

2

FUNDADA OU FUNDANTE? A HISTÓRIA DO DEBATE SOBRE A METÁFORA

No terreno de uma série de reflexões que buscam compreender a metáfora, emblema para a linguagem figurada em geral, Umberto Eco (1991) é quem nos apresenta as concepções de metáfora como *fundada* ou *fundante*, concepções estas que são um verdadeiro divisor de águas entre as teorias que se ocupam da metáfora. Os principais eixos de disputa entre as diferentes perspectivas de investigação dizem respeito

- (a) ao **alcance** da metáfora (onde comparece? na linguagem poética? na retórica? na religiosa? qual o seu *locus*?);
- (b) aos seus **efeitos** (o que ela faz? ornamenta? presentifica? forma conceitos? é fonte de *insight*? de ilusão?); e
- (c) aos **procedimentos** que mobiliza (como ela funciona? qual o modo de operação da metáfora? desvio? substituição? comparação? tensão? força icônica? integração conceptual?).¹

Nos termos de Eco (1994:201), os discursos teóricos acerca da metáfora se movimentam em torno de duas concepções fundamentais:

- a)* a linguagem é por natureza, e originalmente, metafórica, o mecanismo da metáfora funda a actividade lingüística e toda a regra ou convenção posterior nasce para reduzir e disciplinar (e empobrecer) a riqueza metafórica que define o homem como animal simbólico; *b)* a língua (e qualquer outro sistema semiótico) é um mecanismo convencionalizado regido por regras, máquina previsional que diz que frases se podem gerar e que frases não se podem gerar, e quais das que se podem gerar são ‘boas’ ou ‘correctas’, ou dotadas de sentido, e desta máquina a metáfora é a avaria, o sobressalto, o resultado inexplicável e ao mesmo tempo o motor de renovação.

Ao expor essas duas opções de abordagem, pontos fulcrais para a proposta deste trabalho, Eco não tarda em sinalizar as implicações que advêm da aceitação de uma ou de outra opção, refletindo que:

¹ Derivo esta descrição dos principais eixos teóricos de disputa em teorias da metáfora do curso *Teorias da Metáfora*, ministrado pela professora Helena Martins, na PUC-Rio, em 2006.

(...) Se a metáfora funda a linguagem, não se pode falar da metáfora senão metaforicamente. Toda a definição de metáfora não poderá ser senão circular. Se, pelo contrário, existe [uma] teoria de língua que prescreve os seus resultados 'literais', e desta teoria a metáfora é escândalo(ou deste sistema de normas é violação), então a metalinguagem teórica deve falar de alguma coisa para cuja definição não foi construída. (Eco 1994, p.201)

Como bem nos orienta a reflexão de Eco, adotar a visão de metáfora fundante, inerente ao homem e, portanto, indissociável de toda e qualquer atividade lingüística, implica admitir a impossibilidade de falar sobre ela senão a partir de uma rede metaforicamente engendrada. Por outro lado, se a visão que se adota é a de metáfora fundada, que desvirtua a linguagem de seu comportamento regrado e previsível e promove um “resultado inexplicável”, instaura-se a dificuldade de teorizar sobre um objeto para o qual ainda não se construiu uma definição.

Falar sobre a metáfora é, então, lidar com um nó que nos convoca a visitar autores de diferentes perspectivas filosóficas e inegáveis contribuições para as teorias do significado. Aristóteles, Locke, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino figuram entre os principais filósofos em cujo pensamento sobre a linguagem se depreende uma aposta no caráter fundado da metáfora. Do mesmo modo, Vico, Nietzsche e Derrida são teóricos de imprescindível visitaçã se a aposta é na sua natureza fundante.

Contudo, seja qual for o ponto de vista que se adote com relação ao fenômeno, o que não se pode perder de vista é o lugar seminal de Aristóteles. Ele é, por assim dizer, o inaugurador de uma “ciência” da metáfora e, portanto, a fonte na qual beberam a maior parte dos teóricos que subseqüentemente investigaram esse conceito.

