

## METÁFORA Y ANALOGÍA EN SANTO TOMÁS

HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN  
Universidad Panamericana

*...inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable.*  
Anáfora de la Liturgia de San Juan Crisóstomo

### ANTECEDENTES

En el *Gorgias*, Platón apunta la conveniencia de una buena retórica, una retórica discreta que ayude a los entendimientos menos penetrantes, que facilite el conocimiento a los torpes entendimientos.<sup>1</sup> El mito que corona el *Gorgias* es, quizá, un ejemplo de esta oratoria noble. Se trata de una retórica capaz de utilizar alegorías y mitos (narraciones) para divulgar la verdad. El recurso al mito ("cuento", reza la versión de Ute Schmidt) implica un reconocimiento de los límites de la razón humana para expresar lo más inteligible.<sup>2</sup>

Aristóteles hablará de la metáfora en dos contextos distintos: el de las ciencias "duras"

<sup>1</sup> Cf. *Gorgias*, 456b y 491e.

<sup>2</sup> "Ahora bien, tal vez esto te parezca un cuento, dicho por una viejita, y los desprecies. Y no sería extraño despreciarlo, si buscando de alguna manera, pudiéramos encontrar algo mejor y más verdadero que esto": 527a. Sócrates está refiriendo al mito del Hades y la Isla de los bienaventurados, en el *Gorgias*.

como la metafísica y la lógica (permítaseme el anacronismo), y el de las disciplinas blandas (léase retórica y poética). En el primero, la metáfora sale muy mal parada, pues se considera un artificio impropio, inexacto, no apto para la discusión ni para la definición. En la *Metafísica*, Aristóteles se refiere con desprecio a la metáfora: la teoría de las ideas de los platonicos es una vana metáfora, palabrería que no explica nada. Con términos semejantes calificará las metáforas utilizadas por algunos presocráticos.

En la *Retórica* y la *Poética* la metáfora merece mejor atención. La *Poética* es un texto clave, porque Aristóteles diseña en ella la metáfora a través de la analogía. Explica lo que podría llamarse el esquema lógico de la metáfora. Cualidad de la buena metáfora es la originalidad, no la excentricidad; la metáfora debe ser ingeniosa pero no ininteligible. Según Aristóteles, la metáfora es un recurso fundamental del arte poético. En la *Retórica*, la metáfora es sugerida como un instrumento para hacer más persuasivo el discurso. La metáfora

adorna y hace patente a los ojos lo que de otra manera es feo y poco convincente.

En cuanto al mito, Aristóteles asevera en *Metafísica* XII, ni más ni menos que el libro sobre el Entendimiento que se entiende a sí mismo, que los mitos antiguos (léase las narraciones) no son del todo despreciables, pues algo contienen de verdad. En los mitos hay algo verdadero, aunque la forma narrativa introduzca elementos falsos.

La ontología aristotélica está llena de metáforas (el motor inmóvil, el ejército en orden de batalla, el general y el ejército, el entendimiento iluminado). Tristemente, el actor rehuye aceptar que muchas de sus comparaciones y analogías son metáforas. Aristóteles es injusto, pues observa la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio. No aprecia el uso de la metáfora en la filosofía primera; carga a cuestas el fardo de una pesada teoría de la ciencia. Para el Estagirita, las metáforas están bien para los poemas y piezas oratorias pero no más. Al menos tal es su posición oficial. Otro asunto es la coexistencia de un doble discurso: lo que dice y lo que hace.

El aprecio de Platón por los mitos y la alegoría brinca las condenas aristotélicas y pasa a los neoplatónicos y, gracias a ellos, a la escuela categórica alejandrina. La exégesis de Alejandría, por ejemplo la de Orígenes, se caracterizará por el énfasis en la lectura alegórica de los textos revelados.

Los Padres de la Iglesia se percataron muy pronto de las posibilidades que abría la epistemología neoplatónica en orden a la explicación de la fe y, en particular, de cara a la explicación de la Sagrada Escritura. En realidad, el mérito debe atribuirse a los judíos alejandrinos, y en particular a Filón, quien ya había utilizado el método alegórico de inspiración neoplatónica para interpretar las Escrituras.

El encuentro entre el alegorismo neoplatónico y la Escritura no es casual. La parábola es una metáfora y la Escritura está sembrada de parábolas y metáforas, lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento. El poder didáctico de la parábola es apreciado desde la antigüedad, particularmente entre los pueblos semitas, proclives a este tipo de representaciones plástico-literarias.

Buena parte del Medievo está dominado por las lecturas alegoristas, no puede olvidarse que el Pseudo Dionisio, cuya figura domina la primera escolástica, es de filiación neoplatónica.

Hasta aquí los antecedentes. ¿Qué piensa santo Tomás de la metáfora?

#### ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN Y ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD

La metáfora tomista es un caso de analogía.<sup>3</sup> Algunos escolásticos la llamaron analogía impropia. En torno a la analogía conviene hacer dos precisiones. La primera, una es la analogía de los términos y otra el razonamiento por analogía, ambas están íntimamente ligadas, pero no son iguales, no deben confundirse.<sup>4</sup> La segunda observación: la escolástica —y con ella Tomás— denominaron “analogía” a dos realidades aristotélicas con nombre distinto.<sup>5</sup> *Analogía* designa en el *corpus aristotelicum* la proporción que guardan algunos términos entre sí. La analogía

<sup>3</sup> Aristóteles distingue cuatro tipos de metáfora: de la especie a la especie, del género a la especie, de la especie al género y finalmente, la metáfora por analogía.

