

Las metáforas ¿son el único camino para conocer a Dios?

Metaphors are the only way to know God?

Rafael Cúnsulo

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán)

rcunsulo@unsta.edu.ar

Resumen: Cuando santo Tomás habla del modo de conocer a Dios, señala que la manera más adecuada es el de la analogía, y dentro de las analogías, la metafórica es la que más sintoniza la desproporción entre la criatura y el creador. Por su parte, Ricoeur nos habla del papel que el simbolismo desempeña en la constitución y captación misma de la realidad, donde toda metáfora, gracias a su expresión en el lenguaje, se presta a múltiples interpretaciones. Este lenguaje simbólico se abre a la inescrutable inmensidad de Dios y a la limitación de las expresiones que lo representan. Por esto pensamos que las metáforas son el modo de conocer más adecuado, aunque insuficiente, en la condición de “homo viator”.

Abstract: When St. Thomas speaks of the way of knowing God, he points out that the most appropriate way is that of analogy, and within analogies, the metaphorical one is the one that most tunes the disproportion between the creature and the creator. For his part, Ricoeur tells us about the role that symbolism plays in the constitution and capture of reality, where every metaphor, thanks to its expression in language, lends itself to multiple interpretations. This symbolic language opens to the inscrutable immensity of God and to the limitation of the expressions that represent it. This is why we think that metaphors are the most adequate, but insufficient way of knowing, in the condition of “homo viator”.

Palabras claves: Tomás de Aquino, conocimiento, Dios, analogía, metáfora.

Keywords: Thomas Aquinas, Knowledge, God, Analogy, Metaphorical.

I. Introducción

Según la tradición tomista, la inteligencia puede conocer indirectamente las sustancias inmatrimales, es decir, por analogía. En este punto tenemos que proponer la existencia de tales sustancias; la existencia se resuelve por otras vías¹.

¹ La existencia de Dios se puede conocer por la razón analógicamente y por la fe mediante la revelación, que usa metáforas para hablar de su intervención en la historia del pueblo de Israel.

La inteligencia percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia, pues por ser inmaterial solo puede conocerse por analogía, como todas las cosas inmateriales, y se precisa, dice santo Tomás, “subtilis et diligens inquisitio”². Puesto que la verdad primera no es evidente para nosotros es necesaria esta investigación cuidadosa: “Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas [...]. Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos”³. Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que –así lo veremos– se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendente: la dificultad en trascender las imágenes –sin abandonarlas– para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendente. En otros lugares apela el Doctor angélico al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada, sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late *–in actu exercito–* en cualquier conocimiento intelectual: “Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum”⁴ de un modo indeterminado, como se explicita en el texto siguiente. En efecto: “Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus”⁵.

En cuanto que el intelecto humano es una facultad no orgánica de un organismo, su objeto propio se restringe a la quiddidad, naturaleza o esencia, en sentido amplio, de los seres sensibles, conociendo las realidades espirituales solo por analogía, no porque de suyo sean menos inteligibles, sino porque nuestro intelecto es débil. Del mismo modo que nuestra mirada es ciega ante la luz, y vemos solo los cuerpos opacos iluminados, el objeto adecuado del intelecto humano es la quiddidad de las cosas sensibles y no la fuente de su inteligibilidad.

II. Incomprensibilidad y cognoscibilidad de Dios

La trascendencia que atribuimos a Dios es la suprema excedencia de Dios y que se hace incomprensibilidad, que es la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que es Dios. En esta vida, en la condición

² S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 87, aa. 1 y 3.

³ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 3.

⁴ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 22, a. 1, ad 1.

⁵ S. TOMÁS, *I Sent.*, d.3, q. 4, a. 5.

de “homo viator”, nuestro conocimiento de la esencia divina no puede ser perfecto y adecuado, puesto que nos remontamos hasta Él por el camino que lleva del efecto a la causa. Además, el hombre está atrapado en la realidad sensible, por tal razón, todas las proyecciones que tiene de Dios estarán bajo esta esfera de la inteligencia.

