

Pierpaolo Marrone

RICOEUR E DERRIDA: DUE APPROCCI ERMENEUTICI  
AL TEMA DELLA METAFORA

1. Gli ultimi decenni sono stati testimoni, come è largamente noto, di una spettacolare ripresa degli studi retorici, dapprima nell'ambito delle teorizzazioni strutturalistiche e negli ultimi anni nell'alveo degli indirizzi ermeneutici. Una preziosa conferma di questa ulteriore appropriazione - per usare termini che la ricerca ermeneutica ci ha reso familiari - è rappresentata dall'opera di Paul Ricoeur *La métaphore vive*<sup>1</sup>, opera di affascinante storia della retorica e di suggestive indicazioni teoriche sul ruolo della metafora all'interno del discorso speculativo. Non è mia intenzione ripercorrerne le analisi in maniera esaustiva o situarla nell'insieme della riflessione di Ricoeur - nella quale occupa un posto di assoluto rilievo - ne ricorderò soltanto il quadro generale, per poi tentare di affrontare quello che ritengo essere il nucleo dell'intera meditazione ricoeuriana, vale a dire la polemica con la concezione della metafora proposta da Jacques Derrida, polemica svolta nelle pagine conclusive del volume.

---

<sup>1</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975. Quale sia il legame di quest'opera metodologico-ermeneutica con le precedenti indagini fenomenologiche di Ricoeur è questione che non è possibile affrontare in questa sede. Se questo legame tuttavia esiste, dovrà comportare una particolare curvatura etica della fenomenologia stessa.

Per Ricoeur la metafora (con questo termine egli intende sempre la aristotelica metafora proporzionale, analogica, discorsiva e intuitiva nel medesimo tempo) esercita un ruolo costitutivo nella sfera del significato e come tale partecipa di diritto alla formazione dei diversi campi semantici.

È importante venga messo l'accento sul *dejure*: la funzione della metafora non rientra nell'ordine della supplenza, non si tratta di un fenomeno di sostituzione nominale provvisoria o definitiva (catacresi) di ordine semiotico-linguistico, bensì di un fenomeno che rientra in un ordine semiotico-referenziale (in un ordine prossimo a quello estensivo, si direbbe). In altre parole, in presenza della metafora analogica non siamo di fronte semplicemente a un fatto linguistico, ma di fronte a una pretesa trascendentale giuridico-legale.

È questo quanto Ricoeur intende quando chiama – con espressione dalle probabili ascendenze teologiche – la metafora un *evento di senso*. La metafora promuove l'intersezione fra diversi ambiti dell'esperienza, modificando le strutture categoriali di cui facciamo abitualmente uso o, addirittura, creandone delle nuove. L'evento metaforico che, nelle intenzioni di Ricoeur, dovrebbe opporsi a ogni statica strutturale, è un processo alla cui origine si situa come causa la sintesi fra apprensione e intellegimento, la kantiana immaginazione produttiva. Questo meccanismo genetico non promuove soltanto e principalmente delle nuove esperienze linguistiche, ma piuttosto dei *come se*, delle *quasi cose*, delle nuove esperienze a partire dal capovolgimento della nostra quotidianità irriflessa, mediante la negazione della unidirezionalità referenziale della copula. Tale negazione non è, avverte Ricoeur, una nuova affermazione, ma un'«affermazione metaforica», un «è e non è così e così», non scioglibile mai tutto e riprodotto all'infinito.

Questa infinità interpretativa potrebbe tuttavia far sorgere legittimamente la domanda: una teoria che concepisce la metafora come tesa affermazione e negazione (teoria tensionale della verità, si spinge a chiamarla Ricoeur), la scoperta di un'eccedenza semantica, forse incontrollabile, nel cuore stesso della copula metaforica, non può trasformarsi facilmente in un'apologetica dell'irrazionale? Il che potrebbe anche essere detto così: l'intersezione metaforica non mette in

crisi ogni linguaggio? Non naufraga in questo modo la portata cognitiva attribuita alla metafora? E questa singolare, ma pur sempre possibile, eterogenesi dei fini di Ricoeur, che di certo non è un pensatore «irrazionalistico», si lascia davvero dominare da un modello analogico, da uno schematismo analogico-trascendentale capace di mediare in sè, facendoli sussistere, il simile e il differente? A tutto questo bisogna aggiungere che ne *La métaphore vive* il problema della metafora analogica è anche il problema di un dire e di un'esperienza capaci di liberare «i nostri possibili più propri». La questione si colora quindi di un'innegabile tonalità etica<sup>2</sup>.

