

la ayuda del esquematismo que Kant había llamado “arte escondido en las profundidades de la naturaleza” (Ibid.).

Como se ve, Ricoeur, criticando mutuamente a Kant desde Hegel y a Hegel desde Kant, en forma creativa y de ninguna manera ecléctica, se inspira en ellos para responder a la cuestión de la relación entre simbolismo religioso y pensamiento filosófico, realizando la que él con E. Weil llama una “lectura post-hegeliana de Kant” (M 537, BH 36, CI 403, etc.).

LA SABIDURIA DE LA CRUZ *

por M. CORBIN, S. J. (París)

1. — ¿Es posible, en este mundo que es el nuestro, *retomar* la doctrina y la problemática de Santo Tomás de Aquino? Entiendo por “doctrina” el conjunto de los enunciados que constituyen su obra escrita; por “problemática” su manera de situarse como creyente y de plantear las cuestiones radicales de la fe en un siglo que conoció la tercera entrada de Aristóteles.

¿Quizá el verbo “retomar”, que yo he empleado en la formulación de la pregunta, es ambiguo, ya que significa tanto *repetir* en la estricta fidelidad a la materialidad de lo *dicho*, como asimismo *rehacer el camino* al nivel, esta vez, del movimiento trazado por el *decir*? ¿Quizá la pregunta supone llegar previamente a un acuerdo acerca de lo que fueron exactamente la doctrina y la problemática de Santo Tomás?

2. — Un texto tardío del maestro servirá de introducción, el comentario de los versículos 28 y 29 del primer capítulo de la Primera Carta de San Pablo a los Corintios:

“lo que en el mundo no tiene noble cuna y lo que se desprecia, he ahí lo que Dios ha escogido; lo que no es, para aniquilar a lo que es, a fin de que ninguna carne vaya a gloriarse delante de Dios”.

Según el Padre Mandonnet, la *reportatio* que poseemos pertenecería a la segunda lectura que hizo Tomás de Aquino de las epístolas paulinas en ocasión de su estadía en Nápoles. He aquí el pasaje más significativo:

“Porque Dios no ha sometido el mundo a la fe en El por intermedio de hombres excelsos según el mundo o el siglo, sino mediante hombres despreciables, el hombre no puede glorificarse de que el mundo haya sido salvado por alguna excelencia según la carne. Pero la excelencia mundana parecería así no venir de Dios, si Dios no la utilizara en su servicio. Y por tanto en el principio eligió Dios ciertamente pocos hombres excelentes según el mundo, y finalmente muchos más, para el ministerio de la predicación. Por lo cual se dice en la Glosa que *si el pescador no hubiera precedido fielmente, el orador no hubiera seguido humildemente*. Y

* El presente artículo es la Comunicación presentada por el autor en el Tercer Congreso Nacional de Filosofía (Bs. As., octubre de 1980).

también pertenece a la gloria de Dios el atraer hacia Sí a los excelsos de este mundo mediante los abyectos". (In I ad Cor. c. 1, l. IV, par. 68).

Antes de interpretar señalemos dos puntos dignos de mención: 1) la frase central está marcada por una dinámica de acrecentamiento: *paucos... plures*; 2) el razonamiento afirma una anterioridad de la salvación sobre la creación que corresponde al movimiento de la Revelación, no a la representación temporal que habitualmente nos hacemos de la historia de la salvación (*historia dispensationis temporalis Providentiae*, diría San Agustín). En este breve pasaje, Tomás abarca su propia vocación dominicana: hijo de señores temporales, excelente en todas las disciplinas humanas, recibió el encargo de anunciar a Jesucristo, pobre y despreciado hasta el oprobio de la cruz. Esta comprensión necesariamente segunda, se realiza bajo el modo de argumentación por *conveniencia*: si, en los comienzos de la Iglesia, Dios eligió para ser testigos suyos a pescadores iletrados, a fin de manifestar que la salvación por la cruz es gracia suya y no obra del hombre, hoy elige a los ricos y a los letrados para mostrar que todas las cosas, sobre la faz de la tierra, vienen de El. La inteligibilidad se asienta sobre un razonamiento por el absurdo: si Dios hoy no obrara así, no quedaría manifiesto que las facultades y talentos del hombre pertenecen a su creación. Exigencia de dejar al universo de la fe y su *sobreabundancia* irradiar sobre todas las cosas y palabras, anticipación de la visión beatificante donde Dios será "todo en todos" (1 Cor 15,28): tal es el rostro de la teología en tanto que escolástica.