Nuestro entendimiento toma como punto de partida para el conocimiento las cosas que poseen materia y forma, mas no percibe al Ser subsistente. Dios es Acto Puro, es infinitamente cognoscible: por sí mismo es lo más cognoscible. Además: si Dios, infinitamente cognoscible, fuese comprendido por un entendimiento creado, resulta que la esencia divina quedaría encerrada. Por tanto, para poder ver la esencia de Dios es necesario que el entendimiento creado sea provisto de una gran luz. Es imposible, pues, que nadie conozca infinitamente a Dios y que lo comprenda.

Aunque no es posible un conocimiento comprensivo de lo que es Dios, sin embargo, el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. “De Dios podemos conocer solo aquello que las creaturas sensibles nos manifiestan”.

La inteligencia humana puede conocer a Dios como causa a partir de las creaturas; en esta vida podemos conocerlo por la razón natural, y solo se puede alcanzar hasta donde lo permitan nuestros sentidos.

Son también las cosas creadas la fuente de nuestro conocimiento de lo que Dios es. De esta manera, las perfecciones encontradas en los efectos nos manifestaran las perfecciones existentes en la causa que los ha efectuado.

La existencia de Dios, y lo que a Dios compete como Causa Primera, no es lo único cognoscible por la inteligencia humana; también puede conocer de Dios su relación con las creaturas.

Aunque en realidad de Dios conocemos más lo que no es, sin embargo, la cognoscibilidad de la existencia divina por parte del entendimiento humano es algo positivo. Dios no es incognoscible.

Un gran aporte lo encontramos en filósofos como Plotino, Maimónides y Nicolás de Cusa. De hecho, Plotino afirmaba que Dios es tan grande y trascendente que absolutamente nada puede predicarse de Él que es la esencia, el ser o la vida, pues Dios está más allá de todas las cosas; es incomprensible y absolutamente inefable; su realidad está por encima de todo lo que existe, y cualquier predicado que se le atribuya es inadecuado. Maimónides demostraba la existencia de Dios con varios argumentos que influyeron en las pruebas *a posteriori*. Consideraba que la separación de Dios respecto a lo creado es tan infinita que no cabe aplicar ningún atributo positivo de su di-

vinidad. Nicolás de Cusa hablaba de Dios como la coincidencia o síntesis de los opuestos en un ser absolutamente infinito; Dios es el ser infinito; luego un entendimiento finito no puede abarcarlo. El único acceso del hombre a la inaccesibilidad de la trascendencia es el sapiente no saber, la *docta ignorantia*. Nicolás señala que en Dios nada puede comprenderse excepto la incompreensión misma. Se trata de un conocimiento verdadero aunque esté por encima de todo modo humano de conocer.

La gran novedad radica en que Nicolás de Cusa identifica a Dios con la sabiduría, una sabiduría que desea el ser humano y que, a la vez, es más alta que cualquier ciencia; esta sabiduría es la que el entendimiento humano aspira como a su propia vida.

III. Carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios

Para Tomás todo lo que es o existe, todo lo real, se comunica entre sí porque participa en aquello que los trasciende: el ser; por otra parte, todo lo real, al mismo tiempo, es y se dice de múltiples maneras. Si estas múltiples maneras coinciden en su razón formal, las mismas son llamadas unívocas y si son totalmente diversas son llamadas equívocas. Pero son análogas cuando su razón es parcialmente la misma y parcialmente diversa⁶. Esto nos está marcando que hay grados entitativos.

A estos diversos modos de ser en lo entitativo corresponden los diversos modos de predicar, porque la diversidad es un agregado, real o de razón, al ser del ente. Esta "razón", que es un concepto de la inteligencia, capta aquello por lo cual algo es diverso y también aquello por lo cual algo es semejante y en la predicación (en la asignación del nombre) lo expresa.

El carácter analógico del ente viene dado no tan solo como propiedad metafísica, sino también con una connotación lógica o de predicación. De esto inferimos que la analogía es mucho más amplia que el ente real y adquiere una dimensión de instrumento de aplicación, ya sea al ente real o al ente de razón. Así, podemos señalar la analogicidad de la analogía, la cual en su expresión más elevada se convierte en icónico-simbólica⁷.