<sup>4</sup> Dos libros muy valiosos, ambos de Ralph McInemi, son *The Logic of Analogy, Interpretation of St. Thomas*. Es especialmente interesante el capítulo IV sobre los nombres divinos; y *Studies in Analogy*. El capítulo II está dedicado al tema de la metáfora.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *S. Th* I, 15, 5c.

típica es una relación entre dos proporciones. El esquema típico es A/B: C/D. La típica analogía aristotélica es: el escudo (A) es a Ares (B) como la copa (C) es a Dionisio (D). Otro caso de analogía puede leerse en la *Metafísica*: el madero (A) es a la escultura de Hermes (B), como la potencia (C) al acto (D). Otro ejemplo: lo sensible (A) es al sentido (B), como lo inteligible (C) es a la inteligencia (D). La escolástica denominaría a este esquema analogía de proporcionalidad. El segundo caso es la predicación *pros ti*, conocida por la escolástica como analogía de atribución. El ejemplo típico es la salud: la salud se predica del clima, de la comida, de la orina y del individuo. El referente fundamental (analogado principal) es la salud del ser humano en virtud de la cual decimos que la orina, el clima o un determinado platillo es saludable.

La metáfora es un caso de analogía de proporcionalidad. El ejemplo predilecto de Aristóteles es "la copa es el escudo de Dionisio". Tal metáfora está basada en la analogía escudo/Ares: copa/Dionisio. La metáfora analógica es la predicación impropia de un término, pues se efectúa una traslación de términos a partir de la proporción guardada entre ellos. Un ejemplo de tal metáfora es el consignado por Aquino en el *Comentario al libro de las sentencias*: "Dios es sol", porque el sol es el principio de la vida espiritual así como el sol es principio de la vida corporal.<sup>6</sup> La metáfora analógica es muy apreciada en la teología tomista, pues permite la traslación de cualidades sensibles a Dios.<sup>7</sup> Nuestro lenguaje sobre Dios está lleno de usos metafóricos: "Dios se mueve", "Dios arde en

ira" son giros metafóricos; Dios es espiritual y no puede moverse ni tener pasiones.

El razonamiento por analogía es una especie de "regla de tres", una ecuación con una incógnita:  $a/b=x/d$ . El *paradeigma* aristotélico explicado en la retórica, también conocido como inducción retórica es, en realidad, un razonamiento por analogía abreviado. Cuando decimos "el demagogo pide escolta, luego quiere ser tirano", lo que estamos haciendo es el siguiente razonamiento:

*Pisístrato pidió escolta y luego se hizo tirano, X pide escolta luego quiere ser tirano.*<sup>8</sup>

El razonamiento por analogía es particularmente relevante en la teología tomista, pues permite hablar sobre Dios a partir de las realidades sensibles. Más adelante volveré sobre el asunto.

Lamentablemente, santo Tomás no comentó ni la *Poética* ni la *Retórica*, tratados donde se encuentran los pasajes príncipes del *corpus aristotelicum* sobre la metáfora,<sup>9</sup> a los que me he referido. Para investigar qué piensa santo Tomás sobre la metáfora se abren tres vías. Primera, estudiar sus observaciones sobre la analogía; segunda, revisar sus afirmaciones expresas sobre la metáfora; tercera, analizar qué uso hace de las metáforas.

Dadas las limitaciones de espacio, he optado por la segunda; ocasionalmente utilizaré las otras estrategias. Mi propósito en este artículo es doble: a) explicar la naturaleza de la metáfora según Aquino, y b) subrayar cómo Tomás, obligado por sus compromisos teológicos, supera su dependencia de Aristóteles en este punto.

<sup>6</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, disp. 45, q.1, a.1 ad.2

<sup>7</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, disp. 34, q.3, a.1 ob.2.

<sup>8</sup> Cf. *Ret.* I, 2, 1357b30 ss. Para una visión más amplia sobre este tipo de razonamiento cf. Zagal, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, 137 y ss.

<sup>9</sup> Cf. *Poet.* 21, 1457b7 ss.

## EL DESPRECIO POR LA POESÍA

En el proemio al *Comentario a los Analíticos posteriores*, Tomás de Aquino, como tantos otros de sus contemporáneos, postula un "*Novum Organum*", en el que se incluyen como parte de la lógica no sólo los *Analíticos* y las *Categorías*, sino también la *Retórica* y la *Poética*. Santo Tomás no es original en este esquema; era doctrina relativamente común en el siglo XII. La poesía es incluida como una disciplina del *Novum Organum*, pues con las imágenes poéticas se puede motivar a llevar una vida virtuosa. La poesía es concebida como un arte persuasivo subordinado a la pastoral y a la moral. Esta concepción tan distinta de nuestra mentalidad era muy común en el mundo cristiano (sirva como ilustración la homilía de san Basilio *Cómo leer la literatura pagana*, una serie de consejos para instrumentalizar a los poetas clásicos como promotores de la vida recta). Lo mismo para el cristianismo que para Platón, la poesía debe proponer modelos tangibles que inciten a la virtud y alejen del vicio. Tal es una de sus funciones centrales.

