

2

A Metáfora

Uma semiótica da metáfora tem que ver também com uma semiótica da cultura (Eco, 1994)

Uma tarefa complexa é eleger a metáfora como título de um estudo, depois do que já disse sobre ela, em 1971, o filósofo francês Jacques Derrida, no sentido de que ele a teria já “desconstruído”.

Não há nenhuma teoria da metáfora, ou análise, que, referindo-se a “metáfora”, não evoque a noção de *coisa essencial*, observada na antiguidade clássica. Assim, estaríamos a falar de um outrora *lugar verdadeiro da palavra* – o trono de onde a sociedade ocidental se ordenou – e a saudade de uma origem mitologicamente científica, a origem das origens, o ouro, a luz, e depois o sol, metáfora das metáforas, como observa Derrida.

Em Derrida, metáforas são heliocentrismos lingüísticos revestidos de ampla tradição discursiva, de sucessivos raios de sol, às vezes estampados, às vezes filtrados por nuvens, revelando e escondendo o seu objeto, mas acima de tudo afirmando sempre a si mesmas, metáforas, como a sombra de uma lei. Na sua desconstrução dos símbolos ocidentais, na sua crítica à metafísica, se revelam as propriedades do próprio. O próprio está sempre se revelando. O símbolo seria apenas a saudade do próprio. E a simbologia, uma teoria sobre a perda do próprio. Assim está conceituada a metáfora: um retorno para o próprio, para o mesmo, para o verdadeiro. Ainda que se distanciando da idéia original, estará justificando-a.

Já Umberto Eco, reconhecendo isto, quis assim suas metáforas:

Se apenas se entende por metáfora tudo aquilo que dela foi predicado ao longo dos séculos, torna-se claro que tratar a metáfora significa no mínimo tratar também (e a lista está incompleta): símbolo, ideograma, modelo, arquétipo, sonho, desejo, delírio, rito, mito, magia, criatividade, paradigma, ícone, representação – e também, como é óbvio, linguagem, signo, significado, sentido (Eco, 1994, p.20).

Depois de Derrida, a própria leitura que Umberto Eco faz de Aristóteles, crítica, mas enxergando uma “luz no fim do túnel” da (in)significação aristotélica – caminho que de certa forma também estamos adotando aqui –, poderá parecer essencialista.

Malgrado os nossos esforços, anteriores e posteriores, de nos colocarmos o mais contextualizadamente possível frente a um assunto filosófico – e metafísico – complexo, temos que pedir licença mais uma vez à filosofia da autodestruição da França dos anos 1970, e eleger a metáfora uma parte de nossos estudos sobre a narrativa dos nossos telejornais atuais.

Se após nossa proposta de análise de dados houvermos cativado um mínimo de informação nova que não seja afirmação do ego helio-logo-cêntrico da “coisa em si” aristotélica, do sol e da luz, teremos nos dado por contentes. Se, ao contrário, tivermos caído em uma armadilha, juntamente lançaríamos, neste caso, uma pergunta: ao definir o termo *metáfora* como *mitologia*, não estará Derrida nos convidando a estudar nossa mitologia, no sentido de nos irmanarmos com ele numa desconstrução de alguns contextos? E se na nossa desconstrução não nos caiba nenhuma tarefa de achar a conclusão final moral que nos interesse, que teria nos guiado desde o início, mas tiver sido nosso objetivo apenas descrever algumas técnicas de reportagem, às vezes, e outras vezes questionar exatamente a tomada de vista aristotélica no discurso, explicitando-a?

Na sua desconstrução da nossa metafísica, Derrida parece derradeiro: nada em nossa filosofia se desprenderia do *ser*. Mas podemos, por isso mesmo, observar este *ser*, aqui o telejornal, desconstruindo-lhe a narrativa sob o status de verdade, se nela o há, menos com os instrumentos da argumentação, e mais como uma sugestão de leituras técnicas ou críticas possíveis.

Com estas questões, procuraremos, nas teorias que veremos – e algumas das quais utilizaremos –, contextualizar sempre o conceito de metáfora em relação à época em que ele apareceu e aos propósitos principais que tal metaforologia seguia. Esperamos, com isto, nos concentrar nos contextos, nas relações dos discursos atuais, e não nas teorias, apenas, que podem, sozinhas, descuidadamente, retornar à busca de uma verdade metafísica.

A despeito da denúncia derridiana do fato de se começarem revisões teóricas a partir de Aristóteles, conferindo-lhe uma paternidade da metáfora, quanto mais citada quanto mais afirmada, mesmo que criticada, faremos nosso

início sim com o retorno à Grécia, mas um pouco mais em paz com Derrida, por o termos citado, pelo menos, antes de Aristóteles.

Outra advertência: a leitura que fizemos de Aristóteles teria seguido uma trilha sugerida por Umberto Eco, sobre a qual falaremos mais, qual seja, a de que haveria uma escapatória por onde a simbologia se desgrudaria da “origem original”, digamos assim, e a metáfora, ainda que se desse a desnudar como *objeto*, se desse também enquanto surpresa no mundo.

2.1

A Metáfora clássica

Das teorias antigas sobre a metáfora, a mais famosa é a de Aristóteles, tanto que sua conceituação e classificação atravessaram milênios, e ainda é referida, ou mesmo referência. Aristóteles inclui a metáfora nas obras intituladas “Retórica” e “Poética”, onde o uso da metáfora está ligado, como todo o discurso, a um efeito persuasivo – para Aristóteles, também a poesia tinha o dever de persuadir. Sabemos da importância, para os gregos antigos, da arte da persuasão, da oratória e do teatro – também um primeiro jornalismo democrático teria se dado nas praças das cidades gregas. Os sofistas, antes de Aristóteles, se utilizavam da arte retórica e, como educadores, a ensinavam. A “Retórica” de Aristóteles, por sua vez, daria a esta arte novas dimensões, mais técnicas, menos “selvagens” – que era como parecia a Aristóteles a Retórica dos filósofos sofistas. Por Retórica, ele compreendia “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (Aristóteles, *Retórica*, Livro I, p.95). Por Poética, ele compreendia a arte de imitar a vida, mas também pela persuasão, e pela beleza. Além de taxonômicas, estas obras traziam uma tendência normativa, onde Aristóteles propunha, explicitamente, com que limites se compunha um discurso adequado ao contexto de persuasão.

Na Retórica, no capítulo dedicado à “clareza”, o discurso é classificado por nomes, verbos e metáforas, por um lado, e as “palavras raras”, por outro. E uma medida de um discurso certo seria uma medida do uso certo destas partes do discurso. Como *palavras raras*, o tradutor de Aristóteles esclarece em nota serem “termos inusitados ou caídos em desuso, e, por conseguinte, de difícil significação para o falante comum” (idem, Livro III, p.246).

Então vemos mais sobre a metáfora:

Na verdade, todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido “próprio” e “apropriado”, o que deste modo demonstra que, se se compõe corretamente, o texto resultará algo de não familiar, mas, ao mesmo tempo, será possível dissimulá-lo e resultar claro (idem, p.246).

Nos interessa salientar que, com tais *metáforas*, o texto, a princípio, resultaria estranho, não-familiar, e, portanto, prejudicial ao discurso. A hipótese que temos para nosso presente estudo é exatamente de como tais palavras raras aproximam o discurso da linguagem familiar. Conserve-se, assim, um distanciamento de dois milênios, e compreenda-se que os discursos atuais não poderiam seguir tais enunciações de caráter normativo, sendo outro o repertório atual de gêneros discursivos e de metáforas.

Sobre a clareza da metáfora (e também seu exotismo), Aristóteles diz: “É, sobretudo, a metáfora que possui clareza, agradabilidade e exotismo, e ela não pode ser extraída de nenhum outro autor” (idem, p.246).

No capítulo referente ao estilo, vemos o seguinte comentário sobre a metáfora “mal empregada”, motivo de “frivolidade”: “Algumas (metáforas), porém, não resultam claras se provierem de algo muito afastado, tal como Górgias, ao formular ‘atos pálidos e exangues’. De fato, isto é demasiado poético” (idem, p.251).

Este *algo afastado* nos interessa, na medida em que traduzirá não as semelhanças que geram uma metáfora, mas também as dessemelhanças, as disparidades. Onde Aristóteles via a disparidade, ele via o risco. Mas via também o êxito:

Uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos são desconhecidas, embora as conheçamos no seu sentido “apropriado”; mas é sobretudo a metáfora que provoca tal (idem, p.265).

Vemos neste trecho o que Aristóteles chamou “aprendizagem agradável” e “aprendizagem mais agradável”, esta última engendrada pela metáfora. Ela seria mais agradável porque nós conheceríamos o significado do conceito e ao mesmo tempo desconheceríamos. Daí também, seu caráter de enigma, suscitado neste

trecho: “É, com efeito, a partir de bons enigmas que se constituem geralmente metáforas apropriadas” (idem, p.248).

Para Aristóteles, as metáforas reveladoras de *dessemelhanças*, mais do que de *semelhanças*, tinham o potencial de ensinar sobre mais coisas – e sobre isto chama atenção Eco (1994), como o maior ensinamento de Aristóteles. Em outras palavras, a metáfora, uma vez operando numa região semântica mais longínqua, onde o conceito metafórico se afastasse muito do conceito original, a despeito do perigo de ininteligibilidade, mais daria a conhecer, ou, como ele diz, a “aprender” com ele. Aqui esperamos haver interseção com nossos propósitos, como já sugerimos neste estudo, quando expusemos nossas hipóteses de trabalho (ver item 1.4), onde quisemos conhecer um pouco de nossas relações sociais a partir – e a seguir – do nosso discurso, o discurso telejornalístico.