⁶ Cf. S. TOMÁS, In IV *Metaphysicorum*, lec. 1, n. 535. Cf. M. BEUCHOT, "La naturaleza de la hermenéutica analógica", en *La hermenéutica analógica hacia un nuevo orden de racionalidad*, México, Plaza y Valdés, 2000, pp. 12-13.

⁷ Cf. M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, UNAM, 2000², pp. 185-194.

Los diversos modos de ser tienen una relación entre sí que puede ser limitada, determinada o indeterminada, de acuerdo con el modo de aplicar la razón a los diversos entes, en la cual se fundamentan los dos grandes modos de la predicación análoga: la de proporción y la de proporcionalidad⁸. En la primera, se remarca más la semejanza que la diversidad; en la segunda, más la diversidad que la semejanza. La analogía del discurso manifiesta la analogicidad de la realidad, que nos desafía a la trabajosa búsqueda de acuerdos en pos de la verdad.

La analogía es un término intermedio entre univocidad y equivocidad, por lo cual su predicación puede ser de tres modos. Con respecto a la semejanza, santo Tomás señala que “la creatura tiene lo que es de Dios y por esta razón es semejante a Él”. Por lo tanto, queda claro que de Dios y de las creaturas nada puede predicarse unívocamente, porque la idea que concierne a los dos (hombre y creatura), en Dios se da como plenitud, mientras en la creatura, por grados de finitud. Tampoco puede predicarse algo equívocamente: cuando se afirma una cosa de muchos no podemos llegar por el uno al conocimiento del otro. Lo que se dice de Dios y de las creaturas se dice analógicamente, según la semejanza que proporciona la participación del Ser subsistente al ente.

El carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya tres posibilidades: afirmación, negación y eminencia.

La vía de la negación da paso a la teología negativa (o apofática). Santo Tomás reconoce que de Dios sabemos más lo que no es que lo que es; conocemos lo que no es e ignoramos lo que realmente es. Hay también un conocimiento positivo y verdadero de la esencia divina, aunque limitado e imperfecto respecto al pléyago de infinitud que es la esencia de Dios.

Sin embargo, nuestro conocimiento sobre Dios es limitado, pero es conocimiento. La infinita trascendencia del ser divino y su consiguiente incomprendibilidad llevan consigo la inefabilidad de Dios. El ser divino propiamente es innominable, inexpressable. No obstante, puede ser significado por varios nombres. Como nuestro conocimiento de Dios es imperfecto, imperfecto será nuestro hablar de Dios, pero no por ello menos válido.

Por otra parte, siendo Dios incompresible, no puede ser abarcado por un solo nombre que lo designe de modo perfecto.

⁸ Mauricio Beuchot (*Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 39) señala que este modo analógico de interpretar nos devuelve la conciencia de racionalidad del discurso y conciencia de lo finito e infinito.

Desde el pensamiento tomista se afirma que: aunque en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, podemos conocerle a través de las criaturas y nombrarlo con nombres sacados de las cosas creadas. Por vía de afirmación alcanzamos a Dios como causa de las criaturas y podemos denominarle: causa primera, fin último, creador.

Por modo de excelencia o eminencia: las perfecciones que vemos en las criaturas las aplicamos a Dios, y quitada la imperfección de las criaturas conocemos a Dios como: verdad suma, bondad subsistente, suprema belleza. Pero esos nombres, aun significando la naturaleza divina, no abarcan o expresan lo que Dios es en sí mismo, sino que lo hacen imperfecta y deficientemente.

Decimos que Dios es Acto Puro de Ser, o el Ser Subsistente; esto es verdad, pero no es definirlo (cuando algo se define se delimita, y Dios no tiene límites). No hay pues ningún nombre que se le aplique substancialmente a Dios. Para aplicar nombres a Dios, es necesario distinguir entre lo que significa el nombre y el modo de significar. El *nombre* es la perfección en *sí* misma considerada y *el modo de significar* es dar la definición a partir de esa perfección como está en el mundo.

