

METÁFORA: ENCRUZILHADA DE SIGNOS E SÍMBOLOS

*Maria Thereza de Queiroz Guimarães Strôngoli**

RESUMO: Tomando como ponto de partida o desenvolvimento da semântica e da teoria das imagens, focaliza-se o processo metafórico como um exercício de transformação de signos em símbolos para proceder à transcendência de sentidos. Estuda-se, nesse exercício, a complexidade das faculdades da imaginação e como estas são operacionalizadas. Conclui-se que na criação da metáfora manifestam-se as três principais funções do imaginário: eufemizar a fragilidade operacional da percepção e comunicação, equilibrar a identidade do sujeito em face das imposições do outro ou do meio social, manifestar os mistérios existenciais.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação e imaginário; signo e símbolo; comunicação e identidade.

Introdução

Muito se tem discutido sobre a natureza da metáfora e sua criação de sentido no processo de comunicação; entretanto várias questões continuam ainda motivando pesquisas. Até que nível do real pode a metáfora se aproximar? Que grau de persuasão consegue atingir? E como seus efeitos de sentido inter-

* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP.

vêm na organização do pensamento ou na revelação da identidade do usuário? A busca para essas respostas implica examinar como se tem desenvolvido a pesquisa nesse campo.

O interesse pela metáfora articula-se, a princípio, aos estudos da retórica clássica. Somente em 1890, após M. Bréal formalizar a Semântica como uma disciplina que se centra na análise do sentido das palavras, formalizam-se também as pesquisas sobre as criações metafóricas. Assim, pode-se acompanhar mais facilmente tais pesquisas, apontando-se, embora rapidamente, alguns fatos do percurso dessa disciplina.

Do final do século passado até parte deste, a semântica lexical tradicional focaliza, segundo M. Bonhomme (1995), a metáfora como um recurso da polissemia para enriquecer a língua em uso ou o seu próprio sistema, estudando, como fazem A. Darmesteter (1887) e Nyrop (1913), sua lexicalização nos dicionários.

A semântica componencial desenvolvida pelo Groupe μ , em Liège, nos anos 60 e 70, por sua vez, preocupa-se em observar nos vocábulos as operações de adição e supressão de semas com o objetivo de descrever a metáfora como o produto de duas sinédoques.

Na década seguinte, amplia-se o campo de estudos com o aparecimento da semântica discursiva e cognitiva. A primeira centra-se no exame dos contrastes predicativos da figura: ou é percebida como uma tensão semântico-sintática entre uma determinada figura e seu quadro sintagmático, como o faz M. Black (1979), ou como um duplo jogo de neutralização e ativação semântica em um dado contexto, como o reconhece F. Rastier (1987). A segunda, a cognitiva, defendida por P. Ricouer (1975), volta-se para a antropologia e examina a criação do sentido metafórico do ponto de vista da experiência humana, focalizando a metáfora como um *insight* da assimilação predicativa que, fundamentada na similitude, é revelada pela imaginação em termos de verbal e não verbal.

A busca de soluções para as questões acima pode encontrar bom caminho na discussão da metáfora do ponto de vista da experiência como a descreve P. Ricoeur. Nesse caso, é necessário focalizar dois pressupostos: o primeiro refere-se à natureza da imaginação e do imaginário, o segundo, à da comunicação e informação.

1. Imaginação e imaginário

Ao acompanhar a meticulosa pesquisa realizada por M. Warnock (1976), verifica-se que na antigüidade grega os filósofos consideram a imaginação a faculdade de reproduzir mentalmente objetos e fatos do mundo ou, como faz Platão, de criar realidades que, ancorando-se na subjetividade, escapam da concretude da objetividade. Nos tempos modernos, D. Hume, E. Kant e F. Schelling estudam a imaginação do ponto de vista da percepção e da criação artística, enquanto T. S. Coleridge e W. Wordsworth buscam no exercício das imagens mentais ou poéticas uma teoria que as explicita. Mais recentemente, J. P. Sartre enfatiza o emprego da palavra imaginário e, juntamente com L. Wittgenstein, centra-se na natureza da imagem para verificar fenomenologicamente sua relação com a imaginação. Já no campo da psicanálise, J. Lacan dá à palavra imaginário uma pontuação específica ao se fundamentar nas duas modalidades interativas do indivíduo: a *intra*-subjetiva do Eu com o Ego, e a *inter*-subjetiva do Eu com o Outro.

