



SOBRE A QUERELA DA METÁFORA ENTRE PAUL RICOEUR E JACQUES DERRIDA

FELIPE AMANCIO¹

RESUMO: Este artigo tem por objetivo relatar a chamada “querela da metáfora” entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida. A partir do comentário dos três textos que formam o *corpus* dessa discussão: “A mitologia branca”, “A metáfora viva”, e *Le retrait de la métaphore*, propõe-se uma análise dos pressupostos filosóficos desses autores que visa ressaltar suas diferenças de abordagem ao invés de simular um precário acordo, de modo a endossar o argumento, segundo o qual, ambos seguem direções opostas sobre o que se presume ser a mesma questão.

PALAVRAS-CHAVE: Desconstrução, Hermenêutica, Jacques Derrida, Metáfora, Paul Ricoeur.

ABSTRACT: This article aims to report the so-called “metaphor quarrel” between Paul Ricoeur and Jacques Derrida. Based on the commentary of the three texts that forms the *corpus* of this discussion: “The White Mythology”, “The Living Metaphor”, and *Le retrait de la métaphore*, an analysis of the philosophical assumptions of these authors is proposed, aiming to highlight their differences in approach instead of simulating a precarious agreement, in order to endorse the argument, according to which, they both follow opposite directions on what is assumed to be the same issue.

KEYWORDS: Deconstruction, Hermeneutics, Jacques Derrida, Metaphor, Paul Ricoeur.

O que ocorre na escrita, me parece, é a plena manifestação do que já se encontra em estado virtual na fala viva, a saber, o destacamento do sentido a respeito do acontecimento.

Paul Ricoeur – *Discours et communication*, p. 60.²

Qualquer escrita deve, portanto, para ser o que é, poder funcionar na ausência radical de qualquer destinatário empiricamente determinado em geral. E essa ausência não é uma modificação contínua da presença, é uma ruptura de presença, a “morte” ou a possibilidade da “morte” do destinatário inscrita na estrutura da marca (é neste ponto, digo-o de passagem, que o valor ou o “efeito” da transcendentalidade se liga necessariamente à possibilidade da escrita e da “morte” assim analisadas).

Jacques Derrida – *Assinatura acontecimento contexto*. p. 356-357.³

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: felipeab@live.com.

² Tradução minha. Cf. (RICOEUR, 2004, p. 60).

³ Cf. (DERRIDA, 1991, p. 356-357).

Prólogo

A linguagem em debate na filosofia, a filosofia em debate pela linguagem. Reversibilidade de um momento que não se reduz ao movimento único de um giro linguístico, mas que caracteriza ainda que por um tropo o *tópos* de uma era em que, percebida a densidade do meio em que estamos imersos, a linguagem se torna evidente enquanto questão. Embora jamais tenha havido uma concepção amplamente aceita do que seria “A linguagem” em geral, em si, embora muitos filósofos não buscassem tratar especificamente dela, mas repensá-la, rediscuti-la, de um modo ou de outro essa desconhecida não mais podia ser ignorada, naturalizada como mero meio de expressão do pensamento, e assim ganhava o primeiro plano das discussões levando a reconsiderar e reformular o modo pelo qual as questões eram postas.

Esta é a descrição um aspecto da filosofia ocidental no século XX, notório em ambas margens da Mancha, do Atlântico, ou seja, tanto na tradição continental quanto na tradição anglo-saxã, analítica. No entanto, se naquele momento se buscava outra forma de filosofar e revisitar a história da filosofia, um velho tema retornava no bojo desses anseios. Por diferentes abordagens, a metáfora era retomada como objeto privilegiado para discutir questões daquela época, motivando o aparecimento de uma série de obras: Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (1936), Max Black, *Metaphor* (1954), Hedwig Konrad, *Étude sur la métaphore*, (1959), Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Colin Murray Turbayne, *The Myth of Metaphor* (1962), Jacques Derrida, *La mythologie blanche* (1971), Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (1972), Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (1975), Donald Davidson, *What metaphors mean* (1978), George Lakoff e Mark Johnson, *Metaphors we live by* (1980), etc.

Desse período, as obras de Jacques Derrida e Paul Ricoeur se destacam como a conhecida e amplamente comentada “querela da metáfora”, compostas pelos textos *La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique* (1971), *La métaphore vive* (1975), e *Le retrait de la métaphore* (1978). Ricoeur e Derrida são autores da mesma geração, se formaram no mesmo ambiente intelectual, e se iniciaram na filosofia pela mesma tradição de pensamento, a fenomenologia de Edmund Husserl. Como se não fossem poucas coincidências desses outrora professor e assistente na Sorbonne (1960-1964), realizam em suas obras uma série de leituras e discussões dos mesmos autores e temas. Embora as coincidências contextuais, históricas, biográficas desse horizonte intelectual, temporal, não sejam de todo surpreendentes, é preciso atentar que apesar dessas familiaridades, como que por uma bifurcação originária, suas filosofias seguem projetos distintos.

Grosso modo, a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur busca interpretar os sentidos ocultos por meio dos aparentes, e para tal traça diálogos com as ciências humanas, disciplinas regionais, articulando e delimitando diversas epistemologias para a compreensão de uma dada questão; por outro lado, a desconstrução de Derrida busca revisitar e questionar a filosofia e demais regimes discursivos a fim de pensar o que neles permanece impensado, negligenciado por uma hierarquia valorativa de delimitações e oposições metafísicas que, por exemplo, privilegiam a fala em detrimento da escrita, a presença sobre a ausência, a razão sobre a sensibilidade, etc. Desconstruir não é destruir, mas procurar entender como tais estruturas se formam, questionar seus fundamentos invertendo e deslocando a ordem de prioridades, fazendo-as funcionar doutra maneira, mais abertas e menos opressoras.