Las perfecciones puras se predicán más propiamente de Dios que de las criaturas, pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es el que compete a las criaturas, y por tal motivo, todo nombre aplicado a Dios es defectuoso. Con frecuencia se le aplican nombres a Dios que propiamente no le competen (el brazo de Dios, Dios es nuestra roca, etc.), pero según el modo de significar todos los nombres divinos proceden de las criaturas.

Hay otros nombres que son relativos por su significado; sin embargo, es necesario usar modos relativos para nombrarle. Por ejemplo, *Dios es el Absoluto* quiere decir que está absuelto de toda relación respecto del mundo, y sin embargo, Dios está presente en lo más íntimo de cada cosa y ejerce su acción en el mundo. Estos nombres, aunque significan una misma realidad (Dios), lo hacen según diversos aspectos. Es claro que en Dios es igual la bondad que la verdad, la Providencia y el Gobierno de las criaturas; sin embargo, para el hombre no significan lo mismo.

En la Sagrada Escritura, en el libro del *Éxodo* 3, 15 ha sido revelado el nombre de Dios mediante la pregunta que le hace Moisés:

“Contestó Moisés a Dios: ‘Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?’. Dijo Dios a Moi-

sés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él será invocado de generación en generación’”.

Dios se denominó a sí mismo con el nombre de “Ser”. Dios es *El que es*; ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, designa la misma sustancia divina incommunicable. Santo Tomás da tres razones para probar que es el nombre más propio de Dios.

a) *Por su significado*: “Esse”, que es la misma esencia divina, no significa una esencia determinada, sino el mismo modo de ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, este será sin duda el nombre que lo designa con mayor propiedad. San Agustín considerará que la máxima plenitud divina es “essentia” y su característica fundamental, por la que se define, la inmutabilidad. En Dios, su esencia es precisamente su ser; su nombre o definición se toma del acto de ser. Santo Tomás lleva su originalidad consistente en la concepción de Dios como Acto puro subsistente de Ser.

b) *Por su universalidad en el modo de significar*: “Esse” no corresponde a un concepto abstracto. El Ser es el acto de todos los actos, la perfección absoluta omnicomprendiva de todas las perfecciones. Significa el acto de ser en cuanto tal. Este acto de ser no puede considerarse por abstracción ni por deducción ni por inducción por ser precisamente un acto puro de ser. El ser de Dios no es por participación, sino por esencia. De ahí que sea el nombre más propio de Dios en cuanto al modo de significar, por cuanto expresa la incomprensibilidad e inefabilidad divinas.

c) *Por lo que incluye el significado*: Ser siempre en presente o eternidad; la plenitud de Ser no tiene pasado ni futuro. “Yo soy el que estoy siendo y los hago ser pueblo” sería una traducción que incluye un significado salvífico.

Los demás nombres con los que denominamos a Dios se le aplican para significar determinadas perfecciones: sabio, justo, etc.; en cambio, Dios no significa una perfección determinada sino la misma naturaleza divina. Por eso es incommunicable.

III. La necesidad de la metáfora

Tanto la incommunicabilidad de Dios como la fragilidad del conocimiento humano hacen necesarias la mediación de las metáforas para expresar algo sobre Dios y las cosas que nos trascienden; de otro modo, solo quedaría el mutismo. Pero, como dice Fátima Lobo en su tesis doctoral sobre Hannah Arendt:

“Cuando se trata de sacar de su invisibilidad y hacer manifiesta la actividad de la razón, cuando los hombres quieren comunicarse unos a otros sus pensamientos y discutir sobre ellos, el único recurso lingüístico apropiado es la metáfora: ‘La metáfora consigue la <traslación>-*metapherein*-, de una genuina y, a primera vista, imposible *metabasis eis allo genos*: la transición de un estado existencial, el del pensamiento, a otro, el ser una apariencia entre apariencias; y esto sólo se puede realizar mediante analogías’ (VE, 126). Es tal la heterogeneidad o incommensurabilidad entre el estado existencial propio del pensar y la realidad fenoménica, que Arendt se figura un abismo entre ellos, únicamente salvable por la metáfora que opera como un puente lingüístico tendido entre ambos; por eso, con palabras de Ernest Fenollosa, nuestra autora afirma: sin la metáfora ‘no habría existido puente por el que cruzar de la verdad menor de lo visible a la verdad mayor de lo invisible’ (VE, 131). En tal sentido, nuestra autora observa: ‘Todos los conceptos filosóficos son metáforas, analogías congeladas, cuyo verdadero significado se desvela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que debió estar presente en la mente del primer filósofo que los empleó’ (VE, 126). Sin embargo, para Arendt, el lugar de origen de la metáfora no es la filosofía, sino la poesía. Su gran descubridor fue Homero y la filosofía no hizo sino, aprender de él, por eso afirma: ‘La filosofía, suele reconocerse, frecuentó la escuela de Homero para emular su ejemplo’ (VE, 131)”⁹.

Es conveniente reseñar, así mismo, que Ricoeur reconoce en el símbolo un trabajo de semejanza análogo al de la metáfora. Lo que busca a partir de la metáfora es una teoría de la significación que desvele cómo el sentido figurado y el sentido literal pueden pertenecer al mismo campo y que la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicada. La metáfora en este contexto habría de ser una llave para la justificación de la ambigüedad que caracteriza particularmente a la obra literaria más próxima al relato mítico-poético. No obstante, se torna bastante clara la frontera que quiere establecer y delimitar Ricoeur entre la metáfora y el símbolo. La innovación semántica propia de la metáfora es un acontecimiento del discurso que será integrado en el léxico y en la polisemia de una palabra: la metáfora viva pasa a ser me-

⁹ M. F. LOBO, *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 124.

táfora muerta. La metáfora será viva si en lo que enuncia hay un aumento de significación por necesidad expresiva, es decir, si es capaz de elevar a la imaginación a pensar más allá. En contraste, el símbolo se preserva por su enraizamiento relativamente constante. A pesar de todo, entre la dinámica a nivel de creatividad del lenguaje (metáfora) y la relativa permanencia del símbolo, Ricoeur establece una noción mediadora, esto es, una red de inter-significación en la cual las metáforas retienen una cierta estabilidad.

De cualquier forma, hay un vaivén entre el símbolo y la metáfora, en la medida en que los sistemas simbólicos constituyen una reserva de sentido todavía por ser dicha en la metáfora. El lenguaje metafórico solo consigue exprimir la superficie de lo simbólico y de su implicación extralingüística.

Sin embargo, la metáfora en cuanto proceso puede constituirse en una mediación, al colaborar trayendo al lenguaje progresivo el enraizamiento simbólico. Ahora bien, es en la inclinación del comprender, en el dar qué pensar del símbolo donde se entronca la genuina actividad filosófica.

Esta filosofía para la interpretación del símbolo, por su especificidad de doble sentido, está pertrecha de procedimientos metodológicos –en lenguaje ricoeuriano se trataría de integrar a través de la “vía larga” el trabajo a nivel semántico antes de acceder al nivel existencial-ontológico.

Esta teoría hermenéutica debería investigar la existencia de las formas simbólicas, establecer la criteriología que distingue y distancia al símbolo de las formas retóricas, reconocer los variados estilos de modelos hermenéuticos y, por fin, arbitrar las interpretaciones en conflicto. Dicha tarea hermenéutica que emerge animada por una ontología de la comprensión se desdobra en la obra de Ricoeur, enraizándose en una “trascendencia” frente a la cual se es responsable, es decir, se tiene que responder, que la imaginación es considerada como una “gracia” teniendo mucho que ver con la *Palabra revelada*, que la realidad, en definitiva, se constituye de símbolos y de imágenes poéticas. Por esto la ontología de Ricoeur diverge de la tradición onto-teo-lógica de una filosofía “metafisicada” que haría círculo consigo misma y que, a la vez, tampoco es identificable con las filosofías de la diferencia, como, por ejemplo, las de Levinas o Derrida. En Ricoeur, la instancia descriptiva de lo discontinuo se remite a lo continuo, a lo ontológico secretamente reconciliado, a pesar de ser siempre en el presente una ontología rota, es decir, en estado de no-coincidencia.

