

SABIDURIA

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología

I. *Sagrada Escritura*

1. *AT.* a) *Antes del exilio.* En la Biblia, el término sabiduría significa, en un primer sentido, una habilidad o destreza peculiar. Los artesanos hábiles y los artistas son denominados sabios (por ejemplo, Ex 28,3; 31,3.6). También son sabios quienes poseen extraordinarios dones espirituales y prudencia política (2 Sm 14,20; 20,22; Dt 34,9). Por ello se ganó Salomón la fama de una admirable sabiduría (1 Re 3,28; 5,10). En su corte florecía la cultura material y un «humanismo» espiritualista. Su amistad con pueblos extranjeros fomentó también la recepción de la sabiduría de estos pueblos. Piénsese en la abundante literatura sapiencial de Egipto, Babilonia y Asiria que ha llegado hasta nuestros días. También la sabiduría edomítica, importada por comerciantes y viajeros, gozó en Israel de un gran aprecio (Jr 49,7; Abd 8; Bar 3,22s). En 1 Re 5,12 se nos dice que Salomón creó 3.000 sentencias y compuso 1.005 cánticos; por fortuna, el versículo siguiente precisa su contenido: se trata de sabiduría referente a la naturaleza. Se ensalza también la sabiduría de los «juicios salomónicos»; esto es, su prudencia forense (1 Re 3, 11-28). En el libro de los proverbios se encuentran dos colecciones de sentencias de Salomón (10,1-22,16 y 25,1-29,27) que, aunque por lo general eran sentencias de uso corriente, pueden en gran parte ser dependientes de Salomón.

Desconocemos en qué medida fue continuada después de la caída del reino de Salomón esta primera floración sapiencial. La situación política de los dos reinos separados no parece haber sido favorable a ella. Por otra parte, la lucha por la propia subsistencia nacional y religiosa reprimió grandemente la recepción de la sabiduría de otros pueblos. Los libros históricos no hacen ninguna referencia a los sabios, que sólo son ocasionalmente mencionados y muy negativamente juzgados por los → profetas (Is 5,21; 29,14; Jr 8,8s; 9,

22). A pesar de lo que dice Jr 18,18, no parece que existiera una clase profesional de sabios. Más bien podía aplicarse esta denominación a los representantes de la cultura profana y a los funcionarios de las ciudades y, sobre todo, de la corte. La verdadera sabiduría no reside en la petulancia de la cultura profana, sino en la → ley mosaica y en la fidelidad religiosa (Is 33,6; Dt 4,6).

b) *Después del exilio.* Con la desaparición del profetismo y la pérdida de la independencia política después del exilio, el judaísmo se constituyó y agrupó alrededor del nuevo templo de Jerusalén y bajo la dirección de los sacerdotes. Por otra parte, la religión tradicional tenía que confrontarse ampliamente con las doctrinas del extranjero. En estas circunstancias se recurrió al concepto global de sabiduría para significar el recto pensar, juzgar y actuar. Esta sabiduría (חִכְמָה) fue entusiásticamente propagada tanto en contraposición como en conexión con las formas exóticas de sabiduría. Así surgió una específica literatura sapiencial, encabezada por los «Proverbios de Salomón», que fueron ampliados por los capítulos introductorios 1-9 y diversas breves compilaciones. Las comunidades de la diáspora —desde Persia a Egipto— y el comercio internacional permitieron un nuevo y amplio acceso a los tesoros de la sabiduría extranjera, que fue adaptada al monoteísmo religioso de Israel (sentencias del legendario sabio asirio Ajikar, sentencias de origen egipcio en Prov 22,17-23,11). Paulatinamente surgieron sinagogas y escuelas en las que cultos maestros de la sabiduría comunicaban a los «hijos» el saber y la experiencia de la vida. Qohelet, el «eclesiastés» (alrededor del 250 a. C.), filósofo práctico, crítico y escéptico, fue un sabio de carácter fundamentalmente judío, aunque influido por la cultura y sabiduría griega. El ejemplo clásico del escriba rigurosamente conservador y, al mismo tiempo, abierto a la cultura profana fue el piadoso y prudente Jesús ben Sirac (alrededor del 180 a. C.), quien reunió en su obra toda clase de sabiduría. El último libro del AT —la «Sabiduría de Salomón» (alrededor del 50 a. C.)— ofrece una alabanza de la sabiduría en el marco de una teología midrásica de la historia y con una considerable influencia helenística.