Sono probabilmente queste due esigenze, la preoccupazione realistica e quella etica, a far portare la questione a un limite estremo di precisione: la metafora non potrebbe mostrarsi onnivora a tal punto da distruggere la consistenza stessa del discorso teoretico non serbandosi più la possibilità e il privilegio di un discorso vero? Sembra essere questa la tesi di un denso saggio di Derrida a proposito de *la métaphore dans le texte philosophique*<sup>3</sup>.

Per Derrida la riflessione filosofica - così come ora possiamo decostruttivamente riconoscere - sin da subito ha comportato il privilegio accordato ad alcune reti metaforiche, prima fra tutte, quella che congiunge la vista al sole e all'idea; ma accade che, una volta che questa metaforica fondativa sia stata attivata, ricercarne la matrice genetica in senso metafisico diviene un'impresa impossibile. Non nel senso che si dimostri fattualmente non praticabile dipanarne il groviglio, ma nel senso che questo nodo è strutturalmente non scioglibile. La matrice di ogni produzione di senso è, infatti, il movimento della differenza, che è come dire che non vi è alcuna matrice ultima e originaria che si sottragga al movimento critico della decostruzione<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 299-305. Questo interesse etico, sempre presente in Ricoeur, deriva dalla meditazione sulle tematiche kantiane abbinata allo studio di Husserl; cfr. P. RICOEUR, *Kant et Husserl*, «Kant-Studien», 1954, 1, pp. 44-67.

<sup>3</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, «Poétique», 5 (1971), pp. 1-52, ora in DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, 1979, pp. 249-324; citeremo lo scritto di Derrida dal numero di 'Poétique'. Su questi temi, cfr. anche Derrida, *Le retrait de la métaphore*, «Poésie», 6, 1979, pp. 103-126.

<sup>4</sup> Cfr. R. RORTY, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*, «New Literary History», 10, 1978, pp. 141-160, ora in *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, e anche J. CULLER, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, 1982.

È questo quanto Derrida intende quando scrive che «la metafisica ha cancellato in se stessa la scena favolosa che l'ha prodotta e che resta nondimeno attiva, irrequieta, inscritta con l'inchiostro bianco, disegno invisibile e ricoperto nel palinsesto»<sup>5</sup>. La critica e la ripetizione della nostra tradizione di pensiero sono precisamente la ricerca di tali reti aporetiche, ricerca di assunzioni celate di senso che non sono mai state esplicitate. In base a questo assunto programmatico, risulta più comprensibile la pratica generale derridiana che ricerca nei testi filosofici - o nei testi letterari che esamina da filosofo - non il filosofema mancante per instaurare un'ennesima contromossa gnoseologica o epistemologica, ma una generale struttura retorica che comanda la riflessione filosofica nelle sue opposizioni: interno/esterno, trascendentale/empirico, parlato/scritto, essenziale/accidentale, proprio/figurato.

Si può ben dire allora che Derrida, al contrario di Ricoeur, affronta la questione dei processi di usura della metafora, in virtù dei quali essa entra nel discorso filosofico; e si tratta di procedure riguardanti l'utilizzo di *metafore morte*. Se le cose stanno così come ho sinteticamente indicato, non è azzardato sostenere che tutta *La métaphore vive* non sia altro che una risposta, sin dal titolo, al lavoro di Derrida.

2. Se ogni discorso deve fare sempre i conti con la propria produzione metaforica, ciò comporta che non vi è un'autonomia del discorso filosofico? Secondo Ricoeur è possibile superare quest'aporia: «vorrei sostenere la necessità di un relativo pluralismo delle forme e dei livelli di discorso. Senza giungere fino alla concezione proposta da Wittgenstein di una radicale eterogeneità dei giochi linguistici, eterogeneità che renderebbe impossibili i casi di intersezione (...), bisogna riconoscere, in via di principio, la discontinuità che assicura al discorso speculativo la sua autonomia»<sup>6</sup>. Infatti, «si potrebbe dire che una filosofia è *indotta* dal meccanismo della metafora, se

---

<sup>5</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, cit., p. 4. Questo occultamento si accompagna e rende possibili le stesse ricerche semiotiche; cfr. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, 1967 e *De la grammatologie*, Paris, 1967.