Todavia, sentido oculto e termo ou aspecto negligenciado não são equivalentes, e atentar para isso é fundamental para entender o diferendo desses filósofos sobre a metáfora. Se há um ponto de concordância entre os dois, é que para ambos a metáfora não é mero ornamento retórico, mas recurso do pensamento que traz uma série de questões que deveriam ser levadas mais a sério pela filosofia. No entanto, cada um deles pensa esses entrecruzamentos a sua maneira. Ricoeur quer ressaltar a função heurística da figura, como ela pode ampliar nosso modo de compreensão da realidade, mas sem esfumar, perder de vista, as fronteiras entre filosofia e poética; já Derrida quer questionar, tensionar essa distinção, a autoproclamada autoridade da filosofia para dominar a metáfora como uma instância superior, autônoma, e atentar para uma metaforicidade anterior e irrefreável. No texto que se segue, apresento uma leitura dos pontos centrais dessa querela por uma síntese que não firma acordo, e embora violenta, busca ser precisa em suas elipses.

A mitologia branca: a metáfora por Jacques Derrida.

Mitologia branca – a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto (DERRIDA, 1991, p. 254).

“Mitologia branca” termo tomado como sinônimo de metafísica – do pensamento ocidental entendido, em linhas gerais, como metafísica – busca designar o que permanece impensado, inconfesso, não reconhecido como tal, uma certa mitologia latente, não-superada, ainda que sobreposta por incontáveis camadas de raspagens e reinscrições, e que remanesce na filosofia, no sonho de sua razão que se pretende universal. Este mesmo termo que dá título ao célebre ensaio de Jacques Derrida sobre a metáfora, mais do que simplesmente apresentar uma

proposta, condensa a estratégia discursiva do autor que o transpõe, de um texto (*Jardin d'Épicure* – Anatole France) que entretece por meio da ficção de um diálogo especulações sobre a linguagem filosófica, para a primeira seção de seu ensaio, chamada de exergo. Nesse lugar de inscrição, inicia-se um discurso sobre a usura como estrutura da metáfora, de ganho e desgaste de significação. Toda essa metadiscursividade sobre a metáfora não é mera estilística, tentativa de contê-la por um discurso mais vasto, mas uma forma de pensar as ligações e reverberações desta figura que “[...] parece envolver na sua totalidade o uso da língua filosófica, nada menos do que o uso da língua natural *no* discurso filosófico, até mesmo a língua natural *como* língua filosófica.” (DERRIDA, 1991, p. 249).

Por essa primeira suspeita tudo é dito, tudo já se encontra anunciado: talvez não esteja sob nosso domínio o que cremos dominar, e a metáfora apresente problemáticas que não devem passar despercebidas. A exploração dessa suspeita pode ser identificada como o fio condutor desse ensaio, que a cada volta de cada seção amplia e revisita por diferentes ângulos pretensões de domínio da metáfora, quer seja pela filosofia, retórica ou metaforologia como discursos independentes, depurados de resquícios figurativos, à medida que busca ressaltar uma metaforicidade que não se confunde, nem se deixa reduzir à metáfora enquanto figura de linguagem.

Frente à pergunta: “[...] como decifrar a figura, singularmente a metáfora, no texto filosófico?” ao invés de esboçar certo método de análise ou mesmo uma espécie de “prolegômenos a qualquer metafórica futura”, Derrida (1991, p. 259; 264) busca pontuar as condições de impossibilidade desse tipo de projeto, pois considera a metáfora, mais do que figura isolada, um filosofema clássico, um conceito metafísico, entramado numa rede de outros filosofemas (*arkhé, eidos, logos, theoria, etc...*) cuja opacidade figurativa não deixa entrever qualquer propriedade. Como diz:

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).

Quanto a essa tentativa de classificação, mapeamento das metáforas no discurso filosófico, para remetê-las aos seus contextos de origem, Derrida chama atenção que tal empreendimento não remonta de nenhum método específico, mas que obedece ao próprio conceito de metáfora no que remete à transposição quanto ao lugar – *metaphorá: meta* “além”

+ *phorá* “transposição”⁴ – ao mesmo tempo que atenta para essa metáfora de metáfora, que permanece inapreensível. Por outro lado, além de constituir a trama desses primeiros filosofemas, noções primordiais que fundamentaram no solo e na língua grega as bases do discurso filosófico do ocidente, Derrida observa o delinear dessa metaforicidade inapreensível também no percurso que vai da figura ao conceito, itinerário perspicazmente esquematizado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2000, p. 130-131):

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 [*aufgehoben hatte*] a um sentido espiritual.

Ao comentar essa esquematização, Derrida (1991, p. 266) ressalta que a distinção entre metáforas efetivas e metáforas apagadas, lexicalizadas, por força de usura, corresponde à oposição tradicional entre metáforas vivas e metáforas mortas, e que esse percurso de metaforização – a transposição do sentido sensível ao espiritual – constitui um movimento de idealização compreendido pela categoria mestra do idealismo dialético, a saber, a “superação” (*Aufhebung*) que produz a elevação, supressão e conservação do sentido sensível na ordem espiritual, ao passo que articula o espaço de possibilidade da metafísica e suas oposições como natureza/espírito, sensível/inteligível, etc. Depreende-se disso que essas oposições espelham o próprio movimento de metaforização que as engendrou, portanto, nesse ponto, mais do que apontar a vanidade de regular as metáforas pelo registro de seus contextos de origem, Derrida

⁴ Sobre o entendimento de metáfora como “transposição” (*epiphorá*) de nomes, consultar: o subcapítulo: “2 – O núcleo comum à poética e à retórica: ‘a epífora do nome’” do “Estudo I – Entre a retórica e a poética: Aristóteles” (RICOEUR, 2000, p. 24).

questiona a pretensão da própria filosofia em querer dominá-las como um discurso autônomo, independente, pois considera:

[...] 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 suas 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 seguro de circunscrever assim um centro organizador; e esta lei formal vale para qualquer filosofema (DERRIDA, 1991, p. 269).

Disso decorre: o filósofo que quiser fazer arqueologia das metáforas filosóficas, terminará por escavar o reflexo da própria filosofia, retornando de mãos vazias, sem apreender qualquer propriedade que fundamente os filosofemas que estruturam o discurso filosófico, nem os termos da metaforologia (“metáfora”, “figura”, “tropo”) que lhe serve de base. Para Derrida (1991, p. 270) ignorar essa “*vigilância*” (*veille*) da filosofia seria postular que o sentido visado por meio dessas figuras é de uma essência rigorosamente independente dos termos que o transportam, o que em seu entender constitui a única tese da filosofia, responsável por criar o conceito de metáfora pela mesma compulsão que gera uma série de oposições metafísicas que visam distinguir de modo inequívoco o próprio do não-próprio, a essência do acidente, o sensível do inteligível.