Esta literatura sapiencial entiende generalmente el concepto de sabiduría en el sentido ordinario de prudencia, saber, reflexión y superioridad espiritual. Este amplio concepto implica no sólo la formación intelectual, sino también una forma de vida moralmente íntegra. Su fundamento es el ejercicio de la religión, como aparece en el gran número de sentencias y exhortaciones en este sentido: «El principio de la sabiduría es el temor de Dios» (Prov 1,7; 9,10; Sal 111,10; Eclo 1,14). La esencia misma de la sentencia popular y su finalidad práctica para todos, incluso para la gente sencilla, explica que también encontremos en esta literatura lugares comunes y «sabiduría vulgar». La psicología del proverbio lleva también consigo la acentuación del momento «utilitario» de la sabiduría. La recompensa de la sabiduría es → «vida», honra y riqueza. No es justo afirmar unilateralmente que esta sabiduría es una ética egoísta centrada en la recompensa material. Su finalidad es la posesión de la sabiduría espiritual en toda su complejidad y la ordenación moral del mundo ante Dios. La recompensa viene por sí misma en la praxis. Una

recompensa ultraterrena sólo aparece al final del AT (Sab 2,22; 3,1-10; 5,15).

En el primer plano de la reflexión sapiencial figuraba siempre la antigua doctrina de que sólo Dios posee la sabiduría en grado sumo, como lo pone de manifiesto la → creación de un mundo perfectamente ordenado (Jr 10,12; Prov 3,19; Sal 104,24). Sin él y fuera de él no hay sabiduría auténtica. De ahí se sigue que ningún hombre puede por sí mismo encontrar la sabiduría; sólo Dios conoce el camino que a ella conduce (Job 28,23; Bar 3,32). En himnos de elevada inspiración poética se describe a la sabiduría como un tesoro sólo a Dios accesible y del que pueden y deben participar los hombres: «Habló (Dios) a los hombres: temer al Señor es sabiduría y evitar el mal es inteligencia» (Job 28,28). La sabiduría proveniente de Dios ha encontrado una mansión permanente en el pueblo escogido, pues la sabiduría está contenida y se identifica con la ley divina dada a Moisés (Eclo 24,23; Bar 4,1; época del «nomismo»).

La evolución religiosa y literaria condujo a una *teologización* de la sabiduría que corre paralela —en parte completándolos y en parte sustituyéndolos— a los conceptos típicamente israelitas de → historia de la salvación, ley y profetismo, con los cuales se identifica en el Eclesiástico. Como podemos ver explícitamente en algunos textos, esta teologización sistemática de la sabiduría, que comprende la fe y la vida, constituyó en los últimos siglos antes de Cristo un empeño celosamente meditado, estructurado y transmitido. Ello no dio lugar a modificaciones fundamentales en la concepción de Dios, aunque las obras anteriormente atribuidas a Dios son ahora atribuidas a la sabiduría, a *sz* sabiduría. En la concepción religiosa israelita la trascendencia de Dios se fue acentuando con el tiempo. Por ello, el recurso a la «sabiduría de Dios» era un medio práctico para poner formalmente de manifiesto la separación entre Dios y el mundo. Pero tampoco debe exagerarse esta trascendencia de Dios, como frecuentemente se ha venido haciendo. El Dios de la Biblia es siempre un Dios que en todo tiempo puede intervenir directamente en la historia del mundo.

