

LOGOS Y SABIDURÍA

Juan José Rodríguez Rosado. Universidad de Navarra

La filosofía existencial de nuestro tiempo subraya la estructura ontoteológica de la metafísica. Que la metafísica sea ontoteología es algo que viene esclarecido a partir de una hermenéutica del ser que lo revela como fundado en una trascendencia. Qué sea esa trascendencia es algo que permanece oscuro, de momento, concretamente para el existencialismo. El silencio metafísico es su mejor expresión. «De lo que no se puede hablar más vale callar», son las últimas palabras del *Tractatus* de Wittgenstein. («*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*». *Tractatus*, 7). El eco de estas palabras del escepticismo neo-positivista parece escucharse, incluso, en el ámbito de una filosofía que, como la existencial, pretende comprender el existir del hombre como radical apertura al ser.

Sin ocultar mis simpatías por esta última forma de plantear la cuestión del ser y por su giro antropocéntrico, tengo que confesar desde mi «orilla sin compromiso» que el supuesto de la cuestión queda latente en ese planteamiento. De los seres al Ser es el camino de la metafísica. Pero esto es posible desde la perspectiva de una «asunción» que ha sido históricamente realizada: la «asunción» de un ser por el Ser que rompe la diferencia ontológica y al anularla permite una apertura intelectual de signo metafísico. Sólo así la metafísica puede ser ontológica y teodicea. Desde la entidad en cuanto diferencia ontológica planteada, hasta la Entidad como diferencia ontológica resuelta, se traza el camino de una metafísica que quiere presentarse como ciencia.

Justo, la resolución de la diferencia ontológica encamina al planteamiento de un ser que es puro ser y puro pensar, en la medida en que pensar y ser se identifican, según la poesía de Parménides. Es un evidente error de Karl Rahner preguntarse en *Hörer des Wortes* si, y hasta qué punto, Dios está absolutamente presente a sí mismo como misterio, puesto que en Dios la diferencia ontológica se concibe no ya como ausente, sino como acabada o consumada, por ser Dios el ente de la «absoluta posesión del ser». Rahner olvida que aunque Dios sea misterio «*quoad nos*», para nosotros los hombres, no se puede afirmar que el ser que es la absoluta posesión del ser sea misterio para sí mismo –*quoad se*–, sino precisamente

por esto absoluto esclarecimiento. Sólo el hombre, en cuanto participante del ser, es decir, en cuanto realizador de la diferencia ontológica, deviene misterio y problema «*quoad se*».

Hablamos de Dios y el hombre: dos realidades que se citan en el «*factum*» de la encarnación del Verbo de Dios.

La metafísica pretende ser, desde su surgimiento, la ciencia del ente más ente. De lo contrario queda esencialmente truncada y reducida a ontología. De lo que se trata, aquí y ahora, es de esclarecer el supuesto de esa pretensión ontoteológica de la metafísica, supuesto que puede ser analizado sobre la posibilidad de una «asunción» del hombre por parte de Dios. El misterio de la Encarnación cumple en su facticidad la función de explicar filosóficamente unos hechos que, en definitiva, salvan el abismo hombre-Dios y hacen posible que la antropología devenga ontoteología. En concreto, aquí quiere preguntarse esto: ¿sería posible que el hombre se abriera gnoseológicamente a Dios, si Dios no estuviera abierto «*quoad se*» al hombre? Esta es la cuestión.

Es un misterio la manera como la apertura Dios-hombre se realiza por la Encarnación. Pero los misterios pueden «ilustrar» los problemas metafísicos. Pensar otra cosa sería negar áreas de la realidad y decidir un robinsonismo ontológico que sólo cuenta con el «presente». Justo lo contrario de la «apertura» intelectual que pretende la actualidad filosófica, no por actual menos verdadera. San Agustín había dicho que «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios». Y ha llegado el momento de preguntarse si en esa humanización de Dios no late el supuesto del conocimiento natural de lo divino: la posibilidad de una teología metafísica.

Esta teología metafísica ha sido posible, en la historia del pensamiento, sobre la base de unos supuestos no siempre suficientemente analizados por los tratadistas del tema y menos aún por los que niegan el carácter científico de la «teodicea». Estos supuestos vamos a mencionarlos brevemente aquí: 1) la abstracción, esto es, la capacidad abstractiva del entendimiento humano, ejercida en torno a la realidad sensible. Como tantas «notas» de la naturaleza humana, ha podido ponerse en la capacidad de abstraer una cifra, un símbolo de nuestra grandeza y de nuestra miseria. Poder abstraer nos encumbra sobre la mera naturaleza animal. Tener que abstraer define el entendimiento humano como muy inferior al entendimiento intuitivo de los ángeles. Sistemas antagónicos y clásicos por antonomasia, como el tomista y el kantiano, coinciden en negar la intuición humana intelectual. Sólo existe la intuición sensible, que hace posible, en su caso, el tránsito de lo sensible a lo insensible, es decir, al ser absolutamente metaempírico y positivamente inmaterial; 2) la analogía, como término medio entre la

univocidad y la equivocidad del ser, posibilita comprender que el «ente se dice en varios sentidos» (Aristóteles, *Meta.*, Z, 1, 1028 a 10). Estos varios sentidos de predicación del concepto de ente se predicán de una manera en parte igual y en parte distinta. La equivocidad hace imposible el concepto de Dios: Dios estaría más allá del ser y el agnosticismo sería el silencio humano sobre Él. La univocidad anula la diferencia entre lo finito y lo infinito, operando una reducción ontoteológica que conduce al panteísmo. Sólo un Dios «analogicamente» conocido puede ofrecerse al entendimiento metafísico; 3) el tercer supuesto es la causalidad, entendida en su valor ontológico. Superado el fenomenismo en torno al valor del principio de causalidad, la ontología causal hace posible la pregunta por el origen del ser. Desde el pensamiento helénico Dios es, etimológicamente, el ser que pone y funda la realidad en cuanto realidad. La última singladura de la ontología recorre el análisis del ser como causa y prepara el tratamiento de la causa del ser, donde comienza la teodicea. La formulación del principio de causalidad exige una axiología en el orden axiomático de los principios, que los entiende como derivados del primer principio del ser y del pensamiento: el de no-contradicción. De las causas a la Causa: he aquí el paso onto-teológico.