Tais abordagens descrevem a faculdade da imaginação, mas não explicitam claramente as modalidades que a caracterizam como faculdade, porque não se aprofundam no exame da natureza de seus processos. Somente em 1960, o antropólogo G. Durand, continuando o trabalho de sistematização das imagens empreendido por seu mestre G. Bachelard, publica obra na qual dá um sentido preciso à noção de imaginário, distinguindo-a da de imaginação.

Esta corresponde a um complexo de faculdades, como perceber, reproduzir, memorizar ou criar imagens; o imaginário, à maneira particular de como tais faculdades são operacionalizadas. Assim, enquanto as faculdades da imaginação são comuns a todos os homens, sua operacionalização é atividade diferenciada em todos eles. Ao operá-las, o indivíduo mobiliza imperativos bio-psíquico-pulsionais, ou seja, ativa as funções vitais que definem a especificidade de seu biologismo, os traços particulares que marcam seu psiquismo e identidade, a força ou energia de suas pulsões, origem das (re)ações que o caracterizam como um indivíduo, um ser único. A tais marcas de ordem subjetiva, acrescentam-se outras de ordem objetiva: as solicitações ou imposições próprias da época e do meio social. As marcas, distinguindo cada indivíduo, diferenciam, portanto, todo e qualquer imaginário.

A articulação da identidade com as atividades do imaginário é fundamentada em G. Bachelard (1938)¹ que, ao discorrer sobre a formação do espírito científico, declara que todas as experiências ou aquisição de conhecimento ocorrem mediante três *estados* diferentes. Estes são descritos como: **a)** estado da concretude, pois se constitui de experiências físicas ou sensíveis resultantes da percepção; **b)** estado da concretude/abstração, no qual a experiência perceptiva torna-se, ao mesmo tempo, o suporte e a motivação para se traduzir o sensível em inteligível; **c)** estado da abstração, instaurado quando esta se desliga da experiência imediata e passa a compor, de maneira autônoma, a base do conhecimento.

A abstração e a construção do pensamento não são, portanto, fatos simples, são processos complexos que se desenvolvem ao longo de várias passagens, de saltos para níveis sempre novamente elaborados, revelando constantemente traços da identidade, mar-

¹ As obras são referidas com a data da edição original para facilitar o conhecimento histórico das teorias. Havendo citação retirada de outra edição, sua página é referida após a data dessa edição na bibliografia.

cas únicas ou exclusivas de uma pessoa ou, quando focalizadas em sentido mais amplo, de determinada cultura, época ou povo. É a essa particularidade operacional dos vários estados/estágios de aquisição de conhecimento, atividade constante no espaço e tempo da imaginação do homem ou da cultura, que a antropologia durandiana denomina imaginário.

Considerando que todo processo de passagem ou mudança implica decisões ou rupturas e, conseqüentemente, cria tensão, o imaginário tende a operar a imaginação de forma a encontrar um sistema de equilíbrio entre a subjetividade e a objetividade. Por essa razão, o exame das operações da imaginação revela não somente os graus de tensão do indivíduo ou de seu meio, como a relação desse indivíduo e meio com as forças de coesão que caracterizam o próprio dinamismo das imagens. A análise do imaginário, do ponto de vista da antropologia, não é, por conseguinte, uma simples análise de conteúdo, mas a descrição de formas processuais da interação do homem com os valores sociais e psicológicos manifestados nesse conteúdo.

As teorias da imagem, em geral, centram-se na linguagem para focalizar a interação do homem com o meio e examinar a natureza de *o que* ou de *como* o enunciador *diz* seu discurso. Tais teorias, porém, não se fixam no *porquê* da ocorrência de tal modo de dizer ou, se o fazem, privilegiam a questão do locutor/interlocutor ideal ou dados da biografia do autor. Além disso, a visão geral que norteia tal exame é sempre a do *homo rationalis*, enquanto a perspectiva introduzida pela abordagem durandiana contempla também a simbolização. Diante da ênfase no racionalismo, R. Barthes (1987: 50), trilhando outros caminhos que não o da antropologia, enfatiza veementemente, ao examinar a relação da crítica com a verdade, a necessidade de o homem perder o medo da “simbologia” e entender que o signo, por si mesmo, é vazio, temporal; somente o símbolo lhe dá a consistência de verdade por meio da “pluralidade de sentidos”. É necessário, então, buscar no signo o simbólico, como

recomenda P. Ricoeur (1965: 25).² Tal perspectiva possibilita acrescentar às teorias que norteiam os estudos do discurso, como a da enunciação ou a da pertinência, a abordagem que, partindo também dos fatos da língua, articula sua interpretação a processos de simbolização.