2.1

Aristóteles: o cientista da metáfora

A concepção aristotélica de linguagem é tributária daquilo que ele investiga sobre a lógica. Seu projeto maior é o de investigação da *lógica da inferência*, isto é, dos mecanismos inferenciais do pensamento que permitem, de um conhecimento dado, chegar a um conhecimento novo – mecanismos que são,

portanto, mobilizados em todos os campos do saber. O interesse pela lógica leva naturalmente a um interesse pela linguagem que, como esclarecem Harris e Taylor (1989: 22), é, para Aristóteles, “simplesmente uma manifestação do *logos*, a faculdade mental distintiva que faz do homem um animal racional”.

O projeto de dar conta dos mecanismos inferenciais supõe um exame da linguagem não apenas porque ela é, para Aristóteles, o meio de expressão do pensamento, mas também pelo movimento anti-sofista característico de sua filosofia. Os sofistas, do ponto de vista socrático, teriam sido mestres na prática de dar uma aparência verdadeira a um discurso falso, sob a alegação da natureza múltipla, ilusória e relativa da verdade – da prevalência dos consensos de opinião sobre a verdade (cf. Souza Filho, 2002: 42-48). Aristóteles se incumbiu da tarefa de buscar a verdade única e vê nas frases declarativas a parcela da linguagem em que se manifesta a dicotomia *verdade* x *mentira*; segundo ele, só o discurso declarativo diz algo falso ou verdadeiro:

Toda frase tem sentido (...); nem todas, contudo apresentam algo, mas sim apenas aquelas que podem ser verdadeiras ou falsas. (...) Uma prece, por exemplo, é uma frase, mas não é verdadeira nem falsa. A presente investigação trata apenas as frases declarativas; sejam deixadas de lado todas as outras, pois seu exame cabe ao estudo da retórica ou da poética. (*Tratado da Interpretação*, 17a1-5, *apud* Agioni, 2000)

Nessa empreitada de busca pela verdade única, o filósofo admite que o território da linguagem excede o campo da lógica, afirmando que as frases podem ter um sentido além do literal e declarativo. Assim, delimita um território que acomoda valor de verdade, o *logos apophantikós*, onde se manifesta a função primordial da linguagem de representar o pensamento declarativo, racional. As outras funções seriam periféricas; mas participariam também do *logos semantikós*, domínio maior que abarca todo e qualquer discurso dotado de sentido, mas não ergueriam pretensão de verdade. Tratar-se-ia do território dos “usos especiais” da linguagem, a linguagem usada para exercer um impacto persuasivo ou estético.

Na perspectiva aristotélica, a metáfora, representativa de todo o sentido não-literário, seria um recurso a ser evitado no discurso lógico, devendo ser relegada à Retórica e à Poética, anunciando-se, assim, como resume Quintiliano (2001: 27), que a metáfora “coloca um pé em cada um desses terrenos”. É uma única estrutura

com uma dupla função e, como coloca Ricoeur (1983:19) “poderá, quanto à estrutura, consistir apenas numa única operação de transferência do sentido das palavras; quanto à função, prossegue os destinos diferenciados da eloquência e da tragédia”.

Pioneiro no estudo sistemático da metáfora, Aristóteles, em *Arte Retórica* e *Arte Poética*, seus dois principais escritos sobre a linguagem não declarativa, nos oferece verdadeiros tratados sobre o “modo de ser da metáfora”, sua função e, principalmente, seu uso, já que ambas as obras enumeram e descrevem técnicas de “domesticação” dos usos especiais e transgressores da linguagem.

Em sua *Arte Poética*, ao definir o propósito da tragédia, – “imitação de uma ação de caráter elevado com o objetivo de promover a catarse” (VI, 27) – Aristóteles já aponta para uma possibilidade de uso incomum da linguagem, quando destaca que a imitação deve contar com uma linguagem *ornamentada*:

É, pois, a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o ‘terror e a piedade’, tem por efeito a purificação dessas emoções. (cap.VI, 1449 b -27)

É, contudo, no capítulo intitulado *A elocução poética* que Aristóteles nos apresenta sua definição de metáfora, em contraste com o emprego ordinário da linguagem:

Cada nome, depois, ou é corrente ou estrangeiro, ou metáfora, ou ornato, ou inventado, ou alongado, abreviado ou alterado.
Nome “corrente” chamo aquele de que ordinariamente se serve cada um de nós (...)
A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia. (cap. XXI, 1457 b, 126-127)