<sup>6</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, cit., p. 323-324.

si potesse dimostrare che tale filosofia non fa che riprodurre sul piano speculativo, il funzionamento semantico del discorso poetico»<sup>7</sup>. Proprio laddove la metafora viene per la prima volta pensata all'interno di una tipologia teorica e normativa, in Aristotele, essa viene subito messa a confronto con l'analogia, con un principio, a vedere di Ricoeur, di stampo trascendentale. La decostruzione derridiana va, a sua volta, rovesciata: non è la metafora che rende possibile, consistente, potente il discorso filosofico, ma è la riflessione filosofica che porta il sapere della metafora al livello della riflessione. Insomma: per Ricoeur bisogna collocare «i presupposti filosofici all'origine stessa delle distinzioni che rendono possibile un discorso sulla metafora»<sup>8</sup>.

Prima di passare alla fase delle valutazioni delle influenze di un meccanismo di discorso (la metafora) all'interno di un altro (la filosofia) bisogna per Ricoeur saperne riconoscere le diversità costitutive che permettono innesti e esclusioni successive. Ma se gli universi del discorso da confrontare fossero il poetico e il filosofico, fatte le opportune e debite distinzioni (distinzioni necessarie, dal momento che *il* poetico e *il* filosofico, per nostra sfortuna, non si delimitano in modo così preciso, per cui si è costretti alle tradizioni consolidate nell'uno e nell'altro campo<sup>9</sup>), allora sarebbe forse possibile tracciare un diagramma di derivazione genetica della metafora dai principi che la reggono. Ma la metafora, non essendo evidentemente *il* filosofico, è forse *il* poetico? Anche se questa distinzione così precisa fosse sostenibile (e la filosofia per Derrida è stata anche questo tentativo), a mio avviso, essa non potrebbe accampare alcuna ragione valida per essere sostenuta da Ricoeur, per il quale la metafora è una regola estetico-cognitiva, un'espressione particolare dello schematismo trascendentale, un senso iconico che non appartiene a *una* zona del linguaggio, e lo si capisce quando Ricoeur mette vichianamente e gadamerianamente in

---

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 324.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 325. Come sia identificabile un discorso non più della metafora, ma del racconto, è il tema delle ricerche recenti di Ricoeur; cfr. *Temps et récit*, tome I, Paris, 1983, *Temps et récit*, tome II, *La configuration dans le récit de finction*, Paris, 1984, *Temps et récit*, tome III, *Le temps raconté*, Paris, 1985.

<sup>9</sup> Sul problema, cfr. R. RORTY, *Di là dal realismo e anti-realismo*, «aut-aut», 217-218, 1987, pp. 101-119.

campo l'ipotesi di una «metaforica fondamentale» all'origine di ogni espressione linguistica<sup>10</sup>.

In questo caso, i termini della questione tornano a invertirsi e l'onere di provare una «non-induzione» di un particolare registro di pensiero dalla metafora, ricade di nuovo sulle spalle di Ricoeur. Inoltre, quello che Ricoeur riscopre in Aristotele è l'esistenza di una modalità discorsivo-intuitiva che permette al linguaggio e al pensiero di non arenarsi né nell'univocità predicativa né in una riproduzione dei meccanismi di equivocità offerti dai linguaggi poetici. Questa modalità - l'analogia - è solidale con l'affermazione che non si dà, per lo meno a livello di schematismo analogico, uno scarto fra i due campi. L'intento di Ricoeur non è però questo, piuttosto egli si propone «di mostrare che, contrariamente alle apparenze, il lavoro teorico che si è successivamente cristallizzato nel concetto di analogia dell'essere, nasce da uno scarto iniziale fra discorso speculativo e discorso poetico»<sup>11</sup>.

Bisogna allora chiedersi: il lavoro filosofico è davvero in grado di risalire fino a quella sorgente primitiva donde si sarebbero dipartite due diverse correnti di senso? E quand'anche si potesse parlare di un fatto originario che fonda il discorso in quanto discorso filosofico, discriminandolo da tutti gli altri discorsi, non rimarrebbe ancora da indagare la natura di quest'atto nient'affatto naturale?