Además, el problema de la inter-articulación del lenguaje simbólico se expone en Ricoeur en términos de regresión y de progreso, de restauración del sentido arcaico y de superación desmitificadora. Es aquí donde la cir-

cularidad de la estructura del comprender, esto es, el círculo hermenéutico explicado por Heidegger y reinterpretado por Ricoeur, se hace indiscutible para la resolución del problema hermenéutico en términos de “conflicto”. La zona cósmica y ontológico-religiosa del símbolo posee una correlación onírica y/o psíquica.

El Sujeto propuesto por Ricoeur es, antes que nada, un Sujeto cuya realización depende de insistir en la necesidad de la profundización en su condición encarnada. Interpretamos esta condición en un sentido que trasciende al cuerpo en cuanto tal, a la experiencia sensible; esto es, el Sujeto se encarna también en el lenguaje y en los símbolos. Y aún más, diríamos que es precisamente ahí donde se inaugura el curso de la historia para el Sujeto, por medio de la función simbólica que consiste en la participación e intervención de los Sujetos dentro de la simbología, pues actúan reordenando los signos y con ellos el mundo que expresan.

El paso de la filosofía pre-reflexiva (primera área de problematización) a la filosofía hermenéutica (segunda área de problematización) no constituye en Ricoeur una ruptura, sino una renovación y una complejización, donde la preocupación por hacer coincidir, incluso participar activamente de la comprensión filosófica con la lógica (logos) de su objeto, se continúa y se fija con mayor precisión.

Ricoeur procura y busca diseñar un modelo de hermenéutica ontológica (apropiación, comprensión y pertenencia), con un momento trascendental (distanciación y explicación) y, por tanto, crítico. Concebida como trabajo que realizar, la intención de una hermenéutica crítica es la de participar en lo propio del proceso de la significación por medio de una apropiación despsicologizada del significado. El símbolo y la metáfora remiten a otro a través del lenguaje e intentan dar una significación a lo inabarcable.

IV. Conclusión

El recorrido realizado nos ha llevado a ver la dificultad para alcanzar un conocimiento “claro y distinto” sobre Dios, y que nos ha mostrado cómo la revelación y la filosofía se acercaron a Él de un modo analógico-metafórico, expresando una realidad a la cual nos vinculamos hermenéuticamente, ya que no es posible agotarlo conceptualmente ni en una experiencia de encuentro.

Esta religión del múltiple sentido no existe sino construida por el hombre, en cuanto lenguaje del hombre. Solo el hombre sería capaz de simbolizar; de ahí que podamos decir, en expresión de Jasper, que toda obra

humana está “guiada” o marcada por el simbolismo. El simbolismo desempeña un protagonismo esencial en la constitución y captación misma de la realidad. Si bien hay un acceso directo o inmediato a lo real a través de los sentidos, la mayor parte del conocimiento es simbólico; por medio del lenguaje simbólico se articula la experiencia del hombre con el mundo. Es de hecho el único conocimiento que conforma nuestro mundo y pertenece, como conocimiento objetivado, a la misma realidad. Si el lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, tal estructura del lenguaje simbólico tiene la necesidad irrenunciable de una tarea de la *interpretación* capaz de coordinar sus sentidos múltiples. La dificultad es la imposibilidad de una interpretación unitaria de los símbolos, y su manifestación a través del lenguaje, y de ahí su preocupación por encontrar una vía epistemológica que haga de mediadora en un posible conflicto de interpretaciones.

En las metáforas se encuentra un desafío para la labor interpretativa conjunta para la teología y la filosofía, ya que la trascendencia del Dios creador y la inefabilidad del Dios salvador deben entrar en diálogo, con sus respectivas metáforas, para que expresen al mismo Dios que se manifiesta en el ser y en la historia.

Recepción: 03/02/17

Aprobación: 17/04/17