Ahora bien, estos tres supuestos, cuya validez metafísica parece evidente, se realizan sobre una base previa que aquí queremos apuntar: la posibilidad de «comunicación» entre la naturaleza humana intelectualmente tomada y la naturaleza divina en cuanto intelectualmente cognoscible. ¿Es posible esta comunicación? A responder esta pregunta ayuda teológicamente el misterio de Dios-hombre. Sólo un Dios que puede encarnarse, que puede asumir una naturaleza intelectual creada, invita a la comunicación de la «creatura» racional con el ser de la divinidad. Un Dios que no pudiera encarnarse, aunque fuera un Creador, haría imposible el acceso de la «criatura» a su causa. Pero un Dios que se encarna realiza la apertura de una naturaleza racional creada a la naturaleza divina, en cuanto esta misma naturaleza divina se comunica con la creada. La paradoja de la Encarnación consume el doble camino de Dios al hombre y del hombre a Dios, en tanto que dos naturalezas –divina y humana– se encuentran comunicadas en una persona divina: el Verbo. Que haya varias personas subsistentes en una sola naturaleza es un misterio del Dios uno y trino; pero que en la encarnación se encuentren subsistentes dos naturalezas en una sola persona, es un misterio de Dios y del hombre.

Cierto que abstracción, analogía y causalidad consagran la apertura humana a la entidad divina; pero el supuesto previo es la posibilidad, y no sólo el hecho, de un Dios que se encarna. ¿Podría el hombre tener acceso

a Dios si Dios no pudiera asumir al hombre? La naturaleza humana, asumida en la encarnación, produce un Dios a imagen del hombre, hecho históricamente paralelo al del hombre creado a imagen de Dios, que resulta del «*fiat*» omnipotente, según el *Hexaëmeron*. La afinidad entre las naturalezas divina y humana, si teológicamente nos salva, nos pone al mismo tiempo filosóficamente en acceso a la divinidad. Tomás de Aquino ha expresado esa afinidad con palabras claves: «Parece que existe cierta afinidad especial entre el Verbo y la naturaleza humana, pues el hombre recibe su propia especie según que es racional. Ahora bien, el Verbo es afín a la razón; por esto para los griegos *logos* significa *verbo* y *razón*. Por lo tanto, el Verbo se unió muy convenientemente a la naturaleza racional, pues, por la afinidad mencionada, la divina Escritura atribuye el nombre de *imagen* al Verbo y al hombre, pues dice el Apóstol en la primera carta a los Colosenses que el Verbo es *la imagen del Dios invisible* y lo mismo dice del hombre en la primera carta a los Corintios: *El hombre es imagen de Dios* (C.G. IV, 42). El Verbo y el hombre coinciden en ser imágenes: el Verbo lo es del Dios invisible; el hombre es «*imago Dei*». Esto esclarece, en cuanto ejemplo, el conocimiento metafísico de lo divino.

La apertura del hombre a lo divino se posibilita por la posibilidad de la encarnación. En este hecho tiene lugar la coincidencia de opuestos y la ruptura del abismo existente entre Dios y el hombre. Es un hecho ciertamente paradójico, pero no contradictorio. La contradicción está superada por una dialéctica que no es más que la consumación existencial de la relación trascendental de la «creatura» al Creador. Esta relación parte del «*factum*» de la Creación divina, como surgimiento originario del ser. Supuesta esa creación, se le abre al hombre la facticidad de su condición de «creatura». El hombre vive «creaturalmente» en la medida en que reconoce su relación trascendental a lo que, en definitiva, le hace ser. En esa apertura radica la posibilidad de comprensión de su ser mismo, y en este punto la metafísica desemboca en una antropología del hombre como «*imago Dei*». No se trata con esa expresión de significar ninguna tesis mítica, como se dice hoy. Se trata sólo de realizar la invitación escrita en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos: conocernos a nosotros mismos. Sólo cuando esa invitación esté cumplida, podremos decidir una antropología y una teodicea sintéticamente enlazadas en una sintaxis luminosa: *Dios nos hace ser a su imagen*.

Por supuesto, subrayar el «*factum*» de la encarnación como apertura gnoseológica del hombre a la divinidad, implica plantear, de paso, el misterio teológico del Dios hecho hombre. Este fué para Sören Kierkegaard el gran escándalo de la historia del mundo. Según el solitario pensador danés,

Cristo es paradoja y contradicción: la divinidad que se hace hombre, la eternidad que se hace tiempo. Igual que para Hegel el movimiento era la contradicción en marcha, el antihegeliano Kierkegaard confunde lo paradójico con lo contradictorio. Cristo sería una contradicción histórica, una dialéctica sintética de contrarios, como para Hegel el movimiento era la síntesis de la nada y el ser; mas para Dios nada hay imposible, recuerda Kierkegaard con palabras evangélicas.

Pero Tomás de Aquino, sin poner límites a la omnipotencia divina, reconoce que hay cosas que Dios no puede hacer, por ejemplo, las cosas que no pueden ser hechas. La contradicción no puede ser superada, porque en Dios coinciden pensar y ser y el principio de no-contradicción es norma del «*intellectus infinitus*». Que para Dios todo sea posible significa la superación del imposible físico, pero no la falta de vigencia del imposible metafísico cuyo principio es la misma razón y voluntad de Dios.

Teodicea y *Encarnación* son dos palabras que en su conjunción hilativa indican el supuesto previo en que se mueve cierto conocimiento humano de lo divino. Un Dios que se encarna, que, al menos, puede encarnarse, supone la apertura de una «simpatía» trascendental –*sit venia verbo*– entre la humanidad y la divinidad.

Esa «simpatía» trascendental está fundamentada en la Encarnación, cuya «conveniencia» esclarece Tomás de Aquino en un texto que constituye el mejor prólogo a un tratado sobre el hecho misterioso de un Dios que se encarna (S. Th., III, 1,1). Vamos a parafrasearlo aquí: el «*videtur quod non*» contiene los siguientes puntos esenciales:

1) Puesto que Dios es desde la eternidad la bondad por esencia, lo mejor es que permaneciera siempre igual. Al no estar unido a la carne desde la eternidad, es conveniente que no se encarne.