3. — ¿Cómo es recibido ordinariamente este texto casi biográfico? Por lo que sé, según la perspectiva abierta unos veinte años antes por la *Suma contra los Gentiles*. Ante la tercera entrada de Aristóteles en Occidente, bajo el impacto causado por el descubrimiento de la metafísica, de la ética y de la física del Filósofo, importaba a Tomás integrar las razones llamadas naturales, por que extraídas del corpus aristotelicum, al conjunto de las razones según las cuales la fe despliega su propia inteligibilidad. Las *rationes naturales* ocuparán su lugar al lado de las antiguas *rationes fidei*. Para ello será necesario presuponer algunos axiomas:

a) Si es verdad que Dios es a la vez el autor de la creación y de la salvación, toda contradicción entre la razón natural y la fe sobrenatural queda excluida. Tan incapaz es la razón de elevarse hasta la fe cuanto de oponerse a ella de manera concluyente

Quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedunt. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae.

(S. c. G. I, VII)

Cualesquiera sean los argumentos que se pongan contra los documentos de la fe, ellos no proceden rectamente de los primeros principios innatos a la naturaleza (humana) y manifiestos por sí mismos. Por lo cual tampoco tienen fuerza demostrativa, sino que son o bien razones probables o bien sofisticas,

b) si es verdad que la gracia de Cristo es una perfección que se sobreañade a la naturaleza, la *sobreabundancia* gratuita de inteligibilidad contenida en la fe se traduce por una posible repartición de los roles entre la razón y la fe. La primera se limita a lo que es posible conocer en esta vida y regula el dominio de la *via*. La segunda desborda toda experiencia posible y anuncia la bienaventuranza de la *patria*:

Est in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. QUaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum.

QUaedam vero sunt ad quas etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

(ibid. VII)

En las cosas que confesamos acerca de Dios hay un doble modo de verdad. ALGUNAS verdades hay acerca de Dios que exceden toda facultad de la humana razón, como por ejemplo que Dios es uno y trino. Mas hay algunas a las cuales también la razón natural puede llegar como por ejemplo que existe Dios, que Dios es uno, y otras similares. Verdades éstas que también los filósofos, guiados por la luz de la razón natural, probaron demostrativamente acerca de Dios.

c) si es verdad que la gracia no suprime la naturaleza sino que la sobreeleva, semejante acuerdo de coexistencia pacífica no es una pura yuxtaposición, sino la articulación de *un impulso cada vez mayor HACIA Dios*:

Quaelibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimilatur plus et plus quantum potest. Et sic etiam humana mens debet semper moveri ad cognoscendum de

Toda creatura es movida hacia esto: ser asimilada más y más a Dios, en tanto le es posible. Y así también el espíritu humano debe siempre moverse a

Deo plus et plus secundum modum suum. conocer a Dios más y más según su propio modo.

(In Boet. de Trin.
q.2, a.1, ad 7m)

Esta manera de iluminar el problema planteado por la invasión de la sabiduría de origen pagano es grandiosa, no menos que las catedrales construidas en la misma época o que las Cruzadas convocadas para liberar la Tierra Santa. Todo lo que de verdadero ha aparecido, en cualquier tiempo y lugar que sea, procede, se dice espontáneamente, de la luz del Espíritu Santo. Al integrarlo en la construcción espiritual que traza la fe, no se hará otra cosa que imitar a los Hebreos cuando despojaron a los egipcios de los "objetos de oro y de plata" (Ex 12,35) que ellos poseían injustamente. Así se proclamará la equivalencia de ser-hombre y ser-cristiano, comprometiéndose en una cierta lectura de las Sagradas Escrituras que Paul Ricoeur llama "la segunda raíz del problema hermenéutico":

"Lo que la hermenéutica medieval ha buscado —escribe Paul Ricoeur, en su Prefacio al *Jésus* de Bultmann— es la coincidencia entre la inteligencia de la fe, en la *lectio divina*, y la inteligencia de la realidad entera, divina y humana, histórica y física. La tarea de la hermenéutica consiste entonces en ampliar la comprensión del texto por el lado de la doctrina, de la práctica, de la meditación de los misterios; y por consiguiente en igualar la inteligencia del sentido a una interpretación total de la existencia y de la realidad en régimen de cristiandad...; hacer *coincidir* el sentido global del misterio con una disciplina diferenciada y articulada del sentido; igualar el *multiplex intellectus* al *intellectus de mysterio Christi*".