c) *La personificación de la sabiduría.* El concepto teológico de sabiduría —a diferencia del concepto de → ángel— no significa un ser independiente, intermediario entre Dios y el mundo, a pesar de que particularmente la sabiduría fue personificada en términos poéticos. En los himnos sapienciales de Job 28 y Bar 3 la sabiduría aparece como una «cosa» que sólo puede ser conocida y encontrada por Dios. La concretización poética llega incluso a decir que Dios creó a la sabiduría antes del → mundo (Prov 8,22), la cual estaba junto a él en la acción creadora, le alegraba y «jugaba» ante él (8,30); esto es, confería a Dios una gozosa complacencia en su obra perfecta, mientras ella se complacía en estar entre los hombres (8,31). Precisamente el hecho de que esta sabiduría divina personificada estuviera entre los hombres y les fuera concedida como don espiritual pone de manifiesto que no era concebida como un ser personal. La expresión más atrevida en este contexto es la denominación de la sabiduría como «compañera del trono» de Dios (Sab 9,4). En todo caso, la idea de una diosa, de cualquier modo que ésta fuese concebida,

es completamente inconciliable con la fe judía. Salomón pide a Dios que le otorgue esta «compañera de su trono». A esto se añade el hecho de que especialmente en el «libro de la Sabiduría» se intercambian los conceptos de sabiduría y espíritu (1,5-7; 7,22-25; 9,17; 12,1), y la → palabra de Dios sustituye a la sabiduría (Eclo 24,3; 42,15; 43,5.10, etc.). Esta sabiduría de Dios es concedida a los hombres y personificada luego también como sabiduría humana: aparece como «oradora» (Prov 1,20-33; 8,1-21), anfitriona (Prov 9,1-6; igualmente la «insensatez»: 9,13-18) y esposa deseada (Eclo 51,13-21; Sab 8). Todo ello responde a una exposición literaria consecuentemente desarrollada. Pero debe tenerse en cuenta que la sabiduría, como otras propiedades divinas, no es un mero concepto vacío, sino que representa el origen de todo aquello que Dios «en sabiduría» determina, opera y conduce a su pleno cumplimiento. La sabiduría puede ser considerada como un «concepto dinámico» (R. Stecher), pues en ella actúa el → poder de Dios.

El concepto de hipóstasis, proveniente de la filosofía griega y posteriormente utilizado en la doctrina trinitaria cristiana, no debe ser trasladado al ámbito de la poesía religiosa del judaísmo, poco dado a la especulación. La historia de las religiones cree encontrar en los pueblos antiguos «hipóstasis», es decir, dioses secundarios derivados de los dioses principales o personificaciones de conceptos espirituales o morales en seres independientes. Esta ampliación del panteón es ya problemática en sí misma, pues difícilmente puede decirse que no se trata sólo de figuras alegórico-poéticas (por ejemplo, en Roma, la Victoria, la Justicia, el Amor; en Grecia, la Fortuna). En todo caso, esto no puede aplicarse al judaísmo, exclusivamente monoteísta. De hecho, no se encuentra en el ámbito judío ninguna teología o filosofía sapiencial elaborada en esta dirección, a no ser quizá las especulaciones gnóstico-cabalísticas.

d) En el *judaísmo rabínico* aparece unilateralmente en primer plano el «nomismo» anteriormente mencionado. A partir del siglo I d. C. se da el nombre de sabios a los maestros de la ley, pues Dios ha manifestado absolutamente toda sabiduría en la Torá escrita y oral. Por ello no es posible ser piadoso sin el estudio (doctrina). Según esta concepción, podemos decir que la religión de los rabinos es una religión de sabios. La Torá es considerada como preexistente al mundo y se le aplica el texto de Prov 8,22 (Billerbeck, IV, 435ss). En el judaísmo alejandrino se unía el estudio de la Torá con el de la reflexión filosófica. En 4 Mac 1,16 encontramos una definición auténticamente judía de la sabiduría unida a otra definición estoica: «Sabiduría es el conocimiento de las cosas humanas y divinas en sus causas. Es la instrucción conseguida por la ley, gracias a la cual conocemos lo divino de modo digno y lo humano de modo práctico». Filón intenta demostrar, por medio de una interpretación alegórica de la Torá, que toda la filosofía griega está contenida en ella. En la misma línea, historiadores como Artapano y Flavio Josefo presentan a Moisés como maestro de la humanidad, del que todos los filósofos han recibido su sabiduría (ThW IV, 854s). En la especulación de Filón, la sabiduría es tan pronto la madre del mundo como la madre del Logos o la esposa de Dios. Pero en Filón estas formulaciones

y otras semejantes no son tanto realidades cuanto alegorías que reflejan un contenido espiritual.