No que se segue, após apresentar a tese geral do seu ensaio, isto é, as condições de impossibilidade que se interpõem a qualquer tentativa de dominar a metáfora pela busca da origem de seus fundamentos, o retorno a Aristóteles que Derrida empreende nesse momento, ao invés de reverenciar essa referência canônica, inaugural, incontornável, tem por objetivo analisar os pressupostos e as determinações duradouras que essa teoria cadencia a toda uma tradição de retomadas e rupturas. Vale dizer que se trata de uma discussão importante para o acompanhamento desse debate, pois concentra alguns pontos que serão contestados por Ricoeur. Lembremos, portanto, a definição apresentada na “Poética”:

“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. (ARISTÓTELES, 1457 b 5).

Ao comentar essa definição, Derrida chama atenção que ela se encontra no interior da uma teoria da “*elocução*” (*léxis*), como expressão do “*pensamento*” (*diánoia*), mais especificamente na parte que diz respeito aos nomes, ou de modo geral, ao que é nominalizável e assim pode designar um objeto, uma unidade de sentido, isto é, uma ideia substantiva. Logo, ao perceber a centralidade das ideias substantivas, que não sofrem variação em relação às

demais, Derrida (1991, p.276) levanta a hipótese que esse regime pertença à grande cadeia imóvel da ontologia aristotélica, sua teoria da analogia do Ser e epistemologia. Outro ponto ressaltado por Derrida é que a “Poética” é um tratado sobre a *mimesis* a qual a metáfora se liga pela percepção das semelhanças, constitutiva do valor de “verdade” (*aletheia*). A *mimesis* é definida como uma possibilidade da *physis* (“natureza”), e por conseguinte uma habilidade do homem, capaz de imitar e assim desvelar a verdade da natureza.

Pois bem, se por um lado a metáfora é louvada por apresentar uma forma de conhecimento, rápida e prazerosa, pela percepção das semelhanças que “põe sob os olhos”, “mostra as coisas em ato” (Retórica, III, 10, 1410 b 33), – que aliás nunca se dá de modo direto, óbvio – por outro, Derrida chama atenção para o desenvolvimento dessa configuração, o momento do desvio. Antes que venha fazer sentido, apresentar a intuição inovadora, a metáfora (se) abre a errância do semântico, pela qual o sentido habitual de um termo é transposto de lugar. Pelo desvio, o sentido corre o risco de extravio, ausência de verdade melhor explorada pelas metáforas analógicas que articulam a permuta dos termos. Em vista disso, e por Aristóteles (Retórica, III, 10, 1411 a) enaltecer, em especial, esse tipo de metáfora, Derrida (1991, p.283) inverte a ordem de prioridades e afirma: “A analogia é a metáfora por excelência.”, privilégio supostamente firmado sobre a analogia do Ser.

Paradigma dessa ausência é o ilustre exemplo do sol na “Poética” (1457 b), pelo qual se estabelece a relação da sua luz com o semear. Para contornar a ausência de termo que designe o raiar da luz, a metáfora aventura-se na linguagem por uma “narrativa secreta” pela qual pode não atingir o sentido, falhar como imagem. Todavia, para que isso ocorra, deve-se observar que a metáfora não afeta somente uma palavra do enunciado, mas põe em suspenso todos os seus termos num jogo de substituições e empréstimos que hipoteca a propriedade de seus significados. Eis então que o sol, paradigma do sensível que pode sempre faltar, se ocultar – significante por excelência das metáforas, de modo que: “[...] cada vez que acontece uma metáfora, há sem dúvida um sol em qualquer parte; mas cada vez que há sol, a metáfora começou.” (DERRIDA, 1991, p.292) – levanta questionamentos sobre a propriedade das palavras, justamente quando se percebe que o discurso sobre as metáfora não é menos metafórico. A tese geral ecoa uma vez mais: “A filosofia, como teoria da metáfora, terá, em primeiro lugar, sido uma metáfora da teoria.”; e outra: “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 no texto filosófico (e no texto retórico que aí se coordena).” (DERRIDA, 1991, p. 295; 299).

O sol atravessa variadas metafóricas na história da filosofia, firmando-se como axioma da luz natural que ofusca qualquer dúvida. Desse modo, as metáforas constituem certa sintaxe do texto filosófico, mas nela não se deixam conter ao seguir uma dupla via de autodestruição. A primeira via, de resistência à disseminação, conduz o discurso clássico da filosofia que busca superar a metáfora pela reapropriação do sentido; já a segunda via, sem se confundir com a primeira, a transpassa oferecendo resistência sintática à oposição e subordinação ao semântico, nas palavras de Derrida (1991, p.312):

Esta autodestruição teria ainda 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.

Nas vizinhanças de Heidegger: o desentendimento.

Algo digno de ser lembrado na busca de entender o contexto dessa querela, é que as reflexões de Paul Ricoeur sobre a metáfora não se iniciam na “Metáfora viva” (1975), mas já se encontram esboçadas no artigo *La métaphore et le problème central de l’herméneutique*, publicado em 1972. Este artigo seminal contém *in nuce* quase todo projeto da obra publicada anos depois, os grandes temas e seus principais interlocutores. Seu objetivo geral é demonstrar como a metáfora concerne à hermenêutica ao apresentar problemas análogos à interpretação de textos, objetivo que será distendido e pacientemente discutido ao longo de sete capítulos do livro. Contudo, retornando a este artigo, não encontramos nele indicação ao desfecho da obra que antecede. Ainda que pensasse a metáfora filosoficamente, não estava no rol das suas preocupações marcar a descontinuidade entre o filosófico e o poético. Em retrospecto, uma ausência se faz sentir, naquele momento Ricoeur talvez ignorasse o ensaio que Jacques Derrida publicara no ano anterior.