A imagem é entendida, na antropologia durandiana, como a manifestação do sensível (o aspecto vivido ou subjetivo) conjugado ao inteligível (o componente social ou objetivo) e implica sempre processos de figurativização. Compreendem-se melhor esses processos, focalizando-se a narratividade dos enunciados que abrem o Livro da Gênese no texto bíblico: se Deus cria as formas por meio do *logos*, é porque, no imaginário do homem que cria e acredita nesse deus, o processo de figuratividade surge inseparável da palavra. A iconicidade do simbolizante é, desse modo, um acidente imprescindível para a manifestação do sentido, pois é somente por seu intermédio que o simbolizado se torna inteligível.

A simbolização, entretanto, comporta uma dimensão sintética ou intuitiva que não se confunde com a estrutura analítica da palavra. Conforme assinala R. Guénon (apud J.-J. Wunenburger, 1991: 102) “não deve haver oposição entre o emprego das palavras e o dos símbolos; eles são, na verdade, complementares um do outro”. P. Ricoeur (1975: 264) julga ainda que não se deve superestimar o verbal em detrimento das funções “visionárias” da imaginação; a concepção de uma “metáfora viva” ou de uma metáfora simbólica, e não apenas alegórica, possibilita operar “a ligação entre um momento lógico e um momento sensível ou, caso se prefira, um momento verbal e um momento não verbal”.

Desse ponto de vista, o poético constitui atividade geradora de texto simbólico, porque sua sonoridade ou composição seqüencial

² Afirma P. Ricoeur: “Existe símbolo sempre que a linguagem produz signos de grau compósito em que o sentido, além de designar algo, designa um outro sentido, só atingível dentro e através do seu próprio âmbito”. (Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas por mim.)

ênfatizam a carga simbólica e favorecem a densidade ou profundidade da significação figurada. A linguagem poética não revela simplesmente o *logos*, mas pontua a atividade do imaginário, na qual se percebe de tal forma a interação do simbolizante sensível (figura) com o simbolizado inteligível (palavra) que o texto ganha uma vibração especial.

2. Comunicação e informação

Se a preocupação com a imagem está na lembrança imemorial do homem, a história da comunicação inicia-se com a do universo porque, voltando ao texto bíblico, a atividade de criar o mundo, no imaginário dos homens, pressupõe ao mesmo tempo comunicar (“Disse Deus: haja luz”), informar (“e houve luz”) e nomear (“Chamou Deus à luz Dia, e às trevas Noite”). A criatividade humana se atualiza, desse modo, no verbo, ou melhor, na verbalização.

Comentando a relação do falante com a língua, na pré-história, O. Ducrot & J.-M. Schaeffer (1995: 25) declaram que, nesse tempo, “a língua não era um meio, mas um fim: o espírito humano a modelava como uma obra de arte, na qual procurava representar a si mesmo”. Ora, se o verbo é a ação do homem que resulta da faculdade de perceber o meio exterior e de, neste, reproduzir a própria figura (imaginação), a verbalização é a forma particular e dinâmica como tal faculdade é operada para criar a linguagem (imaginário). Conclui-se, então, que da organização do sentir (*pathos*) com o pensar (*logos*) ou da passagem pelos três “estados” a que se refere Bachelard, surgem o signo/palavra, o símbolo/sentido e a linguagem/metáfora.

O. Ducrot & J.-M. Schaeffer (ibidem) observam ainda que a organização interna das formas das palavras nas línguas indo-européias ocorreu por meio de sucessivas etapas: predominou, pri-

meiro, a forma isolada, depois, a aglutinante, finalmente, a flexional. Somente na última “o espírito é verdadeiramente representado: a unidade radical e as marcas gramaticais na palavra, cimentadas por regras morfológicas, representam a unidade do dado empírico e das formas *a priori* no ato de pensar”. Entretanto, continuam esses lingüistas, o homem, “preocupado em fazer história”, coloca a língua a serviço da comunicação e a transforma no principal instrumento da vida social. A partir daí, “não cessou mais de destruir sua própria organização”, enfraquecendo a importância da consciência dos processos de simbolização e figurativização.