2. En el NT se utiliza el término σοφία en su significación usual. Se admira la sabiduría de Jesús (Lc 2,40.47.52; Mc 6,2). Jesús se alegra y da gracias a Dios de que la → revelación se haya comunicado a los «pequeños» y se haya negado a los sabios (maestros de la ley) (Mt 11,25 = Lc 10,21). La sabiduría —en sentido positivo— es atributo de Dios (Rom 11,35; 16,27; Ef 3,10; Ap 5,12; 7,12). En → Jesucristo están escondidos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2,3). En los creyentes, la sabiduría es un don de Dios (Hch 6,10; Col 1,9; Sant 3,17). La sabiduría puramente humana es, por el contrario, «diabólica» (Sant 3,15). También Col 2,8 —el único lugar del NT en que se menciona la filosofía— considera la sabiduría puramente humana como engaño vacío. La repulsa más energética de la sabiduría se encuentra en 1 Cor 1,18-2,16, donde → Pablo, enfrentándose a sus adversarios gnósticos de Corinto, contrapone a la soberbia sabiduría del mundo la auténtica sabiduría divina de la revelación (→ gnosis). Aquellos rechazaban el → evangelio como insensatez, pero Dios en su automanifestación por el Espíritu (2,10-15) ha convertido en necedad la sabiduría de este mundo (1,20). Cristo es para los llamados fuerza y sabiduría de Dios (1,24). Cristo es para nosotros sabiduría, → justificación, santificación y → redención. Nos encontramos aquí con predicados soteriológicos que, como otros muchos, no son ulteriormente elaborados ni entendidos hipostáticamente. Sólo más tarde, en las reflexiones de los primitivos escritores eclesiásticos, comenzando por Justino (*Dial.*, 129), se identificó personalmente con Cristo la sabiduría de que nos hablan el AT y Pablo. Ello dio lugar al desarrollo, sobre todo en la Iglesia oriental, del culto a la *Hagia Sophia*. Partiendo de aquí, W. Soloviev y S. N. Bulgakov han desarrollado sus especulaciones sofiológicas de tendencia gnóstica. La aplicación, en la liturgia —no en la teología— de la Iglesia latina, de los himnos sapienciales a → María sólo tiene el sentido de una acomodación.

J. Goettsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament*, Münster 1919; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Beiheft ZAW 62), Giessen 1933; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, Edimburgo 1936; P. van Imschoot, *Sagesse et esprit dans l'Ancien Testament*: RB 47 (1938) 23-49; H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, 2 vols., Brujas 1938-39; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund 1947; R. Marcus, *On Biblical Hypostases of Wisdom*: Hebrew Union College Annual 23 (1950-51) 157-171; R. Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*: ZKTh 75 (1953) 411-451; *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (ed. por M. Noth y D. W. Thomas, en supl. VT III), Leiden 1955; H. Schlier, *Kerygma und Sophia*: Die Zeit der Kirche (Friburgo 1956) 206-232; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tubinga 1958; A. M. Dubarle, *Los sabios de Israel*, Madrid 1958; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tubinga 1959; E. G. Bauckmann, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach*: ZAW 72 (1960) 33-63; U. Wilckens-G. Fohrer, Σοφία, σοφός, σοφίζω: ThW VII (1962) 465-528; H. Haag, *Sabiduría*: Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 1742-1747; W. Zimmerli, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie: Gottes Offenbarung* (Munich 1963) 300-315; V. Hamp-J. Blinzler, *Weisheit im Alten Testament - im Neuen Testament*:

LThK X (1965) 999-1002 (bibliografía); R. Murphy, *La literatura sapiencial del Antiguo Testamento: Concilium* 10 (1965) 121-133; J. Dey, *Paulus als Erzieher zum christlichen Wertbewusstsein: Denkender Glaube* (Frankfurt 1966) 193-227; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*, Munich 1966; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Frankfurt 1970; P. Beauchamp, *Ley, profetas, sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977.