4. — ¿Es así en dirección de esta coincidencia esperada entre la razón y la fe —como conviene leer el proyecto de Tomás de Aquino? Y, si tal es el caso, ¿es posible hoy *retomarlo*? Una cosa es segura: entre el siglo del maestro dominicano y el nuestro se ha intercalado lo que Maurice Merleau-Ponty llamaba "el gran racionalismo". Para los hombres de esa época —Descartes tanto como Spinoza, y aun Kant—, las verdades que Santo Tomás asociaba a la fe, aunque las declara *accessibles* a la razón, se convirtieron en bienes propios de ésta. Tales hombres condujeron a su apogeo el movimiento de liberación de la razón comenzado por la escolástica contra el agustinismo, con los *doctores* contra los *sancti*. Así los nombres y las perfecciones de Dios, elucidadas en la antigua patristica a propósito de la persona del Padre, despla-

gadas en Tomás de Aquino en el tratado *de essentia divina*, se redujeron al papel de atributos del *ens summum* o dios de los deístas.

Se ha cumplido un lento proceso de secularización que, poco a poco, ha desembocado en la lucha abierta de las *Luces* contra la fe cristiana. La antigua coincidencia de la razón y de la fe, alcanzada por la sobre-elevación de la razón en la obediencia a la fe, ha dejado lugar a la limitación voluntaria de la razón sobre sí misma y a la exclusión de la fe, juzgada "positiva", en las tinieblas de lo incontrolable, incluso del fanatismo. Aplastar al infame, establecer la legislación de la razón sobre todas las cosas de este mundo visible, volver a establecer la sociedad sobre bases inmutables: el ataque ha sido tan rudo y la teología se ha visto a tal punto desamparada que la fe de la Iglesia fue vivida de ahí en más *a la defensiva*. Nuestra memoria, aún fresca, recuerda con precisión la profusión de la *apologética* en el siglo pasado: adoptar el punto de partida del incrédulo, demostrarle la necesidad racional de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, llevarlo por grados a la credibilidad de la revelación bíblica. Una dinámica semejante se moldeó instintivamente en el modelo arquitectónico de la *Suma contra los Gentiles*, manual destinado, según se decía, a los misioneros dominicanos enviados a países islámicos.

¿Nos damos cuenta de los equívocos cambios de perspectiva a que conduce lógicamente esta *transformación* de las verdades de fe accesibles a la razón en verdades de razón opuestas a la fe? ¿Cómo no deformar el impulso de la *Suma contra los Gentiles* cuando la fe se inquieta por una liberación de la razón que sin embargo ella misma ha promovido? Esta ilusión de óptica tiene empero la ventaja de manifestar la *ambigüedad* de los axiomas fundamentales de la *Suma contra los Gentiles*. El hecho de que haya sido retomada, sin gran modificación de enunciados, por la apologética, es un signo inequívoco de la *inversión* posible en este sentido. Cuando Tomás de Aquino escribe:

Humana ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videtur divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verissimilitudines colligere, quas tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas

Para conocer la verdad de la fe, que no puede ser perfectamente conocida sino solamente por aquellos que ven la sustancia divina, la razón humana se comporta así: ella puede, en dirección de esta verdad, recoger algunas verosimilitudes que no

quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

(Ibid. VIII).

la ausencia de demostración para las verdades de fe estrictamente inaccesibles debe ser entendida como la huella, en el discurso, de la *sobre-abundancia* de la fe, de la sobre-trascendencia de la Palabra de Dios con relación a toda aproximación humana.

Quod stultus est Dei sapientius est hominibus: iam aliquod divinum videtur esse stultum non quia deficiat a sapientia, sed quia superexcedit sapientiam humanam. Homines enim quidam consueverunt stultum reputare quod eorum sensus excedit.