La poesía no tenía el halo de prestigio del cual goza actualmente. La razón estriba en que la poesía no busca la verdad, sino la verosimilitud y la belleza. La escolástica concibió la poesía como una manera imperfecta de expresar o representar algunos aspectos de la realidad.<sup>10</sup>

La metáfora posee un valor fundamental en este proceso representativo. Sin embargo, no

se trata *stricto sensu* de un argumento.<sup>11</sup> Si se lee con detenimiento el proemio citado, nos percataremos de que santo Tomás no considera la poesía como un arte de argumentar, ni la imagen poética como un argumento (*argumentum*). La imagen *inducens*, induce, al buen comportamiento, tal instigación es por amor de la imagen y no por amor de una inferencia silogística. Esta observación es muy importante. Aquino no concibe la metáfora como un argumento porque su capacidad de mover al entendimiento no funciona discursivamente (que es la característica de un argumento), sino inmediatamente. Precisamente por ello, la ejemplificación (*paradeigma*) es la inducción retórica, opuesta al entimema, o silogismo retórico. La locución metafórica es una similitud imperfecta y con base en ella no se puede argumentar,<sup>12</sup> al menos en el terreno de la teología y en el de las ciencias "duras".<sup>13</sup>

En definitiva, para Aquino la metáfora puede inducir o persuadir a obrar de una manera determinada, pero genera una creencia por un mecanismo discursivo o argumentativo. Apoyar una exigencia o una conclusión en una metáfora no es respaldar la exigencia o la conclusión con una premisa. La metáfora no sustenta la verdad de la petición o conclusión reclamada de una manera discursiva.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> El "desprecio" tomista por la metáfora tiene raíces aristotélicas. Cf. Tomás de Aquino *In I Sententiarum*, disp. 36, q2, a1, ob1; *In libros Meteorologicorum*, L.II, lect5, n4. La tendencia a confinar la metáfora a la poética encuentra apoyo en el corpus.

<sup>11</sup> Equivocadamente se insinúa lo contrario en Zagal, "Versatilidad argumentativa en santo Tomás de Aquino", 84.

<sup>12</sup> Cf. Tomás de Aquino *In I Sententiarum* dist. 11, q. 1, a. 1 ad 1; *In II Meteorologicorum*, lec. 5 n. 167. Que la metáfora no sea un argumento no significa que sea superracional, como, equivocadamente, afirma Victorino Rodríguez ("Peculiaridades", 8).

<sup>13</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In libros Poster. Analyt.* II, lect. 16; *In libros Metaphysicorum* I, lecc. 15. Cf. también los pasajes citados del comentario a los *Meteorológicos*.

<sup>14</sup> Soslayo la discusión sobre el silogismo práctico.

## METÁFORA Y REVELACIÓN

En la *Suma Teológica*,<sup>15</sup> santo Tomás se pregunta si la Escritura Sagrada puede utilizar metáforas. La pregunta es extraña para nuestra mentalidad, acostumbrada a incensar la poesía. La minusvaloración tomista —dicho en términos modernos— de la poesía se manifiesta en esta cuestión: para Aquino, la poesía es *grosso modo* un arte ordenado a la belleza y a la moral, y no al conocimiento científico. Precisamente por ello considera atinente preguntarse si la Escritura puede utilizar metáforas.

Las objeciones recogidas en el artículo son muy interesantes y giran en torno a la imperfección de las locuciones metafóricas. El lenguaje poético es imperfecto, inapropiado, no es una manera adecuada de hablar de la realidad divina; por tanto es inapropiado que la Palabra de Dios esté expresada en metáforas. Recuérdese que la metáfora es, en cierto sentido, un velo de la verdad o si se prefiere, una verdad velada,<sup>16</sup> y en cualquiera de los dos casos no es una verdad prístina. La objeción es elocuente. “Parece indigno de esta ciencia que es, como queda dicho, la suprema entre todas, usar lo que es propio de la ciencia ínfima. Pues emplear imágenes y figuras es propio de la poesía, que ocupa el ínfimo lugar entre todas las ciencias. Luego no es conveniente que la Escritura use tales imágenes”.<sup>17</sup>

Ni en el cuerpo del artículo ni en las respuestas a las objeciones se niega la imperfección del lenguaje metafórico; santo Tomás no responde por este ángulo. Aceptando la imperfección del lenguaje poético, la respuesta se construye a partir de la imperfección de la con-

dición humana. Dios habla a los hombres de una manera imperfecta porque son imperfectos. Las verdades divinas son tan luminosas que no pueden ser entendidas por la finita inteligencia del hombre. Viene a cuento la metáfora aristotélica, bien querida por santo Tomás: nuestra inteligencia es a Dios, como los ojos de los murciélagos a los rayos del sol. La divina sabiduría se expresa en términos imperfectos y visibles: *ex carnalibus intelligantur spiritualia*.<sup>18</sup> De esta manera, hasta los más rudos entendimientos pueden captar algo (subrayo el “algo”) de la divinidad. La metáfora es un momento en un proceso didáctico que arranca de lo evidente *quoad nos* para intentar elevarse a lo evidente *quoad se*.<sup>19</sup>

## SUTILEZA E INTERPRETACIÓN DE METÁFORAS

Las respuestas de *S. Th.* I, q.1.a.9 tienen dos matices. Por un lado, resalta una dimensión, digámoslo así, democrática de la fe. Como la fe es para todos los hombres, Dios expresa sus verdades en palabras que incluso los entendimientos menos refinados puedan captar. Es el motivo por el cual Cristo explicaba los misterios del Reino en parábolas.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Catena aurea in Matthaeum* cap. 22, LC-1.