Na obra sobre a Retórica, também vemos a descrição do processo da *nominalização*, com um elogio à concisão que tal procedimento provoca no texto. Além disso, a nominalização – e mais uma vez, a metáfora –, estão também comentados no capítulo dedicado à solenidade e à elevação do discurso. Assim, seria “solene”: “revelar as idéias por meio de metáforas (...), tomando-se precauções contra a coloração poética” (idem, p.256).

E, no capítulo sobre a elocução poética, da Poética:

É elevada a poesia que usa de vocábulos peregrinos e se afasta da linguagem vulgar. Por vocábulos peregrinos entendo as palavras estrangeiras, metafóricas, alongadas e, em geral, todas as que não sejam de uso corrente (Aristóteles, *Poética*, p.262).

A própria definição de metáfora também se encontra na Poética, junto à definição de *uso corrente*:

Há duas espécies de nomes: simples e duplos (...) 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 (idem, p.260).

E veja-se este trecho:

Necessária será, portanto, como que a mistura de toda espécie de vocábulos. Palavras estrangeiras, metáforas, ornatos, e todos os outros nomes (...) elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza. (idem, p.262).

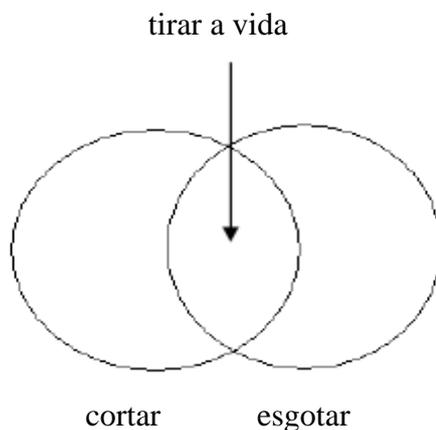
Percebemos várias “metáforas” na teorização aristotélica: às vezes comum, às vezes rara, às vezes enigma, às vezes clara – mas aqui o paradoxo é, antes, revelação. Umberto Eco (1994), que ressalta a consciência deste paradoxo, observa também o caráter – hoje – também confuso das definições aristotélicas.

Muitas vezes nos referimos ao discurso e à metáfora, sob uma ótica de inspiração clássica, ou seja, tomando-se o nível lexical como referência para se falar de significados *nas* palavras, e tomando-se o discurso como *soma* de palavras, com o objetivo de fazermos claras determinadas interpretações. Se o tivermos feito aqui, teria sido para um efeito didático ou crítico, como já comentamos; ou será de adequação a um contexto, pois o jornalismo se situa, também, entre os discursos tidos como “referenciais”.

Lembrando a definição de Aristóteles dada acima, a de “transportar para uma coisa o nome de outra”, a classificação aristotélica da metáfora se dá em quatro tipos: O de *espécie a gênero*, o de *gênero a espécie*, o de *espécie a espécie*, e a *analogia*. Os dois primeiros tipos são o que hoje conhecemos como metonímia, ou seja, as relações parte/todo e vice-versa. Os dois últimos tipos nos chamarão a atenção, os que Aristóteles chamou de “metáfora de espécie para espécie”, e a chamada “metáfora por analogia” – em Aristóteles também estes tipos teriam maior atenção. Ele exemplifica assim a metáfora de *espécie a espécie*:

“Tendo-lhe esgotado a vida com seu bronze” e “cortando com o duro bronze”. No primeiro, (...) em lugar de *cortar*, *esgotar*, e no segundo, em lugar de *esgotar*, *cortar*; mas ambas as palavras especificam o *tirar a vida* (idem, p.260).

Cortar e *esgotar* se encontram num ponto de interseção, *tirar a vida*, que seria o que haveria em comum entre um e outro. Assim, veja-se este diagrama, sugerido em Umberto Eco (1994, p.211):



Já a metáfora por *analogia* é conceituada como uma troca entre quatro termos – o exemplo é nosso: “Ela está na aurora da vida”. Temos uma analogia, uma *correspondência*, como dizia Aristóteles:

aurora está para *dia*,
juventude está para *vida*,

onde um dos termos de um domínio está analogicamente colocado como um dos termos do outro domínio.

Para a analogia, Aristóteles reserva atenção especial: “com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças” (Aristóteles, *Poética*, p.263).

Este trecho pode sugerir dois comentários opostos sobre a metáfora: as semelhanças como algo livre, a se exercer como possibilidade, ou então enfocamos a crença em objetos dotados de ontologia, substância linguística, metafísicos, recorríveis, manipuláveis, de menor e maior valor, “descobríveis”, portanto objetos que já se encontram fundados na linguagem.

Esta crença na verossimilhança entre a coisa e seu representante, como já dissemos, engendraria uma forte relação entre verdade e discurso objetivo, tema de nosso interesse direto, como vimos observando, e ainda comentaremos a seguir.

Porém, onde a metáfora se aplica aos verbos e nomes de maneira exógena, criando analogias a partir de uma realidade linguística pré-concebida, onde ela seria vista como “desprendimento” de alguma realidade linguística palpável, vemos hoje a metáfora como processos, tensões, comércios, negociações, a depender do contexto em que se dão. Não haveria “desprendimento do real”, porque não acreditamos no significado como imitação de um real absoluto, mas sim relativo. E onde o filósofo via a metáfora, ainda que como procedimento comum, mas como uma figura que “eleva” a linguagem acima do comum, vemos a metáfora, ao contrário, como aproximação ao uso comum, no caso, o uso oral. É preciso considerar as distâncias temporais contextuais.

Além disso, não temos a metáfora como absolutamente *fundada* por uma razão prévia a ela, não a vemos como parte do discurso, mas como um comércio

entre *fundada* e *fundante* – veremos a seguir uma teoria da metáfora *fundante*, ainda seguindo a trajetória de Umberto Eco (1994).

É de se compreender que, com um cerceamento normativo da linguagem, com fins gerais de persuadir, a metáfora de Aristóteles não se deixasse a muitas aventuras pelo reino da linguagem, pelos “termos peregrinos”, como ele diz. Mas como sabemos, os sofistas, pensadores, oradores e teorizadores da arte Retórica, anteriores a Aristóteles, viam esta arte diferentemente: após o raciocínio lógico, após a dialética, concluía-se por uma inconclusão, uma impossibilidade conclusiva final. A palavra não teria significação em si. O fim não teria lógica. Os propósitos não teriam se concretizado: “Foram descobertas as artes duplas, o sortilégio e a magia capazes de determinar os erros da alma e as ilusões da opinião” (Górgias, *Elogio de Helena*, p.297).

O tradutor deste trecho suspeita que “artes duplas” seriam aquelas “capazes de dizer e de fazer crer tanto numa coisa quanto em seu contrário, o verdadeiro e o falso, ou o enganoso que constitui o objeto de uma modelagem, de uma ficção” (idem, p.298).

Segundo Górgias de Leontini, sofista e poeta do século V a.C., mesmo que se admita que o “ser” exista, é impossível captá-lo. E mesmo que isso fosse possível, não seria possível enunciá-lo de modo verdadeiro e, portanto, seria sempre impossível qualquer conhecimento sobre o “ser” – conceito (ou não-conceito) que se aproxima da filosofia budista.

Nos sofistas vemos como teria sido um discurso ainda não-aristotélico, basicamente: ausência na crença na ontologia da verdade. Um espaço para a *magia* e para o *sortilégio*. Um espaço para o falante poder *peregrinar*, e se deixar levar pelas leis instintivas da linguagem, não conceituáveis de todo. Persuadir pelo efeito psicológico, e não pela correção lógica. Se não havia verdade na palavra em si, só poderia haver alguma num âmbito maior, o âmbito do discurso: “O discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos” (idem, p.296).

2.2

As metáforas cristãs

Filosoficamente, o período medieval teria sido marcado por dois momentos: um deles teria se estabelecido no século III, o neoplatonismo, uma leitura cristã de Platão, uma forma de monismo idealista.

A metáfora que se concebe neste período é a própria encarnação do ente divino, por cristo, e a sua história sagrada, de onde ler-se-ia, através das metáforas, a sabedoria divina. Segundo Eco (1994, p.222):

Estabelece-se na Idade Média uma atitude *panmetafórica* (...) Num universo que não é senão uma cascata emanativa do Uno inatingível (...) todo o ser funciona como sinédoque ou metonímia do Uno” (idem, p.296).

Em Hugo de São Vitor, todas as coisas que são visíveis acabam signos das coisas divinas, invisíveis. Agostinho escreve que o divino se faz carne, com o cristo, e a sabedoria divina se faz carne, com a palavra:

Just as our word in some way becomes a bodily sound by assuming that in which it may be manifested to the sense of men, so the Word of God was made flesh by assuming that in which He might also be manifested to the senses of men (Agostinho, *From The Trinity*, p.194).