Per Derrida, infatti, la filosofia è sin dall'inizio il frutto di un atto di violenza logocentrica verso i sistemi semantici non ancora sottoposti al processo astrattivo-riflessivo, ma come accade in tutti i momenti filosoficamente «forti» che Derrida ha analizzato nel corso del suo lavoro teorico (Husserl, Rousseau, Freud, Heidegger, Platone, Hegel, Kant), ciò che è stato in tal modo sottomesso e violentato produce, con la logica di un supplemento ineliminabile, la decostruzione del discorso che lo argina. Così anche per la metafora. «La metafora sembra impegnare nella sua totalità l'uso della lingua filosofica; nulla di meno che l'uso della lingua detta naturale dentro il discorso filosofico»<sup>12</sup>. I filosofemi

<sup>10</sup> Cfr. P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 230-236. Per Gadamer, quest'ipotesi ha un legame essenziale con l'opera d'arte come filo conduttore della riflessione ermeneutica.

<sup>11</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, cit., p. 236.

<sup>12</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, cit., p. 1.

non sono altro che insiemi di stratificazioni di strategie di scrittura all'interno delle quali l'operatore-filosofo, tentando di far emergere nel modo il più nitido possibile la problematica del concetto, deve far necessariamente uso di schemi metaforici (la nitidezza rientra, ad esempio, nel modello che dalla luce all'idea giunge sino alla chiarezza e alla distinzione, diversificando l'idea-base dell'*aletheia*) magari avviando il processo della loro usura; anche se il più delle volte, il filosofo arriva quando tutto è già stato fatto. Egli non ha altra scelta, anche quando, come in Hegel, l'operazione venga giustificata come il passaggio da una primitiva significazione sensibile a una significazione spirituale.

Il meccanismo si ripete sempre nei singoli casi per una sorta di trascendentale coazione a ripetere: dovendo per forza partire da un linguaggio storicamente dato, la metafisica logocentrica tuttavia oblia questo passaggio obbligato per poter edificare il mito della propria autonomia, cioè innanzitutto il mito di un'autonomia linguistica. Quello che per Ricoeur è uno scarto in qualche modo iniziale, la fondazione stessa forse del discorso filosofico in quanto distinto, di diritto e quindi di fatto, dalle altre pratiche del sapere e in quanto distinguente quest'ultime da se stesso, per Derrida è invece un atto iniziale e continuamente ripetuto; è il tentativo di fondare l'autonomia di un metadiscorso, traendolo fuori da un'area indefinitamente complessa, confidando che ciò che *prima* valeva in essa, non abbia più *dopo* alcuna forza agente.

Pur cancellata, questa «scena favolosa» è ancora il nostro palinsesto fuggente dietro il testo manifesto, metafora di metafora da cui comunque non possiamo uscire. Ciò che a Derrida importa non è tanto l'esplosione linguistica della metafora viva, quanto l'energia tropica implosa nell'usura e nell'utilizzo di figure retoriche apparentemente spente.

Se «ci si interesserà innanzitutto a una certa usura della forza metaforica nello scambio filosofico»<sup>13</sup>, ciò accadrà non perchè l'usura si aggiungerebbe a una energia tropica che verrebbe elisa a poco a poco, ma piuttosto perchè questa sovrapposizione viene ad essere la storia e la struttura stessa della metafora filosofica. È interessante notare come sia

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem*.

per Derrida che per Ricoeur, noi non siamo in grado di giungere alla comprensione di questo fenomeno, se non facendo uso di una rappresentazione figurata, di un'iconicità schematica, come si esprimerebbe Ricoeur, in grado di guidarci analogicamente a un'intellezione più adeguata. Qui si tratta della rappresentazione dell'usura per contatto, sfregamento, maneggio, come accade nella perdita di valore delle monete auree. A Derrida ciò serve per iniziare un movimento di inversione e di ritorno. «Le nozioni astratte nascondono sempre una figura sensibile. E la storia della lingua metafisica si confonderà con l'indebolimento della sua efficacia e l'usura della sua effigie»<sup>14</sup>. Non si tratta di ripetere con Nietzsche che la verità è il prodotto di alcune metafore di cui ci si è dimenticati che sono tali; anzi, per Derrida si perderebbe l'essenziale a voler descrivere questa vicenda esclusivamente come una serie di negazioni; si tratta invece sempre anche di un ritorno di interessi, di un accrescimento fruttifero del capitale primitivo, del darsi di un plusvalore linguistico.