<sup>19</sup> La distinción tomista y aristotélica entre evidencia *quoad nos* y *quoad se* siempre me ha parecido cuestionable. La cualidad “evidencia” es relativa: exige siempre un sujeto a quien algo aparece como evidente. ¿Qué sentido tiene hablar de evidencia *quoad se*? La evidencia es una relación entre un sujeto cognoscente y objeto conocido. Otro asunto es la llamada “verdad ontológica”.

<sup>20</sup> Aunque se suscita una paradoja, Cristo explica los misterios en parábolas para que viendo no vean y oyendo no oigan. La parábola es también hermética.

<sup>15</sup> Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.1. a.9

<sup>16</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In I Sent.*, disp. 3, q. 3, a.1 ad 3.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.1. a.9, objeción 1.

Existe un segundo cariz en el modo de responder las objeciones. Dios habla utilizando metáforas porque es connatural al entendimiento humano ir de lo sensible a lo espiritual, de lo menos inteligible a los más inteligible. Así lo explica santo Tomás ni más ni menos que en el proemio a su *Comentario al Libro de Job*. El entendimiento humano debe partir de lo sensible, por tanto, la metáfora es un punto de partida obligado en la explicación de los misterios divinos. El entendimiento humano discurre de lo más cognoscible a lo menos cognoscible.

#### SUTILEZA Y PENETRACIÓN

La explicación más radical sobre el uso de la metáfora en la Revelación divina es el aforismo escolástico: “nada hay en el entendimiento que primero no haya pasado por los sentidos”. Nuestro entendimiento requiere de lo sensible.

Tomás sale al paso a una objeción interesante. ¿No empaña la idea divina, el lenguaje sensible de la metáfora?, ¿no contamina el lenguaje metafórico a la verdad divina? Responde el autor: “El rayo de la divina revelación no queda extinguido por las figuras sensibles en que se envuelve, sino que su verdad se transparenta en forma que no consiente a las inteligencias agraciadas por la revelación estancarse con las imágenes, antes bien las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles”.<sup>21</sup>

La objeción es muy poderosa. ¿Cómo garantizar que el pobre entendimiento humano no quede apesadado en las redes particulares de la metáfora en detrimento de su sentido pleno? Un sujeto *S* escucha la metáfora “El cielo es

escabel de Dios” y en lugar de entender “Dios es omnipotente”, *S* entiende Dios tiene piernas.<sup>22</sup> La respuesta tomista se arma a partir de dos premisas. Una explícita: Dios ilumina con la fe a los entendimientos para comprender rectamente la metáfora. Dios auxilia al creyente para interpretar correctamente la metáfora.<sup>23</sup> La habilidad para interpretar adecuadamente es una virtud apreciada por santo Tomás en la exégesis y recibe el nombre de sutileza. Es la capacidad de penetrar adecuadamente en los sentidos de los textos. Dios es quien otorga esta habilidad, si bien el individuo puede predisponerse a través del estudio y la vida de oración.<sup>24</sup> La sutileza es el arte —el hábito— de comprender correctamente un texto. Interpretar correctamente una metáfora significa **saber ver** lo que la metáfora nos intenta mostrar. La interpretación correcta de una metáfora es saber desechar, negar, soslayar, las particularidades de la instancia utilizada y llegar, a través del universal implícito, al otro término de la comparación. El sujeto *S* que se queda con la corporeidad de la metáfora “El cielo es escabel de Dios” no ha sabido desprenderse

<sup>22</sup> Ejemplos de cómo es necesario purificar las metáforas para no predicar de Dios atributos corporales sobran en la *Opera* tomasiana, especialmente en el caso de la Sagrada Escritura. Buena parte de la tarea hermenéutica de Aquino es llevar a cabo este discernimiento, por ejemplo, *In Job* cap. 11. Otro aspecto de la tarea exegética de Tomás es procurar la doble lectura de algunos pasajes bíblicos: lectura *ad litteram* y lectura metafórica. Por ejemplo, *In psalmos*, s.29, n.2, *Super ad galatas*, cap.4, lect.7, *Postilla in librum Geneseos* cap. 3.

<sup>23</sup> Distinguir entre una predicación metafórica y una predicación propia en el caso de Dios es mucho más difícil de lo que parece *prima facie*.

<sup>24</sup> Existe una oración de santo Tomás donde expresamente se pide a Dios la sutileza para interpretar. Mauricio Beuchot me ha hecho caer en la cuenta de este punto en su magnífico libro *Tratado de hermenéutica analógica*.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q. 1, a.9, ad. 1um

de los aspectos materiales del cielo; *S* no ha captado que “cielo” no se utiliza como lugar físico, sino como signo de grandeza.