No primeiro período medieval, as palavras, ainda que fossem, em primeiro lugar, identificadas como coisas, e só depois, como signos (idem, p.188), ganham status de revelação da verdade. Mas, ao espelho aristotélico vem somar-se um enigma: Agostinho cita o apóstolo Paulo, para quem “nós vemos num espelho, de maneira confusa” – assim, vamos interpretar a primeira metáfora medieval como *enigma*. Agostinho adverte para que não se pode ler a Bíblia literalmente, tornando-se, quem o faz, um escravo dos significados.

Assim, a visão no espelho semântico da época neoplatônica não teria sido tão límpido como talvez o quisera o essencialismo clássico. Vê-se “confusamente”: a palavra pode ser literal, ou metafórica, depende da leitura: “Figurative signs occur when that thing which we designate by a literal thing is used to signify something else” (idem, p.190). Um exemplo seria o uso de “rebanho” significando “grupo de pessoas evangélicas”.

A linguagem não pode ser tida como fundada por uma razão natural, que existiria, antes, no pensamento, o que Aristóteles chamava “afecções da alma”. E a metáfora, por sua vez, não é fundada pela atividade lingüística, não é uma parte dela, mas sim fundante de uma outra linguagem, paralela, uma razão religiosa, um reino advindo da metaforologia da Bíblia. A criação e o verbo estão no mesmo começo das coisas: “In the beginning was the Word, and the Word was with God; and the word was God” (idem, p.193).

Os entes naturais têm propriedades, com base na identidade entre estas propriedades e uma das propriedades do ente sobrenatural. Eco (1994, p.222) identifica nisso um “tecido cultural”. Já o “tecido ontológico”, que se verificava em Aristóteles, no trabalho de misturar categorias da linguagem com categorias do ser, agora se mistifica, em outro plano.

Como as outras teogonias monoteístas da história, a cristã é uma criação de um livro “sagrado”. As palavras e seus conceitos se fundem circunstancialmente. A ontologia não é entre seres e linguagem. É eleita. Eleita não pela razão, mas pela intuição, na “palavra que vem de dentro” (Agostinho, *From the Trinity*, p.194). Por isso, Umberto Eco diz:

Ainda que a Idade Média neoplatônica não se dê conta disso, (...) o universo aparece como um tecido rizomático de propriedades culturais, e as propriedades são atribuídas quer aos entes terrenos quer aos celestes, de modo a que sejam possíveis as substituições metafóricas (Eco, 1994, p.222).

Reconhecendo o caráter literal e o caráter metafórico da palavra, chamando a atenção para que a Bíblia não deveria ser lida literalmente, Santo Agostinho faz a síntese entre a figuratividade e o misticismo, a figuratividade e o voluntarismo – “intuição”, “crença interior” verdadeira na palavra divina.

Em Santo Agostinho e nos neoplatônicos podemos observar que, com a consciência na possibilidade de interpretar a palavra no sentido literal ou no sentido metafórico, cresce a importância de um *contexto* para a interpretação, que é o que, em última análise, nos diria sobre a literalidade ou metaforicidade de uma expressão. Uma palavra é a coisa (como pedra, como cajado), mas a pedra e o cajado que aparecem na Bíblia são símbolos de outras coisas, e devem ser lidos metaforicamente, dentro do contexto da mensagem como um todo. Por isso, podemos considerar este pensamento um precursor do que hoje temos como

pragmática, uma dica sobre uma consciência pragmática da linguagem verbal – além disso, Agostinho também ensaia uma semiótica, numa breve classificação de signos, matéria de cujo aprofundamento nos dispensamos agora.

Agostinho teria também observado o fenômeno dos *códigos particulares*. Agostinho se refere “mentes dissonantes”, e “vozes dissonantes”, quando mostra consciência de que o *código* é equívoco: para exemplificar isto, ele cita duas passagens da Bíblia em que o mesmo termo (o leão) tem sentido positivo em uma (quando os passos de Jesus seriam como a cauda do leão, a lhes apagarem, no caminhar), e negativo em outra, quando Jesus seria confrontado com algo como a fúria de um leão.

Além disso, Santo Agostinho reconhece a *catacrese*, ou a correspondência às vezes “manca” de uma analogia, na troca metafórica, o que evidencia o poder criativo da metáfora e da linguagem, a codificação de significados novos para palavras, para além de uma significação mais previsível.

Também na questão do uso das metáforas, Agostinho a reconhecerá como mais presente do que supunham outras escolas sobre a metáfora:

Who does not use the word *piscina* (...) for something which neither contains fish nor was constructed for the use of fish, when the word itself is derived from *piscis* (fish)? This trope is called Catachresis (Agostinho, *From the Trinity*, p.191).

O segundo período filosófico da idade média foi chamado de racionalista. Ao invés de Platão, uma inspiração em Aristóteles. No século XIII, a Escolástica, de Tomás de Aquino, é tida como principal leitura cristã da antiguidade clássica. Desde que não se trate mais de considerar a realidade como um fenômeno em si, pois a realidade há muito já se tornara cristã, e não mais natural, senão cultural, Tomás de Aquino admite que

há uma só porção de realidade onde as coisas e os próprios eventos adquirem valor metafórico e alegórico, porque assim foram dispostos pelo próprio Deus: é a história sagrada, e por isso a Bíblia em si mesma é *literal* (são as coisas de que ela fala que são figuras)” (Eco, 1994, p.223).

Vemos como há uma diferença em relação a Agostinho. A verdade está relacionada com a realidade, mas apenas a uma realidade, divina, que é a própria Bíblia. A Bíblia é assumida como um sistema literal, que fala analogicamente. O

reino divino não nos é apreensível. Também não era no neoplatonismo, mas a diferença está na representação: no neoplatonismo, a metáfora mesma era revelação, revelação em primeiro lugar, e depois, então, um código. Para Aquino, a consciência do código é maior que a revelação encarnada na metáfora. Aquino trará a metáfora para um campo estritamente convencional, dando consciência dela como um recurso apenas incompleto e imperfeito – como todas as coisas advindas das criaturas corpóreas – para se falar da perfeição divina. A metáfora só pode ser definida em termos de uma analogia, numa proporção, de Deus, em primeiro lugar, para as criaturas.

Podemos concluir que, por estas duas filosofias medievais, onde a metáfora é citada, a de Agostinho e a de Aquino, aquela eleva o estudo do texto para uma atitude eminentemente metafórica, tendo a realidade interior, a intuição, como precedente à linguagem, assumindo a linguagem mesma o *status* de revelação desta realidade. E Aquino, por sua vez, eleva o estudo do texto para uma atitude eminentemente racional, onde a metáfora é apenas um efeito, de um Inominável, um Ente, uma causa maior, maior do que todas as coisas relativas às criaturas.

Para Umberto Eco, Tomás de Aquino interpreta a realidade decididamente como fenômeno cultural, lembrando a consciência deste teórico cristão na compreensão da realidade, não em si mesma, mas através de seus nomes, palavras, discursos – ainda que estes nomes refletissem a realidade das coisas, como chama a atenção o semiólogo italiano.

A analogia, a metáfora, apenas fala do conhecimento que os homens têm da realidade, do modo de dominar os conceitos, não da própria realidade, que é divina e inatingível: num universo voltado para a proporção entre Deus e as coisas, o mecanismo fundamental é, na realidade, dado por uma identidade entre nomes.

Ambas as teorias, a de Agostinho e a de Aquino, assumem a Bíblia como um “tecido” cultural, como quer Eco, um tecido repleto de possibilidades interpretativas relativas ao Uno, como queria o primeiro, e um tecido de convenções a respeito de um Uno indizível, como o segundo.

Vimos como a metaforologia de Aristóteles esteve avizinhada, antes e depois, na sua história imediata. Eco chamaria a metáfora de Aristóteles de *fundada* pela atividade linguística. E a metáfora dos sofistas, anteriores a ele, bem

como a dos medievais citados, de *fundante* de uma atividade lingüística – considerando-se um certo retorno de Tomás de Aquino à visão de metáfora analógica de Aristóteles, mas adaptada ao cristianismo.

O que se seguiria na história do estudo da metáfora, ou retomaria o ponto de vista iniciado por Aristóteles, ou tenderia para uma relativização de seus postulados – quando não um questionamento mais radical, na filosofia do século XX, com Friedrich Nietzsche, e depois com Jacques Derrida, e nas teorias da Pragmática, na Análise do Discurso e no neocriticismo –, este pelo lado da crítica literária.

Lembraremos, também, que tudo o que se seguiu a Aristóteles em termos de relacionar realidades objetivas a discursos de caráter referencial inevitavelmente reencontra-se com ele.

A síntese cristã-aristotélica feita na última filosofia medieval, por Tomás de Aquino, se adaptava, por sua vez, ao novo período que se iniciava, a Renascença, de tendência racionalista.

2.3

O século das luzes

No século XVIII, século do racionalismo de Descartes, século de radicalização dos ideais renascentistas – que por sua vez radicalizavam a idéia de clareza e lógica clássicas –, no século do Iluminismo, da formação das nações ocidentais, Giambattista Vico, historiador e filósofo, filólogo, cristão, empreende um projeto radical de pesquisa filológica, levando adiante uma metaforologia teológica, e se põe a investigar variados fenômenos lingüísticos e históricos a partir da Etimologia. Assim como Aristóteles, Vico discutirá uma “lógica poética”, na sua obra intitulada *Ciência Nova*. Mas enquanto Aristóteles teria enumerado uma série de postulados sobre o discurso, agrupados com o nome de Poética, Vico quer advertir sobre o tecido de memória e de cultura na virtude etimológica das palavras, bem como o seu tecido demiúrgico, fabulatório, demonstrando como a realidade é criada por elas, assim sugerindo o nascimento de várias civilizações a partir de suas metáforas e simbologias mais primitivas.