Sono due storie di senso che si incrociano continuamente: una perdita si accompagna alla prospettiva di un guadagno e fa parte del guadagno ridurre il lavoro linguistico da fare. «È una regola d'economia: per ridurre il lavoro di sfregamento, i metafisici sceglieranno di preferenza, nella lingua naturale, le parole più usate (...): e questa perdita - vale a dire: questo plus-valore illimitato - non è ciò che i metafisici preferiranno sistematicamente nello scegliere, ad esempio, i concetti nella forma negativa, *a-ssoluto*, *in-finito*, *in-tangibile*, *non-essere?*»<sup>15</sup>. Rientra secondo Derrida in questa prospettiva economico-strategica il fatto che emerga una hegeliana solidarietà fra l'*Aufhebung* come togliimento-conservazione-sublimazione e il concetto economico-filosofico della metafora. Saturare il nostro sapere dei meccanismi della metafora rientra in questa solidarietà, ma più fondamentalmente è l'indice di un mitico programma universalistico di dominio. «La filosofia - mitologia bianca che racco-

<sup>14</sup> Cfr. J. DERRIDA, *art. cit.*, p. 4; la metafora dell'usura è derivata da Nietzsche, però Derrida ne suggerisce l'importanza anche per quanto riguarda i testi di Marx.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*. Per questo uso economico nell'ambito della critica letteraria, cfr. STANLEY FISH, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge (Mass.), 1980.

glie e riflette la cultura dell'occidente -; l'uomo bianco considera la propria mitologia, l'indo-europeo, il suo logos, vale a dire il *mythos* del proprio idioma, per la forma universale di quanto egli deve ancora decidersi a chiamare come la Ragione»<sup>16</sup>.

3. Le analisi di Derrida, che Ricoeur stesso riconosce, con espressione ironicamente platonica, essere una possibile «seconda navigazione» nell'affrontare i suoi stessi temi, si raccolgono però anche in un punto prospettico privilegiato, quello appunto del «logocentrismo», a sua volta chiave di interpretazione per la «storia della metafisica occidentale» di derivazione heideggeriana. Ora, c'è l'effettivo rischio che tale prospettiva, per il tema che si è scelto, tenda a trasformarsi in una visione «totalistica che cancella le differenze». Ricoeur la rifiuta con parole molto aspre. «Non posso non vedere in questa chiusura della precedente storia del pensiero occidentale entro l'unità de *la* metafisica uno spirito di vendetta, atteggiamento che proprio questo pensiero ci invita a dimettere, insieme alla volontà di potenza che l'accompagnerebbe. L'unità de '*la*' metafisica è una costruzione a posteriori dallo stesso Heidegger destinata a giustificare la propria elaborazione teorica (...). Ma perchè questo pensiero dovrebbe pretendere per sè solo, con esclusione di tutti i tentativi precedenti, il carattere di innovazione e rottura? Credo sia venuto il momento di rinunciare alla via comoda, che è pigrizia intellettuale, e che consiste nel porre sotto un unico termine - metafisica - l'intera vicenda del pensiero occidentale»<sup>17</sup>.

Anche se è soltanto Heidegger ad essere citato in questo passo, dovrebbe essere abbastanza chiaro che è anche Derrida ad essere preso di mira. È, infatti, per uno stesso ordine di motivi che Ricoeur non può accettare né l'imposizione di un'unica qualificazione alle vicende del pensiero (oblio dell'essere, epoca dell'immagine del mondo, ecc.), né è la lettura «sintomale» della metafora proposta da Derrida. Non è l'inserzione della metafora nel discorso filosofico ad essere un atto violento, mentre lo è l'imposizione di un minimo comun denominatore alla ricchezza del-

---

<sup>16</sup> Cfr. J. DERRIDA, *art. cit.*, p. 5.

<sup>17</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, cit., pp. 395-396.

la nostra tradizione. Nel nostro caso, non è vero l'assunto nietzscheano e derridiano che i concetti siano delle metafore obbliate che sono venute a configurarsi come il bozzolo, la forma solidificata in cui riposa prigioniera un'intuizione sensibile fluida. Vi è un'autonomia del concetto che discende direttamente dal fatto che lo speculativo non è mero stratificarsi di sistemi segnico-differenziali, puro gioco linguistico. «Il problema è: che cos'è l'essere? Un problema che è completamente al di fuori di tutti i giochi di linguaggio»<sup>18</sup>.