V. HAMP

II. Teología

1. *La crisis bíblico-cristiana del concepto de sabiduría.* a) Una precisa determinación *teológica* de la sabiduría debe partir del supuesto de que la → revelación cristiana se presenta como la única interpretación y fundamentación total de la existencia humana en la manifestación histórica y libre de Dios en → Jesucristo. El se ha convertido para nosotros en «sabiduría de Dios» (1 Cor 1,30); lo único decisivo (1 Cor 2,3) es conocerle, y precisamente en el «escándalo» e «insensatez» de su cruz (1 Cor 1,24), pues sólo él ha sido puesto como fundamento (1 Cor 3,11) que «unifica todo lo que le precede» (Ef 1,4) y como «criterio» (Col 1,16) desde el que «todo debe juzgarse» (1 Cor 2,15s). La sabiduría cristiana no tiene su origen en el hombre ni en el saber humanamente alcanzable, sino que es comprensión unificante y juicio orientador de la totalidad de la existencia y del mundo en la presencia de Cristo y en la «vinculación del pensamiento a él, en obediencia» (2 Cor 10,5), reconociéndole como el «camino» manifestado por Dios para alcanzar la unidad de la → verdad (Jn 14,6).

b) Esta comprensión bíblico-cristiana de la sabiduría significa primeramente una *crisis* radical de toda sabiduría puramente humana (cf. 1 Cor 2,5s; 1,28; Col 2,8). Pero esta crisis no es una destrucción. El logos de la sabiduría evangélica no debe ser aceptado de manera positivista y «extrínseca», como lo haría un pensamiento dualista y escatológico. Este logos no niega la originaria unidad de la existencia espiritual y su movimiento trascendental hacia una comprensión unificadora, sino que la sitúa en sus posibilidades originarias, debilitadas de hecho (por el pecado). La crisis introducida por esa comprensión debe, por tanto, ser entendida como una «renovación» del pensamiento (Rom 12,2), como un enderezamiento histórico de la existencia humana hacia su propia comprensión unificadora.

2. *Criterio formal de la sabiduría.* a) Partiendo de la crisis bíblica de la sabiduría humana, la teología debe presentar un *criterio formal* de la auténtica y real sabiduría; debe suministrar un concepto abstracto-metodológico de la sabiduría. Este criterio debe, por consiguiente, hacer comprensible cómo la actuación fundamental del hombre que llamamos sabiduría puede *concretamente* convertirse en insensatez si es abandonada a sí misma (cf. 1 Cor 3,19s) o —por lo menos inicial y anónimamente— realizarse como «sabiduría de Dios en el misterio» (1 Cor 2,7). Por otra parte, este criterio

debe esbozar un horizonte general y un esquematismo formal para comprender las formas religiosas y culturales que adopta esta sabiduría en la historia.

b) Este criterio formal teológico de la sabiduría puede determinarse *positivamente* como sigue. El saber (sabiduría) unificador de todo, y desde esta → unidad, fundamentante y ordenador de la totalidad de la existencia humana, no es saber de que el hombre pueda sin más «disponer» y que pueda simplemente ser establecido y dominado por él, sino un saber dado por Dios y referido a Dios. Es un saber iluminador por su propia luminosidad interior, esclarecedor de la existencia humana por su referencia esencial a Dios, «vidente» por estar originariamente constituido en una «visión-presencia» de Dios, unificador por estar ya interiormente «recogido» en Dios. El *sapientis est ordinare* está fundamentado en una *sapientia* originaria que es ya *scientia ordinata* (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 1,6 ad 1). El sabio se mantiene abierto a esta referencia y disponibilidad en la experiencia límite de la permanente *no disponibilidad* de su saber luminoso unitario de la existencia humana. El sabio sabe que no sabe (Sócrates), y en la «pobreza» de este «no» abarca unitariamente la totalidad de lo real y se mantiene ex-tático ante la originaria unidad de los contrastes, sin que esta unidad —por él existencialmente vivida— de → vida y → muerte, de inmanencia y trascendencia, de → tiempo y → eternidad, de tierra y cielo sea nunca para él algo disponible y dominable. El sabio, reteniendo esta experiencia límite y no violentándola en una interpretación mitológica, se abre a lo indisponible e innominado de la existencia y pone de manifiesto constantemente la vacuidad de la riqueza autosuficiente de quienes están afincados en el canon de un saber «natural» de la existencia y del mundo. Es un legítimo presupuesto teológico que la humanidad en cuanto tal —por la voluntad salvífica de Dios— está bajo la influencia de la gracia sobrenatural y que, por tanto, por lo menos inicialmente, se encuentra dentro del horizonte de una historia de revelación (→ gracia; → revelación). De ahí se sigue que tales experiencias de sabiduría pueden articularse positivamente en la historia de la humanidad como un saber históricamente conferido por Dios y pueden objetivarse como → religión auténtica (y no en todos sus momentos superable). Tales experiencias pueden «hablar participativamente» de la única «sabiduría de Dios en el misterio».