PALABRA Y CONCEPTO: EL ESPÍRITU DE  
UNA BUENA TRADUCCIÓN

La segunda premisa asumida en la respuesta está implícita: santo Tomás detenta una teoría más o menos representacionista del lenguaje. La palabra es un signo del *verbum mentis* o *verbum interius*, por tanto, la metáfora es una especie de “ropaje” de un concepto auténtico que se encuentra en la mente. Dicho de otra manera, *X* es una palabra que hace las veces de una entidad mental *Y*,<sup>25</sup> que representa un objeto real *Z*. Se trata, en mi opinión, de una lectura del *Peri hermeneias* proclive al representacionista. Rodríguez (“Peculiaridades”, 3). lo explica así: “la cosa conocida impresiona parcialmente a la inteligencia por sensaciones que no la develan en toda su inteligibilidad, y el concepto producido tampoco es plasmado adecuadamente en la palabra o en la escritura correspondiente, aparte de que pueda plasmarse en otros símbolos insonoros o inarticulados”.<sup>26</sup> ¿Por qué pienso que Tomás en efecto

interpreta así a Aristóteles? Invoco en mi favor un texto poco utilizado:<sup>27</sup> *Contra errorum graecorum*. Se trata de una obra particularmente interesante. Cara al Concilio de unificación de las Iglesias Oriental y Occidental, santo Tomás recibe una serie de textos heréticos (e.gr. el Padre es causa del Hijo) falsamente atribuidos a Padres de la Iglesia del calibre de san Atanasio y san Basilio. El problema radica en que Aquino y sus contemporáneos ignoraban el carácter apócrifo de dichos textos. Para no enfrentarse con la *Auctoritas se ve obligado* a redimirlos. Como no puede afirmar que son heréticos, se da a la tarea de interpretarlos, conciliando la ortodoxia con la autoridad de los Pseudopadres.

La estrategia adoptada por Tomás es curiosa: el problema se origina por defectos en la traducción. El traductor no cumplió su tarea, pues traduce palabra por palabra. Según Aquino, si se traduce de este modo se cometen errores, porque existen expresiones que en griego “suenan bien” (como decir que el Padre es *aitía* del Hijo) y en latín mal (*Pater causa Filii*).

Con este ingenioso mecanismo Tomás resuelve el problema. Los Pseudopadres no fueron heterodoxos, fueron mal traducidos. Este mecanismo genera un dilema: a) se apuesta demasiado al uso (pragmático) del lenguaje (“suenan bien entre los griegos”, “suenan mal entre los latinos”). El significado viene dado por el uso, más que por la semántica; b) o bien, la tinta se carga en la intención del comunicador (lo que en el fondo también es pragmatismo). Tomás entiende lo que los griegos quieren decir *al margen* de la palabra griega *aitía* y entonces, ateniéndose a la intención griega, traduce al

<sup>25</sup> Una *passio* del alma dice Tomás siguiendo a Aristóteles en el *In Peri hermeneias*.

<sup>26</sup> El autor invoca los siguientes pasajes: *In I Peri hermeneias*, lec. 2; *S.Th.* I, q.13, a.1,2.; *CG IV*, cap. 11. No se me escapa, sin embargo, los titubeos de Tomás en su lección 2 de *In Peri hermeneias*. Hay un momento en que Tomás intenta superar el representacionismo, pero le pesa demasiado el texto de Aristóteles. No deja de ser llamativo que en pocas líneas se invoque a Andrónico y a Alejandro, además de tener que citar la *Ética Nicomaquea* y *De anima* para aclarar tan pocas líneas. Se trata, sin duda, de un texto difícil. En cuanto al pasaje de *Contra gentiles* citado por Rodríguez, me parece que no es un apoyo cabal para su tesis.

<sup>27</sup> En este punto me ha sido de mucha utilidad el artículo de Ignasi Saranyana, “Tomás de Aquino”.

latín, como si la palabra fuese un caparazón externo indiferente al *verbum mentis*. La virtud de la sutileza se requiere aquí también en grado sumo. El traductor debe comprender el sentido íntimo del texto —la intención originaria, el *verbum interior*, la *sententia*— para verter correctamente a otra lengua, a otro *verbum exterior* o *sermo*.

La única manera de salvar a Tomás del pragmatismo lingüístico<sup>28</sup> o del representacionismo<sup>29</sup> es, en mi opinión, un recurso eminentemente teológico, a saber, que Tomás sabe lo que los otros quieren decir (intención significativa) porque es imposible que una autoridad se equivoque. Si las palabras griegas de la *Auctoritas* vertidas al latín significan algo herético, obedece a que la traducción es mala y deficiente. La *Auctoritas* no puede ser herética: la *sententia* fue cambiada al traducirse del griego al latín.

En definitiva, la sutileza es una habilidad otorgada por Dios para penetrar en las intenciones del emisor de un texto. No es de extrañar esta explicación teológica. Recuérdese que la sabiduría —lo mismo entre los judíos que los católicos— es una virtud otorgada por

Dios. Me temo que nuestras lecturas del *corpus thomisticum* suelen hacerse desde una mentalidad excesivamente ilustrada, prescindiendo de los rasgos sobrenaturales del pensamiento tomista. Aquino es un teólogo, no un filósofo pagano, no debemos olvidarlo. Cortar los elementos sobrenaturales de su pensamiento es mutilar y malentender su obra.