2) Es incongruente unir entre sí cosas absolutamente dispares. Pero entre Dios y la carne se da disparidad absoluta. Dios es simple mientras la carne es compuesta. Luego no fue conveniente que Dios se uniese a la carne humana.

3) La misma distancia existe entre el cuerpo y el espíritu supremo que entre el mal y la bondad suma. Pero sería absurdo que Dios, bien sumo, asumiera la maldad. Luego también lo es que el espíritu increado se una al cuerpo.

4) Lo infinitamente grande no puede contener a lo infinitamente pequeño.

El «*sed contra*» señala que parece muy conveniente, según las palabras del Apóstol, que «las invisibles perfecciones de Dios se nos muestren por medio de sus obras». Además, fue conveniente que Dios se encar-

nara, pues como afirma el Damasceno «por el misterio de la Encarnación nos son mostrados a un tiempo la bondad, la sabiduría, la justicia y el poder de Dios. Su bondad, porque no despreció la flaqueza de nuestra propia carne; la justicia, porque, habiendo sido vencido el hombre por el tirano del mundo, quiso Dios que fuese el hombre quien venciese al tirano, y nos ha arrancado de la muerte respetando nuestra libertad; su sabiduría, porque siendo la situación difícil, supo dar la solución más conveniente; y, finalmente, su poder o virtud infinita, porque no puede darse cosa mayor que el que todo un Dios se haga hombre». El que todo un Dios se haga hombre supone evidentemente el punto cenital de la historia del mundo.

El «*respondeo dicendum*» insiste en la conveniencia para un ser de todo aquello que le compete según su naturaleza. Siendo la bondad la naturaleza de Dios, todo lo que pertenece a la razón de bien conviene a Dios. Tomás de Aquino parece subrayar aquí la conveniencia de que un ser despliegue sus posibilidades según el concepto de posibilidad que tan claro matiz posee en el existencialismo actual. El hombre es esencialmente su posibilidad. ¿Lo es también Dios? Lo es, por supuesto, en el sentido de potencia activa u omnipotencia. Pero no se trata aquí de posibilidades naturales como indica el sentido del texto; es conveniente para el hombre el razonar, puesto que es racional por naturaleza. No es, empero, natural para Dios la necesidad de crear, sino un acto de máxima libertad. No hay necesidad de que Dios creara el mundo ni hay más entidad por la obra de la creación. (Dios creó un mundo «*quia voluit*» –según frase de San Agustín– y aunque hay por ello más entes no hay más entidad).

Pero dejemos al margen este paréntesis, para continuar con Tomás de Aquino: a la razón de bien pertenece el comunicarse a los demás. Por esto, pertenece a la razón de bien sumo el comunicarse a la «creatura». Y esta comunicación se verifica cuando Dios, según la expresión de San Agustín, citada por el Angélico, «une a sí la naturaleza creada de manera tal que se constituye una sola persona de tres realidades: el Verbo, el alma y la carne». La conveniencia de la encarnación está demostrada.

Por tanto, la respuesta a las objeciones se concreta en estos puntos:

1) El misterio de la encarnación no implica cambio en Dios. No es Dios quien cambia sino la humanidad.

2) Dios no se une a la persona humana, sino a la naturaleza.

3) Dios asume todo lo humano, menos el pecado.

4) Dios no ha limitado su inmensidad por haberse encarnado; así piensan sólo los hombres carnales que no pueden remontarse sobre lo sensible.

La Encarnación salva sobrenaturalmente y la teodicea por el conocimiento natural. Este conocimiento se realiza en la metafísica, el único

saber que el hombre, en cuanto hombre, puede tener de Dios. «Convenía que fuese el Verbo de la sabiduría verdadera quien volviese a acercar al hombre a Dios, de quien se había alejado por el apetito desordenado de saber» (pecado original) (*S. Th.*, III, 38). Esto rima con unas palabras de San Buenaventura: «El Verbo se hizo carne porque pudiese ser conocido, amado e imitado por el hombre, que era carne».

La posibilidad de la Encarnación rima con la posibilidad de la teodicea. Unas palabras de Morente, analógicamente tomadas, pueden ser clave de lo que aquí se dice. A raíz de su conversión, el profesor Morente escribe: «Si Dios no hubiese venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne de hombre en el mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear». Traduzcamos ahora esa «salvación» por conocimiento metafísico y tendremos el esclarecimiento de la posibilidad humana de conocer a Dios. Tal es la aventura de la teología metafísica.

Pensemos una vez más que, como dijo San Agustín, Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. (*Factus est homo ut homo fieri Deum*). A la humanización de Dios corresponde la deificación del hombre. Y en esta deificación del hombre por el conocimiento natural de Dios consiste la metafísica como teodicea. Teodicea y Encarnación como líneas paralelas se encuentran en el punto en que el Verbo hecho carne explica la asunción del hombre a la realidad divina. Frente a la frase de Nietzsche, que afirma en *Así hablaba Zaratustra* que creería en un Dios que supiera bailar, hay que decir metafísicamente que vale más afirmar un Dios que puede encarnarse, y asumir, por amor, la radical indigencia de nuestro ser, creado como «*imago Dei*» y siendo, por esto, «*capax Dei*».

Este ser «*capax Dei*» por parte del hombre supone que el ser humano puede participar de la sabiduría infinita de Dios. Esta participación es la filosofía, que en cuanto sabiduría humana, alcanza su punto cenital en la metafísica. La metafísica es, por supuesto, la cima que culmina ese camino en que consiste precisamente el logos. Pero el concepto de sabiduría, como logro del logos, exige evidentemente unas precisiones.

Se trata de un concepto clave, tanto desde el punto de vista especulativo como desde la perspectiva de la «praxis». La noción de sabiduría se reviste de un especial carácter analógico, en virtud del cual se aplica a las supremas ciencias –divina y humana– que el hombre consigue con la ayuda de la fe –la Teología sobrenatural– o tras la suprema tensión natural del entendimiento –la metafísica–. Pero también hay que señalar el sentido que la sabiduría tiene para la «praxis», hasta el punto de que puede haber sido sinónimo de «prudencia». Sabio no es sólo el que conoce las cosas, sino el

que sabe ordenarlas con vistas a su último fin. Como prudencia la sabiduría adquiere un matiz rector en el ámbito de la acción ética. Por otra parte la posibilidad del conocimiento místico nos revela a la Sabiduría como una afección del alma, como un tacto y sabor de lo divino.