(In I Cor, c. 1, 1. III, par. 62)

Pero, a poco que se olvide esta “sabiduría de la cruz”, la dicha ausencia puede ser recibida como un *handicap* de la fe con respecto a la razón, la “verosimilitud” como un argumento menor. Entonces el punto de referencia pasa a ser Aristóteles, o cualquier otro filósofo, vale decir una determinada interpretación del ser del hombre en el mundo. Y el *volverse* a que la fe invita a la razón para tornarse, en Jesús, hacia Dios siempre más grande, deja lugar a la voluntad de *justificar* la fe ante el incrédulo, abusivamente identificado con la razón, y de juzgar de la Palabra a través de una instancia superior. Karl Barth ha visto, en esta *inversión* de las prioridades, el triunfo de la *teología natural*, el aburguesamiento del Evangelio. Canonizar un determinado estado del mundo, proyectar en cierta manera la *patria* sobre la *via* como si la coincidencia de la razón y de la fe fuese inmediata, evacuar el *scandalum crucis*.

5. — ¿Sufrió Tomás de Aquino, en su juventud, un deslumbramiento tal ante la sabiduría griega que lo llevó a hacer de ella el punto de partida y de referencia obligada de toda inteligencia de la fe? Ningún texto permite sostenerlo, y las obras de su madurez afirman exactamente lo contrario. Así la lectura de la Primera Carta a los Corintios:

Aliud est docere in sapientia verbi quocumque modo intelli-

bastan empero para hacerla comprender como demostrativamente o por conocimiento intelectual esta verdad.

“La locura de Dios es más sabia que los hombres”: una cosa divina parece locura no por falta de sabiduría, sino porque ella sobreexcede la sabiduría humana. Algunos hombres tienen la costumbre de tener por loco lo que excede su inteligencia.

gatur, et aliud uti sapientia verbi in docendo. Ille in sapientia verbi docet qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita scilicet quod ea solum approbet quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum. Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniatur, in obsequium fidei assumit.

(Ibid. § 43)

ra sea el sentido en que lo entiende, y otra es usar de la sabiduría del lenguaje al enseñar. Enseña en la sabiduría del lenguaje aquel que la recibe como *raíz principal* de su doctrina, vale decir que aprueba solamente aquello que la contiene. Una actitud tal *corrompe la fe*. Usa por el contrario de la sabiduría del lenguaje aquel que, presuponiendo los fundamentos de la verdadera fe, asume al servicio de ésta todo lo que puede hallar de verdadero en las doctrinas de los filósofos.

Son claras la distinción y las imágenes que indican hasta qué punto la *asunción* de la razón natural en dirección de la fe no pone jamás en cuestión, en el proyecto teológico, el fundamento de la fe. La asunción está al servicio de una más grande manifestación de la fe, es ella misma esta manifestación, despliegue del Evangelio en el conjunto de las dimensiones de la realidad. Tomás de Aquino no se ha quedado fijado en el modelo de la *Suma contra los Gentiles*, sino que lo ha modificado, profundizando su dinámica hacia Dios siempre mayor. Habiendo compuesto una nueva Suma, la *Suma Teológica*, comprendió poco a poco que la utilización de las disciplinas aristotélicas en el interior de las *rationes fidei* no podía ser una yuxtaposición, ni siquiera una *reconciliación* o una *coincidencia*. Como si desarmara de antemano las trampas del racionalismo y del fideísmo, ha situado la fe no como una cosa o una fortaleza, sino como un libre movimiento al encuentro de la Palabra de Dios. La luz de la fe se da, en este último modelo, como el acto de asumir toda interpretación del hombre y del mundo en dirección de la Palabra que ya ha precedido y sobrepasado la aproximación. Esa comprensión, aún impensada, encuentra su expresión en el concepto de *manuductio* y aparece en un texto enigmático:

Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac

La ciencia (teológica) puede recibir algo de las disciplinas filosóficas, no porque tenga una verdadera necesidad de ellas, sino para una mayor manifesta-

scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. ... Et hoc ipsum quod sic utitur eis non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri: qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur *facilius manuducitur* in ea qua sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

(S. Th. Ia q. 1, a. 5, ad 2m)