Mais do que o culminar de um longo percurso de investigações sobre a figura, no qual se busca explicitar a filosofia implícita ao percurso da palavra (retórica) à frase (semântica), e dessa ao texto (hermenêutica), o “Estudo VIII – Metáfora e discurso filosófico”, capítulo final da “Metáfora viva”, se constitui numa defesa da autonomia do discurso filosófico em relação ao poético, defesa firmada em resposta a Jacques Derrida, no que esse é tomado como expoente da via aberta por Martin Heidegger. Essa resposta não se restringe à terceira seção do capítulo, mas a antecede e sucede no dirigir-se ao mestre alemão.⁵

⁵ Ricoeur envia um exemplar de *La métaphore vive* a Derrida com a seguinte dedicatória: “Para Jacques Derrida, esse início de explicação com vistas a novas *interseções*, homenagem de fiel pensamento” (PEETERS, 2013, p. 674).

Como busquei indicar, Derrida (1991, p. 276; 283; 285) por vezes sugere relacionar a problemática da metáfora à analogia do Ser; – sem mencioná-lo – Ricoeur dedica as duas primeiras seções do “Estudo VIII” a refutar essa associação. Não cabendo alongar-me aqui sobre os argumentos a favor dessa distinção, limito-me a dizer que sobre a busca por pensar uma forma de relação entre o Ser e suas múltiplas significações, ou seja, entre a “substância” (*ousía*) e as demais categorias, que não seja pela univocidade de uma dependência genérica, e que não se perca em pura equivocidade, Ricoeur (2000, p. 410) considera a analogia mais um problema hipostasiado como resposta, uma tentativa de pensar essa relação por meio de um modelo lógico-matemático, do que propriamente a descrição exata de como ela se dá. Se essa tentativa falha, e um novo modelo deve ser buscado, foi porque a ontologia franqueou seu próprio âmbito de discussão para além do poético, “Mas este passo para além da analogia somente é possível porque a analogia foi um passo para além da metáfora.” (RICOEUR, 2000, p. 416).

Distinção apresentada, sucede a resposta. Ricoeur opta por analisar Derrida como uma radicalização da posição que Heidegger expressa na seguinte passagem:

Isso explica a desconfiança que inspira em Heidegger o conceito de metáfora. Em *Le principe 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 freqüentemente 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).

Dessa longa citação, feita em nota de rodapé, Ricoeur extrai e eleva à epígrafe a última frase: “O metafórico existe apenas no interior das fronteiras da metafísica.”, tomada por chave de leitura. Por um lado, pondera sobre o âmbito da crítica, ao chamar atenção que se trata de uma reprovação sobre tomar certos enunciados filosóficos como meras metáforas, por outro, ressalta o quanto essa concepção de metáfora é limitada, pois tem por base a substituição de palavras isoladas cujos sentidos transitam do sensível ao inteligível. Sobre a equiparação da

transferência metafórica com a transferência metafísica, Ricoeur (2000, p. 436; 478) não se deixa convencer que todo o pensamento ocidental possa ser enquadrado na metafísica de origem platônica, que mais seria uma generalização formulada pelo próprio Heidegger para enaltecer o próprio trabalho como superação da tradição; de igual modo, não se deixa conter por essa crítica pontual à metáfora, e do mestre alemão prefere guardar a distinção entre pensamento e poesia, pois: “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).

Como foi apresentado, essa suposta cumplicidade entre o metafórico e o metafísico também é explorada no ensaio de Derrida, do qual Ricoeur procura discutir a partir da questão metáfora morta. Isto que considera um “golpe de mestre”, a entrada no metafórico pela “porta da morte”, pelo conceito de usura, traz consigo a metaforicidade da erosão dos sedimentos, relevos e inscrições numismáticas, ao mesmo tempo que evoca a associação entre valor linguístico e valor monetário, sentido próprio e propriedade. No entanto, a usura retira sua importância do movimento de idealização que produz o conceito, a “superação” (*Aufhebung*) hegeliana.

Para Ricoeur, Derrida propõe pensar a criação do conceito pela morte da metáfora, apagamento do aspecto sensível das palavras – e, inversamente o desmascaramento dos conceitos pela denúncia de suas bases metafóricas – que não desaparece inteiramente, mas se encontra permeado no discurso filosófico, que assim tem sua autonomia frente ao poético questionada. Eis que é chegado o momento de defrontar a tese central de Derrida: o paradoxo do definidor que se encontra implicado no que busca definir, uma vez percebido que “[...] não há discurso sobre a metáfora que não se diga em uma rede conceitual metaforicamente engendrada. Não há lugar não-metafórico donde se perceba a ordem e a clausura do campo metafórico. A metáfora se diz metaforicamente.” (RICOEUR, 2000, p. 442).

Analisado o escopo da tese, Ricoeur (2000, p. 446) afirma que a efetividade da metáfora morta pode ser contestada pelas análises semânticas realizadas previamente em seu livro, segundo as quais ela nem mesmo pode ser considerada como metáfora, já que não mais expressa contraste com o vocabulário corrente que agora integra. A eficácia da metáfora morta seria característica de teorias semióticas que concebem a mudança do sentido pelo primado da palavra, enfatizando mais a substituição de termos que sua interação ao nível do enunciado. Desse modo, quanto ao discurso filosófico, deve-se distinguir a adoção compulsória de

catacreses, tropos por necessidade, para suprir lacunas semânticas ao pensamento, do recurso deliberado à metáfora viva e sua função heurística de revelar outros aspectos da realidade.

Para Ricoeur (2000, p. 449), só muito raramente a usura é capaz de apagar por completo o relevo figurado das palavras, no entanto, reviver uma metáfora não é um processo simétrico à lexicalização, e mesmo que se recorra à etimologia, tais procedimentos equivalem a nova produção de sentido: “Desde então, a análise da metáfora morta reenvia a uma primeira fundação que é a metáfora viva.”. Ademais, considera que reviver uma metáfora não consiste em desmascarar o conceito; “Em primeiro lugar porque a metáfora revivida opera de outro modo que a metáfora morta, mas sobretudo porque o conceito não tem sua gênese integral no processo pelo qual a metáfora se lexicalizou”. Desse modo, deve-se distinguir no texto de Hegel dois processos: o primeiro, de carácter metafórico, transporta uma significação própria para a ordem espiritual; o segundo transforma essa significação imprópria, pois transportada, em significação abstrata apropriada. O primeiro condiciona o segundo que constitui precisamente a “superação” (*Aufhebung*). Com essa distinção, Ricoeur pretende mostrar que o discurso filosófico se faz autônomo justamente porque confere às significações transpostas para o campo espiritual função conceitual que as difere das metáforas de base. Em suma: “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.” (RICOEUR, 2000, p. 453).

