assuntos Acadêmicos, 2001.

TAMBA-MECZ, Irène; VEYNE, Paul. Metaphora et Comparaison selon Aristote. **Revue des Études Grecques**, tome 92, fascículo 436-437, Janeiro-junho, pp. 77-98, 1979.

ULLMANN, Stephen. **Précis de sémantique française**. Berne: A. Francke, 1952.

\_\_\_\_\_. **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. Tradução de J. A. Osório Mateus. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

WELLEK, René; WARREN, Austin. **Theory of Literature**. New York, Harcourt, Brace & Co. 1949.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova cultural (Os pensadores), 1989.

ZIMMER, Heinrich. **A conquista psicológica do mal**. 2ª Edição. Tradução de Marina da Silva Telles Americano. São Paulo: Editora Palas Athenas, 2005