#### SENTENTIA Y MODUM LOQUENDI

Según *Contra errorum graecorum*, el traductor debe servir a la *sententia* adoptando el *modum loquendi* pertinente. *Sententia* es la intención semántica del autor-comunicador. Las palabras pueden cambiar de acuerdo a la lengua, la *sententia* no. Existe una distinción entre el ropaje y la *sententia*. La *sententia* es el *verbum mentis*, que puede ser expresado con distintas palabras (*sermonis*). Me parece que esta teoría lingüística está asumida por la teología católica y ha quedado de manifiesto con la proliferación del uso de lenguas vernáculas en los sacramentos. Al parecer, para los católicos, la palabra divina no es performativa por su materialidad (*sermo*) sino por su intención (*verbum mentis*, *sententia*). La Palabra de Dios es palabra de Dios no sólo en el texto original griego (tratándose de las epístolas de san Pablo) sino también en latín de la *Vulgata* de san Jerónimo o en el castellano de la Biblia de Jerusalén. La divinidad no está en la materialidad del signo verbal sino en el sentido de la palabra, en la intención significativa de quien la emite.

Permítaseme un *divertimento* teológico: el caso de los sacramentos. Para los católicos en el sacramento de la Eucaristía las palabras del sacerdote convierten realmente el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre del Señor. *Prima facie*,

<sup>28</sup> El problema de la ontología con el pragmatismo lingüístico es la disolución de los contenidos semánticos en las reglas y usos del lenguaje. Si se disuelven, la ontología quedaría sin objeto.

<sup>29</sup> El problema del representacionismo es bien conocido por la filosofía analítica. Si la palabra (*sermo*, *verbum exterior*) y el concepto (*verbum interior*, *sententia*) no están inmediatamente conectados, hará falta un "hombrucito" interior o un acto mental nuevo que conecte la *sermo* con el *verbum mentis*. Estamos en el camino a las paradojas de los lenguajes privados. El *verbum mentis* es una entidad no-lingüística, una entidad pre-lingüística. El pensamiento interior de los otros nos quedara siempre oculto, siempre habrá un "resto" de pensamiento no expresado lingüísticamente. Lamentablemente el comentario al *Peri Hermeneias* no resuelve este punto.



parecería una concepción performativa del lenguaje (como prometer o jurar). No es tan sencillo el asunto. Cuando un sacerdote emite la fórmula consagratória con la intención propia, entonces consagra, sin importar que la fórmula consagratória original fue enunciada por Jesús en lengua aramea. La fórmula consagratória funciona en arameo, griego, latín, español o chino. Las palabras "externas" cambian, la *sententia* permanece. Las *verba mentis* de Jesús en la última cena se conservan en las traducciones contemporáneas. No habría inconveniente teológico, supongo, en que la Iglesia consagrara utilizando un lenguaje artificial.<sup>30</sup>

Tal práctica litúrgica asume, insisto, una teoría del lenguaje. La materialidad de las palabras no es lo relevante, sino el espíritu o la intención, como puede leerse en la solución adoptada en *Contra errorum graecorum*. Las palabras son una especie de etiquetas que se colocan a la *verbum mentis*. Estas etiquetas pueden ser removidas, lo fundamental es un sentido más profundo, la "palabra" mental. El *verbum mentis* es la intención significativa del sujeto emisor, es lo que el sujeto *quiere* decir.

En consecuencia todo el peso de la metáfora queda cargado en la sutileza o capacidad de interpretar, en definitiva, en la posibilidad de un acceso privilegiado a las *verba mentis* del otro sujeto. La sutileza hermenéutica es una especie de penetración, intuición o conocimiento no-mediato. Es una intrusión epistemológica en la mente del otro sujeto. Como es usual en Aristóteles y santo Tomás, la respuesta es el recurso a la inmediatez intuitiva (que a los ojos de un filósofo analítico no es sino una etiqueta o caja negra utilizada para "explicar" un fenómeno no analizado).

<sup>30</sup> Ignoro si existe un misal en esperanto. Sería un caso de lenguaje artificial.

En última instancia, la comprensión recta de una metáfora descansa en el acceso privilegiado, intuitivo e inmediato a la mente del artífice de la metáfora. La sutileza es *nous, intellectus*, no *dianoia* ni *ratio*, pero sobre todo, la sutileza tomista es una virtud sobrenatural, no un fenómeno físico.

#### EL ANÁLISIS LÓGICO DE LA METÁFORA

Aristóteles no se preocupa excesivamente por el arte de interpretar metáforas. La *euphyia*, habilidad de crear buenas metáforas emparentada con la sutileza, es un talento natural que no se aprende de nadie. Tal parece que la disección lógica que el Estagirita hace en *Poética* y *Retórica* es herramienta suficiente para interpretar y usar correctamente una metáfora. En la obra de Aquino el tema es mucho más complejo. Recuérdese que la metáfora posee una importante función en la teología cristiana.