Credo si possa lasciare impregiudicato ai nostri fini se questo problema nasca oppure no fuori dal linguaggio. Ciò che forse si può dire, è che esso trova pur sempre nel linguaggio lo spazio in cui il filosofo ritiene di poterne proporre una soluzione, in un senso che non è affatto banale e che credo sarebbe sottoscritto anche da Ricoeur. Vale a dire: quando ci si accorge che l'essere si dice in molti sensi e che perciò la nostra esperienza può venir descritta in molti modi, e non si vuole ricorrere né all'univocità di un genere né all'equivocità plurisemantica del linguaggio poetico, occorrerà cercare ancora una volta una rete di rimandi categoriali. Se può accadere che il discorso speculativo si ponga come «un attento guardiano delle estensione di senso regolate a partire dalle quali si fanno le estensioni di senso inedite nel discorso poetico»<sup>19</sup>, non vi è, d'altra parte, nessun valido motivo per ritenere che, a causa di questo fatto, l'ontologia sia del tutto al di là di qualsiasi gioco linguistico. Del resto, la metafora analogica, l'intreccio di pensiero noetico e dianoetico, la logica del giudizio congiunta alla logica dell'appercezione, sono tutti tratti che derivano dall'impossibilità di dare un senso unico alla referenza, cioè precisamente all'impossibilità di decidere una volta per tutte che cosa sia al di qua e al di là del linguaggio (e) della metafora. L'intenzionalità metaforica, che per Ricoeur muove verso la dimensione della pluralità semantica, è concepita al servizio di una pluralità dell'esperienza degli aspetti del mondo con i quali la metafora si intreccia in maniera inestricabile. La metafora è *inventio* nel duplice senso che scopre ciò che crea e inventa ciò che trova.

---

<sup>18</sup> Cfr. P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 326. Alle spalle di questa affermazione sta la ripresa da parte di Ricoeur della distinzione fregeana fra *Sinn* e *Bedeutung* e quella benvenistea fra semiotica e semantica.

<sup>19</sup> Cfr. P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 327.

Questo fondamentale presupposto fenomenologico-realistico è invece assente in Derrida, dal momento che quella della metafora è una problematica derivata e connessa al tema della *différence*<sup>20</sup>. Questo discrimine ritengo non debba mai essere perso di vista, nonostante parecchi risultati dei due pensatori possono indubbiamente essere accostati. Ad esempio: laddove Derrida afferma che anche la definizione più precisa della metafora, come viene data da Aristotele in *Poetica* 1475 b-sgg., si lascia sempre esaminare secondo due linee principali: da una parte «vi è una tesi filosofica sulla metafora; ma allo stesso tempo, essa non è possibile se non in un sistema di rimandi in cui tutta la superficie è agitata dal lavoro delle metafore.

Nel caso aristotelico, la tesi filosofica appartiene a un sistema di interpretazione congiungente *metaphora, mimesis, logos, phoné, semainein, onoma*<sup>21</sup>, viene ipotizzata una solidarietà fra metaforologia e ontologia, la quale è supposta anche da Ricoeur quando afferma che «l'intenzione semantica dell'enunciazione metaforica incrocia nella maniera più netta il discorso ontologico, ma non laddove la metafora incrocia mediante l'analogia categoriale, bensì un punto in cui la referenza dell'enunciazione metaforica mette in gioco l'essere come atto e come potenza»<sup>22</sup>.

E quando Derrida dice che «vi è elocuzione e vi è uso della metafora in essa soltanto nella misura in cui il senso di ciò che è detto e pensato non è fenomeno di se stesso», e che «il pensiero precipita nella metafora, e la metafora tocca in sorte al pensiero nel momento in cui il senso tenta d'uscire da sé per dirsi, enunciarsi, portarsi alla luce della lingua»<sup>23</sup>, ciò può essere affiancato alla convinzione di Ricoeur che la metafora solleciti nel linguaggio la diminuzione della verità. Quello che appunto non va dimenticato è che per Derrida vi è metafora, così come vi è linguaggio, arte, filosofia, perchè nulla è fenomeno della «cosa stessa», di modo che le produzioni culturali sono delle

<sup>20</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, cit., pp. 4-29.

<sup>21</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, cit., p. 35.

<sup>22</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, cit., p. 377. Tutto il primo volume di *Temps et récit* è, del resto, percorso dai concetti aristotelici di *mythos* e verisimiglianza.