Tal definição caracteriza a metáfora em termos de *movimento*, *desvio* e, mais especificamente, em termos de *transporte* de significados, o que implica dizer que, para Aristóteles, a palavra “metáfora” é aplicável a toda transposição de termos. A definição de metáfora fornecida por Aristóteles se faz acompanhar de uma *tipologia* de metáforas, conforme o tipo de transgressão, incluindo-se:

(a) transporte de **gênero para espécie**: por exemplo, o uso de “mortais” (gênero) no lugar de “homens” (espécie), em uma frase metafórica como *Isso ultrapassa a compreensão dos mortais*;

(b) transporte de **espécie para gênero**: por exemplo, o uso de “milhares e milhares” (espécie) no lugar de “muitos” (gênero), na frase homérica *Milhares e milhares de gloriosos feitos Ulisses levou a cabo*;

(c) transporte de **espécie para espécie**: por exemplo, o uso de “dente” no lugar de “pico”, ambas espécies do gênero “formas aguçadas”, em uma expressão como *dente da montanha*; o exemplo é de U. Eco, 1984; e

(d) transporte **por analogia**: por exemplo, o uso de “velhice” por “entardecer”, em uma expressão como *a velhice do dia*, em que ocorre a seguinte relação analógica: a velhice está para a vida, assim como o entardecer está para o dia.

Como se vê, a tipologia aristotélica emprega genericamente o termo “metáfora” para casos que a tradição subsequente caracterizaria como metonímia ou sinédoque; a rigor, só o tipo (d) seria hoje considerado metáfora.

Em todo caso, é interessante ressaltar que, para definir e clarificar sua definição, Aristóteles utiliza-se de uma metáfora, tomando “emprestado” o termo *phora*, que se refere à mudança em função do posicionamento. O próprio termo “metáfora” é então metafórico, porque pertence literalmente ao domínio do movimento espacial.

Percebe-se assim que a definição aristotélica de metáfora é, em si mesma, um indicativo da impossibilidade, ou pelo menos da dificuldade, de se falar sobre o fenômeno de um ponto de vista que não seja ele mesmo metafórico. Conforme já foi observado por Eco (Enaudi, 1994: 47), “toda definição de metáfora só poderá ser circular.” Esse “embaraço” embutido na definição de metáfora fornecida por Aristóteles não é tematizado pelo filósofo, que via de regra trata a metáfora como fenômeno que alcança apenas a linguagem poética e retórica.

No entanto, se essa é uma tendência que prevalece, observaremos no texto de Aristóteles passagens em que, contraditoriamente, o filósofo admite a presença da metáfora também na linguagem cotidiana:

o termo próprio, o vocabulário usual e a metáfora são as únicas expressões a serem utilizadas por toda a gente; não há mais ninguém que na conversação corrente não se sirva de metáforas, dos termos próprios e dos vocábulos usuais. Pelo que, e evidente que, com perícia, o discurso poderá apresentar o ar estrangeiro de que falamos, a arte ficará dissimulada e o estilo será claro, qualidades estas que, como vimos, comunicam sua virtude ao estilo oratório. (*Arte Retórica*, Livro II, cap. 2, 6)

No que tange aos procedimentos característicos da metáfora, vimos que é definida em termos de transporte de significados. Sua abordagem é, no entanto, também precursora da idéia de metáfora como *comparação*, conforme fica claro na seguinte passagem de *Arte Retórica*:

A imagem [*eikon*, *comparação*] é igualmente uma metáfora; entre uma e outra a diferença é pequena. Quando Homero diz que Aquiles ‘que se atirou como um leão’, é uma imagem; mas quando diz ‘Este leão atirou-se’, é uma metáfora. (...) As imagens devem ser utilizadas da mesma maneira que as metáforas, pois que das metáforas só se distinguem pela diferença por nós apontada. (...) Todavia, é mister que a metáfora seja tirada da analogia, que se aplique a ambos os termos e provenha de objetos pertencentes ao mesmo gênero. (Livro III, cap. iv, 1, 2, 4)

Mostra o trecho acima que, para Aristóteles, a comparação é uma metáfora expandida. Enquanto esta diz diretamente, aquela desta se diferencia apenas pelo vestígio gramatical que nós identificamos.

