

# El lugar de las metáforas en la construcción de los saberes de sentido común

Susana Morales

## Resumen

Presentamos aquí el resultado de un esfuerzo teórico por comprender el lugar de las metáforas en la construcción de los saberes de sentido común, que se articula con la producción social de sentidos del orden social. Nos interesa en particular la cuestión de las metáforas en torno a las Tecnologías de la Comunicación y la Información (TIC), en tanto expresión de las significaciones sociales imaginarias centrales de la sociedad contemporánea.

De este modo, ubicamos en primer lugar el tema a analizar en el marco de una problemática más amplia, como lo es la **tensión entre determinación/autonomía**. Hablamos de *determinismo* para referirnos a las constricciones de las estructuras económicas y de los discursos sociales dominantes, omnipresentes en la sociedad

contemporánea, que no llevan a otro lugar que a su propia reproducción; y hablamos de *autonomía* como la posibilidad de hacer con esas determinaciones algo diferente (en mayor o menor medida) al orden que se impone. Entendemos que esta tensión entre determinación y autonomía también ha estado en discusión en el análisis que los intelectuales de diversas disciplinas de las ciencias sociales han desarrollado a propósito de la presencia de los medios masivos de comunicación en las sociedades contemporáneas. Es por ello que nos referimos luego a autores pioneros y claves de la reflexión comunicacional acerca de estas cuestiones, como es el caso de Carl Hovland, Antonio Pasquali, Elihu Katz, Eliseo Verón, Michel Foucault, Michel De Certeau y Stuart Hall. Seguidamente, nos detenemos en la pregunta sobre el sentido, adoptando la perspectiva de Cornelius Castoriadis, en particular su novedoso concepto de *significaciones sociales imaginarias*. Por último, nos referimos a las metáforas de la vida cotidiana (en específico acerca de las TIC), que para nosotros es la forma de expresión de estas significaciones en el plano de los conocimientos de sentido común disponibles socialmente.

## Desarrollo

Para empezar, diremos que la cuestión de la producción de sentido podría ser enmarcada en una problemática más amplia, como es la tensión/contradicción/articulación entre determinismo y autonomía, determinismo y creatividad. En este caso en particular, hablamos de *determinismo* para referirnos a las constricciones de las estructuras económicas y de los discursos sociales dominantes omnipresentes en la sociedad contemporánea, que no llevan a otro lugar que a su propia reproducción, y hablamos de *creatividad o autonomía* como la posibilidad de hacer con esas determinaciones algo diferente (en mayor o menor medida) al orden que se impone. Entendemos que esta tensión entre determinación y creatividad también ha estado en discusión en el análisis que los intelectuales de diversas disciplinas de las ciencias sociales han desarrollado a propósito de la presencia de los medios masivos de comunicación en las sociedades contemporáneas.

De este modo, para plantear el tema de la producción de sentido en los estudios de comunicación, deberíamos rastrear en aquellos aportes que el campo comunicacional ha hecho propios como en aquellos

provenientes de otras disciplinas que de un modo u otro tuvieron influencia en la elección de sus objetos de estudio, sus marcos teóricos de referencia y sus metodologías.

Tratando de hacer esta indagación, nos encontramos que en la tradición de la *mass communication research*, Hovland, Lumsdaine y Sheffield, en su obra *Experimentos en comunicaciones masivas* publicada en 1949, afirman entre otras cuestiones que las personas resultan altamente resistentes a cualquier intento persuasivo si poseen mayores habilidades intelectuales. Para ellos, las habilidades intelectuales son las capacidades de aprendizaje, de crítica y extracción de conclusiones, así como la capacidad de generalizar a partir de hechos. Sin que ello indique un abandono de los paradigmas conductistas que dominaron la mayor parte de los estudios norteamericanos de las primeras décadas del siglo XX, estas conclusiones suponen en algún aspecto entender que las audiencias pueden ofrecer ciertas resistencias a los intentos de persuasión por parte de los medios.