Logo após questionar a eficácia da metáfora morta, Ricoeur se direciona para o objetivo final de seu livro: propor uma teoria geral das intersecções das esferas discursivas que prepare a explicitação da filosofia implícita ao seu processo de investigação. Nessa direção, também reformula e aperfeiçoa seu entendimento do dinamismo semântico da metáfora, oferecendo uma explicação sobre a criação do sentido. Para tal, parte do pensamento de Jean Ladrière sobre o símbolo, e seu conceito de “significância” (*signifiance*) e sua “historicidade” (*historicité*) da língua na qual se vasculha por um termo ou expressão adequada para dizer uma nova experiência. Desse modo, entende-se a significação mais como um princípio indutor capaz de guiar a inovação semântica do que um conteúdo disponível.

A partir desse modelo, Ricoeur entende que a metáfora articula dois campos de significação, o primeiro que concentra as significações sedimentadas da língua, e um segundo para o qual não há referência direta. A novidade frente às teorias da interação enunciativa – de autores como I. A. Richards, Max Black, e Monroe Beardsley – é que não se pensa a inovação semântica somente pela inserção de um velho termo num novo contexto enunciativo, que revela

relações e aspectos despercebidos até então, mas por esse segundo campo visado que exerce sobre o primeiro uma força de atração, extraído dele uma significação adequada para expressar uma nova intenção. Essa força de extração é o que Ricoeur (2000, p. 459) chama de “veemência ontológica” (*véhémence ontologique*) capaz de criar indicações de sentido que podem servir de esboços à criação conceitual, cuja sistematicidade se distingue do dinamismo semântico das expressões figuradas. No entanto, por essa diferenciação, Ricoeur não visa instituir uma radical separação entre filosofia e poesia, pois compreende o universo discursivo de modo dinamizado por aproximações e afastamentos. A filosofia hermenêutica que propõe, por não buscar interpretações unívocas, por querer a clareza conceitual sem renunciar à profusão do simbólico, é ela mesma exemplo desse dinamismo tensional, conflituoso.

Após pensar a descontinuidade entre filosofia e poesia, a fim de defender a autonomia da primeira, a explicitação da filosofia implícita ao percurso de Ricoeur parte do pressuposto que o discurso poético suscita questões que ele mesmo não visa responder, essas ficam a cargo do campo especulativo aberto pela busca de elucidação. O que resta por elucidar, explicitar, são as implicações ontológicas do postulado da dupla referência que começou a ser pensado no sétimo estudo da “Metáfora viva”.⁶ A dupla referência diz respeito ao conflito de interpretações tensionado no enunciado metafórico, conflito entre a interpretação literal que se mostra absurda e a interpretação figurada buscada a partir da inadmissibilidade da primeira. Essa segunda interpretação mais do que simples aceção figurada, provém da função heurística da metáfora de revelar outros aspectos que redimensionam o que se entende por realidade. Para Ricoeur (2000, p. 471), a explicitação desse postulado endossa a tese que o dinamismo semântico da enunciação metafórica intersecciona questões ontológicas de modo mais decisivo na cópula da metáfora – “A natureza é um templo onde vivos pilares [...]”⁷ – na sua função referencial que não se limita ao ser-como, mas paradoxalmente diz: isto é e não é, esse oscilar entre real e fictício constitui a expressão viva que diz a existência viva.

E houve tréplica. Três anos após a publicação da “Metáfora viva”, em 1978 na ocasião de um colóquio sobre filosofia e metáfora na Universidade de Gênova, Itália, Jacques Derrida por meio de sua conferência responde a Paul Ricoeur que também participava do evento. Nas

⁶ Realizei uma análise sobre o "Estudo VII - Metáfora e referência", na qual comento sobre o postulado da dupla referência e a verdade metafórica. Cf. Sobre a verdade metafórica em Paul Ricoeur (AMANCIO, 2021).

⁷ Traduzido do francês: «*La Nature est un temple où de vivants piliers [...]*», primeira frase do poema *Correspondances* de Charles Baudelaire (1857, p. 19).

poucas páginas que me restam, procurarei apresentar os pontos cruciais dessa resposta, assim como o objetivo geral desta conferência.

Derrida inicia sua apresentação chamando atenção de como o velho tema da metáfora retorna com tamanha pujança à cena intelectual, motivando produção bibliográfica e encontros acadêmicos; se pergunta o que se passa com a metáfora, qual motivo histórico ou historial explica esse repentino retorno, e porque essa discussão remete a Heidegger, que tão pouco tematizou a problemática dessa figura. Quanto a isso, realiza uma nota sobre uma nota, notadamente a mesma nota notada por Paul Ricoeur. Trata-se da longa nota de rodapé feita a Heidegger na “Mitologia branca”, a qual Derrida retorna não só para objetar a leitura de Ricoeur, mas para discuti-la e seguir sua exposição.