Desde el punto de vista subjetivo, la sabiduría es un hábito del entendimiento teórico, junto a la inteligencia y la ciencia. Como tal, es el hábito científico que investiga las razones últimas, supuestos los primeros principios del conocer que nos brinda la inteligencia. Este entrecruzamiento de acepciones de la razón de sabiduría, tanto en su aspecto objetivo como subjetivo, está surcado de motivos teológicos y filosóficos, que tiene una larga historia desde la Sagrada Escritura hasta el pensamiento de nuestro tiempo y que oscila entre considerar la sabiduría como un don del Espíritu Santo o como un saber metafísico.

La Escritura, y concretamente el viejo Testamento está surcada de alusiones a la sabiduría. En principio, es en Dios donde están la sabiduría y el poder; suyo es el consejo, suya la prudencia (*Job*, 12, 13). Según confesión del salmista, sus obras están sabiamente ordenadas (*Salmos*, 103, 24) y temer a Yahvé es el principio de la sabiduría: los que hacen esto demuestran tener buen entendimiento (*Salmos*, 110, 10). El mundo es la obra de la sabiduría, la inteligencia y la ciencia de Yahvé (*Proverbios*, 3, 9). De su boca se derraman la ciencia y la inteligencia, y la sabiduría procede de Él. El hombre no debe tenerse por sabio ni confiar en su propia prudencia, sino arrojarse en Yahvé (*Proverbios*, 3, 5-7). El que alcanza la sabiduría y adquiere la inteligencia debe llamarse bienaventurado, porque toda sabiduría viene del Señor, de Él nace, y en Él está siempre. Ella fue creada antes que toda cosa, y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad. Por tratarse de la sabiduría de Dios, su ser creada antes de toda cosa, no significa venir a la existencia, sino existir eternamente. La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas (*Eclesiástico*, 1-13) y Él la otorga a los que lo temen y aman.

La sabiduría se alaba a sí misma. Ella es madre del amor, del temor, de la Ciencia y de la santa esperanza (*Eclesiástico*, 24, 24). Hizo de los hombres su morada, comunicándose a ellos ya desde el seno materno, pues Dios la derramó sobre todas sus obras, y sobre la carne, según la medida de su liberalidad para los que lo aman, porque el Espíritu del Señor llena la tierra, y el que todo lo abarca, tiene la ciencia de todo. Pero la sabiduría es como «un espíritu amador del hombre» (*Sabiduría*, 1,6). Ella es el esplendor de la luz eterna, el espejo de la actividad de Dios (*Sabiduría*, 7,26), pues la sabiduría ha hecho cuanto existe. Por algo la Teología trinitaria ha considerado a la sabiduría como un don del Espíritu Santo.

En el pensamiento antiguo el concepto de sabiduría oscila desde una primera concepción vertida a la acción, hasta un sentido teórico. Sabio era, en principio, el que sabía hacer bien una obra, pero cuando la historia nos retrata a los célebres «siete sabios», se ve por sus sentencias que su sabiduría estriba tanto en un carácter especulativo como ético o moral. Y cuando el primero que tomó conciencia de la filosofía –haya sido Pitágoras o no– se reconoce a sí mismo como filósofo no hace más que tener en cuenta la distancia que hay entre poseer la sabiduría y buscarla. En Platón la sabiduría es por excelencia «*sophía*», pero en ocasiones la prudencia o «*phrónesis*» ocupa el lugar de una nueva «*sophía*» metafísica. Esto se debe a la ecuación saber + virtud, propia del círculo socrático. Ahora bien, el concepto platónico de prudencia tiene en el filósofo de la Academia un carácter no tan ético como en Aristóteles, pues como virtud propia del alma racional, que es en el hombre lo divino, es como un principio divino y una orientación hacia el bien supremo, en lo que coincide con la filosofía. «*Sophía*» es para Platón la ciencia que preside la acción virtuosa (*República*, IV, 443 e). Con todo la más bella y la más grande forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y comunidades (*Banquete*, 209 a). La sabiduría platónica oscila entre ser teoría y ser virtud encaminada a la acción. Pues aunque en algún momento Platón señala que la sabiduría consiste en una «investigación de la naturaleza» (*Fedón*, 96 a), sin embargo el destino ético de la obra platónica –herencia socrática– hace que frente a la sabiduría especulativa exista una sabiduría moral que no es sólo «*phrónesis*», término prudencial, sino auténtico saber, verdadera «*sophía*».

En Aristóteles se clarifica la situación al distinguirse entre un saber teórico y otro práctico. Teóricamente la sabiduría –por excelencia– es la filosofía primera, que es una ciencia que trata de los principios de las cosas (*Metafísica*, XI, 1, 1059 a 18). Aunque Aristóteles, no la llame, como es sabido, metafísica, ella es la más valiosa entre los saberes humanos y la que merece por antonomasia el nombre de filosofía. Es en el Estagirita donde, por primera vez, se perfila la ecuación Sabiduría = Metafísica, que es fundamental a la hora de analizar los sentidos que encierra el concepto de sabiduría. La ciencia de los primeros principios y de las primeras causas es también la primera en dignidad dentro del horizonte de los valores humanos, hasta el punto de merecer el nombre de ciencia divina. De aquí la apertura teológica de la metafísica y el hecho de que la metafísica sea desde Aristóteles onto-teología.

La *Ética nicomaquea* centra una serie de precisiones sobre la prudencia o «*phrónesis*» que la hace equidistante tanto del arte como de la ciencia. Se puede llamar a la prudencia; «sabiduría práctica» en el sentido

de que es una virtud, pero no es una ciencia o un arte. No puede ser una ciencia, pues lo que es del orden de la acción es susceptible de cambio, pero tampoco puede ser un arte, pues acción y creación son de naturalezas distintas.

La prudencia es una disposición, acompañada de razón justa, dirigida hacia la acción y con referencia a lo que es bueno o malo para el hombre. Se trata, por tanto, de un hábito práctico racional (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 4). Es sabiduría práctica o discreción.