Negativamente podemos determinar este criterio formal de la sabiduría como sigue. La sabiduría, en cuanto saber unificador de la existencia humana, no es nunca una *autointelección* autosuficiente y «pagada de sí misma» (1 Cor 4,7). Cuando la sabiduría se entiende a sí misma de este modo cae en la → gnosis, en la que el hombre, en una antropofanía sin salvación, sólo aparece ante sí por haberse objetivado míticamente (→ mito) junto con el inabarcable movimiento de su existencia como unidad unificadora y esclarecedora de todo lo real. «La existencia que no atiende a la originaria presencia de Dios y se queda en la presencia de sí se experimenta a sí misma en la apariencia de su realidad (...) como vanidad» (H. Schlier).

3. *Excursus histórico-filosófico.* La historia del *pensamiento occidental* presenta ya en sus comienzos una elevada —aunque encubierta— forma de

sabiduría en el pensamiento griego. Para Heráclito, la sabiduría no es un saber múltiple, manejable y disponible (Diels, B 40). Lo en ella «sabido» no es simplemente la mera compilación ordenada de un amplio saber del mundo y de la existencia, sino algo en constante «distanciamiento» frente al mundo del ente (B 108), pues «sólo existe una única sabiduría: conocer el logos que sabe conducir a todas las cosas» (B 50; 41). Al que «dice la verdad» y al que «aprehende lo originario» se le hace patente este logos como unidad antagónica en el constante «movimiento encubridor» de lo existente (B 88; cf. B 51; 53). Esta mitológica autointerpretación de la existencia como auto-desenvolvimiento dialécticamente entendido del «logos» queda en Heráclito ya inicialmente criticada por la tímida experiencia límite de una «divinidad» sin nombre e indisponible (B 32; cf. B 54) en el horizonte de este logos unificador. Ante esa divinidad fracasa toda sabiduría humana (B 79; 83; cf. B 78), de modo que lo en ella «atisbado» (B 93) permanece siempre como lo oscuro y enigmático, y ella misma nunca puede llegar a constituirse como un saber disponible, sino que sólo puede actualizarse como forma ex-tática de la existencia: aquel $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ que constantemente pasa del ámbito del puro conocer a la apertura de la «entrega confiada» (B 86) y de la \rightarrow «esperanza» (B 18), y así se expone a una «mayor e invisible disposición» (B 54) para, desde esta esotérica (B 13; 17; 19) experiencia del límite, despertar indicándoles el camino a quienes «obran y hablan como dormidos» (B 73).