En el contexto latinoamericano, en 1970, Antonio Pasquali publica en Colombia su texto *Comprender la Comunicación*, y plantea como un problema político-metodológico la

disyuntiva entre comprender los medios o la comunicación. Su opción político-metodológica es la que a su vez da título a su libro: *Comprender la comunicación*. Sin abandonar la línea que comparten casi todos los comunicólogos latinoamericanos de la época, en el sentido de la colonización por parte de los medios de las masas receptoras, avizora (anticipa) otras alternativas de entender la compleja relación de dependencia medios/públicos, al afirmar que:

la verdadera incidencia de los medios de comunicación social en el tiempo libre de los diferentes grupos está aún por analizar en todas partes. Nos referimos, por supuesto, a una 'incidencia' que se estrene con mediciones cuantitativas, pero que profundice en los más importantes cualitativos y analíticos, hasta decirnos cuál es su verdadero peso en la formación de estereotipos culturales, comportamentales, ideológicos y de opinión. (Pasquali, 1970: 183)

Nuevamente en la tradición norteamericana, se produce un leve desplazamiento en los problemas de estudio de la comunica-

ción, con el artículo de Katz, Gurevitch y Haas de 1973, reconocido como el inicio de lo que se dio en llamar *hipótesis de uso y gratificaciones*, que presta su atención sobre la audiencia para decir que las personas satisfacen determinadas necesidades a través de los medios.

En el otro continente, en Francia, el argentino Eliseo Verón publica *La semiosis social*, donde recoge textos elaborados entre 1975 y 1984. Uno de los artículos publicados en el libro, que el autor sitúa entre 1976 y 1980 y que denomina *El sentido como producción discursiva*, postula que la semiosis social es el estudio de fenómenos sociales en tanto procesos de producción de sentido.

Por la misma época, y en el mismo lugar, Michel Foucault publica en 1975 *Vigilar y castigar*, cuyas últimas dos frases resumen la visión que atraviesa todo el libro:

las nociones de institución, de represión, de rechazo, de exclusión, de marginación, no son adecuadas para describir, en el centro mismo de la ciudad carcelaria, la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las

'ciencias' a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario. En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de 'encarcelamiento' múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla. (Foucault, 1975: 314)

También por la misma época, y en el mismo lugar, otro Michel, Michel de Certeau, publica *La cultura en plural*, en 1974, al considerar que la cultura no es sólo lo que permanece sino lo que se inventa desde la resistencia:

La cultura en singular impone siempre la ley de un poder. A la expansión de una fuerza que unifica colonizando, y que niega a la vez su límite y los otros, debe oponerse una resistencia. Hay una relación necesaria de cada producción cultural con la muerte que la limita y con la lucha que la defiende. La cultura en plural llama sin cesar al combate. (De Certeau, 1974, en 1999: 196)

De manera paralela, realiza la investigación entre 1974 y 1977, que publica en *La invención de lo cotidiano*, donde describe la batalla entre el débil y el fuerte, entre los fabricantes y los practicantes, una batalla cultural que se libra en la vida cotidiana, en el uso, el consumo y la apropiación de la ciudad, sus discursos y sus bienes, donde el débil pone en juego su creatividad para reinventar cada día aquello que le viene impuesto por parte de quien delimitó previamente el campo de la batalla y que despliega sus estrategias.

Finalmente, según la opinión de los historiadores de las teorías de la comunicación, es el texto de Stuart Hall de 1973, *Codificación/decodificación en discurso televisivo*, el que establece más decididamente que las audiencias son activas ya que producen sentido, cuando afirma:

Aquello que llamamos 'distorsión' o 'malentendidos' surge precisamente de la falta de equivalencia entre los dos polos del intercambio comunicativo. Esto define, de nuevo, la 'relativa autonomía' pero al mismo tiempo la 'determinación' de la entrada y salida del mensaje en su forma lingüístico/significativa. (...) La aplicación de este

rudimentario paradigma ha empezado ya a cambiar nuestra manera de entender el 'contenido' televisivo, y tan sólo estamos comenzando a vislumbrar cómo va a transformar nuestra manera de entender el momento de la recepción por parte de la audiencia, así como su respuesta. (...) Parece haber una base para pensar que estamos ante una excitante nueva fase en la investigación de audiencias, bastante novedosa y aperturista [que] (...) promete disipar el persistente conductismo que ha perseguido a la investigación comunicativa durante tanto tiempo. (Hall, 1980: 136)

Ahora bien, si como afirma Stuart Hall en este texto, se produce sentido tanto en la codificación como en la decodificación, la pregunta que se impone es: ¿Hasta qué límite somos sujetos producidos, determinados por el discurso de los más poderosos, discurso que tiene como forma de circulación privilegiada los medios de comunicación? Y, como contrapartida, ¿cuál es nuestro margen para producir nuestros propios sentidos a partir de lo dado?