Pero la «*phrónesis*» no es la «*sophía*». Para Aristóteles, lo que los griegos llama «*sophía*» es la perfección máxima en los diversos órdenes de conocimiento. Es preciso, pues, que el sabio conozca no sólo lo que se deriva de los principios, sino que incluso tenga un conocimiento exacto de los mismos principios. Por esto puede decir Aristóteles que la sabiduría es al mismo tiempo inteligencia –«*nous*»– y ciencia, pero una ciencia de lo que hay de más precioso y que ocupa de alguna manera el primer lugar entre las ciencias. Por oposición a la prudencia, la sabiduría es inmutable. Ella implica el entendimiento como inteligencia o hábito de los primeros principios y la ciencia como hábito de la demostración. Evidentemente, para Aristóteles la «sabiduría es a la vez ciencia y entendimiento de lo que es lo más precioso por naturaleza. Por eso se dice que Anaxágoras, Tales y otros hombres por el estilo son sabios y no prudentes, pues se les ve ignorantes de su propio interés; pero se está de acuerdo en que ellos poseen conocimientos excepcionales, maravillosos, difíciles de adquirir y divinos, pero inútiles, ya que ellos no indagan en torno a los bienes de este mundo» (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 1). Ahora bien, frente a la sabiduría ideal, que el hombre busca sin encontrar nunca plenamente, la filosofía, que por antonomasia es la metafísica, aparece como una participación en la sabiduría ideal, siendo real en cuanto sabiduría humana. En su tensión a la sabiduría estriba para Aristóteles el carácter sapiencial de la filosofía.

La noción de sabiduría es fundamental en el pensamiento de San Agustín. Desde aquellos momentos en que el alma dialoga consigo mismo, la sabiduría aparece a los ojos de Agustín como la hermosura de una verdad siempre buscada. Ella es cierta luz inefable de las inteligencias, que merece ser amada por sí misma. Hay que buscarla –hechidos de amor–, pero por grados y con orden, pues llegar sin orden es de una inefable dicha mística (*Soliloquios*, I, 13, 23); ya que ella trasciende a toda ciencia humana. La indigencia del hombre se colma con la sabiduría, pues, en rigor, el que la posee lo posee todo. (*De beata vita*, 4, 27). Participar en la sabiduría es verdaderamente ser filósofo; sólo en Dios la sabiduría no tiene

medida –“non est numerus”– (*Confesiones*, I, 1, 1), siendo sabiduría esencial.

Esta sabiduría esencial es increada, mientras al hombre le es dado participar en la sabiduría creada, que es luz de la inteligencia y participación en la luz increada de Dios, que, por el Verbo, ilumina a todo hombre que viene a este mundo. La verdadera sabiduría está en Dios, y el amor a la sabiduría tiene para Agustín un nombre en griego que es el de «filosofía» (*Confesiones*, III, 4, 8). Al cual se consagra Agustín en el momento de su primera conversión –la conversión a la Filosofía– a raíz de la lectura del *Hortensio*. La segunda conversión acontece justo en el momento que Agustín entiende como sabiduría al Hijo de Dios, al logos, que se hace hombre para que el hombre se haga Dios.

La aspiración del hombre a la felicidad implica la posesión de la sabiduría, pues sin ella no puede determinarse cuál sea el sumo bien. Nadie que no sea sabio es bienaventurado y nadie puede ser bienaventurado si no posee el bien supremo. Pero el bien supremo consiste en el conocimiento y en la posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría. En esto radica la felicidad: «*in ea veritate, quam sapientiam vocamus*» (*De libero arbitrio*, II, 9, 26). Ahora bien, la humana sabiduría estriba en el señorío de la mente sobre las pasiones, pues sólo la liberación de las pasiones –sentido ético de la sabiduría–, hace que el entendimiento pueda abrazar a la verdad –sentido metafísico–. Por esto no es lo mismo ser racional que ser sabio; y así como la razón conduce a la sabiduría de los preceptos divinos, sólo con la observación de esos preceptos se alcanza la sabiduría (*Ibidem*, III, 24, 72). La sabiduría ética es esta observancia; en ella está la verdadera libertad. La concepción ética de la sabiduría aparece, empero, superada en cuanto se la define como la ciencia de las cosas divinas y humanas. Este conocimiento de las cosas humanas tiene un marcado sentido ético, frente al conocimiento de las cosas divinas, que es donde la sabiduría equivale a un saber metafísico. Como ciencia, la sabiduría es propia de Dios; en cuanto inquisición e investigación es propia del hombre. Aquella hace a Dios dichoso, ésta hace feliz al hombre. Sabiduría y felicidad se identifican en el pensamiento de Agustín (cfr. *Contra académicos*, I, 5-7, 13-21).

El sabio posee la sabiduría; el filósofo la desea pero no la tiene. Lo que acontece es que ningún hombre es sabio, pues la sabiduría es propia de Dios.

El concepto de sabiduría está sembrado de resonancias teológicas. Esta es la conclusión del injerto cristiano en un pensamiento que ha hecho de la sabiduría el blanco de su inspiración. A la vista del ideal de sabiduría, ideal que es realidad en el Ser Divino, nuestra sabiduría real –la filo-

sofía— aparece como una gratuita participación. No es de extrañar entonces que Agustín entronque la filosofía con el amor a lo divino, como subrayará en las páginas de su libro clave *La Ciudad de Dios*.

La Ciudad de Dios es clave desde el punto de vista filosófico. Pero teológicamente el *De Trinitate* representa el punto cenital del pensamiento agustiniano. El *De Trinitate* establece una distancia entre ciencia y sabiduría. La primera es la que lleva a usar rectamente de las cosas temporales; la segunda consiste en la contemplación de las verdades eternas. Aunque, en rigor, también la sabiduría puede llamarse ciencia en cuanto es un conocimiento. Pero acontece que la sabiduría pertenece al orden de la contemplación y la ciencia al de la acción (*De Trinitate*, XII, 14, 22).