¡Singular relativización de la sabiduría griega en su mismo uso! ¡Sorprendente audacia de la fe que se sabe libre y juzga de todo porque ella adhiere a Dios más allá de todo! Me parece que el enigma tiene su solución en un escrito contemporáneo: el comentario del versículo 42 del cuarto capítulo del Evangelio según San Juan. Los samaritanos de Sicar dicen a la mujer de los cinco maridos: “no es ya por lo que nos has dicho que creemos; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que El es verdaderamente el salvador del mundo”. Santo Tomás entiende:

Recta est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed *ei propter seipsam obeditur*. ... *Inducunt* autem nos ad fidem Christi tria. Primo quidem *ratio naturalis* (cf. Rm 1,20). Secundo *testimonia Legis et Prophetarum* (cf. Rm 3,21). Tertio *praedicatio Apostolorum et aliorum* (cf. Rm 10,14). Sed quando per hoc homo *manuductus* credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed *propter ipsam veritatem tantum*. Gn 15,6: Cre-

ción de lo que ella trasmite. Pues ella no recibe sus principios de las otras ciencias sino de Dios, (inmediatamente y) por revelación... Y esto mismo de que ella use así de las ciencias no proviene de un defecto o insuficiencia suya, sino del defecto de nuestro intelecto. Este es más fácilmente conducido por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) HACIA aquello que está por encima de la razón y que trasmite la ciencia teológica.

Recta es la fe cuando obedece a la verdad no en razón de alguna otra cosa, sino en razón de sí misma... Tres cosas, en efecto, nos inducen a la fe en Cristo: 1) la razón natural; 2) el testimonio de la ley y de los profetas; 3) la predicación de los Apóstoles y de otros. Pero cuando el hombre, así llevado de la mano, cree, *entonces puede decir* que no cree a causa de estas tres cosas, ni a causa de la razón natural, ni a causa de los testimonios de la ley, ni en razón de la predicación de otros, sino solamente por la misma verdad: Creyó Abraham a Dios,

didit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam. y le fue reputado como justicia”.

(In Jn. c. IV, l. V, § 662 - edición Marietti)

El poner sobre un mismo plano, en segundo lugar, a la razón natural, la ley y los profetas y la predicación apostólica, es particularmente esencial. Si el primer punto de partida posible del movimiento hacia Dios corresponde a la filosofía; si los otros dos constituyen los documentos de la fe: Antiguo y Nuevo Testamento recibidos como Palabra de Dios *escrita*, no inmediatamente idéntica a Jesucristo, Palabra de Dios *revelada*, los documentos de la fe y los de la razón trazan el mismo movimiento de *descentramiento de sí mismo* hacia Dios siempre más grande, creído, esperado y amado a causa de El solo. *Unum idemque tamen est quod quaerimus*, escribía Anselmo de Canterbury pensando en los incrédulos de su tiempo (*Cur Deus homo* I, III): lo que importa igualmente para Tomás de Aquino es el salto que deja y no abandona, que se aleja y se apropia, el pasaje más allá de todo hacia el verdadero Dios. Es decir, trascender toda imagen y toda noticia hacia la Verdad misma que tiene por huella ese Camino que se escapa a sí mismo y avanza siempre más lejos, reiterar la actitud misma de Juan Bautista, el Precursor que se borra ante Jesús, señalándolo y diciendo: “Es preciso que El crezca y que yo disminuya” (Jn 3,30). Esta salida de sí hacia el Otro es eso mismo que despliegan las diversas cuestiones *de essentia Dei* del corpus tomista:

Ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

(S. Th. Ia q. 13, a. 1, ad 1m)

Dícese que Dios no tiene nombre o que está por encima de toda nominación por la siguiente razón: *su esencia está por encima de aquello que entendemos de Dios y que significamos por el término*.

Estos tratados, vueltos sin cesar hacia el reconocimiento de que Dios supera todo conocimiento y que, en este sentido, *está más allá de la deidad*, no pueden ser considerados como “filosóficos” tal como se lo ha pensado en la época racionalista. Analizan un movimiento que no es uno para la razón y otro para la fe, sino uno y el mismo: *el movimiento de los mismos evangelios*, en los que se da testimonio de Jesús como el “Recapitulador” (Efesios 1,10) de todas las cosas y palabras. Sólo el *colma* la espera de su pueblo y por ende la espera de las naciones; sólo

El *cumple y supera a la vez* todas las denominaciones que le habían dado de antemano los profetas; sólo El reúne todo el universo visible e invisible en su volverse HACIA el Padre “más grande” (Juan, 14,28).