Da origem da própria poesia à origem das nações, da origem dos deuses aos nomes gramaticais, da origem da jurisprudência à origem dos símbolos, o

método de Vico teria sido o de remeter as palavras a sua origem, a partir da qual a cultura começaria um tratamento contínuo de transformação, de modo que as palavras que teríamos como atuais já teriam significado várias coisas diferentes, sendo-lhes impossível a fixação de significados.

Além disso, neste começo, desde a origem da palavra, não haveria um significado intrínseco e imutável, mas uma verdadeira *mitologia* – dirá Derrida mais tarde –, uma maquinaria poderosa de geração de nomes, uma Metáfora, que Vico chamou de “fábula”. Vico defendia que ao termo “fábula” estariam ligados, etimologicamente, tanto *mythus* quanto *logos*. Assim, ele nos remete à criação lingüística da primeira fábula divina grega: “os primeiros poetas teólogos fingiram a primeira fábula divina, a maior de quantas jamais foram imaginadas, ou seja, Zeus” (Vico, 1999, p.156).

E note-se o que vínhamos dizendo sobre a tendência aristotélica de “entender as coisas pela sua essência”: “Donde queiramos tirar do entendimento coisas espirituais, devemos ser socorridos pela fantasia para poder explicá-las e, como pintores, fingir humanas imagens” (idem, p.168).

Sobre os *tropos lingüísticos* e a metáfora, diz Vico:

“Os primeiros poetas deram aos corpos o ser das substâncias animadas, capaz 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” (idem, p. 169).

Para observar a maior “primitividade” da poesia do que da prosa, Vico argumenta, por exemplo, que os chamados hieróglifos egípcios e outros exemplos do gênero, palavras enigmáticas, metáforas primitivas, não teriam por capricho significados misteriosos codificados por sábios, mas representariam um falar que a própria necessidade sensível teria criado. A sapiência teria estado na origem das palavras, por necessidade, por costume cultural. Estas, por sua vez, não teriam sido uma superfície ontológica, apenas, mas uma qualidade de conceitos carregados de memória. Através dos conceitos originais, uma sociedade inteira se deixaria criar. E interpretar. As palavras teriam um poder demiúrgico e metonímico.

Assim como podemos dizer que a palavra em Aristóteles tem um poder imitativo, de uma natureza que – para seus contextos – é clara, podemos dizer que

a palavra, para Vico, mesmo que se assemelhe à de Aristóteles, por ser uma entidade que acaba atrás de sua própria ontologia, tem o diferencial de ter um poder demiúrgico. Se a origem da palavra aristotélica está na lógica criada, em última instância, pela mente – as “afecções da alma” –, a origem da palavra em Vico está na história cultural e simbólica desta palavra, no seu próprio dinamismo. Novamente, como nos sofistas e nos medievais, mais poder às lógicas próprias da linguagem, em interação com o meio, e menos poder às essências lógicas independentes de contexto. De onde se resume que as metáforas, em Vico, como nos medievais e nos sofistas, são *fundantes*, e em Aristóteles, *fundadas*.

Na semiótica diacrônica de Vico ainda viria a explicação mitológica, original, de vários símbolos da cultura, das insígnias, do dragão, de provérbios, dos ideogramas chineses, com elogio a sua metafóricidade, seu poder demiúrgico. Da mesma *teologia dos poetas*, de onde todas as coisas teriam sido criadas/imaginadas, também sairia a história das letras e das línguas, estas duas criadas por contigüidade – daí uma forte crença na metonímia como anterior à metáfora, um conceito que retomaremos no próximo item (2.4).

Em relação ao nosso presente estudo e nosso enfoque, não acreditamos que a etimologia possa nos levar a uma investigação das metáforas, embora estejamos conscientes da dinâmica histórica das palavras. No nosso estudo, não nos propusemos a comparações históricas, e não temos dados para observar isto.

Entretanto, se nos propuséssemos a investigar a história que as palavras contam, teríamos mais um comentário pertinente a fazer: uma vez baseando-nos na história, toda e qualquer palavra viria de uma complexa superposição de significados e intrincadas histórias, trazendo em seu – hipotético – apagamento variadas faces “descodificadas”, de fantasmas culturais, às vezes irrecuperáveis, como suspeitara Vico, a respeito de seu comentário sobre a impossibilidade de conhecermos como eram os povos “primitivos”, a não ser pelas suas raras fabulações disponíveis, hoje arqueológicas.

Com isto, dizemos que grande quantidade de enunciados que retiramos do nosso *corpus* de análise, que por nós foram considerados de fraca evidência metafórica, os enunciados que nós consideramos literais, poderiam perfeitamente ser – e provavelmente são – autênticas metáforas, se vistas do ponto de vista histórico. Assim, em geral os verbos, muitas nominalizações ou outros processos, que julgamos muitas vezes ações literais, trazem concepções que jamais

suspeitaríamos, até que percorrêssemos a sua historiografia. Mas não o podemos fazer. Daí alertarmos mais uma vez para a contextualização da nossa visão do que virá a ser uma metáfora analisável. Por um lado, procedemos como Vico, acreditamos no dinamismo das palavras. Por outro lado, uma filologia não nos interessa mais de perto, porquanto queremos conhecer o presente de nossas metáforas telejornalísticas, e não as origens culturais das palavras.

Mas o século XVIII não teria sido da filologia de Vico, senão o século que se queria “das luzes”. A metáfora fundadora do iluminismo, a *luz*, daria origem à defesa mais uma vez da clareza do discurso. Saímos do comentário lingüístico de Vico, e estamos mais uma vez no contexto da moral, onde John Locke, pensador do Iluminismo, teoriza o que para a época deveria ser a medida de um entendimento humano perfeito, guiado pela razão e pela simplicidade natural das coisas. Tudo o que já se disse sobre o Iluminismo terá sido a sua metáfora. Não precisaremos recorrer a novas discussões. Apenas enfatizamos que a metaforologia iluminista teve, muito mais que a de Vico, influência e efeito social. A própria metaforologia de Vico teria sido uma reação à imensa influência que o *racionalismo* tinha na Europa de então, o qual sabemos, perduraria por séculos, chegando a ter reflexos ainda hoje, certamente podemos dizer.

Com o racionalismo, não só a Física, mas também a Metafísica, teriam sido construídas com bases na Matemática, no conceito aparentemente preciso, na busca da linguagem exata. A linguagem teria sido compreendida, gerada, com as mesmas propriedades, por exemplo, que os números, daí termos tido a curiosa passagem em Locke (2005), no “Ensaio sobre o entendimento humano”, em que ele diz que uma palavra deveria ter a mesma fidelidade à verdade que um número. Donde se dizer “3” e dizer alguma palavra haveria que provocar o mesmo tipo de interpretação inequívoca, o que nos parece um exemplo inválido, a ponto de dispensar demonstração.

Muitas transformações nas línguas teriam se dado, desde o tempo de Aristóteles, de modo que pensar em palavras com significados próprios e imutáveis teria sido ingenuidade. Porém, ainda atrativo. Donde Locke reconhecer a variedade semântica, a polissemia, resolvendo-se em seguida por sugerir um polimento, uma limpeza, até que duas partes envolvidas em diálogo se entendessem claramente a respeito do que tratariam. Além da polissemia, vemos a sugestão de um método de *transmissão* de comunicação, baseado num *canal*:

“A língua (é) o grande canal por onde os homens comunicam as suas descobertas, os seus raciocínios e conhecimentos” (Locke, 2005, p.696).

Não podemos pôr em questão uma filosofia como esta, cujo referencial (o mundo sobre o qual ela dizia) não é mais de todo perceptível, voltado que era para o descortínio do mundo físico aparente. Mas sabemos que a própria Física nos sugere hoje um modelo de análise das coisas, concretas e não aparentes, modelo cujas conclusões mais se assemelham aos dizeres dos filósofos sofistas que citamos – ou dos místicos budistas (Cf. Capra, 1988) –, do que dos dizeres de John Locke e dos iluministas, para a ciência de seu tempo.

A metáfora, no “século da luzes”, não poderia ser tomada senão como uma palavra perigosa, às vezes subversiva ao *entendimento claro*, ao que já estava estabelecido como significado, no “espírito” das pessoas. Uma busca de representação da verdade, um discurso idealizado, moldado pela moral, agora acrescido da tendência à prova científica.

Entretanto, volta-nos a questão: até que ponto o sentido moralista e a busca de uma verdade, fontes do Iluminismo, ainda não orientam discursos da atualidade?

2.4

Metáforas do Século XX

A lingüística e a semiótica iniciam no século XX uma abordagem abrangente e sistemática dos fenômenos da linguagem e do signo, de modo a tentar dar coerência a toda a profusão de estudos aglomerados em torno da linguagem, feitos até então de maneira assistemática, alguns dos quais acabamos de ver resumidamente.

Novamente temos que levar em conta ter se passado dois séculos, desde o Iluminismo, até que as ciências, no século XX, pudessem descrever mais abrangentemente os fenômenos sociais, por sua vez sempre mais complexos.