La sabiduría tiene por objeto las cosas que son siempre; la ciencia, las que fueron y serán, las que ni son absolutamente ni absolutamente no son —*nec omnino esse, nec omnino non esse*— (*Confesiones*, VII, 11, 17). Sólo Dios permanece siempre —*incommutabiliter manet*— (*ibidem*), siendo Él el objeto principal de la sabiduría, que investiga las verdades eternas, mientras la ciencia estudia las realidades temporales. Cristo, en cuanto hombre-Dios, sintetiza la ciencia y la sabiduría. La sabiduría de Dios es Dios mismo, y se le llama Verbo, Logos. La sabiduría de los hombres es una participación, obra de la acción iluminadora por la que Agustín explica el conocimiento. Pero como la sabiduría de este mundo no es nada delante de Dios, de aquí la precisión del nombre «filósofo», amigo de la sabiduría, para nombrar aquél que escudriña las cosas divinas y disputa acerca de la sabiduría. La sabiduría es para los filósofos la ciencia de las cosas divinas y humanas —*rerum humanarum divinarumque scientia*— (*De Trinitate*, XIV, 1,3). Pero en sentido propio la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas, y la ciencia el saber de las cosas humanas.

Ahora bien, todo el análisis agustiniano conduce a un vértice en el cual se hace evidente la identidad de la sabiduría con Dios. Partiendo de la etimología del nombre de filósofo, Agustín afirma que si la sabiduría es Dios, por Él que fueron hechas todas las cosas, el verdadero filósofo es el que ama a Dios —*verus philosophus est amator Dei*— (*De civitate Dei*, VIII, 1). Esto no es más que la consecuencia de una intuición fundamental: que la sabiduría es la verdad y Dios es la verdad suprema. Pues la esencia de las cosas no es la verdad, como no es el ser, pero en Dios la verdad y el ser son su misma esencia (*De Trinitate*, VIII, 28). Al subrayar Agustín que la sabiduría es Dios, por el que fueron hechas todas las cosas «*per quem facta sunt omnia*», como hace en *La Ciudad de Dios*, injerta una exigencia de actividad en la sabiduría. Parece como si la sabiduría de Dios se nos

descubriera en el momento en que lo entendemos metafísicamente como creador. Pues su sabiduría no es pensamiento puro sino actividad creadora.

Para Tomás de Aquino, el concepto de sabiduría se aplica a la suprema ciencia humana –la metafísica– y a la ciencia sagrada –la teología sobrenatural–. Hay entre ellas un paralelismo. Pues entre las ciencias humanas las ciencias filosóficas inferiores no sólo no prueban sus principios, sino que tampoco discuten con quienes las niegan, dejando esto a cargo de otra ciencia superior.

Pero la ciencia suprema entre las filosóficas, la metafísica, mantiene controversia con el que niega sus principios, siempre que el adversario admita algo, puesto que, si nada admite, no hay medio de discutir con él; lo cual no implica que no se puedan resolver sus objeciones. Igual acontece en la ciencia sagrada, en cuanto no tiene ninguna superior a ella, y por eso discute también con quienes niegan sus principios, siempre que el adversario admita algo de la revelación; pero, aunque no admitiera nada, se podrían resolver sus objeciones, puesto que la fe está asentada en la Verdad infalible. El carácter sapiencial de la ciencia teológica se pone de manifiesto, de modo absoluto, puesto que la función del sabio es ordenar –sapiens est ordinare, et non ordinari– y no ser mandado, como afirma Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles (*Metaphys.* 982 a 18), pero el juicio acerca de lo inferior se forma recurriendo a causas más elevadas, por lo que en cada género de conocimiento se llama sabio al que juzga de acuerdo con la causa suprema en aquel género; entonces, el sabio por excelencia sería el que establece la causa absolutamente primera de todo el universo; y no sólo en lo que de esa causa puede conocerse a través de las criaturas, sino en cuanto ella misma comunica por la revelación (*S. Th.*, I, q. 1, a. 6). Es cierto que compete al sabio ordenar y no ser ordenado, por tanto como la doctrina sagrada toma sus principios de otra parte, parece que no es sabiduría. Ahora bien, la doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina que es la suprema sabiduría. Al sabio pertenece juzgar, por esto la sabiduría tiene dos sentidos, que corresponden a dos maneras de juzgar. La primera es la manera de juzgar del que es movido por inclinación o instinto y, así, el que tiene el hábito de la virtud juzga concretamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; la segunda es la manera de juzgar propia del que posee el conocimiento. El primer modo de juzgar pertenece a aquella sabiduría que se cuenta entre los siete dones del Espíritu Santo; el segundo modo es el que pertenece a la ciencia teológica (*S. Th.* I, q. 1, a. 6 ad 3).

Consistiendo la sabiduría en el conocimiento de la verdad, esto puede acontecer de dos maneras: por gracia y por naturaleza, incluso la

que se obtiene por la gracia es doble: una puramente especulativa, como la revelación de los secretos divinos y otra que es afectiva y produce el amor de Dios, y esta es propiamente el don de sabiduría (S. Th. I, q. 64, a. 1). Esto se armoniza con la diferencia entre razón superior e inferior, de la que ya hablará San Agustín; mientras la razón superior se aplica al conocimiento de las cosas eternas, la razón inferior está vertida al conocimiento de las cosas temporales; en un proceso inventivo desde las realidades temporales ascendemos al conocimiento de las cosas eternas, mientras que en un proceso deductivo juzgamos de las cosas temporales a través de las realidades eternas. Pues bien, la sabiduría se atribuye a la razón superior, y a la razón inferior, la ciencia. Pero hay que observar que a esta razón superior se adscribe tanto la teología sagrada como la metafísica, que en cuanto conoce a Dios, es, desde Aristóteles, una ciencia divina. A esto hay que añadir la percepción o conocimiento experimental de lo divino, conocimiento que se llama propiamente sabiduría, en cuanto es un saber sabroso: «*Sapientia*», *quasi «sapida scientia»* (S. Th. I, q. 43, a. 6 ad 2). Pues ser sabio se dice esencialmente de Dios (I, q. 37, a. 2 ad. 1) y del Verbo que es la sabiduría engendrada –*sapientia genita*– (I, q. 34, a. 1 ad 2), idéntica en esencia a la sabiduría del Padre, sabiduría que es la propia esencia de Dios –*sapientia quae est sua essentia*– (I, q. 39, a. 7 ad 2). De aquí que en Dios se identifique la noción abstracta de sabiduría con la concreta de sabio (I, q. 32, a. 2), pues su sabiduría no es participada; es decir, no es «tenida», sino «sida».