Para responder esta pregunta, no encontramos otro camino que preguntarnos

precisamente por el sentido. ¿A qué le llamamos sentido?

Para empezar, ¿qué otras expresiones se pueden asociar al término *sentido*? *Significado, lo imaginario, lo simbólico, representación, sentido común, visión del mundo, ideología, subjetividad.*

Para responder a la pregunta por el sentido, y ante la necesidad de una elección, vamos a centrar nuestro análisis en el sentido como *aquellas significaciones sociales imaginarias que instituyen las sociedades y los individuos como tales*, y vamos a tomar la perspectiva que desarrolla otro francés, quien también por la misma época y en el mismo lugar, en 1975, publica *La institución imaginaria de la sociedad*.

Antes que nada, vamos a decir algo de quién es Cornelius Castoriadis. Cornelius Castoriadis nació en 1922 en Grecia. En Atenas estudió derecho, economía y filosofía. Desde muy joven, Castoriadis desarrolló una actividad de militancia política: a los 15 años se integró a la Juventud Comunista Griega. A los 23 años (fines de 1945) obtuvo una beca para estudiar en París, donde en 1948 fundó junto con Claude Lefort el grupo *Socialismo o Barbarie*. El grupo realizó su actividad aproximadamente entre 1949 y 1965, años durante los cuales editaron los 40 números

de la revista que llevaba el nombre del grupo, desde donde se difundía la producción intelectual y política del mismo. En los primeros años de la década de los '70 se formó como analista, lo que le permitió realizar una integración original entre un pensamiento social-histórico y el psicoanálisis. De ello da cuenta precisamente esta obra.

En ella, una obra compleja y muy rica, el autor se detiene en el análisis de la capacidad del humano que lo diferencia de los animales, esto es, la capacidad de imaginar; y distingue la *imaginación radical*, que es la que permite la instauración de un mundo para el ser, y por la cual el ser es *autocreación* (que no reconoce fundamentos extra-sociales, como puede ser la idea de Dios) y *autoalteración*. Es decir, la imaginación radical es entendida como la capacidad de los seres humanos de hacer surgir imágenes a partir de algo que no es ni fue. Por otro lado, lo *imaginario efectivo* constituye el producto de ese hacer, lo imaginado. Lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para expresarse, lo cual es evidente, sino para "existir".

Entonces, por un lado, un símbolo (un significante, una forma) se liga a cierto significado. Esto es posible por la capacidad

humana de ver una cosa en lugar de otra (un símbolo en lugar de la cosa). Del *imaginario radical*, resulta un cierto *imaginario efectivo*, es decir el contenido o el "argumento" inventado, que necesita precisamente del simbolismo para expresarse.

Ahora bien, si esta capacidad se sitúa en la psique individual, somos los sujetos individualmente los que inventamos. ¿Qué es este imaginario y qué representa para la sociedad? Castoriadis responde a este interrogante con el concepto de *significaciones sociales imaginarias*. Estas son el modo de expresión de la imaginación radical en el conjunto, en la sociedad, produciendo intersubjetivamente significaciones que la psique individual no podría producir por sí sola.

De modo que la sociedad y las instituciones se presentan como una red simbólica que se sostiene en las significaciones sociales imaginarias, y que de ellas toma su esencia. Si tuviéramos que esquematizar lo dicho hasta aquí, diríamos que existe:

- a) **lo Imaginario radical:** capacidad humana de producir imágenes;
- b) **lo Imaginario efectivo:** contenido como resultado de esta capacidad (significaciones sociales imaginarias);

- c) **lo simbólico:** forma. Ideología, representaciones, paradigmas, visiones del mundo, entre otros.

Las significaciones sociales imaginarias representan al mismo tiempo el motor que opera la producción y organización de nuevos sistemas de significados y de significantes, y a su vez se expresa a través de ellos, produciendo un determinado mundo caracterizado por representaciones, afectos y acciones propios del mismo.