A preocupação com uma teoria científica sobre a comunicação e a informação surgiu na primeira metade do século XX, embora, na verdade, declara R. Escarpit (1991: 11), ela tenha sido o resultado de longa pesquisa que remonta ao século XV, na Europa ocidental. O desenvolvimento dessas teorias na atualidade tem motivado a lingüística e a semiótica a se voltarem para a busca de critérios que possibilitem distinguir, privilegiar ou mesmo impor um tratamento digital para o simbólico no processo de comunicação. Segundo tal tratamento, focaliza-se a informação como constituída de elementos descontínuos e atomizados, fato que torna possíveis as operações de cálculo ou de substituição, as quais, por sua vez, são compatíveis com o pensamento abstrato, racional, não figurativo.

As pesquisas desenvolvidas no campo da fenomenologia, contudo, contrapõem-se ao tratamento digital e buscam um outro tipo de pensamento, o analógico. Este requer abordagem que implica os seguintes procedimentos: **a)** centrar-se em um *continuum* espacial e sensível; **b)** ancorar-se no inteligível resultante de operações de similitude, seja esta patente ou latente; **c)** prever a estreita ligação entre o simbolizante e o simbolizado. Entende-se, desse ponto de vista, que o processo de simbolização, visto como a conjugação do concreto com o abstrato, auxilia a língua a recuperar a consciência de “sua própria organização” já que, como comentam Ducrot & Schaeffer, está tem se enfraquecido.

3. Símbolo e signo

A noção de imaginário, aqui proposta, privilegia o eixo semântico ancorado na abordagem analógica, eixo que possibilita (re)avaliar, de modo diferente da abordagem semiótica, a dimensão icônica do símbolo. O símbolo é visto, conforme declara G. Durand, não somente como um meio de expressão, comunicação ou codificação: ele é o impulso para a reflexão, a matriz do pensamento racionalizado, e constitui, como afirma J.-J. Wunenburger (1991: 100), fundamentando-se em E. Kant, “um terceiro-estado intermediário entre os sentidos, a abstração e, mais profundamente ainda, um nível de especificidade, uma hipóstase ontológica entre o sensível e o inteligível”.

Reafirma-se, portanto, que a imagem é sempre símbolo e este se revela à consciência sob a forma de signo ou qualquer manifestação icônica, figuração material ou mental, aspectos imprescindíveis e necessariamente notáveis para que se perceba a profundidade dos sentidos. No caso da língua natural, sua manifestação é a palavra, entidade imperfeita, incompleta, ambígua e instável, pois que tanto a subjetividade (o sensível), como a objetividade (o social), da qual se origina, são aspectos descontínuos da unicidade ou totalidade do conhecimento. Ora, como essa totalidade jamais é alcançada, a natureza da imagem/palavra apresenta-se inquestionavelmente dinâmica, polissêmica, em constante busca de sentido.

Da mesma forma, o símbolo que se manifesta nessa palavra é também descrito como manifestação incompleta, ambígua e, sobretudo, paradoxal: está sempre livre para ter seu significado (re)criado em todo e qualquer instante; está sempre aprisionado à materialidade do significante. Assim, declara Wunenburger (1991: 106), citando P. Ricouer, “o símbolo revela um sentido transcendente ‘na transparência opaca de um enigma’ ”.

A antropologia do imaginário busca afastar-se de qualquer possibilidade de reducionismo, como o apregoado no tratamento

digital e aceito pela lingüística ou semiótica, e procura centrar seus estudos na fenomenologia imediata da imagem/símbolo.

Retomando a questão da articulação do indivíduo com o outro ou com a objetividade social por meio da linguagem, observa-se que a língua pode exercer nessa articulação duas funções: *semiótica*, quando possibilita o locutor a falar de si, do outro ou do mundo; *simbólica*, quando motiva o locutor a constituir-se como pessoa que participa na construção do outro ou da realidade social. De acordo com a etnometodologia (apud J. M. Colletta, 1995: 33), a função semiótica remete às propriedades de “indexação”; a simbólica, às de “reflexividade”.