Siguiendo el hilo de la *Suma teológica*, se echa de ver el concepto de sabiduría como algo distinto de la ciencia y de la inteligencia, pues la sabiduría tiene por objeto las verdades absolutamente últimas; la ciencia, las verdades supremas en un determinado género de conocimiento; y la inteligencia es el hábito de los primeros principios. Ahora bien, aun cuando la sabiduría es ciencia en cuanto tiene conclusiones partiendo de unos principios, en cuanto juzga de todas las ciencias, pues éstas se nutren de los principios de aquéllas, es esencialmente más perfecta que la ciencia. La sabiduría es, pues, superior no sólo objetivamente como saber o sistema de verdades, sino subjetivamente como hábito especulativo. Y lo es fundamentalmente porque la sabiduría contiene la inteligencia y la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de la ciencia y de los principios que son objeto de la inteligencia (I-II, q. 57, a. 2 ad 2). Entre las virtudes intelectuales, ocupa la cima la sabiduría, por razón de su objeto, que es Dios, causa suprema como subrayó Aristóteles en la *Metafísica*. Ella tiene con relación a las otras virtudes intelectuales el papel de arquitecto (I-II, q. 66, a. 5). Y en este sentido es ciencia primera o metafísica, distinguiéndose de la pru-

dencia, que se ocupa de las cosas humanas, mientras que la sabiduría atiende a las cosas divinas. La prudencia introduce a la sabiduría preparándole el camino: en una palabra, estando a su servicio. La sabiduría es una participación e incoación de la felicidad futura, pues aun dado el escaso conocimiento que podemos tener de Dios mediante la sabiduría, este conocimiento, por tener por objeto lo divino, es preferible a cualquier otro saber.

Pero cabe preguntar, ¿de qué saber se trata? La respuesta es doble. Por una parte debe entenderse aquí por saber la doctrina teológica, en cuanto ella es verdadera sabiduría, dada la certeza de sus principios. Por otra parte se trata de la filosofía primera o metafísica, que en cuanto filosofía por antonomasia, según el sentir de Aristóteles, representa la participación humana en la sabiduría ideal de Dios. Esta sabiduría ideal de Dios, es ideal sólo «*quoad nos*», es decir, para nosotros los hombres, ya que «*quoad se*», esto es, en Dios mismo, es tan real como su esencia.

Metafísicamente tendemos a esa sabiduría y participamos de ella; teológicamente la conocemos en cuanto Dios es la sabiduría y se nos comunica por la gracia de su revelación. El doble carácter, teológico y filosófico, de la sabiduría se perfila armónicamente en el pensamiento tomista, que sabe distinguir entre hablar como filósofo y hacerlo como teólogo. «Siendo la sabiduría conocimiento de lo divino –dirá teológicamente– de diferente manera la consideramos nosotros y los filósofos. Puesto que nuestra vida se ordena y dirige a la divina fruición por cierta participación de la naturaleza divina dada por la gracia, la sabiduría para nosotros no sólo se considera como conocimiento de Dios, como hacen los filósofos, sino también en cuanto es directiva de la vida humana, la cual no sólo se dirige por razones humanas sino por razones divinas, como afirmó San Agustín» (*S. Th.* II-II, q. 19, a. 7). También es San Agustín el filósofo-guía para la distinción tomista entre sabiduría y ciencia. La ciencia implica certidumbre de juicio; cuando esta certidumbre es obtenida por la causa primera, recibe el nombre especial de sabiduría; sabios serán, absolutamente hablando, los que conocen la causa primera, es decir, a Dios; pero la ciencia es propiamente el conocimiento de las cosas humanas, esto es, de las realidades creadas (II-II, q. 9, a.2). También se distingue la sabiduría del entendimiento; el nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo, pues entender significa como leer interiormente, «*intus legere*», siendo su objeto «lo que es el ser», como enseñó Aristóteles. Ahora bien, penetrar y aceptar las cosas pertenece al entendimiento, pero formar sobre ellas un juicio recto es fruto de la sabiduría (II-II, q.8, a.6). Hay, empero, una doble sabiduría, paralela a una doble necesidad. Efectivamente existe una sabiduría según Dios que es necesidad para el mundo, junto a una sabiduría

del mundo, que según el Apostol, es necedad ante Dios (II-II, q. 103, a. I, ad. 1).

La sabiduría considera la causa absolutamente superior, y la superior en un género cualquiera pertenece a la sabiduría en ese género. De aquí el carácter sapiencial de la virtud de la prudencia, pues en el orden de los actos humanos, la causa más alta es el fin común a toda la vida humana. Pero este es el fin de que se ocupa la prudencia, pues según el Filósofo, del que razona bien respecto de todo bien moral decimos, sin más, que es prudente. Por esto la prudencia es cierta sabiduría del hombre, sabiduría relativa a las cosas humanas. Aquí reside el sentido ético de la sabiduría. Pero el pensamiento de Tomás de Aquino alcanza su vértice teológico en esta cuestión al considerar la sabiduría como don del Espíritu Santo. Como sabiduría donal, difiere de la virtud intelectual adquirida, pues esta se obtiene tras el esfuerzo humano y aquella viene de arriba –«*de sursum descendens*»– (II-II, q. 45, a.1 ad.2). Tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón pertenece a la sabiduría como virtud intelectual, mas poseerlo por connaturalidad con ellas, a la sabiduría como don del Espíritu Santo. Los tres hábitos operativos del entendimiento teórico –inteligencia, ciencia, sabiduría– se conjugan con otros tantos dones del Espíritu. Pues el entendimiento tiene dos aspectos: captar y juzgar. Al primero se ordena el don de entendimiento; y el segundo el don de sabiduría, si se juzga por razones divinas, y el de ciencia, si por razones humanas. La sabiduría como don consiste en cierta unión y con naturalidad con lo divino. Así como la prudencia equivale al sentido práctico de la sabiduría, la sabiduría donal revela su vertiente mística. En este punto pone Tomás de Aquino a la caridad como supuesto de la sabiduría, que es don de un Espíritu trinitaria y esencialmente idéntico a un Dios que es amor.