Observe-se ainda que há, na perspectiva de Aristóteles, uma “certa medida” para se fazer uma metáfora. A metáfora seria para ele o resultado de um equilíbrio entre o corrente e o desviado:

(...) as metáforas não devem ser tomadas de longe, mas de objetos que pertençam a um gênero próximo ou a uma espécie semelhante, de maneira que se dê um nome àquilo que até então não o tinha e veja-se claramente que o objeto designado pertence ao mesmo gênero. (*Art. Ret. cap. II, 12*)

A metáfora não deve, pois, unir coisas muito distantes nem muito próximas. Deve, ao mesmo tempo, dar um nome inédito e, na tensão entre o parentesco e o distanciamento, a semelhança deve ser notada.

No que tange aos efeitos da metáfora na teoria aristotélica, deverá ter ficado claro que se associa majoritariamente à ornamentação do discurso, o que sugere o seu caráter meramente acessório, opcional:

A metáfora é o meio que mais contribui para dar ao pensamento clareza, agrado, e o ar estrangeiro de que falamos. (...) Devemos portanto selecionar [as] metáforas que se adaptam ao assunto, para o que guiar-nos-emos pela analogia; sem isso corremos o risco de desagradar por falta de conveniência(...). Queremos ornar o assunto? Tiraremos a metáfora que no gênero há de melhor. Queremos rebaixá-lo? Tiraremos a metáfora do que há de pior. (*Art.Ret.cap. II, 10*)

No entanto, encontraremos nos textos também, outros efeitos possíveis – mais nobres – conforme indicam as citações abaixo, nas quais a metáfora aparece associada a funções de presentificação, de “pôr sob os olhos”:

Digo que uma expressão põe o objeto debaixo dos olhos, quando mostra as coisas em ato. Por exemplo, dizer que um homem honesto é como um ato é empregar uma metáfora; ambos os termos implicam uma idéia de perfeição, mas não mostram o ato. Pelo contrário, a expressão: “Ele possuía o vigor e a flor da idade” traduz um ato; (...). Do mesmo modo esta metáfora: E os Helenos lançando-se com seus pés rápidos. (*Arte Ret., Livro III, cap. XI*)

e mesmo de instrução e cognição, a metáfora associando-se à possibilidade de aprender algo novo:

Aprender facilmente é naturalmente agradável a todos os homens; e, por outro lado, as palavras possuem uma significação determinada de maneira que todas as palavras que permitem instruímo-nos são muito agradáveis. Se os glossemas [palavras obsoletas] nos são desconhecidos, conhecemos as palavras usuais; mas é a metáfora que produz sobretudo o efeito indicado; porque, quando o poeta chama à velhice um fio de colmo, instrui-nos e fornece-nos um conhecimento através do gênero; porque uma e outro são desfloridos” (*Arte Retórica, III, 10, 1410b 10-15, apud Ricoeur, 1983, p. 57*)

De tudo o que se viu, percebe-se que, na teoria aristotélica da metáfora, um movimento mais forte e preponderante, no qual a metáfora é fenômeno fundado – desviante do literal e meramente ornamental –, convive com movimentos, contraditórios e menos definidos, nos quais se abre espaço para reconhecer um alcance mais generalizado e efeitos de insight que em muito excederiam o domínio do mero ornamento (ver sobre isso Ricoeur, 1983, cap. 1).

Seja como for, fica claro que Aristóteles propõe que metaforizar é um gesto de transgressão que não se faz à deriva, tem receita própria. Trata-se, com efeito, de uma teoria com regras para quebrar regras. Na história das teorias pós-

aristotélicas da metáfora, não são de modo algum tranquilos o reconhecimento e a operacionalização dessas regras, consistindo a própria noção de literalidade em motivo de grande controvérsia.

2.2

A controversa noção de literalidade

A crença aristotélica na possibilidade de uma distinção objetiva e descontextualizada entre o literal e o metafórico (termo emblemático de todo sentido não-literal) é o que nutre a maioria das teorias que investigam a questão do significado (cf. Arrojo e Rajagopalan, 1992).