<sup>23</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, cit., p. 20.

specie di atti mancati, più significative per ciò che occultano e dimenticano che per ciò che affermano esplicitamente.

Al contrario, per Ricoeur la metafora è il tentativo di rappresentare ciò che è, accrescendo nel medesimo tempo le possibilità di ciò che è; tentare di rappresentare le azioni «sarebbe vedere le cose come non impedito di realizzarsi, vederle come ciò che sboccia; ma allora rappresentare l'atto, vorrebbe dire altresì rappresentare la potenza in un senso esclusivo che comprende ogni produzione di movimento e riposo»<sup>24</sup>.

Il tentativo di far parlare insieme al reale anche il possibile si confonde di fatto con la possibilità stessa del discorso speculativo: «il discorso speculativo rimane ancora possibile perchè il linguaggio ha la capacità *riflessiva* di mettersi a distanza e di considerarsi nel suo insieme, rapportato all'insieme di ciò che è. È il linguaggio che si designa e al tempo stesso designa il suo altro (...); è il sapere del suo *essere-rapportato* all'altro. Questo sapere non è più intralinguistico, ma extralinguistico: va dall'essere all'essere detto e contemporaneamente va dal senso alla referenza. Kant ha scritto: 'Bisogna che qualcosa esista perchè qualcosa appaia'; noi diciamo: 'Bisogna che qualcosa esista perchè qualcosa sia detto!»<sup>25</sup>.

Derrida ritiene che questa assunzione referenziale-noumenica, come la si potrebbe con buona approssimazione chiamare, sia qualcosa di cui bisogna sbarazzarsi in vista del compito di rintracciare le reti di rinvii differenziali della nostra cultura. Nel caso della metafora la rete che congiunge, come accennavo, il sole, l'occhio, la vista, l'idea è un sistema che riproduce la dialettica sensibile-intelligibile. La metafora partendo dal sensibile suggerisce qualcosa che non è immediatamente dato alla vista, allo stesso modo in cui la luce funziona come idea e norma regolatrice anche *in absentia*. «Il sole da questo punto di vista si presenta come l'oggetto sensibile per eccellenza: (si) mostra e (si) nasconde regolarmente»<sup>26</sup>.

L'energia tropica è quella che fa sì che qualcosa significhi pur non essendo manifesto; la definizione classica di segno (*aliquid stat pro aliquo*) così come la teoria peirceana del *representamen* sa-

<sup>24</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, cit., pp. 391-392.

<sup>25</sup> Cfr. P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 385-386.

<sup>26</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, cit., p. 35.

rebbero in tal senso solidali con quest'energia. Nella stessa alternativa che è venuta sempre maggiormente contrapponendo i linguaggi ben formati ai linguaggi naturali e storici, l'aggettivo «'naturale' dovrà sempre ricondurci alla *physis* in quanto sistema solare è, più precisamente, a una certa storia del rapporto terra-sole nel sistema della percezione (...). Ogni volta che vi è una metafora, vi è senza dubbio un sole da qualche parte, ma ogni volta che vi è un sole la metafora è cominciata»<sup>27</sup>.

Se ogni filosofema vuole tendenzialmente assegnare un limite, un'arresto, un punto fisso alle proprie implicite metafore, proprio il processo messo in moto dall'energia tropica comporta che l'arresto teorico non è mai realmente tale, perchè la dialettica fra sensibile e intellegibile, eidos e cosa, parte e tutto, significante e significato non è un modello che possiamo sperare in qualche modo di saturare.

Quando Derrida scrive che «la filosofia, come teoria della metafora, sarà sempre stata prima una metafora della teoria»<sup>28</sup> egli non intende affermare che all'interno di un testo specifico non sia riscontrabile una strategia metaforica e retorica ogni volta diversa, ma che anche questa risponde in primo luogo alle esigenze di una sintattica più profonda che è quella del platonismo e del voler dire dell'ontoteologia. Così, nella paradigmatica terza meditazione di Cartesio ciò che permette al discorso di non arrestarsi al dubbio e all'ipotesi di un genio maligno, è la presenza della metafora della luce naturale come sostrato del pensiero chiaro e distinto, e automanifestazione dell'evidenza, che si presenta come la estrema risorsa per garantirsi un criterio esterno di verità<sup>29</sup>.