Tendo em conta seu reconhecimento a Ricoeur, Derrida (1998, p. 69) se queixa que esse o critique por proposições que buscou discutir, e questiona a leitura dele em dois pontos. O primeiro desses é por ler a “Mitologia branca” como apenas uma radicalização do “adágio” heideggeriano – “O metafórico existe apenas no interior das fronteiras da metafísica.” –, por assimilá-lo a Heidegger num suposto núcleo teórico comum que pressupõe o espelhamento do par metafórico (próprio e figurado) no par metafísico (visível e invisível). Derrida se surpreende com essa assimilação, pois desde o início de sua nota deixa claro que o conceito de metáfora não se fundamenta apenas sobre a oposição entre sensível e inteligível, e também por seu ensaio propor desconstruir a interpretação corrente dessa figura como transferência entre esses polos. O segundo ponto questionado diz respeito ao que o hermeneuta interpretou como “eficácia da metáfora morta”, à questão da usura. Derrida então busca esclarecer que não compreende a criação conceitual pela morte da metáfora, apagamento do aspecto figurado das palavras, e ressalta que usura não é apenas desgaste, mas ganho de mais-valia, de significação:

3. Era necessário também propôr à interpretação este valor de *usura*. Parece ter uma ligação de sistema com a perspectiva metafórica. Encontrar-se-á em todos os lugares em que o tema da metafísica for privilegiado. É também esta metáfora que importa consigo uma *pressuposição continuísta*: a história de uma metáfora não teria essencialmente o caminho de um deslocamento, com rupturas, reinscrições num sistema heterogêneo, mutações, desvios sem origem, mas o de uma erosão progressiva, de uma perda semântica regular, de um esgotamento ininterrupto do sentido primitivo. Abstração empírica sem extração do solo natal. Não que o projeto dos autores citados esteja totalmente envolvido aí, mas recorre a ele de cada vez que deixa dominar o ponto de vista metafórico. Este traço – o conceito de usura – não pertence, sem dúvida, a uma configuração histórico-teórica estreita, mas mais seguramente ao próprio conceito de metáfora e à longa seqüência metafísica que determina ou que o determina. É por ela que nos interessamos aqui pra começar (DERRIDA, 1991, p. 255-256).

O filósofo cita em sua conferência este extrato da “Mitologia branca” para questionar essa ideia de usura como apenas rota de erosão, e também para discutir o que diz por “longa

sequência metafísica”. Deveras, por variadas vezes, Derrida aqui e acolá usa, sem maiores ressalvas, o termo metafísica – da presença – para se referir à tradição do pensamento ocidental – uma generalização herdada de Nietzsche e Heidegger. Ainda que o intuito seja atentar para determinações duráveis perpetuadas sistematicamente a fim de não tomar por novidade efeitos derivados de uma configuração prévia, persistente, diz jamais ter acreditado em algo como “A metafísica”, pelo menos não como uma totalidade homogênea, envolta por seus limites. Em seu entender, os limites da metafísica não a circundam, mas a atravessam, a invaginam (DERRIDA, 1998, p. 72). Por esse ponto, redireciona a conferência para sua discussão central, a saber, as relações entre metáfora e metafísica, pensamento e poesia, sem se perder em indistinção ou marcar a descontinuidade, mas para pensar a indecidibilidade desse entrelaçamento. Derrida (1998, p. 77) propõe, então, pensar esse entrelaçamento pela palavra *retrait* – que aqui traduzo por “retração”⁸ – escolhida para captar o máximo de energia e informação no contexto desta discussão com Heidegger. Trata-se da complexa questão da “retração do Ser” (*Entzug des Seyns*), que, por não ser possível esmiuçá-la aqui, apresento apenas seus contornos gerais.

Ciente do paradoxo notado por Jean Greisch e Paul Ricoeur – segundo o qual a metaforicidade do texto de Heidegger é mais importante que suas críticas pontuais à figura – Derrida visa discutir por que essa crítica à metáfora se inscreve num texto que não quer ser lido como metafórico. Em seu entender, o conceito de metáfora pertenceria à metafísica, enquanto essa, em cada uma de suas épocas, a uma “retração”, velamento do Ser. Segundo Heidegger, o Ser se revela ao se ocultar no ente, cujas diferentes compreensões – ideia, substância, subjetividade, vontade, trabalho – marcam as diferentes épocas da metafísica. Para Derrida (1998, p. 79), essa dinâmica de revelação-velamento configura, por assim dizer, transposições, de modo que, mais do que o conglomerado que contém o conceito de metáfora, a própria metafísica se encontra em relação tropológica a respeito do Ser.

⁸ A tradução menos controversa e mais adequada à maioria dos empregos neste texto seria sem dúvidas: “retirada”, que muito bem se adequa ao tema do que se convencionou traduzir por “retirada do Ser” (*Entzug des Seyns*). Contudo, essa palavra não conseguiria acompanhar o jogo que Derrida articula entre re-tirar e re-traçar, ao optar por “retirada” perderíamos as acepções de retraçamento e também de recorte. Outros tradutores que se debruçaram sobre o texto *Le retrait de la métaphore*, também tiveram dificuldades em encontrar em suas línguas um termo adequado para traduzir esses empregos *retrait*. No inglês, Peggy Kamuf opta por não traduzi-lo no título *The retrait of metaphor*, e no corpo do texto utiliza a palavra *withdrawal* quando no sentido de retirada, e *withdrawal/redrawing* para se referir ao jogo ambíguo entre retirada e retraçamento (DERRIDA, 2007, p. 67). Já no espanhol, Gabriel Aranzueque opta por usar somente a palavra *retirada* (DERRIDA, 1997, p. 211). No português, opto por “retração”, do verbo *retrait* que possui retirar como uma de suas acepções, e, assim como a palavra francesa *retrait*, provém do verbo latino *retrahere* (puxar, retirar) (BLOCH; WARTBURG, 1964, p. 551) (CUNHA, 1999, p. 682). Contudo, a palavra “retração” se mostra adequada não só por derivar do mesmo termo arcaico, mas por também ser o aumentativo de *retraço* (a palha recortada) e ser uma flexão do verbo *retraçar* (traçar novamente e retalhar) na primeira pessoa do singular. Desse modo, emprego a palavra “retração” por atravessar e articular os campos semânticos da retirada, do retraçamento, e do recorte.

O Ser não sendo nada, não sendo um ente, não saberia ser dito ou nomeado *more metaphoricamente*. E, portanto, não há, em tal contexto de uso metafísico dominante da palavra “metáfora”, um sentido próprio ou literal que poderia ser visado metaforicamente pela metafísica (DERRIDA, 1998, p. 80).⁹

Por essa citação se tem uma indicação do problema. O Ser, este nada pelo o que as coisas são, pelo o que devem, impõe dificuldades à pretensão da linguagem falar dele como algo objetificável, em sentido próprio, apreensível mesmo que por metáfora (HEIDEGGER, 1995, p. 93). Logo, se dele não se pode falar metaforicamente, nem propriamente, se falará quase-metaforicamente, como que por metáfora de metáfora, em outras palavras, falar da retração do Ser pela (linguagem da) metafísica. A retração do Ser dá lugar à metafísica, que através de sua linguagem falamos e não fora dela, pois seus limites não a circundam, mas a atravessam – como dizia Derrida (1972, p. 364; *passim*): “não há fora do texto” (*il n'y a pas de hors-texte*).