Como observamos, a metáfora teria sido, até agora, mais objeto de estudo da filosofia. A Lingüística, iniciada com Saussure, deslocava definitivamente o lugar do significado das palavras, separando-o das “afecções da alma” (idéias na mente), ou então de histórias das palavras pelo tempo, para situá-lo dentro de uma relação num sistema lingüístico – a *Langue* – e seu uso social – a *Parole*

(“Língua” e “Fala”, respectivamente). Um deslocamento seria importante: se em Aristóteles a definição de uma palavra era o que a palavra *era*, com Saussure a palavra podia ser confrontada também com o que ela *não era*, pois a visão estruturalista não se baseou na essência, mas na relação de um termo dentro de um sistema.

O Curso de Linguística geral, de Saussure, sugere a teoria do *signo linguístico*, e do sistema que os signos engendraram, enquanto codificados em uma língua particular. Mas sabemos que Saussure teria estudado os sistemas complexos dos significantes, da forma, não avançando em direção às relações sociais – não teria sido esta a sua função. O estruturalismo inicial, que se preocupava na descrição formal dos fenômenos linguísticos, não poderia fundar uma semântica que não fosse baseada na lógica formal, cujos limites seriam os do âmbito da frase, da sentença. Logo, a única semântica formal possível teria sido a que descreveu a formação das palavras, portanto, a fonologia e a morfologia, ponto alto do estruturalismo iniciante.

Radicaliza-se no Estruturalismo um olhar para dentro do próprio signo linguístico. E para suas relações dentro de um sistema próprio. Não haveria metaforologia, ou teoria da metáfora, porque não havia contexto onde se dessem mais amplas relações cognitivas. A metáfora continuaria como uma questão de estilo de linguagem, e de literatura.

Porém, dentre os lingüistas estruturalistas, citaremos alguns que teriam proposto relações sistemáticas, portanto importantes, entre a forma e a função, ampliando a teoria do significado – a Semântica – para relações de nível cada vez maior, além da lógica da formação de frases, donde se chegar na narrativa e no discurso, como queriam os russos Roman Jakobson e Mikhail Bakhtin, e também no entendimento das culturas, como queriam os americanos Edward Sapir e Lee Wholf. Para o lingüista Roman Jakobson, os significados estariam nos *fonemas*, *morfemas* e *frases*, por um lado, e também nas *funções da linguagem*, por outro lado, ou seja, no uso social.

Assim, nesta época, tirando estes expoentes, a metáfora continuaria sendo mais observada pela filosofia do que pela semântica. E vários teóricos, reiteradamente, argumentam que a semântica, para a lingüística, se constituía em um grande problema.

No estudo intitulado “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia”, Jakobson (1975), entendendo afasia como distúrbio lingüístico no ser humano, sugere que o signo lingüístico possui dois modos de arranjo: a *seleção* e a *combinação*. A seleção implica a possibilidade de um signo ser substituído “pelo outro, equivalente ao primeiro num aspecto e diferente em outro.” Na combinação, “todo signo (...) aparece em combinação com outros signos” (Jakobson, 1975, p.40).

Ou seja, o ser humano processa basicamente dois modos de linguagem que são os processos de pensamento por *semelhança* e por *contigüidade*, que são exatamente os processos semióticos operados na metáfora e na metonímia, respectivamente. Assim, os processos metafóricos e metonímicos seriam os próprios processos que nos permitiriam falar, em última instância, pois, como demonstra Jakobson, tirando-se de nossa capacidade para falar estes processos, o da seleção e o da concatenação, ou tirando-se um deles, não teríamos a comunicação como temos, mas outra, possivelmente com constantes falhas, as quais, se generalizadas, nos levariam a uma interação bastante precária, em relação ao que entendemos por comunicação eficiente.

Seleção e combinação, os dois eixos identificados por Jakobson, equivalem, como dissemos, a *metáfora* e *metonímia*. Porque uma metáfora é uma substituição de um termo, por um outro (semanticamente) semelhante, ou por analogia; e a metonímia é uma substituição de um termo, por um outro de sua própria família (semântica), assumindo a parte o significado do todo, ou o todo o da parte.

Esta dicotomia entre metáfora e metonímia se faz presente ainda em mais teorias, assumindo outros nomes, como a teoria saussuriana, quando ela sugere os pares *Lange: parole*, e *eixo paradigmático (eixo da seleção): eixo sintagmático (eixo da combinação)*. O eixo paradigmático é a possibilidade de cada palavra ser substituída por uma outra, da mesma classe, ou seja, a relação lexical, ou de escolha de vocabulário. É onde operaria a metáfora. E o eixo da concatenação é o eixo onde esta palavra vai entrar em relação com os outros protótipos, ou seja, a relação sintática. Seria a operação metonímica.

Portanto, até aqui podemos traçar o seguinte diagrama de correspondência entre as teorias, a respeito do par metáfora/metonímia:

Metáfora	:	Metonímia	Aristóteles
Paradigma	:	Sintagma	Saussure
Seleção	:	Combinação	Jakobson

Na nossa análise, adotaremos a abordagem *funcionalista*, aplicada à teoria semiótica do norte-americano Charles. S. Peirce, a qual Jakobson, continuando a falar da *semelhança* e da *contigüidade*, resume assim:

Essa duas operações (a metáfora e a metonímia) fornecem a cada signo lingüístico dois grupos de *interpretantes*, para retomar o útil conceito introduzido por Charles Sanders Peirce: duas referências servem para interpretar o signo – uma ao *código* e outra ao *contexto*, seja ele codificado ou livre; em cada um desses casos, o signo está relacionado com outro conjunto de signos, por uma relação de alternância no primeiro caso e de justaposição no segundo. Uma dada unidade significativa pode ser substituída por outros signos mais explícitos do mesmo código, por via de que seu significado geral se revela, ao passo que seu sentido contextual é determinado por sua conexão com outros signos no interior da mesma seqüência (Jakobson, 1975, p.41).

Veja-se, assim, como a teoria do signo, na Semiótica, se encontra com o conceito de metáfora e de metonímia, chamando de *código* a metáfora, e de *contexto* a metonímia. Segundo esta orientação, toda comunicação humana se expressa por signos que estão automaticamente remetendo a outros signos, não havendo palavra “em si”. E toda comunicação verbal parte de uma tomada de posição em relação ao eixo da seleção e da combinação, sendo a metáfora, e a metonímia, os nomes correspondentes desta operação, o ponto de partida da linguagem, e não uma cosmética lingüística, como quer uma leitura reducionista de Aristóteles.

O diagrama exposto acima ficaria assim:

Metáfora	:	Metonímia	Aristóteles
Paradigma	:	Sintagma	Saussure
Seleção	:	Combinação	Jakobson
Ícone (código)	:	Índice (contexto)	Peirce

A metáfora, na semiótica, está colocada como *ícone*. Ela está no eixo da seleção, que, lembrando o conceito de ícone em Peirce, seria um signo que pode ser lembrado por um outro, que lhe é equivalente, ou semelhante. Peirce chama a

metáfora um *hipo-ícone*, ou um ícone metafísico, uma vez que uma palavra metafórica seria, numa visão nossa, uma lembrança de uma lembrança, ou seja, um *representante de um representante*: “Metáforas são aqueles hipo-ícones que representam o caráter representativo de um Representamem¹, traçando-lhe um paralelismo com algo diverso” (Peirce, 1984, p.117).

Entretanto, este autor chama a atenção para que *ícone* e *índice*, sozinhos, não realizam significados no mundo, se não adquirem também caráter de *símbolo*, portanto *conhecimento de mundo*, e de *convenção social*. O símbolo seria para Peirce o signo mais importante:

The Icon and Index are thus vehicles for any contextualization of contents, irrespective of their denominational appearance (...) Hence they can not, by themselves, without an altered function at context, give rise to a special “metaphor” or substance (Gumpel, 1984, p.56).

Desta citação, vemos que a metáfora, na semiótica de Peirce, uma vez colocada como *ícone*, ganha valor *especial* quando adquire uma função prática, em um *contexto*. Notamos que esta citação deixa inferir que uma metáfora será um *hipo-ícone*, um símbolo de baixo valor interpretante, como um *estereótipo*, um *chavão*, uma *frase-feita*. Ela será um *ícone*, pela não exigência de um contexto para ser interpretada, e pela própria repetição com que é usada cotidianamente, tornando-se “semelhante” ao objeto, numa relação de rápida e fácil assimilação. E a metáfora será um *símbolo* se ela remeter seu uso a contextos onde ela aparece, que são os contextos lingüísticos e extralingüísticos.

Chamamos a atenção para esta distinção, porque veremos, nos nossos dados, como o discurso telejornalístico opera suas metáforas, muitas vezes como *símbolo*, criando contextos de interpretação, e muitas vezes como *ícones*, quando o contexto já é determinado, seja pelo consenso social, pelo uso de estereótipos, ou pelo uso do que Stuart Hall (1978) chamou de *idioma público* (ver Ikeda 2005, p.52) – e Aristóteles teria chamado *imitação*.