A su vez, las significaciones imaginarias sociales no son reductibles a las significaciones imaginarias de los individuos, aún si la capacidad de hacerlas surgir se sitúa en primera instancia en la psique individual. Los individuos y las cosas son quienes las presentifican, sus consecuencias se sitúan en el plano de lo social-histórico y vienen a dar respuestas a las preguntas que se formula el hombre en relación con su 'ser juntos en el mundo'. Sin embargo, son creaciones colectivas, anónimas, arbitrarias y, la mayoría de las veces, no son conscientes para el sujeto.

Esta arbitrariedad reconoce una serie de libertades, en el sentido de que no participan completamente de la determinación, no son determinadas previamente a partir de ciertas causas. Las significaciones imaginarias

sociales proporcionan la referencia para definir la identidad del sujeto, la articulación de su grupo o colectividad (el orden social), el mundo y sus relaciones con él, sus necesidades y los objetos encargados de satisfacerlas. Este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, lo que vale y lo que no vale (en el sentido económico pero también especulativo de la palabra valer), entre lo que se debe y lo que no se debe hacer, no es otra cosa que lo imaginario de la sociedad o de la época considerada. Es lo que posibilita "que el mundo total dado a esta sociedad sea captado de una determinada manera práctica, afectiva y mentalmente, que un sentido articulado le sea impuesto, que sean operadas unas distinciones correlativas". (Castoriadis, 1993: 251-252). Desde esta perspectiva, las significaciones sociales imaginarias nos constituyen, actúan como un sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales, independientemente de su existencia 'para la conciencia' de esta sociedad.

Si bien estas significaciones no necesitan ser explicitadas para existir, a partir

fundamentalmente del nacimiento de la filosofía griega son objeto de explicitación a través de la actividad pensante de los hombres, y las podemos encontrar en cuerpos simbólicos bajo los términos de *ideología*, *representaciones*, *paradigmas*, *visiones del mundo*, entre otros.

Ahora bien, ¿cómo se expresa y se inscribe el registro de lo simbólico?; ¿dónde podemos encontrar las significaciones sociales imaginarias?; ¿cómo tenemos acceso a ellas? En primer lugar, en el lenguaje y las instituciones, pero también en la cultura y el arte (en sentido estricto), y en las prácticas culturales (en sentido amplio); y, por supuesto, en los discursos de los medios masivos de comunicación.

¿Cuáles son las significaciones sociales imaginarias de la sociedad contemporánea?

Existen significaciones transhistóricas, como podría ser la idea de Dios, y están también las que dan sentido a sociedades históricas, como por ejemplo a la sociedad capitalista.

Para este último caso, las significaciones centrales serían:

- la racionalidad (que se transforma en la pseudo-racionalidad);
- la economía;

- la tecnología.

Volvamos ahora a la afirmación del comienzo respecto de que la producción de sentido se inscribe en una temática más amplia que sería la tensión entre determinación/creación.

Como pudimos ver, para Castoriadis las significaciones sociales imaginarias nos constituyen (elude afirmar que nos determinan). Sin embargo, la historia es esencialmente creación (puesto que es producto del imaginario radical), es *no determinación*. Pero esta no determinación de lo que es no es simple "indeterminación". Es fundamentalmente surgimiento de otras determinaciones, de nuevas leyes, y de nuevos dominios de legalidad. (1995: 210).

Estas nuevas determinaciones, que cada tanto producen ruptura en el curso de la historia de la sociedad, y que responden no a lo que es sino a lo que debería existir, se sitúan en el plano de la praxis (no habla de práctica), que tiene como objetivo la consecución de la autonomía individual y colectiva. El autor explica a lo largo del texto lo que significa este proyecto de autonomía.

Volvamos ahora a la pregunta de origen. ¿Hasta qué límite somos sujetos producidos por el discurso de los más poderosos, discurso que tiene como forma de circulación

privilegiada los medios de comunicación? O, por el contrario, ¿cuál es nuestro margen para producir nuestros propios sentidos a partir de lo dado?