Dessa situação, Derrida chama atenção de três pontos. O primeiro: por motivos explicados parágrafo acima, não tomar “retração do Ser” em sentido próprio ou figurado, nem por metáfora *stricto sensu*; segundo ponto, não propõe pensar o desconhecido através do conhecido, mas compreender a retração em geral a partir da retração do Ser como retração da metáfora em todo sentido polissêmico e disseminado de “retração” (*retrait*). Por outro lado, não é o caso de inverter a ordem e sentido da metáfora, de modo que o mais abstrato ilustraria o concreto, mas pensar enunciados como “a linguagem é a casa do Ser” (Heidegger, 1995, p. 55) a partir da diferença ontológica – entre Ser e ente – entendê-los como movimentos que, mais que metafóricos, portam sobre línguas e linguagens as condições da metaforicidade em sua extensão ilimitada e retração; terceiro ponto, a partir desses enunciados torcidos, pensar como vizinhança a relação entre pensamento e poesia.

Essa relação, Derrida (1998, p. 87) a pensa pela questão do “traço” (*trait*), “traço avizinhador” (*trait avoisinant*) que atrai mutuamente pensamento e poesia. Tendo por referência “A origem da obra de arte” (2010) de Heidegger, Derrida explora desse texto palavras relacionadas a *Ziehen* (“tração”) (*Zug, Bezug, Gezüge, durchziehen, entziehen*) e *Reissen* (“rasgo”, “rompimento”) (*Riss, Aufriss, Umriss, Grundriss, etc.*) para pensar aspectos cortantes, traçantes, tracionantes dessa relação avizinhadora. Para o filósofo, o traço dessa vizinhança é uma “encetadura” (*entame*), uma “fenda” (*Riss*), pela qual pensamento e poesia se recortam infinitamente. Sem se confundirem, pensamento e poesia mantêm relações paralelas

⁹ Tradução minha.

por sua “macia” (*tendre*)¹⁰ e clara diferença, se recortam apenas na fenda que os constitui. O traço dessa fenda marca o “acontecimento” (*Ereignis*) que os apropria e os envia ao próprio de suas essências. Contudo, não se trata de um traço comum ao que pensamento e poesia já seriam como campos distintos, nem anterior a eles, nem independente deles, mas sua origem comum e possibilidade de nomeação, distinção. Na medida em que não é algo, muito menos algo que se mostre, mas que se encontra estruturalmente em “retração” (*retrait*), como separação, abertura, diferencialidade que se retira ao se puxar, o traço é *a priori* “retração” (*retrait*), apagamento da marca em sua encetadura (DERRIDA, 1998, p. 88).

Desse modo, o que Derrida busca pensar por esse traço que não se mostra, mas que é *a priori* “retração” (*retrait*) – retirada-retraçamento –, é a *différance* do entrelaçamento de pensamento e poesia, o que um não é sem o outro, a encetadura que os rasga e resta inaparente em suas diferenças positivas, como campos bem delimitados. Pela agonia da linguagem metafísica, o filósofo se esforça para pensar, articular em palavras, o que não cabe ser caracterizado nem em sentido próprio, nem figurado, o acontecimento dessa mútua constituição.

Epílogo

O texto comentado acima completa o *corpus* da querela, que, no entanto, permanece aberta, prolongada por comentários e debates mais ou menos enviesados, tomando partido deste ou aquele autor de concentração e preferência. Nessas repercussões, os mais próximos a Derrida ressaltam os mal-entendidos de Ricoeur (GASCHÉ, 1986, p.307) (LAWLOR, 1992, p.6), enquanto os mais próximos a esse argumentam que não houve mal entendido (JOY, 1988, 519), e há também quem veja com perplexidade esse embate – afinal, por que Ricoeur não integrou a desconstrução a sua hermenêutica da suspeita? –, e articule pelos conceitos da “Metáfora viva” uma correspondência à “Mitologia Branca” (AMALRIC, 2006, p. 137). Em vista disso, o que proponho não é defender um contra o outro, mas pontuar que cruzam direções opostas sobre o que se presume a mesma questão.

Se nessa querela o desentendimento chama atenção, de igual modo, não menos a resistência dos debatedores em debater, sem reservas, o pensamento do outro. Em seu testemunho de homenagem a Ricoeur, Derrida (2004, p. 20) declara a confissão do primeiro, segundo a qual ambos haviam se abordado, construído um diálogo por meio de suas obras, e

¹⁰ De acordo com o contexto, a palavra “macia” (*tendre*) deve ser entendida no sentido de algo que não oferece resistência ao corte.

lembra da primeira discussão pública que tiveram, num colóquio em Montreal, Canadá, em 1971. Certamente que não a origem do diferendo, esse é um dos episódios que revela as diferenças de seus pensamentos onde eles mais se estreitam. Como busquei indicar pelas epígrafes, uma divergência se preludia em suas comunicações em torno dos pares fala e vida, escrita e morte. Mais do que entender a escrita como registro da fala, Ricoeur (1986, p.96) estava preocupado em pensar a dialética da distanciação, a passagem entre esses dois domínios, o discurso que nasce como acontecimento e é apreendido enquanto significação; Derrida, por sua vez, ao lembrar “a possibilidade da ‘morte’ do destinatário inscrita na estrutura da marca”, quer chamar atenção para a dimensão grafemática, semiológica, atuante nos sistemas de signos que não se deixa reduzir à semântica ou qualquer teoria que busque estabelecer significados, referências, estancar os fluxos de significação e remetimentos. A discussão que ambos autores se envolvem na sequência de suas apresentações, em grande parte, tensiona os campos da semântica e da semiologia. Cabe pensar no que essas considerações colaboram para o entendimento da conhecida querela.¹¹