Voltando à estreita dependência que liga o símbolo ao signo, nota-se que a interação verbal qualifica-se como “semio-simbólica”: apresenta, ao mesmo tempo, *natureza semiótica*, porque sua produção e interpretação repousam sobre significantes, referentes concretos; e *natureza simbólica*, porque constitui o espaço do encontro do sujeito com o outro e a realidade social.

Todas as imagens, na função semiótica (indexação) ou simbólica (reflexividade) têm como denominador comum, por conseguinte, natureza dupla, identidade pela metade. Índice ou reflexão, ambos são somente semi-concretos e semi-abstratos, já que sua natureza se forma de duas metades, sensibilidade e inteligibilidade, assim como a interação do homem com o outro atualiza-se em duas metades também intrinsecamente ligadas para constituir um todo: corpo e espírito.

Tais fatos motivam a reconhecer que, apesar de a imaginação ser um complexo de faculdades, sua operacionalidade pelo imaginário evidencia, na atividade de comunicar e na de refletir, que tanto os significantes como os significados apresentam níveis de impropriedade ou de deficiência na criação de sentido. Esses níveis podem ser sintetizados como:

- falha na percepção, reprodução e memorização dos dados da realidade objetiva ou subjetiva (campo perceptivo da imaginação);

- dificuldade de figurar ou criar imagens que expressem com precisão e consistência idéias ou sentimentos e desejos (campo operacional do imaginário);
- incapacidade de compreender, explicar e comunicar claramente todos os fatos do mundo (campo pragmático da comunicação).

4. Metáfora e sentido

Examinando-se a metáfora do ponto de vista da problemática apresentada acima, infere-se que sua natureza resulta de experiência duplamente imperfeita, pois se o falante não encontra na língua paradigmas próprios da expressão de todos os matizes do pensamento, tal pensamento, por sua vez, não corresponde à percepção da totalidade dos fatos do mundo objetivo ou mesmo da integridade das reações da subjetividade.

Tal constatação possibilita comentar e ampliar algumas inferências feitas por lingüistas: a criação da metáfora pode ser vista como a tentativa de compensar ou de eufemizar, por meio do exercício da transcendência de sentidos, não apenas a imperfeição da atividade de comunicação, mas também a da operacionalização do imaginário quando este se manifesta por meio da língua natural. Assim, a atividade de metaforizar poderia ser descrita como originada, de um lado, na fragilidade da percepção de dados objetivos e subjetivos; de outro, na imprecisão dos mecanismos subjetivos que, se atualizando em significantes lingüísticos, apresentam formas lexicais e processos operacionais ou discursivos por natureza redutores e inapropriados.

Focalizando a experiência criativa das metáforas como criação seja de intimidade, como proclama T. Cohen (1978), seja de tensão interativa, como declara M. Black (1979), no plano social ou cognitivo, nota-se que ela resulta da transação de um *saber ver* e

figurar (atividade da imaginação) com um *saber reproduzir e dizer* (atividade da comunicação). A consciência e o exercício da transferência de sentidos (atividade do imaginário), proporcionados por esses dois saberes pode levar ao *insight*, à criação ou percepção de uma nova direção para o sentido. Tal direção será nova porque sobrepõe o pólo significativo de uma estrutura semântica conhecida ao pólo de outra, aceita, em geral, como sua contrária. A metáfora, refletindo o símbolo, constitui jogo de transcendência e transposição de sentidos, pois exige habilidade para se reconhecer, avaliar ou descobrir os níveis de similaridade, tanto do real no texto, como do real no mundo.

A criação de uma nova perspectiva a partir de um velho sentido, por meio da metáfora, faz lembrar a questão levantada por M. Pêcheux (1975) que, ao estudar as formações ideológicas no discurso, declara que o indivíduo não fala a língua, é essa língua que *fala* nele. É ela a matéria prima da comunicação ou, do ponto de vista do imaginário, da simbolização; matéria cuja natureza dupla permite que somente as duas metades, signo-lingüístico e sentido-símbolo, motivem e possibilitem a reorganização do sentido. Pode-se dizer, desse modo, que há uma inversão na hierarquia da criação do sentido novo pelo falante: a língua e os símbolos são os que chamam o falante para *falar* sua reorganização e atualizar sua natureza dinâmica.

A **primeira pergunta**, colocada no início deste texto – Até que nível do real pode a metáfora se aproximar? – encontra nessas reflexões boa matéria para discussão.