Como explicamos, es en los discursos de los medios de comunicación donde podemos encontrar las señales de estas significaciones hegemónicas. Y puesto que ellas nos constituyen, a pesar de que sin ninguna duda tenemos esta capacidad imaginaria, y por lo tanto tenemos potencialmente la opción de crear nuevas significaciones y no aceptar lo dado, es bastante probable que en la mayoría de los casos hagamos de los discursos de los medios una *lectura hegemónica*, al decir de Stuart Hall. Ahora bien, el surgimiento de nuevas significaciones sociales constituyentes de la sociedad y los sujetos orientadas a un proyecto de autonomía, no se dará por generación espontánea. Nuevas significaciones sólo pueden emerger por la acción lúcida de los hombres, comprometidos en una praxis orientada a la construcción de proyectos de autonomía individual y colectiva.

La cuestión de la producción del significado tiene entonces para nosotros este encuadre. De nada sirve, como puede verse en algunos estudios de comunicación vinculados por ejemplo a los estudios culturales, hacer una descripción de la

actividad de la audiencia de los medios y terminar haciendo un inventario que se parece más a un estudio de mercado. Entendemos que es preciso describir las prácticas de los sujetos cuando interactúan con los medios para descubrir aquellos movimientos, aquellos desplazamientos, potencialmente transformadores del orden dado, para promover su elucidación y su proyección colectiva.

Como sostiene Castoriadis, “no es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que tiene necesidad de nosotros” (1998: 99). Yo agregaría, de nosotros, los intelectuales.

Postulamos entonces la necesidad de estudiar y poner en relación los discursos de los medios y los discursos de las audiencias. Nos parece que una vía de entrada a la cuestión de las significaciones sociales imaginarias de la sociedad contemporánea es la identificación y análisis de las metáforas que las articulan en los discursos de los medios y los sujetos. Las metáforas ejercen un embrujo porque son un juego del lenguaje y a todos nos gustan los juegos, los acertijos, nos gustan tanto porque forman parte de nuestra naturaleza, nuestra capacidad de imaginar es parte de nuestro modo de ser humanos. Y, por lo tanto, es natural que naturalicemos todos los significados que las metáforas desenca-

denan, sin darnos cuenta casi, hasta hacerlas parte del sentido común.

Como un primer ejercicio de aproximación para un análisis de las mismas, identificamos cuatro metáforas constitutivas de la contemporaneidad:

*Primera metáfora: aldea global*

En una aldea nos conocemos todos, nos vemos las caras todos los días, hablamos con frecuencia, comemos los mismos alimentos, vestimos los mismos vestidos. Por eso tenemos una identidad universal, somos y pensamos lo mismo. Por eso en la aldea global no hay conflicto, hay armonía. De este modo, sin duda se eliminan en el discurso la existencia de las identidades locales, grupales, políticas e ideológicas. Por lo tanto, también de los antagonismos y los proyectos contrapuestos.

**Corolario:** vivimos en un mundo que, gracias a los medios y las tecnologías comunicaciones, es una aldea. Como miembros de la aldea debemos evitar a toda costa los conflictos, eliminar nuestras diferencias y discutir los temas que son de interés de “todos”, para vivir en paz y armonía, como en cualquier aldea.

*Segunda metáfora: Gran hermano.*

Tener hermanos es bueno. Y tener hermanos mayores, mejor. Porque los hermanos mayores nos cuidan, nos protegen. Pero también nos regañan cuando hacemos algo mal. Tienen más poder sobre nosotros, nos indican el camino, nos ordenan, nos obligan a hacer algo que no queremos, nos mandan al frente para hacer cosas que ellos no se animan a hacer, porque no quieren o porque no pueden. Pero lo hacen por amor, lo hacen por nuestro bien. “Lo malo de tener un hermano mayor es que uno se acostumbra”, dice Chanti, el creador la historieta *Mayor y Menor*.

**Corolario:** en la aldea global hay un hermano mayor, que tiene un poder grande sobre nosotros y es bueno que nos vayamos acostumbrando a la idea.