4. Nelle osservazioni che precedono ho insistito più volte sulle differenze che separano le notazioni derridiane e ricoeuriane; ma le due concezioni sono del tutto distanti? Probabilmente non è così. Ciò che sembra emergere in primo luogo come un elemento comune ad

---

<sup>27</sup> Cfr. J. DERRIDA, *art. cit.*, p. 36.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cfr. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, 1967; per quest'interpretazione del testo di Cartesio, che è stato al centro di una polemica fra Derrida e Foucault, cfr. P. A. ROVATTI, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, 1987.

entrambi è l'esigenza di sfuggire, attraverso la «via lunga» della metafora (senza compromessi cioè con un facile irrazionalismo), alle pretese di un logo unireferenziale, ultimo, definitivo, autofondativo. Utilizzare in questo senso la metafora, comporta mostrare che le strutture di senso, anche dove si sono configurate come univoche (come nel caso della metafisica), non contengono mai in sé la presenza di un significato pieno, compiuto, a tutto tondo. In altre parole, un testo, i testi della metafisica, non si costruiscono soltanto su una serie di presenze più o meno evidenti, ma comportano anche i proprio vuoti, ciò che dal testo è rimasto escluso. Parlare di un progetto comune a Ricoeur e a Derrida di far essere presente anche l'essenza, non credo sia del tutto appropriato. Il lavoro che occorre svolgere non è tanto e soltanto fare emergere le assenze dal testo, dire ciò che non è stato detto, quanto proporre il testo come un'area di continua problematicità.

Un secondo elemento comune è, a mio avviso, riscontrabile in ciò che si potrebbe chiamare «preoccupazione etica», sebbene con una diversità di accenti. Il richiamo costante alla struttura sempre aperta del testo comporta per Ricoeur una disposizione all'ascolto e all'interrogazione analoga a quella del dialogo rispettoso della diversità dell'altro<sup>30</sup>, e una simile preoccupazione etico-dialogica è presente, anche se non in primo piano, pure nei testi di Derrida<sup>31</sup>.

Fatte queste precisazioni, bisogna però ritornare alle diversità di approccio al tema della metafora - che in entrambi è molto di più di una preoccupazione specifica e occasionale -: Ricoeur vi entra dalla porta della metafora viva, e scopre il nucleo delle sue operazioni, vivificanti in concetti quali quelli di analogia, schema-regola, iconicità schematica; Derrida vuole aprire il testo entrando dalla porta della metafora morta e usurata che nasconde ciò che dice nell'apparire del concetto.

Cosicché se una delle intenzioni principali di entrambi è scoprire

---

<sup>30</sup> Sebbene Ricoeur abbia rifiutato, contraddittoriamente a mio avviso, una derivazione diretta dell'ermeneutica dal modello dialogico; cfr. a questo proposito le oscillazioni dei saggi raccolti in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. by John B. Thompson, Cambridge-Paris, 1980.

<sup>31</sup> Attualmente, tuttavia, in ispecie negli Usa l'analisi decostruzionista sta mostrando interessanti applicazioni nella filosofia del diritto; cfr. C. DALTON, *Essay in Deconstruction of Contract Doctrine*, «Yale Law Journal», 95, 1985.

nel gioco metaforico la presenza costante di «un supplemento di codice che attraversa il campo, ne sposta senza tregua la chiusura, turba la linea, apre il circolo»<sup>32</sup>, tutto questo non comporta un'identità di esito filosofico.

In Ricoeur, la metafora è al servizio di una opzione etico-realistica: ciò che la metafora mostra è l'apertura nei confronti di quelle che vengono fiduciosamente indicate come *les possibilités qui soient nos possibles les plus propres*, la trascendenza del linguaggio, e la speranza che la referenza non sia tale solo in relazione a un altro segno, ma abbia la capacità, invece, di mostrare un mondo. In Derrida, la somiglianza analogico-metaforica è al servizio del progetto di dominio della metafisica: il voler dire monologico.

Tuttavia, il decostruzionismo derridiano non si esercita nel rifiuto della metafora filosofica, ma nel rifiuto del programma enciclopedico della metafisica e nel far giocare la metafora come un elemento fondamentale a favore della intersezione delle enciclopedie culturali e della pluralità dei dizionari, che, tutti assieme, danno forma alla nostra tradizione.

---

<sup>32</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche*, cit., p. 52.