O sentido literal é associado, tradicionalmente, a um significado estável, nuclear, primordial, imanente à letra, “que supostamente preserva a linguagem da interferência de quaisquer contextos e/ou interpretações” (*idem*, p. 48). O sentido metafórico, por sua vez, associa-se à imprevisibilidade discursiva e à deriva interpretativa além de caracterizar-se como um “desvio” desse comportamento “estável” do significado. Em termos mais simples, um sentido decorrente daquele mais direto, primordial.

Ao refletirem sobre essa clássica oposição, Arrojo e Rajagopalan salientam que “toda visão teórica da oposição literal x figurado (...) traz embutida uma determinada ideologia e concepção de mundo” (p. 48), o que se confirma no cotejo entre a posição tradicional e suas “vozes dissidentes” com relação ao que significa, epistemologicamente, distinguir o literal do metafórico.

A vertente tradicional vê nossa experiência de mundo como primariamente literal e se interessa pelo potencial retórico e oratório da linguagem, acreditando no poder humano de fazer incidir deliberadamente sobre a linguagem literal uma parcela da imaginação, sobretudo para fins de impacto e ornamentação. Defende, portanto, ser a metáfora um artefato controlado por nós, sendo sempre possível uma distinção objetiva entre o literal e o não-literal. Entre os principais representantes dessa posição estão o próprio Aristóteles, Locke e os escolásticos São Tomás de Aquino e Santo Agostinho (estes dois últimos serão tratados à parte, na seção 4.1, “Paralelos Medievais”).

Em oposição a essa visão, em que há prestígio e predominância do literal, encontramos, por exemplo, Nietzsche, Vico e Derrida: partilham de uma concepção de metáfora que se estende para muito além de um plano meramente ornamental e mesmo meramente lingüístico, oferecendo uma sedutora inversão. A crença, aqui, é na metáfora como fenômeno fundante, inerente a nossa existência: somos “seres metafóricos”; a capacidade inventiva humana faz com que a realidade se funde metaforicamente e os significados das palavras têm esse mesmo comportamento.

Foge ao objetivo desta pesquisa, contudo, fazer um estudo minucioso de cada teórico que se ocupa dessa distinção, para o quê estas páginas não seriam suficientes. No entanto, é muito interessante para os nossos propósitos contrastar essas duas formas como se tem tomado a noção de literalidade em discursos da metáfora “fundada” e “fundante”.

Para tal finalidade cumpre examinar, ainda que não pormenorizadamente, as idéias dos principais representantes dessas diferentes posições teóricas.

Como vimos na seção anterior, Aristóteles oferece uma teoria da metáfora ligada a uma perspectiva representacionista: a função primordial da linguagem seria, para ele, dar expressão à faculdade racional humana. Essa afirmativa aristotélica requer aposta numa estabilidade da relação entre nome e significado, uma estabilidade que, como vimos, serve de base para a transgressão metafórica: para toda metáfora há, assim, um correspondente literal; este é um implícito que se instala no pensamento seminal de Aristóteles. A metáfora surge na primitiva ordem dos gêneros e transgredir essa ordem. Voltar ao literal é voltar ao uso corrente dessa ordem.

Reforçando o bloco da tradição, e em sintonia com o pensamento de Aristóteles, temos J. Locke, representante importante do período moderno, tempo em que uma desconfiança da linguagem se dá de forma acentuada. Afirmava-se então recorrentemente que a linguagem era um instrumento imperfeito tanto para dizer o real como para exprimir algum tipo de conhecimento: a linguagem seria algo de que se deve desconfiar, porque ela nos engana, levando-nos ao erro. Entre os filósofos assim “desconfiados”, Locke se destaca, e, o que é mais importante aqui, vê na metáfora um dos maiores e potencialmente mais perigosos “abusos” da linguagem.

Locke revela especial hostilidade com relação ao uso figurativo da linguagem no Livro III de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, dedicado a esses abusos que se podem fazer das palavras. Assim como Aristóteles prescreve técnicas de domesticação dos “usos especiais da linguagem”, Locke, no capítulo subsequente àquele dedicado aos abusos, lista certas “atitudes” vigilantes (entendidas como remédios para os abusos) que se devem ter com relação à linguagem, tendo em vista a confusão e os erros que a imprecisão e ambigüidade da linguagem podem engendrar.