Umberto Eco (1984), também como signatário da Semiótica, percebe a dicotomia metáfora e metonímia em termos de *conhecimento dicionarístico* e *conhecimento enciclopédico*. O primeiro é o comentário geral sobre a constituição do objeto referido. Diz respeito a suas características formais, aparentes, ou seja, a

¹ *Representamem*, para o autor, é *aquela que representa*.

maneira como o objeto é identificado no mundo, como *entidade*, como *ser*. O *conhecimento enciclopédico*, por sua vez, é o conhecimento que se tem das *situações contextuais possíveis* onde este objeto estabelece suas relações, a partir das quais se afere o significado de uma palavra. Por outro lado, Eco (1994) sugere que uma metonímia é também uma metáfora, e o demonstra da seguinte forma, através do fenômeno chamado *catacrese*: a metáfora é tida, como vimos acima, como uma *substituição por semelhança*. E a metonímia, uma *substituição do todo pela parte* do todo. Esta substituição conferiria à metonímia uma maior “proximidade” da palavra com seu objeto, devido ao caráter de ser fisicamente ligada a ele, lembrando um organismo. Porém, como observa Eco (1994), esta contigüidade, que se quer física, nunca independeria de um ponto de vista que a interpretasse assim, como parte de uma família. Utilizando o exemplo da catacrese *pé da mesa*, é necessário um símbolo, uma convenção que explique por que o *pé da mesa* seria tido como uma analogia entre a mesa e um ser animal, e não outra analogia. E por que *pé* e não *braço*? *Grosso modo*, metáfora e metonímia seriam, respectivamente, substituição por semelhança e substituição por contigüidade, mas seriam, sobretudo, *substituições*. E substituições requerem saber como e quando se pode substituir. Portanto, referem-se a *símbolos*.

Vamos nos referir neste estudo a *metáfora* de forma geral, querendo também englobar *metonímia*. Mas apresentamos um diagrama sucinto do paralelismo entre metáfora e metonímia, no século XX, reforçando a idéia de que ambas são processos cognitivos do ser humano, observadas por diversas ciências:

Metáfora	:	Metonímia	Aristóteles
Século XX			
Paradigma	:	Sintagma	Saussure
Seleção	:	Combinação	Jakobson
Ícone (código)	:	Índice (contexto)	Peirce
Conhecimento dicionarístico	:	Conhecimento enciclopédico	Umberto Eco
Domínio-fonte	:	Domínio-alvo	Lakoff & Johnson

Vimos, até aqui, comentários sobre a metáfora no século XX, pelas teorias dos signos – lingüística e semiótica. No âmbito da filosofia, destacamos aqueles que se dedicaram a desconstruir a metáfora clássica, no sentido de questionar

nessa metáfora, basicamente falando, o caráter de desvio de uma verdade, como primeiramente estudada por Aristóteles. Citamos, nesse sentido, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche e o francês Jacques Derrida.

O filósofo alemão, iconoclasta, critica a metáfora racional clássica, baseada no contraste entre verdade *versus* mentira, questionando:

o que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão (...) a “coisa em si” (...) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e sequer algo que vale a pena (...) Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e folhas, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades das coisas (Nietzsche, 1974, p.47).

Ao questionar a “verdade”, Nietzsche questiona, ao mesmo tempo, o arcabouço metafórico ocidental, criado a partir de uma fabricação da realidade, mas pretensioso de ser a própria realidade: “Todo conceito nasce por igualação do não-igual. (...) o que é verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas” (idem, p.47).

A respeito da ênfase no sentido moral que as construções metafóricas do ocidente elegera:

Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, (...) inconscientemente e por hábitos seculares – e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como ‘vermelha’, outra como ‘fria’, uma terceira como ‘muda’, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade (idem, p.48-49).

Vemos então a referência a uma “metáfora intuitiva”, e sua destruição pela arquitetura rígida dos conceitos:

Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual, e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano (cemitério antigo, onde túmulos se superpunham em gavetas) (idem, p. 49).

O “impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem” (idem, p.50) não é sobrepujado pelo edifício rígido e sem vida dos conceitos: o homem busca seu refúgio na arte.

Em Nietzsche, paralelamente à crítica aos fundamentos epistemológicos ocidentais e à metafísica, na crise da modernidade, no elogio à retórica “selvagem”, anterior a Aristóteles, reacende uma crença numa prosa não-conceitual, cuja estratégia é explorar a linguagem, fazendo transparecer sua condição antropológica, antes que racionalista.

Jacques Derrida explicita mais ainda o caráter de mito da crença da metáfora rígida: empreende uma desconstrução a partir do próprio conceito de metáfora: para ele, *código*, *paradigma*, *ícone*, *metáfora* são nomes associados a *semelhança*, e *contexto*, *sintagma*, *índice*, *metonímia* são associados a *dessemelhança*. Portanto, este seria, para ele, mais um retorno à analogia aristotélica da ontologia das palavras, das *essências verbais*.

Derrida teria, radicalmente falando, entregue a metáfora a seu próprio destino e sortilégio, de retornar sempre para o seio deste lar, essencialista, da verdade, do próprio, do significado primeiro. A metáfora, sendo um desvio de um conceito, voltaria, como um eclipse, pelo lado da sombra, para o esclarecimento deste conceito.

A ciência investigativa seria uma mitologia que não se proclama mitologia, mas se quer verdade absoluta. A metáfora é a “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).

De certa forma, qualquer mitologia, nascida que é de uma cultura, quererá a si como uma *verdade social*. Toda cultura tem seus códigos, suas convenções sociais. E toda palavra precisa seguir determinados significados, já consagrados, para que parte da nossa comunicação se dê.

Se a nossa mitologia é a *busca da verdade*, mesmo que Derrida nos alerte para a complexidade de um ato dispendioso como este, nos colocaremos a verificar o que estas verdades nos sugerem, a respeito de nós, de nossos mitos e nossas crenças.

Vamos assim resumir a última fonte que utilizaremos, a Teoria Cognitiva, uma teoria lingüística baseada na psicologia, não de todo próxima da filosofia da

“densconstrução”, mas uma teoria ciente das idiossincrasias sociais da atividade lingüística, e, no nosso entender, um arcabouço a partir da qual estas crenças, verdades e mitos podem se pronunciar, mesmo como *desenho invisível*, no nosso discurso.

2.5

Metáfora na Lingüística Cognitiva

A Lingüística Cognitiva, como já salientamos (item 1.5.3), terá a metáfora como uma figura do conhecimento humano, portanto do pensamento, e não apenas como figura de linguagem. Por fazer parte da construção deste conhecimento, a metáfora não poderá ser interpretada como marginal ao pensamento, mas como processo do próprio pensamento. A pesquisa cognitivista trabalha com a tese de um “sistema conceitual metafórico subjacente à linguagem, que influencia nosso pensamento e nossa ação” (Lakoff & Johnson, 1980, p.15). Com isso, evidencia-se que a metáfora estará presente na linguagem, em primeiro lugar como processo, não como figura de linguagem, e que tanto a oralidade quanto a escrita vão se estruturar através das expressões metafóricas que utilizamos.

Como nos alertam estes autores, muitas expressões que consideramos literais, na verdade são metáforas. Apenas estamos tão acostumados com nosso próprio sistema conceitual, que não percebemos tratar-se de metáforas. Como exemplo, citam expressões como *construir* e *alicerce*, que estão frequentemente aplicadas ao termo *teoria*, e que pertencem à nossa maneira ordinária e literal de falar das teorias (Lakoff & Johnson, 1980).

Outro exemplo seria o do termo *discussão*, que para boa parte da cultura mundial é entendida com os termos de *guerra*. Assim, poderíamos verificar que *Discussão é guerra* (idem, p.19).

Sustentamos que toda ação de todo grupo humano tem suas metáforas – mitologias – definidas e próprias – tão próprios e definidos sejam seus sistemas lingüísticos. A propriedade dos nomes, desconstruída por Derrida, é muitas vezes reivindicada, e reinventada, por comunidades de fala, às vezes como fábula original, às vezes por atos narrativos de afirmação nominal, legal.

Não será preciso fazer aqui um esforço etnolinguístico ou sociolinguístico para aproximar linguagem de cultura, pois já foram diversos e convincentes os estudos a respeito. De Wilhelm Humboldt a Haroldo de Campos, a tradução literal de um texto não existe. Outro exemplo de metáfora muito difundida, pela maneira como nos referimos ao tema, é do entendimento da comunicação como uma simples transmissão de mensagens. Lakoff & Johnson (1980) argumentam ser esta uma das metáforas primordiais de nossa cultura, ou seja, aquilo que nos fundamenta como cidadãos (no caso, *recipientes*): a metáfora da linguagem como *objeto*, transmitida por um *canal* entre pessoas, que *pegam* as mensagens, *guardando-as*, como *recipientes* – veja-se esta idéia já em John Locke (item 2.3).

A teoria cognitiva, em primeiro lugar, questiona o objetivismo de certa tradição aristotélica, deslocando o uso da metáfora de uma figura retórica de enfeite para uma figura cognitiva, de base.

Porém, a metáfora cognitiva mantém, da tradição clássica, a idéia de origem e de destino do significado, a idéia do *transporte*: “a essência da metáfora é experienciar uma coisa em termos de outra” (Lakoff & Johnson, 1980, p.48). A nomenclatura que os autores utilizam é de *domínio-fonte*, para o objeto de partida de uma metáfora, e *domínio-alvo*, para o objeto de chegada, conceitos que se aproximam do antigo lugar do *próprio*, da *origem*, portanto da *verdade*. Sobre estes conceitos, Derrida diria: quatro palavras do *próprio*.