Tomás carga con la teoría del conocimiento negativo de Dios. No se olvide que su pensamiento linda con el agnosticismo cuando comenta el *De los nombres divinos* del Pseudo Dionisio.<sup>31</sup> No podemos decir cómo es Dios, sino sólo enunciar "conceptos" negativos sobre Él. La supuesta vía de preeminencia es en

<sup>31</sup> O incluso cuando comenta el credo: "si el hombre pudiese perfectamente conocer por sí mismo todas las realidades visibles e invisibles, necio sería creer en lo que no vemos. Pero nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo jamás descubrir a la perfección la naturaleza de una mosca. En efecto, leemos que un filósofo vivió treinta años en soledad para conocer la naturaleza de la abeja" (santo Tomás, el Credo, trad. de Abascal). Desafortunadamente, este "escepticismo realista" de Tomás es soslayado en casi todo el neotomismo del siglo xx. Se trata, en mi opinión, de una reacción contra el modernismo de princi-

realidad una vía negativa. Aquino es verdaderamente radical: "nadie puede con verdad hablar o pensar acerca de Dios sino en cuanto Él lo ha revelado".<sup>32</sup>

Conocemos a Dios a través de sus semejanzas con la creación. Así como se conoce al artista a través de la obra y al padre a través del hijo, así nos forjamos una idea sobre Dios a partir de las criaturas. Dos problemas, al menos, se presentan en este conocimiento.

Primero: la criatura y el creador tienen más diferencias que semejanzas, por ende, el conocimiento debe autopurificarse de las imperfecciones finitas.

El segundo problema se inserta en la naturaleza del razonamiento analógico. En el razonamiento por analogía se predica un atributo *X* de Dios sabiendo que *X* le corresponde a Dios impropriamente. Nuestro razonamiento sobre Dios es analógico: así como una madre quiere a sus hijos (*a/b*), así Dios quiere a los hombres (*c/d*); así como la criatura finita es causa eficiente de efectos finitos (*a/b*), así Dios es causa infinita de efectos finitos (*c/d*). El problema de los razonamientos

analógicos sobre Dios se genera a partir de dos puntos:

A) No poseemos un concepto de Dios (*c*), pues desconocemos su esencia. Sólo conocemos su modo de operar expresado en las criaturas finitas.

B) La analogía *a/b: c/d* supone una *ratio* universal que engloba de alguna manera ambos lados de la proporción. Pero en el caso de un razonamiento por analogía, Dios no está —en teología tomista— bajo un mismo universal que la criatura. Por ejemplo, Dios y ser humano no son dos especies del género "ser". La *ratio* de la analogía no es formal, ni categorial, ni trascendental *stricto sensu*. Es una *ratio* impropia.

#### LA METÁFORA TEOLÓGICA

La metáfora *par excellence* es la analógica. El esquema de una analogía es *a/b: c/d*, el esquema de la metáfora es *a/c: b/d*. Sin embargo, la metáfora teológica reviste más dificultades que la metáfora poética.

El encanto de la metáfora —afirma repetidamente Aquino— es que a través de lo sensible se hace "patente" lo espiritual. Si insistimos en que la metáfora es una analogía tal y como Aristóteles lo descubre en la *Poética*, caemos en la cuenta de que estamos haciendo una traslación doblemente impropia. En primer lugar, la metáfora teológica es impropia por ser metafórica ("la copa es el escudo de Dionisio"). En segundo lugar, también es impropia porque no conocemos cabalmente los términos de un lado de la proporción. El ejemplo sería:

"Dios es (como) sol" porque  
El Sol es a vida material, como Dios a vida

pios de siglo y, ahora, de una reacción contra el neomodernismo postconciliar. Muchos neotomistas contemporáneos enseñan un Tomás leibniziano. Una de las pocas excepciones que conozco es Carlos Llano, cuyo texto sobre la *separatio* y el conocimiento de Dios guarda aún la forma de *promanuscrito*.

<sup>32</sup> *In De Div. Nom.*, c.1, lect. 1, n.13; Cf. *In Thren.* Interpreto este texto siguiendo a Miguel Ángel Tabet ("La lectura", 208). Me parece que muchos neotomistas influidos por el racionalismo y temerosos del modernismo han exacerbado el poder de la inteligencia humana en el *corpus thomisticum*. A ello se ha sumado, en mi opinión, un afán —subrepticamente ilustrado— de leer a Tomás desde la filosofía y no desde sus obras teológicas.

espiritual, o expresado en términos más gráficos:<sup>33</sup>

Sol	:	Dios
vida sensible	:	vida espiritual

La “trampa” es que no sabemos propiamente hablando qué es Dios. Carecemos de un concepto de Dios, como hace notar hasta la saciedad Aquino en su comentario al Pseudo Dionisio (y también en la *Contra gentiles* y la *Suma teológica*). Existe una diferencia radical entre la proporción

Dionisio/copa : Ares/escudo  
y  
sol/vida sensible : Dios/vida espiritual

En la teología tomista no sabemos el *quid sit* de Dios, sino sólo el *an sit*.

Contra argumentar que algo conocemos de Dios (es omnipotente, infinito...) es también problemático. El motivo: la formación de un “concepto” de Dios está basada en dos supuestos:

- A) Dios existe.
- B) Podemos utilizar meta-empíricamente un lenguaje adquirido en el mundo sensible.