A metáfora, no pensamento lockiano é aquilo que obscurece, é um abuso:

(...) as mesmas palavras (...) usadas às vezes no lugar de uma coleção de idéias simples e outras vezes no de outra: o que consiste num perfeito abuso de linguagem. (...) consiste em clara fraude e abuso quando as faço às vezes significar uma coisa e outras vezes outra coisa. Tal ato voluntário não pode ser atribuído a nada, exceto a grande loucura, ou considerável desonestidade.

Outro abuso da linguagem consiste numa exagerada obscuridade, seja por aplicar velhas palavras para novos e incomuns significados, ou introduzir termos novos e ambíguos, sem defini-los, seja por uni-los de modo tal que podem confundir seu sentido ordinário. (*Ensaio acerca do entendimento humano*, livro III, cap. X)

Locke deixa clara, como se vê, a sua postura radical contra a linguagem figurativa, buscando conter a extensão dos sentidos, pelo menos nas situações em que se busca a verdade. Usar as palavras com mais de um sentido, ou ora com um sentido, ora com outro significa, para Locke, dar espaço à obscuridade. A metáfora é fraudulenta, porque é uma ilusão que incita paixões e impede o acesso à verdade árida e ao conhecimento real. Assim, exatidão é algo que se deve buscar. O uso ético da linguagem supõe uma tentativa de cercear os sentidos das palavras de maneira deliberada.

O pensamento de Locke sobre a metáfora traz como novidade principal a atribuição a ela de efeitos nefastos, sua caracterização como *perigo* a ser evitado. Não há aqui qualquer possibilidade de reconhecer na metáfora, como fizera Aristóteles, um efeito potencialmente instrutivo. No entanto, no que diz respeito ao alcance e aos procedimentos da metáfora, Locke reproduz o movimento mais forte no pensamento seminal de Aristóteles: a metáfora é um desvio opcional do literal, procedendo pelo emprego “transportado” das palavras. Encontramos nessa perspectiva lockiana espaço para a compreensão da metáfora como elemento

fundado, já que temos como controlar seu uso. Ela é um *abuso*, dessa forma pode ser evitado.

Colocando em suspenso sua postura mais radical, Locke admite que a linguagem até possa funcionar como aliada do conhecimento, desde que sob a devida vigilância. O movimento de Locke é em direção a uma autodisciplina retórica: o que esse autor sugere é uma sujeição da linguagem ao nosso controle. Os nossos abusos são deliberados logo, uma postura ética permite a correção esses abusos. Essa postura ética, a que o filósofo dedica todo o capítulo XI de seu *Ensaio*, seria a de rejeitar e reprimir a figuralidade da linguagem.

Muitos outros autores poderiam ser associados à tradição aqui representada pelo pensamento clássico de Aristóteles e pela abordagem moderna e anti-retórica de Locke: em comum entre eles, estaria a aposta em uma distinção clara e objetiva entre o literal e o metafórico. A metáfora seria um desvio, um gesto de transgressão que salta aos olhos, pois sempre que se está diante de uma metáfora, sabe-se que está.

Essa aposta tradicional não é, no entanto, incontroversa. No bloco dos dissidentes, encontramos autores que tendem a defender uma compreensão de linguagem que poderia ser caracterizada como *não representacionista*, no sentido de negar que a linguagem seja um sistema de representação de significados imanentes à letra – significados *literais*. Entre os nomes importantes associados a essa postura, teríamos Vico, Nietzsche, e Derrida.

Giambattista Vico, em sua *Ciência Nova*, faz reflexões muito interessantes sobre a linguagem. Para o autor, a natureza humana é histórica e a forma de existir e pensar muda radicalmente conforme ciclos históricos por que passariam desde sempre todas das nações – as famosas três “idades”: dos *deuses*, dos *heróis* e dos *homens*. A linguagem na fase humana arrastaria uma história: não nasce da moderação e da racionalidade características da nossa idade humana, estaria na história desde sempre. A linguagem seria uma memória fabulosa dos tempos divinos e heróicos, dando testemunho de outras fases. Não é um artefato presidido pela razão, como pensava Platão e nem tem a vocação de dizer racionalmente o que vai no espírito do falante, conforme a sugestão de Aristóteles. Surge antes de uma reação originariamente poética, metafórica, diante da natureza:

De tal maneira, os primeiros homens das nações gentílicas, como crianças do nascente gênero humano, como divisamos nas *Dignidades*, de suas idéias criavam as coisas, mas com infinita diferença, todavia, da criação feita por Deus: pois que Deus, em seu puríssimo entendimento, conhece e, conhecendo, cria as coisas; aqueles pela robusta ignorância, faziam-no em virtude de uma corpulentíssima fantasia, e, porque era corpulentíssima, faziam-na com maravilhosa sublimidade, de tal ordem ingente e formidável, que os perturbava excessivamente, os quais, fingindo, criavam-nas, razão pela qual foram chamados “poetas”, que o mesmo em grego soa como “criadores”. Que são os três trabalhos que deve fazer a grande poesia, isto é, inventar fábulas sublimes, adequadas ao entendimento popular, e que o perturbe excessivamente para atingir o fim a que ela se propôs, de ensinar o vulgo a virtuosamente agir, como eles o ensinaram a si mesmos; o que agora iremos mostrar. E desta natureza de coisas humanas ficou a eterna propriedade, explicada com nobre expressão por Tácito: que, em vão, os homens assustados “*fingunt simul creduntque*”². (p. 154)

Sob a perspectiva viquiana, os termos que hoje, na idade dos homens, tomamos como *literais*, seriam, na verdade, vestígios do que em outras idades teria derivado de transportes poéticos:

(...) em todas as línguas a maior parte das expressões relativas a coisas inanimadas são feitas com o transporte do corpo humano e de suas partes e de seus humanos sentidos e das humanas paixões. Como “cabeça” para ponta ou princípio; “face”, “costas”, na frente e atrás; “olhos” das videiras e aqueles que se dizem “lumes” ingredientes das casas; “boca”, todo tipo de abertura; “lábio”, beira do vaso ou de outra coisa; “dente” do arado, do ancinho, da barreira, do pente. (pp. 169 – 170)

Nessa perspectiva, a metáfora seria, enfim, não mero ornamento opcional mas, antes, de todos, os primeiros tropos:

Dessa lógica poética são corolários todos os primeiros tropos, dos quais a mais luminosa, e, por ser luminosa, a mais necessária e a mais freqüente é a metáfora, tanto mais louvada, quanto mais às coisas insensatas dá sentido e paixão, pela metafísica explicada acima: pois os primeiros poetas deram aos corpos o ser das substâncias animadas, capazes de quanto lhes pudessem conseguir, ou seja, de sentido e paixão, e assim fizeram as fábulas; de modo que cada metáfora vem a ser uma pequena fábula. (p. 169)

A abordagem de Vico à metáfora leva-a para além daquela esfera individual, pensada por Aristóteles ao sustentar a metáfora como marca genial do poeta. Pelo

² “Fingem e, ao mesmo tempo, acreditam” (reproduzo a tradução de Marco Lucchesi que consta como nota de rodapé em *A Ciência Nova*)

contrário, ele enfatiza o caráter do pensamento metafórico, tomando como base para suas afirmações os mitos, fábulas e a poesia épica de Homero. A metáfora “arrasta” uma história através da qual o homem se vê, é a sua forma de apreensão do mundo.

Em sintonia com o pensamento de Vico está Nietzsche, que, renunciando igualmente à crença no comportamento estável e objetivo da linguagem, reúne seus esforços numa aposta de metáfora fundante, que incide na existência humana, promove conceitos e resiste à acomodação, já que reconhece sua força como fonte de nossos conceitos supostamente literais:

Esse impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, que não se pode deixar de levar em conta nem por um instante, porque com isso o homem mesmo não seria levado em conta, quando constrói para ele, a partir de suas criaturas liquefeitas, os conceitos, um novo mundo regular e rígido como uma peça forte, nem por isso, na verdade, ele é subjugado e mal é refreado. Ele procura um novo território e um outro leito de rio, o encontra no *mito*, em geral na *arte*. (p.50)

Como revela o trecho abaixo destacado, na perspectiva nietzschiana a linguagem já “nasce” metafórica. “O processo de metaforização se dá no salto indevido de um impulso nervoso a uma imagem e do salto indevido da imagem ao som.” (Melo Sobrinho, 2001, p. 5):