Menos inclinado ao paradigma semiológico de Ferdinand de Saussure, a hermenêutica de Ricoeur se volta para a linguística de Émile Benveniste por encontrar nela uma preocupação com a semântica do discurso, o dizer as coisas do mundo. Assim sendo, ao entender a metáfora como um modo de compreensão ontológica, ficção heurística, busca pensar suas potencialidades de revelar outros aspectos da realidade, expandir a compreensão de si pela deambulação da interpretação dos signos e símbolos das culturas. No entanto, preocupado em não se perder na incomensurabilidade do simbólico, as investigações de Ricoeur sobre a figura se fundamentam em abordagens epistemológicas: a retórica, a semântica, a hermenêutica, e visa a partir delas vislumbrar aspectos ontológicos. Em outra direção seguia Derrida, que buscava pensar não o que a metáfora nos possibilita, mas como opera à nossa revelia. Sem ignorar a tradição disciplinar sobre a figura, não procurou a partir dela reformular seu entendimento, mas questionar seus pressupostos, desconstruir suas certezas. Em razão disso, esse filósofo parte da metáfora como figura de linguagem – que para ele nada mais seria do que um efeito de superfície – para pensar uma metaforicidade indomável, anterior a distinção entre próprio e figurado, como ressalta sua tréplica a Ricoeur.

¹¹ Se trata da discussão em mesa-redonda realizada após a apresentação dos textos: *Discours et communication*, de Paul Ricoeur, *Signature événement contexte*, de Jacques Derrida, e *La perception d'autrui*, de Roland Blum, na ocasião do XV Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, que ocorreu na Universidade de Montreal, em 1971. A transcrição dessa discussão é de difícil acesso, Derrida (2004, p.22) reproduz um extrato dela em seu mencionado testemunho, que se encontra traduzido no artigo de Carlos Coelho (2019, p.19-21). Contudo, é possível acompanhar a íntegra dessa transcrição numa tradução pro inglês de Leonard Lawlor (1992, p.131-163).

Fora esse o cerne de suas preocupações, ele não passou despercebido ao hermeneuta – metaforicidade chamada por ele de “metáfora metafísica” (RICOEUR, 2000, p. 444) –, cujas más compreensões se devem menos à falha de suas habilidades interpretativas que o quiproquó de reduzir a discussão dessa metaforicidade indomável às problemáticas da eficácia da metáfora morta e seus vínculos com a metafísica pela oposição entre sentido próprio e figurado. Assim como na discussão de 1971, Ricoeur buscava regular o pensamento de Derrida por parâmetros epistemológicos, enquanto esse último o respondia ressaltando o que não encontra lugar próprio em qualquer disciplina, e para além delas se transpõe.¹²

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

AMANCIO, F. O difícil e o im-possível: o perdão segundo Ricoeur e Derrida. In: *Revista Tabuleiro de Letras*, v. 14, n. 02, p. 130-145, jul./dez. 2020.

_____. Sobre a verdade metafórica em Paul Ricoeur. In: BATISTA, S.G; RAMOS, R; DUQUE-ESTRADA, P. (ORG.). *Estudos em hermenêutica e desconstrução*. Teresina: EDUFPI, 2021.

ARISTÓTELES. *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.

BAUDELAIRE, C. *Les fleurs du mal*. Paris: Poulet-Malassis et de broise libraires-editeurs, 1857.

COELHO, C. C. Hermenêutica e desconstrução: a conciliação de Paul Ricoeur e a aporia de Jacques Derrida. In: *Veritas*. Porto Alegre. v.64, nº 1, jan-mar, 2019, e31264.

DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

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

¹² Ricoeur não respondeu à tréplica de Derrida. Respeitosamente, ambos preferiram não estender a polêmica, de modo que não encontramos em seus textos e entrevistas posteriores menções ao ocorrido. Como narram seus biógrafos, a morte de Emmanuel Levinas no Natal de 1995, amigo em comum, reaproxima Ricoeur e Derrida (DOSSE, 2017, p.582), (PEETERS, 2013, 633). A doença fatídica de Derrida também comove Ricoeur, que em carta confessa ao seu antigo assistente que “continua arrependido da desastrosa crítica” que lhe dirigiu em *La métaphore vive*, e acrescenta: “O senhor a relevou energeticamente e brilhantemente re-elevou.” (PEETERS, 2013, loc. cit.). Por fim, vale dizer que em seus anos finais, esses mesmos autores realizaram um último debate, dessa vem em torno da questão do perdão. Cf. (AMANCIO, 2020).

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

_____. La retirada de la metáfora. Traduzido por Gabriel Aranzueque. In: *Cuaderno gris*. s/1, nº 2, 1997, p. 209-233.

_____. *Psyché: l'inventions de l'autre*. Paris: Éditions Gaillé, 1998.

_____. La parole: donner, nommer, appeler. In: D'ALLONNES, M. R.; AZOUVI, F. *Cahier Ricoeur*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p.19-25.

_____. *Psyche: inventions of the Other, Volume I*. Traduzido por Peggy Kamuf Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DOSSE, F. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução de Roberto Roque Lauxen; Gonçalo Marcelo; Hugo Barros; Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.

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

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

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

_____. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

JOY, M. "Derrida and Ricoeur: A Case of Mistaken Identity (And Difference)." In: *The Journal of Religion*. s/1, vol. 68, no. 4, University of Chicago Press, pp. 508-526, 1988.

LAWLOR, Leonard. *Imagination and chance: the difference between the thought of Ricoeur and Derrida*. Albany: State University of New York Press, 1992.

PEETERS, B. *Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

RETRAÇÃO. In: *INFOPÉDIA: dicionários porto editora*. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/retra%C3%A7%C3%A3o>> Acessado em fevereiro de 2022.

RETRAI. In: CUNHA, A. G. da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999. p. 682.

RETRAIT. In: BLOCH, O; WARTBURG, W. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. p. 551.

RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

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

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

_____. Discours et communication. In: D'ALLONNES, M. R.; AZOUVI, F. *Cahier Ricœur*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p. 51-67.

_____. La métaphore et le problème central de l'herméneutique. In: FREY, D.; STRICKER, N. *Écrits et conférences 2: Herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2010, p. 91-122.