Daí resulta uma crença na metáfora lingüística como fundada. Se, em Aristóteles, ela era fundada pelas “afecções da alma”, no cognitivismo ela é fundada pelo pensamento. Neste plano, teríamos as metáforas conceituais, subjacentes à linguagem, uma característica natural humana, que agrupa significados em torno de grandes grupos semânticos. Mas observamos, sobretudo, duas metáforas: uma interior, pensada, e outra, exteriorizada, em palavras.

Por outro lado, a teoria cognitiva da metáfora confirma que cada cultura constrói o seu arcabouço simbólico, e que as linguagens metafóricas de cada cultura refletem a própria maneira de estruturação de mundo dessas culturas, ou seja, os seus conceitos.

Como nos interessa, sobretudo, a oralidade no gênero telejornalístico, veremos, nesta teoria, apenas a possibilidade de descrevermos as metáforas que seriam cotidianas, no telejornal, reflexo de uma oralidade atual. Interessa-nos menos a distinção teórica da metáfora, entre o funcionalismo e o cognitivismo,

uma vez que nós já teríamos nos ocupado com o primeiro, adotando a lingüística crítica. Mas a constante evocação do fator social, no trabalho dos cognitivistas Lakoff e Johnson, ou ainda, a inevitável base cultural de qualquer formulação lingüística que perpassa a obra destes autores, ou ainda, a idéia de que a sistematicidade do uso das metáforas e seu caráter seletivo deixam de lado vários outros aspectos da realidade retratada, nos fazem integrar, na nossa pesquisa, também as *metáforas conceituais* estudadas por eles.

A linguagem é a representação de um modo de pensar, e a metáfora lingüística, portanto, é fundada e representativa, e, ao se revelar sistematicamente elaborada na fala humana, revela a própria maneira como o homem se organiza, ou mesmo pensa. Acreditamos que este pensamento não está fora de uma cultura, uma codificação social.

O apontamento, em nosso estudo, dessas metáforas (item 4.5), pode servir de início para uma pesquisa de observação do telejornal num nível mais amplo, de caráter mensal, ou anual, e não apenas semanal, como foi o nosso caso. São estas metáforas as que se seguem.

2.5.1

Metáforas estruturais

Para dar uma idéia de como um conceito pode ser metafórico e estruturar uma atividade cotidiana, comecemos pelo conceito DISCUSSÃO e pela metáfora conceitual DISCUSSÃO É GUERRA. Essa metáfora está presente em nossa linguagem cotidiana numa grande variedade de expressões: “seus argumentos são indefensáveis”, “ele atacou todos os pontos fracos da minha argumentação” (Lakoff & Johnson, 1980, p.47).

Há nesta teoria então uma visão em dois níveis: várias expressões lingüísticas, encontradas efetivamente em variadas falas, e pertencentes a um mesmo domínio semântico, se juntam na afirmação de um conceito metafórico maior, que os autores chamam *metáfora conceitual*. Através de exemplos de uso como este acima e outros no mesmo domínio metafórico, os autores definem o que seria o caráter sistemático dos conceitos metafóricos:

Expressões provenientes do vocabulário de guerra, como, por exemplo, *atacar uma posição, indefensável, estratégia, nova linha de ataque, vencer, ganhar terreno* etc, formam uma maneira sistemática de expressar os aspectos bélicos do

ato de discutir. Não é por acaso que estas expressões significam o que significam quando as usamos para falarmos sobre a discussão (idem, p.49).

Ou seja, além de formarem – e informarem – um conceito, há o estabelecimento de uma rede semântica entre estas expressões, referindo-se a *guerra*, para se falar do domínio *discussão*. Além disso, a sistematicidade desse fenômeno se daria pelo caráter de linguagem organizada coerentemente em torno de um conceito, bem como pelo caráter de linguagem estruturadora de atividades cotidianas.

Para citar uma outra metáfora conceitual, e para exemplificarmos mais a questão da sistematicidade, os autores analisam o tema *tempo é dinheiro*, através de expressões do tipo: *perder tempo, poupar horas, gastar o tempo, custou uma hora, não tenho tempo a perder, reservar algum tempo, tenho tempo disponível etc.*

Pelo fato de que agimos como se o tempo fosse um bem valioso – um recurso limitado, como o dinheiro – nós o concebemos dessa forma (...) TEMPO É DINHEIRO, TEMPO É UM RECURSO LIMITADO E TEMPO É UM BEM VALIOSO são todos conceitos metafóricos. Eles são metafóricos uma vez que estamos usando nossas experiências cotidianas com dinheiro, com recursos limitados e bens valiosos para conceitualizar o tempo. Essa maneira de conceber o tempo não se impõe de forma alguma como uma necessidade a todos os seres humanos; ela está ligada a nossa cultura. Há culturas em que o tempo não é pensado desse modo (idem, p.51).

Aqui vemos uma oportunidade de destacarmos que a obra que estamos citando se insere no campo de estudos semânticos, na área da lingüística cognitiva. Assim, ela estaria enfocando a psicologia lingüística, ao situar os processos metafóricos da mente humana. Porém, vê-se nesta última citação, e durante todo o estudo, a preocupação destes autores em situarem as metáforas conceituais também em um contexto social. Vamos deixar que os autores nos expliquem mais um pouco do que vimos tratando:

Estamos adotando a prática de usar o conceito metafórico mais específico, neste caso, TEMPO É DINHEIRO, para caracterizar o sistema como um todo. Entre as expressões (...) referentes à metáfora TEMPO É DINHEIRO, algumas se referem especificamente a dinheiro (gastar, custar), outras a recursos limitados (usar, usar tudo, ter suficiente), e outras ainda a bens valiosos (ter, dar, perder). Esse é um exemplo de como as implicações metafóricas podem caracterizar um sistema coerente de conceitos metafóricos e um sistema coerente de expressões metafóricas correspondentes a esses conceitos (idem, p.52).

2.5.2

Metáforas orientacionais

Exemplos como este, *tempo é dinheiro e discussão é guerra*, são tidos pelos autores como *metáforas estruturais*, pois um conceito é estruturado metaforicamente em termos de outro. Assim, uma *metáfora conceitual* seria uma metáfora idealizada de uma série de metáforas lingüísticas efetivamente usadas na língua. Os autores destacam um outro tipo de conceito metafórico, que não *estrutura* um conceito em termos de outro, mas que *organiza* todo um sistema de conceitos, *em relação ao* outro, a que eles chamam de *metáfora orientacional*:

...a maioria delas tem a ver com a orientação espacial do tipo: *para cima-para baixo, dentro-fora, frente-trás, em cima de-fora de, fundo-raso, central-periférico*. Essas orientações espaciais surgem do fato de termos os corpos que temos e do fato de eles funcionarem da maneira como funcionam no nosso ambiente físico. As Metáforas orientacionais dão a um conceito uma orientação espacial, como, por exemplo, FELIZ É PARA CIMA. O fato de o conceito FELIZ ser orientado PARA CIMA leva a expressões como: “Estou me sentindo para cima hoje”(…) Tais orientações metafóricas não são arbitrárias. Elas têm uma base na nossa experiência física e cultural (idem, p.59-60).

Assim, eles expõem uma série de *metáforas orientacionais*, e os valores decorrentes dela, os quais, segundo eles, são valores profundamente enraizados na nossa cultura: *feliz, consciente, saúde, vida, ter controle, mais, eventos futuros, status superior, bom, virtude, racional* são conceitos analisados como *para cima*. Todos os contrários destes conceitos como *menos, inconsciente, status inferior* etc são analisados como *para baixo*. Entre as conclusões a que chegam os autores a respeito da questão, citaremos apenas uma, que nos diz respeito, pois nos mostra como discursos que muitas vezes se querem isentos de “sentido figurado” são frequentemente baseados em metáforas, de base física e/ou cultural:

O adjetivo *alto* na expressão “partículas de alta energia” é baseado em MAIS É PARA CIMA. O mesmo adjetivo em “funções de alto nível”, como usado em psicologia fisiológica, é baseado em RACIONAL É PARA CIMA. O adjetivo *baixo* em “fonologia de baixo nível” é baseado em REALIDADE TERRENA É PARA BAIXO (...) Nossa experiência física e cultural proporciona muitas bases possíveis para as metáforas de espacialização e, por essa razão, sua escolha e sua importância relativa podem variar de cultura para cultura (...) É difícil distinguir numa metáfora a base física da base conceitual, já que a escolha de uma base física é função da coerência cultural da metáfora (idem, p.67).

As *metáforas orientacionais* não são observadas pela primeira vez na metaforologia. Os antigos, e também outros estudiosos citados aqui tinham hipóteses sobre o corpo humano em sua relação com o mundo físico, e o corpo lingüístico construído a partir dele. Pode-se ver aí, mais uma vez, a idéia analógica aristotélica, de corpo representativo. Para Lakoff & Johnson (1980), esta analogia é uma *orientação*.

2.5.3

Metáforas ontológicas

Resumidamente, *metáforas ontológicas* são assim apresentadas:

Da mesma forma que as experiências básicas das orientações espaciais humanas dão origem a metáforas orientacionais, as nossas experiências com objetos físicos (especialmente com nossos corpos) fornecem a base para uma variedade extremamente ampla de metáforas ontológicas, isto é, formas de se conceber eventos, atividades, emoções, idéias etc. como entidades e substâncias (idem, p. 76).