*Tercera metáfora: brecha digital.*

Una brecha es algo que se produce accidentalmente, un accidente natural, nadie la ha provocado. Esta metáfora entonces oculta la existencia de actores y situaciones que operan como responsables de su existencia. Además, al ser digital, recortamos la especificidad de la brecha en lo digital. Se oculta de este modo la existencia de otras brechas (en la educación, en la salud, en la

cultura, en la economía) y las relaciones que hay entre ésta y aquellas. Por otro lado, la idea de brecha no indica desigualdad sino simplemente una separación entre dos partes que cuando estaban unidas eran iguales. Por lo tanto, lo que es preciso hacer es subsanar la brecha para no haya esta separación. Sin embargo, si desaparece la brecha digital, ¿seremos más iguales de lo que nunca hemos sido? Finalmente, la reparación de la brecha digital es algo deseable y necesario, aún más que atender la brecha educativa, sanitaria, económica, o cultural.

**Corolario:** la eliminación de la brecha digital se consigue con el acceso de todos a la tecnología, ergo con el consumo: una PC por alumno, un celular por persona, un MP3 por individuo, un televisor por habitación.

*Cuarta metáfora: nativos digitales.*

Como esta metáfora se refiere a los jóvenes que han nacido con la masificación de las computadoras personales e Internet, por lo tanto tienen menos de 15 años, me remite a ciertas referencias bíblicas, como la que dice que los únicos privilegiados son los niños, a ellos está reservado el manejo experto de la tecnología, de ellos será *el reino de los cielos* (es decir, *el ciberespacio*).

**Corolario uno:** a medida que los inmigrantes, que son los extranjeros, los que nunca debieron estar aquí, se vuelvan a su país (es decir, vayan muriendo), las nuevas generaciones, los nativos digitales, repoblarán el mundo con sangre pura, ya no mezclada con la de los inmigrantes, de modo que la utopía de la sociedad de la información es solo una cuestión de tiempo.

Ahora bien, hay en la metáfora una imperceptible contradicción, un desplazamiento, una metáfora dentro de una metáfora. El ser nativo se define por el nacimiento en un lugar determinado, pero la metáfora hace alusión al nativo como naciendo en un tiempo determinado. Esta metáfora entonces oculta que los nativos digitales no son los que han nacido hace 15 años, sino los que efectivamente han nacido en un lugar, el lugar de los privilegiados, de los fabricantes, que como dice de Certeau, saben de la victoria del lugar sobre el tiempo.

**Corolario dos:** la sociedad de la información tal como está diseñada por sus patrocinadores es una cuestión de lugar y no de tiempo, a menos que hagamos algo para, como lo sostiene Mattelart, imaginar una sociedad de la información alternativa a la que ahora se presenta como *determinismo tecno-mercantil*.

Esto nos trae a la cuestión ya sugerida en alguna parte de esta exposición: gran parte de las metáforas que pueblan los discursos de los medios y los discursos de nuestros pueblos son provistas por intelectuales (y luego muchas veces sacadas de contexto por sus difusores): la metáfora de la aldea global por Marshall McLuhan, la idea del Gran Hermano por George Orwell, la brecha digital

por James Katz, de la Fundación Markle, y la metáfora de los nativos digitales por Mark Prensky, algunos de ellos considerados o autoconsiderados intelectuales críticos, por lo cual una vez más sería saludable preguntarnos acerca de cuán funcionales resultamos a veces los intelectuales al orden hegemónico.

### **Bibliografía**

Castoriadis, C. (1993, 1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Buenos Aires.

De Certeau, M. (1974): *La cultura en plural*. Edic. 1999. Nueva Visión, Buenos Aires.

Foucault, M. (1988). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, México.

Hall, Stuart (1980, 1973). Encoding/decoding. En Centre for Contemporary Cultural Studies (Ed.) (1972-1979). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*. London: Hutchinson, pp. 128-38.

Hovland, C., Lumsdaine, A. y Sheffield, F. (1949). *Experiments on mass communication. Volume 3 of studies in social psychology in World War II*. Princeton University Press, Princeton.

Pasquali, A. (1970). *Comprender la comunicación*, en 4ª edición (1990). Monte Avila, Caracas.

Verón, E. (1996). *La semiosis social*. Gedisa, Barcelona.

### **Cómo citar este artículo**

Morales, S. (2009). El lugar de las metáforas en la construcción de los saberes de sentido común. En *IV Foro de Investigación e Intervención Social (ECI-ETS)*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.