El concepto de sabiduría se desdibuja en el pensamiento de la era moderna y sólo en un pensador inmerso en las coordenadas de la «*philosophia perennis*» adquiere un relieve especial. Este pensador es Leibniz. Se conjugan en su obra el sentido teorético de la sabiduría y su carácter práctico. Por «*sagesse*» entiende Leibniz un conocimiento perfecto de los principios de todas las ciencias y del arte de aplicarlos. Los principios son las verdades fundamentales que hacen posibles las conclusiones científicas y que conducen al espíritu a subsistir honestamente. Este arte de aplicación de principios implica el de bien juzgar o razonar, el de inventar verdades nuevas y el de recordarlas. La «*sagesse*» es para Leibniz la combinación armónica de entendimiento, ciencia y prudencia, en cuanto conoce los principios, obtiene conclusiones y conduce y dirige las acciones honestamente. Leibniz analiza una serie de máximas en las que se fundan las dis-

tintas dimensiones de la sabiduría; el arte de razonar tiene sus principios gnoseológicos, cuya piedra angular estriba en el conocimiento cierto, no reconociendo por verdadero más que aquello que está fuera de toda duda; el arte de inventar se basa en las reglas del análisis, que tienen un claro sabor cartesiano; y finalmente el arte de recordar marca una dirección para el mundo y para la vida. Estas tres dimensiones de la sabiduría patentiza las implicaciones clásicas de este concepto y hacen que quién participa de ellas aparezca como el ideal de sabio (cfr. Leibniz: *Opera philosophica omnia*. Ed. Erdmann, pp. 673-675).

En nuestro tiempo y entre nosotros, la sabiduría como saber ha sido subrayada por dos filósofos que han visto en la tensión a ella el sentido esencial de la filosofía. Según Plutarco «La felicidad de la vida eterna que es el patrimonio de Dios, consiste solamente en que nada de lo que acontece escapa a su pleno conocimiento, pues si le despojáramos del pensamiento y del pleno conocimiento de la realidad, su inmortalidad sería una simple perduración, no una vida». Estas palabras han sido recordadas por X. Zubiri en el prólogo de su obra *Naturaleza, Historia, Dios*. Y Zubiri continúa: «Dios es feliz porque posee la plenitud de la vida, fundada en la plenitud transparente del ser, en la plenitud de la verdad. Nosotros, hombres, rastreamos de lejos esta felicidad, henchidos de «*philtá*»; somos filósofos, amigos del saber de lo más real de la realidad, de un saber que nos permite ser lo más real de nosotros mismos» (*ibidem*). Al comprender la filosofía como «sabiduría humana» y subrayar el carácter «formal» de esta definición, A. Millán Puelles la escribió: «La posesión de la Verdad sólo se da absolutamente en Dios». Por consiguiente, toda sabiduría de las criaturas ha de ser una sabiduría participada, aminorada. La del hombre, cuyo entendimiento es progresivo, constituye una sabiduría a la que afecta necesariamente el carácter de histórica, frente a la inmutable sabiduría divina que se levanta por encima del tiempo» (*Fundamentos de Filosofía*, 3ª ed., p. 24).

Si ahora sintetizamos las dimensiones del concepto de sabiduría, a través de las concepciones históricas en torno a ella, vemos que hay como dos planos que conviene delimitar. En primer lugar el de la sabiduría supra-racional y en segundo lugar el de la sabiduría racional, humanamente hablando, frente a la dimensión sobrenatural. Por lo que hace al plano superracional, la sabiduría es entendida como fe, como teología sacra o como conocimiento místico. El carácter sapiencial de la fe estriba en que ésta es un acto del entendimiento y no una mera cuestión del corazón. Justamente define Tomás de Aquino la fe al decir que creer «es un acto del entendimiento que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios» (*S. Th.* II-II, q.2, a.9). La teología sacra es

sabiduría formalmente hablando, pues ella es palabra de Dios aclarada por el hombre mediante el ejercicio racional que toma por premisa esa palabra, convirtiéndose el hombre, con expresión de K. Rahner, en *Hörer des Wortes*, oyente de la palabra. También es sabiduría la experiencia mística, que tiene por objeto a Dios en su recóndita intimidad. Se encuentra la mística en un plano superior al conocimiento por fe, no en cuanto al objeto conocido sino según la forma de conocerlo. En la fe la forma de conocer a Dios es proporcionada al hombre, pues Dios que se revela habla el lenguaje humano. En la mística la forma de conocimiento es sobrenatural; la mística es como un «*pati divina*», como un «*pathos*» y sabor de la divinidad, que prescinde de todo concepto y vive la presencia real de Dios, «toda ciencia trascendiendo», según el decir de San Juan de la Cruz. El conocimiento místico supone la fe ilustrada por los dones del Espíritu Santo y en concreto, la sabiduría donal.

Desde el punto de vista puramente humano y racional, la sabiduría es subjetivamente un hábito del «entendimiento», como la ciencia y la inteligencia. La misma «ciencia» es una sabiduría aminorada, en cuanto indaga causas que no son últimas, en lo cual coincide con la filosofía «*secundum quid*» –todas las disciplinas filosóficas, excepto la metafísica– si bien las filosofías segundas mantienen su carácter sapiencial por su entronque metafísico, desde el momento que se subordinan a la filosofía primera, nutriéndose de sus principios. El carácter sapiencial de la filosofía en general se fundamenta en su «sentido metafísico», en cuanto éste supone un saber etiológico de la totalidad de la realidad. Esto implica que es la «metafísica», como filosofía por antonomasia, la que verdaderamente merece el nombre de «sabiduría». Por supuesto que se trata de una sabiduría humana, esto es, participada, pero que al mismo tiempo representa el supremo saber al que el hombre puede, de suyo, aspirar. Ella es propiamente la sabiduría humana por excelencia, en cuanto su objeto es máximamente universal y estudiado por sus últimas causas en el orden del conocimiento, causas que resultan ser las primeras en el orden del ser.

De aquí que, en rigor, toda verdadera filosofía se subordine a la metafísica o no sea verdaderamente filosofía, es decir, sabiduría humana o participación del hombre en la sabiduría ideal. Sabiduría ideal que es justamente la meta del «logos» humano y su punto de relación con el logos divino.