La premisa (A) es delicada, pues las pruebas de la existencia divina<sup>34</sup> dependen de (B). Las cinco vías tomistas suponen (B). El mismo Tomás no duda en reconocer que “Motor inmóvil” es una metáfora. Luego, todo se recarga en (B). Como puede observarse, el uso metafísico de términos humanos (intra-mundamos) aplicados a Dios asume lo que yo llamaría el “principio de analogía”, que es

precisamente el punto de discusión. Se trata, en cierto sentido, de una petición de principio. Hacemos un uso metafísico del lenguaje humano para demostrar la existencia de Dios, pero el uso metafísico del lenguaje humano supone las realidades metafísicas, pues de lo contrario su uso no sería lícito. Para hablar analógicamente de Dios, hay que dar por supuesta la *sententia* y la *sententia* da por supuesta la existencia de los términos de la semejanza.

Dicho de una manera brutal. Las pruebas de la existencia de Dios presuponen la licitud de nuestro lenguaje aplicado a Dios. Las pruebas de Dios presuponen la similitud entre Dios y las criaturas que garantizan el uso analógico y metafórico de nuestro léxico metafísico. Tomás lo vio con claridad en sus comentarios al Pseudo Dionisio, aunque no lo exprese con la misma crudeza en la *Suma Teológica* (al fin y al cabo un manual para principiantes). Los comentarios al Pseudo Dionisio incomodan a los intérpretes racionalistas de la *Opera* de Aquino. Ellos apuestan a las *Summae* y a los comentarios a la *Física* y a la *Metafísica*. Olvidan que Aristóteles no fue cristiano, el Pseudo Dionisio sí.

CONCLUSIÓN

En mi opinión, el uso tomista de la metáfora es —en espíritu— más platónico que aristotélico, aunque *prima facie* no lo parezca. La metáfora aristotélica, en la versión de la *Poética*, no es del todo apta para la teología.<sup>35</sup> En su lucha contra los platónicos y contra los presocráticos,

<sup>33</sup> Un ejemplo de metáfora bíblica explicada por el mismo Tomás: *In Psalmos* s.29, n.2. Así como la gallina cobija a sus polluelos, así Dios cuida a los hombres.

<sup>34</sup> Cf. Tomás de Aquino, *S.Th. I, 2, 3*

<sup>35</sup> Otro asunto es la metáfora ontológica, subrepticia y vergonzante que el Estagirita cuela en varias ocasiones en la *Metafísica*, por ejemplo, el general y el ejército: XII, 10, 1075a 11ss.

Aristóteles ha declarado la guerra a las metáforas. No hay lugar "oficial" para ellas en la ontología. Oficialmente Tomás se enrola en la epistemología de *Analíticos posteriores*, y desconfía, en consecuencia, de la metáfora. No obstante, en la práctica adopta una actitud más benévola hacia la metáfora, mucho más que la de su maestro.<sup>36</sup> Al fin y al cabo, el Estagirita no conoce la Revelación ni la Sagrada Escritura. Aristóteles puede darse el lujo de coquetear con el racionalismo, santo Tomás no. En este sentido, el platonismo le da mayor espacio para maniobrar intelectualmente alrededor de la Escritura que el peripatetismo. Platón es mucho más tolerante con los mitos, relatos y metáforas que su discípulo. La alegoría platónica, cuyo valor epistemológico es hábilmente esfumado por su autor, siempre está conectada con el misterio y la inspiración de los dioses. La metáfora y la alegoría son un instrumento muy maleable para la teología y en particular para la exégesis bíblica. En conclusión, Tomás termina por acercarse hacia la escuela alejandrina y al Pseudo Dionisio en detrimento de una epistemología aristotélica demasiado envarada para dar cabida a lo sobrenatural. No considero una casualidad que al final de su vida, Aquino interrumpiera su investigación al contrastar la pobreza de su discurso filosófico-teológico, con un éxtasis místico. En cualquier caso, Tomás murió comentando el *Cantar de los cantares* y no la *Metafísica*.

## BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, TOMÁS DE, *Opera omnia*, ed. de Roberto Busa, Stuttgart: Fromann Verlag, 1980.
- , *Gorgias*, introd., trad. y notas de Ute Schmidt, México: UNAM, 1980.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. y notas de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1982.
- , *Poética*, trad. y notas de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos 1992.
- , *Retórica*, prólogo, trad. y notas de Antonio Tovar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- BEUCHOT, MAURICIO, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997.
- MCINEMI, RALPH, *Interpretation of St. Thomas*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1972.
- , *Studies in Analogy*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1968.
- , *The Logic of Analogy*, en prensa.
- , *Santo Tomás: el Credo*, trad. de Salvador Abascal, México: Tradición, 1972.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO, "Peculiaridades de la analogía metafórica", *Analogía*, III, 2, 1989, 3-11.
- SARANYANA, IGNASI, "Tomás de Aquino: significante, significado y palabras fundamentales", *Scripta Theologica*, XI, 1979, 187-195.
- TABET, MIGUEL ÁNGEL, "La lectura cristiana de la Biblia según santo Tomás", *Scripta Theologica*, XI, 1979, 208-229.
- ZAGAL ARREGUÍN, HÉCTOR, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, México: Publicaciones Cruz O., S.A., 1993.
- , "Versatilidad argumentativa en santo Tomás de Aquino", *Tópicos*, 1, 1991, 79-87.

<sup>36</sup> ...per lumen enim metaphoricè intelligitur veritas. In *Dionysii de Divinis Nominibus*, cap. 2, lect. 4.