Sabe-se que a maioria das representações são focalizadas simplesmente como signos: seja para apresentar o sentido sensorial, o resultado da memorização ou a mimese do mundo exterior; seja para reproduzir um sentido literal ou uma definição. Tal imagem/signo isola-se semanticamente; sua identificação não implica nenhuma pluralidade, seu sentido é singular, reduzido; sua compreensão ocorre facilmente.

A imagem/símbolo, ao contrário, apresenta-se com uma autonomia especial, como constituída de um quadro, no qual se delineia um arquétipo que serve de pano de fundo para o qual convergem outros sentidos. Nesse quadro, a imagem se revela símbolo porque, mantendo suas raízes tanto no sensível, como no inteligível, recebe igualmente as significações das experiências vividas tanto na subjetividade como na objetividade do cotidiano. Dessa maneira, organiza-se de forma emblemática: distancia-se ao mesmo tempo do particular como do universal, mas com o objetivo de articular os dois de modo a fazer o universal ser intuído no particular, assim como o global ser formado do local. Essa articulação é a responsável pela transformação da imagem/signo em imagem/símbolo.

Ora, uma expressão somente se torna metafórica quando se sujeita a essa transformação, isto é, quando sua imagem/signo assume a natureza de imagem/símbolo, na qual o particular se estrutura com o geral e possibilita a transcendência de um sentido local para um sentido global, ou vice-versa. A metáfora não se aproxima, por conseguinte, do realismo comum, apenas desse realismo paradoxal, em que, por exemplo, a particularidade de determinado indivíduo é aceita somente se ele a apresentar articulada à generalidade das condições que o caracterizam como ser humano. Da mesma forma, o tempo particular na metáfora coloca-se, paradoxalmente, estruturado na atemporalidade; assim como o espaço, na pluriespacialidade.

No plano do simbolismo, a metáfora não diz, portanto, respeito à realidade específica de uma situação ou pessoa; confirma apenas uma realidade universal: a da humanidade ou do mundo em geral, ou melhor, dos arquétipos. Assim, se a metaforização pode servir à pontuação da identidade de um indivíduo, tal pontuação ocorre porque o sentido profundo da metáfora não se origina na identidade particular desse indivíduo, mas no fato de este possuir um traço da identidade geral do gênero humano, ou do arquétipo que constitui seu pano de fundo.

A relação do indivíduo com a imagem também é paradoxal: esta lhe possibilita liberdade – ninguém é obrigado a vê-la como símbolo –, mas torna-se, ao mesmo tempo, imposição intrínseca, pois sem as ligações desse indivíduo com o universo simbólico a comunicação se empobrece. A metáfora, participando da natureza do símbolo pela atividade de substituição possibilita, assim, ao indivíduo, a liberdade de aceitá-la como imagem metafórica ou apenas como signo vazio de seu simbolismo. Entretanto, se há liberdade para escolha, não há liberdade para se chegar ao *insight*: o indivíduo necessita aderir à imagem/símbolo para esta *iluminar* a compreensão da nova realidade ou direção semântica.

A **segunda pergunta** – Que grau de persuasão a metáfora consegue atingir? – pode ser esclarecida também segundo esse ponto de vista.

A persuasão metafórica apresenta-se em duas frentes: a primeira, no enunciador ou enunciatório; a segunda, no enunciado. É ao indivíduo que cabe a liberdade, como já se viu, de sentir-se persuadido a criar ou a interpretar a metáfora, esteja essa persuasão dependente ou não de seu repertório ou contexto. Para o enunciador ou enunciatório a *metáfora viva* nada mais é que força de persuasão: o jogo da surpresa da transcendência ou do *transporte* de sentido exige obrigatoriamente participação, seja tensiva, se transgredir normas semânticas; seja relaxada, se já estiver incorporada no sistema.

A segunda frente da persuasão é de ordem menos subjetiva, pois pressupõe o exame do sistema da língua ou da pragmática discursiva: a força persuasiva da metáfora está na pertinência da criação de efeitos sintático-semânticos. Do ponto de vista da imaginação e imaginário importa, então, examinar que lições se tiram dos processos de simbolização para a compreensão dos níveis do sentido persuasivo. Considerando que a força persuasiva do símbolo ancora-se menos na precisão e mais na complexidade da semelhança ou da correspondência de coisas ou idéias entre si, acre-