6. — He preguntado, al comenzar la indagación: ¿es posible *retomar* la doctrina y la problemática de Tomás de Aquino? A esta pregunta he asociado otra: ¿Cuáles son esta doctrina y esta problemática? Interrogar de esta manera, según esta ligazón, significaba necesariamente rehusarse a repetir los *enunciados* del maestro y a quedar prisionero del modelo de la *Suma contra los Gentiles*, deformado por su utilización apologética. Implicaba también lógicamente, aceptar la diferencia entre las situaciones del siglo trece y del veinte; ya no estamos enfrentados, en la comunicación de la fe, a una sabiduría pagana ajena al judeo-cristianismo, trasmitida solamente en los libros, sino que nos encontramos a cada paso con incrédulos que nos objetan, sin ellos saberlo, lo que proviene de hecho de la fe (secularizada), y que se dicen “postcristianos”. Se trataba, sobre todo, de admitir la existencia de un itinerario de pensamiento en Tomás de Aquino, una progresiva resolución del problema que le preocupaba. Que el término de ese camino sea la situación de las disciplinas filosóficas como *manuducciones* hacia las verdades de fe que superan toda experiencia y todo conocimiento; que este movimiento de la razón hacia la fe, o más precisamente del hombre HACIA la Palabra de Dios sea *homólogo, formalmente superponible* al movimiento interior de los Evangelios como testimonio dado a Jesucristo que *sobrecumple* en su Pascua las Escrituras y la espera de su pueblo, he ahí lo que podemos retener como esencial. Los evangelios atestiguan la Palabra de Dios que supera y colma toda aproximación, lo Inaudito de Dios que cuestiona y hace tambalear toda cosa y toda palabra:

“Tal como está escrito, anunciamos «lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que no subió al corazón del hombre, todo lo que Dios ha preparado para aquellos que le aman»” (Isaías 64,3 = 1 Cor 2,9).

Los textos inspirados ponen en correspondencia la singularidad personal de Jesús y las *figuras* bajo las cuales El era esperado por el pueblo judío, elegido con miras a la salvación de los pueblos. Tomás de Aquino, al hacer de los *documenta fidei* los principios de la ciencia teológica, se deja re-formar por este movimiento inaudito. Extiende la correspondencia a la expectativa inconsciente de la sabiduría griega, y hace suya la frase de San

Pablo ante el Areópago: “lo que adoráis sin conocerlo, eso es lo que os vengo a anunciar” (Hechos 17,23).

Reconocer semejante homología de *movimiento hacia Dios* siempre más grande, leer a Tomás de Aquino en su referencia primera a las Sagradas Escrituras, según lo que los matemáticos de hoy llamarían “equipolencia vectorial”, es necesariamente apartarse del dicho tomista —*enuntiabile materialiter sumptum*— y prolongar su “*decir*”: acogerlo como una ayuda concreta en procura de un dicho que se esfuerce, como el suyo, por ser fiel a las Escrituras; recibirlo como una *etapa* privilegiada hacia el movimiento original de la Palabra de Dios. No se trata para el creyente de ser tomista, o hegeliano o heideggeriano, sino simplemente cristiano:

“Que ninguno se gloríe en los hombres; pues todo os pertenece, ya sea Pablo, sea Apolo, sea Cefas, sea el mundo, sea la vida, o la muerte, o el presente o el porvenir. Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios” (1 Cor 3, 21-23).

Sin duda alguna Santo Tomás puede ayudar, mejor que otros, a entrar en este volverse libremente *hacia Dios* más allá de toda cosa y palabra. Pero quizá nuestra época se distingue de la suya en esto: hemos aprendido por experiencia histórica que los discursos especulativos no son en modo alguno la realidad sino meros modelos teóricos de análisis. ¿Quizá, en efecto, tenemos nosotros hoy una mayor conciencia de la sobre-trascendencia de la Palabra de Dios?