Assim, termos como *inflação*, *mercado* e tantos outros citados pelos autores, como eventos, atividades, emoções, idéias, ou conceitos abstratos que encontramos nessa pesquisa, provenientes de *nominalizações* semelhantes, são tidos como *entidades*:

Conceber a inflação como uma entidade permite referirmo-nos a ela, quantificá-la, identificar um aspecto particular dela, vê-la como uma causa, agir em relação a ela, e talvez, até mesmo, acreditar que nós a compreendemos. As metáforas ontológicas como essas são necessárias para tentar lidar racionalmente com nossas experiências (idem, p.77).

Segundo os autores, uma metáfora como “mente” só pode ser mais bem compreendida como metáfora a partir do momento em que a ela se relaciona um outro termo. Ou seja, as metáforas ontológicas se deixam explicar melhor quando participam de algum contexto, o qual é sempre um importante reflexo de uma organização social, ou de uma preferência cultural: “Metáforas como MENTE É UM OBJETO QUEBRADIÇO são uma parte integrante do modelo de mente que temos em nossa cultura; é o modelo em função do qual nós pensamos e agimos” (idem, p.81).

As metáforas ontológicas ganham também uma extensão contextual, no sentido de apresentarem atitudes que são baseadas em ações humanas. É um importante processo, chamado *personificação*:

Talvez as metáforas ontológicas mais óbvias sejam aquelas nas quais os objetos físicos são concebidos como pessoas. Isso nos permite compreender uma grande variedade de experiências concernentes a entidades não-humanas em termos de motivações, características e atividades humanas (...) As personificações (...) têm em comum (...) o fato de serem metáforas ontológicas, permitindo-nos dar sentido a fenômenos do mundo em termos humanos (idem, p.87-89).

Exemplos de personificações seriam: “A sua teoria *me fez* compreender o comportamento...”, “A inflação *está devorando* nossos salários”, “A sua religião *lhe diz* que ele não pode beber”. Referindo-se exclusivamente ao termo *inflação*, os autores observam que uma personificação como esta, além de ser em si uma metáfora, traz consigo uma outra idéia específica, que é a de que a inflação é uma adversária: “A inflação nos colocou contra a parede”; “O dólar foi destruído pela inflação” etc. “A personificação é, pois, uma categoria geral que cobre uma enorme gama de metáforas, cada uma selecionando aspectos diferentes de uma pessoa ou modos diferentes de considerá-la” (idem, p.88).

Para se ter outra idéia do que tais sistematicidades metafóricas podem implicar na vida cotidiana, os autores citam uma série de medidas que os governos geralmente tomam a partir das “ofensivas da inflação” – nós acrescentaríamos que “pedir sacrifícios à população”, por exemplo, é bastante freqüente. Os autores não citam aqui um termo semelhante a *inflação*, que achamos pertinente citar, que é o termo *mercado financeiro*. Queremos comentar o fato de que a estatística, como subárea da economia, frequentemente se apropriaria de tais metáforas ontológicas, uma vez que sua base conceitual é numérica, e estruturada em projeções, projeções cujas metáforas, diremos, poderiam nos levar aos confins dos simulacros de Jean Baudrillard (cf. Baudrillard, 1981), ou exatamente ao dia-a-dia das nossas notícias/reportagens jornalísticas, das quais as citações numéricas e as projeções estatísticas representam uma parte significativa, como vamos observar, em nossa análise, em capítulo posterior.

No gênero telejornalístico, as estatísticas poderiam ser justificadas de várias maneiras, entre as quais poderíamos mencionar a grande “massa” de pessoas inseridas na comunicação. As estatísticas nos orientam numa abordagem

muitas vezes quantitativa dos fatos. Tome-se como exemplo disso a diminuição do impacto que o anúncio de mortes causa, atualmente, num noticiário que diariamente tem trazido a violência e a contravenção, muitas vezes em termos de números, e muitas vezes em termos de uma “história sem fim”, ou mesmo de uma “novela”, onde os crimes mudam apenas de cenário, e o número de mortos se soma e multiplica a cada dia-a-dia. Suspeitamos que tal tendência até mesmo lembraria a comparação de significados para as palavras em bases de números.

Como nos programas de televisão de gênero “sátira”, aquilo que poderia ser impacto, denúncia, espanto, com a repetição se torna a regra. E com algum tempo, se torna a própria justificativa para a própria permanência do conflito noticiado.

Estaremos satisfeitos se pudermos pensar em um estudo de um pequeno universo comunicativo, situando as metáforas como um recurso para se obter um “aval” da sociedade para lidar com questões de natureza abstrata, portanto, de natureza complexa, como é a questão da inflação, o mercado financeiro, e tantas outras metáforas da economia, da política, das ciências, e de tudo o que ocupa um noticiário nacional eletrônico diário.

Não deixamos de notar que notícias/reportagens sobre metáforas como inflação, mercado financeiro, números de pesquisas quantitativas ou guerras são muitas vezes a voz que justifica a existência de todas elas, pois na realidade, todos estes conceitos poderiam não ter vida duradoura além dos noticiários e dos gabinetes governamentais onde são discutidos. Os cognitivistas Lakoff e Johnson, então, nos instruíam a conhecer a sistematicidade desses conceitos, dessas vozes.

Evidenciar que estes conceitos são metáforas poderia parecer um esforço desimportante, até mesmo ingênuo, se notamos que todo dia temos notícias deles, e que para além do noticiário, nós nos guiamos por noções numéricas, como a marcação do tempo, e já estamos acostumados com isto. Entretanto, este processo de personificação, ou humanização de processos abstratos nos chama a atenção em especial, pois, assim como haveria um movimento de personificação ou humanização de coisas não diretamente humanas, poderíamos pensar num processo contrário, a reificação do humano. Mais adiante veremos, por exemplo, como Roger Fowler, lingüístico crítico, concebe, em análise da linguagem jornalística, a tendência de *nominalizações* no discurso jornalístico. Sabemos que nominalizações, ou seja, a transformação de processos verbais, realizados por

sujeitos gramaticais – e reais – em substantivos, em nomes, são um dos recursos mais utilizados em linguagem de tendência mais escrita. O linguísta citado observa que este recurso, na verdade, reduz um processo humano a um processo nominal. Teríamos assim o contrário do que descrevem Lakoff e Johnson (1980). Porém, podemos notar uma complementaridade entre as duas idéias, ou seja: a personificação do que não é humano, observada no discurso jornalístico, *inflação*, é, ao mesmo tempo, a reificação do que é humano. Dar vozes a coisas inanimadas é ao mesmo tempo “tirar o tempo” das coisas humanas, como veremos, já que em ambos os processos se generaliza e se abstrai o apelo humano que emana dos fatos diários.

A ênfase na abstração é uma ênfase, ao mesmo tempo, no eixo da seleção, cujo conhecimento é aquele tido por Umberto Eco como conhecimento dicionarístico. Transformam-se processos em nomes, portanto se codificam ações concretas, em um repertório social. O processo da nominalização, da abstração de ações temporais em nomes é o próprio movimento do embate entre metáfora e metonímia na formação da palavra, mas é na metáfora que o processo se codifica, se condensa. Uma nominalização seria, portanto, uma *codificação* de um *contexto*. Usar metáforas, assim, tanto quanto se comunicar, é convencionar um repertório e falar a respeito dele. Por isso, a despeito do que reclamara Jakobson sobre o esquecimento da metonímia nas teorias lingüísticas, Umberto Eco irá mencionar o primado da metáfora, sendo a metonímia, em última instância, uma metáfora, e a metáfora, um símbolo, uma convenção.

2.6

Nossa interpretação de Metáfora

Na teoria semiótica, a metáfora é um tipo de *ícone*, ou seja, um signo que representa seu objeto, pela semelhança com ele. Mas, ainda nesta teoria, um ícone (assim como também um *índice*) ganha significado quando está em alguma convenção social, quando então é um *símbolo*.

Entendemos metáfora como um símbolo, que ganha interpretação a partir do *código* em que opera (no nosso caso, o repertório possível de ser encontrado no telejornal, levando-se em conta as expectativas sociais que giram em torno deste gênero discursivo), e o *contexto* em que opera (que será entendido por nós em

vários sentidos, sendo eles: a configuração da frase onde a metáfora se encontra, a relação da metáfora com os outros dados da enunciação – lingüísticos e extralingüísticos –, o tipo de notícia veiculado e o próprio *conhecimento de mundo* daquele que interpreta a metáfora). Ou seja, entre os *interpretantes* de uma metáfora, incluimos o nosso próprio conhecimento de mundo, enquanto leitores / telespectadores – e aqui no caso, pesquisadores.

Levando-se em conta esta teorização, sugerimos o conceito de que a metáfora é um processo de criação de contextos semânticos, portanto, um processo de criação de significados, que são, por sua vez, o resultado do entrecruzamento destes contextos – semânticos – com todos os outros contextos da situação de enunciação – verbais e não-verbais.

Outras interpretações nossas de metáfora serão apenas desdobramentos teóricos deste resumo, presentes ao longo do estudo.

No que se refere à função da metáfora, repetimos o que dissemos no item deste estudo relativo às *hipóteses*: conhecer o que pode acontecer na relação entre os fatos e as notícias que relatam os fatos, sendo as metáforas uma importante via de acesso a este conhecimento.