A “coisa em si” (...) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma como auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em som. Segunda metáfora!(...) (p. 47)

Se a verdade se expressa por palavras e as palavras são metafóricas, portanto não correspondentes ao real, não conhecemos nada de modo verdadeiro. É o impulso à verdade que faz com que o homem construa um verdadeiro arsenal de metáforas, buscando se proteger de sua fragilidade humana que o torna incapaz de acessar uma verdade objetiva. Ele inicia assim um movimento de infinita produção de significados tentando atribuir-lhes tal objetividade, acreditando ser o

sentido literal. Na verdade, o homem se esquece de que somente descobre as verdades que ele mesmo inventa.

Que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade? As designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades? Somente por esquecimento pode o homem alguma vez supor que possui uma “verdade” no grau acima designado. (...) Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores e no entanto, não possuímos mais do que metáforas das coisas, que de modo algum correspondem às entidades de origem” (*Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* [1873] 1978:47)

A partir dessa emblemática passagem, percebemos que para esse filósofo não há garantia de qualquer verdade, pois as verdades são meros “construtos” humanos. Vimos tudo por meio das metáforas.

Nietzsche desestabiliza a idéia de significado imanente à letra que a tradição costumou chamar de sentido literal. Para ele essas verdades são apenas construções humanas escondidas. Definimos algo como literal porque esquecemos a metáfora que construímos. Os conceitos que temos do mundo são metafóricos, deslizantes, ilusórios e atribuir-lhes uma literalidade é cair em outra rede de metáforas.

Caminhando no mesmo sentido nietzschiano, numa compreensão de linguagem que nega a estabilidade do significado, Jacques Derrida, em sua *Mitologia Branca* (Papyrus, 1991), texto dedicado a uma profunda reflexão sobre a metáfora, segue um movimento de crítica ao logocentrismo, referindo-se à posição tradicional que privilegia o significado em detrimento do significante e que acredita que as coisas e a linguagem se pertencem, e a metáfora buscaria desviar esse copertencimento.

Derrida faz uma inserção da metáfora na Filosofia, a fim de mostrá-la como uma estrutura em si mesma metafórica, uma metáfora que é metafísica, que resiste à acomodação conceitual, como reverbera o trecho a seguir:

A metáfora permanece, através de todos os seus traços essenciais, um filosofema clássico, um conceito metafísico. É, portanto, compreendida no campo de uma metaforologia geral que pretenderia dominar. É o produto de uma rede de filosofemas que correspondem, eles próprios, a *tropos* ou figuras que lhes são contemporâneos ou sistematicamente solidários. Este estrato de tropos

“institutores”, esta camada de “primeiros” filosofemas [não] é domável. Não se deixa dominar por si própria, pelo que ela própria engendrou, fez crescer no seu solo, sustentada por seu alicerce. (p.259-260)

Vimos, por meio deste breve panorama do terreno de disputas sobre o qual se assentam as questões acerca da *figuralidade* da linguagem, que a posição hegemônica, para a qual a metáfora é um elemento fundado, investe numa visão de metáfora que se restringe a acontecer no plano lingüístico. Assim, ela se funda no sentido literal, podendo dele se desviar ou obscurecê-lo, servindo também para embelezar o discurso ou conferir-lhe um caráter persuasivo, sendo opcional e manipulável. Além disso, já que para essa tradição é possível isolar esse núcleo primordial que é o literal, sempre que se está diante de uma metáfora, esse fato se reconhece de imediato, porque ela “salta aos olhos”.

Em contrapartida, o bloco dissidente mantém argumentos contundentes para defender sua visão de metáfora fundante. Tal bloco sustenta uma visão de metáfora que incide na existência humana. A metáfora passa, assim, de desvio à norma, pois é ela que promove os conceitos através dos quais o homem vê o mundo, sendo inevitável e não opcional. Se é inerente ao homem, e este é um animal por natureza simbólico, a metáfora “não salta aos olhos”, mas se disfarça amiúde, sendo indomesticável.

* * *

Como se situa Agostinho diante dessas possibilidades? Passaremos agora a considerar a teoria agostiniana da metáfora. O próximo capítulo prepara o terreno para isso, apresentando algumas considerações sobre a visão agostiniana da linguagem como um todo.