Según Parménides, la unificadora intelección de la existencia reside en el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$; la autointelección de la existencia desde el \rightarrow ser, $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (B 3; cf. B 8,34-41). El momento «decisivo» de la actualización de este $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es el abandonarse al «camino del ser» (B 2; 6), la experiencia límite de un ex-tático adentrarse en la luz «fuera del camino de los hombres» (B 1). El momento de no-objetividad y de no-disponibilidad de esta referencia desde el «ser» aparece en el carácter insinuante y oscuro de la expresión. En los *sofistas*, por el contrario, la sabiduría degenera en un saber objetivo manipulable de las cosas mundanas, en el que queda escépticamente reprimida la originaria referencia a una experiencia inobjetiva indisponible. Según Platón, quien presenta a Sócrates como la figura típica del sabio griego, la sabiduría unificante vive de la visión de las «ideas eternas» (visión de la idea y desde la idea), a las que el sabio es «empujado» por el eros. Según Aristóteles, la sabiduría se vive a sí misma en su originaria referencia a las $\pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\tau\iota\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$; el saber unificante de la existencia se actualiza en la pregunta por el «fundamento»; la sabiduría es un saber fundamentador e indicador del fundamento y su método es precisamente esta indicación del fundamento. La sabiduría aristotélica aparece como «filosofía primera» en el horizonte de una comprensión sistemática y científica de la existencia. Con ello se suscita una problemática que posteriormente tendrá una importancia decisiva para la explícita autocomprensión del cristianismo en el mundo occidental: la relación entre ciencia y sabiduría. Sin embargo, no queremos sostener que la comprensión científica de la existencia tenga su origen *exclusivamente* en Aristóteles. Más bien estaba incluida en el movimiento general del pensamiento occidental.

4. *Sabiduría y ciencia.* Puede afirmarse que en la *tensión* entre sabiduría y ciencia se pone de manifiesto el momento fundamental de la idea de sabiduría que se elaboró dentro de la filosofía y teología occidental en el ámbito dominado por el espíritu cristiano y en contacto con la concepción griega de la existencia (cf. Orígenes, *De Princ.*, 2,11,4; *Homiliae in Exodum*, 9; Agustín, *De Trin.* XII, 14 y 15; XIII, 1; XIV, 1; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 1,6; *Contr. Gent.* I, 4, etc.). En esta tensión, la sabiduría no debe desaparecer en la ciencia ni ser superada por ella. No debe plantearse, por tanto, la disyuntiva de sabiduría o ciencia, tal como frecuentemente suele hacerse al caracterizar el pensamiento cristiano occidental frente a la mentalidad oriental.

a) *Sabiduría y teología.* La palabra evangélica, como «sabiduría proveniente de Dios» (1 Cor 1,30) e iluminadora de la existencia, penetra en el ámbito de una historia del pensamiento preponderantemente determinado por el espíritu griego. La palabra evangélica se «mediatiza» así en un proceso histórico orientado cada vez más decididamente a una → teología como saber de la fe organizado, ordenado, conceptualmente esclarecido y categorialmente reflejo. Sin embargo, el logos de esta teología no se agota en una palabra conceptual objetiva y disponible *sobre* la palabra de Dios en Jesucristo. Por el contrario, el saber conceptual de la fe permanece constantemente sostenido y penetrado por una sabiduría más originaria proveniente de la gracia, enderezada a ella y sostenida por ella: por la «sabiduría de la fe» en sentido estricto. Esta sabiduría originaria es uno de los «dones del Espíritu Santo» (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, 45) y es, por tanto, realidad y expresión de la → fe dada en la gracia. Esta fe lleva consigo una iluminación originaria de la existencia creyente: el *lumen fidei* (cf. *S. Th.* I, 12,2; I-II, 109,1c y ad 1) que, según el principio teológico del incremento de la gracia, puede «crecer» constantemente; esto es, puede tener un influjo iluminante cada vez más vigoroso sobre la totalidad de la existencia en la fe y, de esta forma, convertir al hombre, en medida cada vez mayor, en «recipiente» y «transparencia» de la sabiduría divina. Este incremento «no significa sola ni principalmente un aumento cuantitativo del conocimiento conceptual de un mayor número de contenidos de fe articulados, sino —en la *fides quaerens intellectum*— un incremento de la intelección *unificante* del *todo* de la propia revelación en cuanto tal y de su referencia cada vez más personal a la existencia» (K. Rahner). Significa también un desarrollo de la certeza de la fe como proveniente de Dios y referida a él, al mismo tiempo que ilumina a la existencia creyente en su unidad y totalidad.

Esta certeza de la fe es el «indisponible» fundamento que sostiene todo el saber teológico de la fe. Ella pertenece constitutivamente al logos de la teología, que siempre debe entenderse a sí misma como comprensión conceptualizante radicada en un «sobrecogimiento» originario, como objetividad que reposa en un «respeto reverente», como «fundamentación analítica» de una contemplación «receptiva» (Agustín, *De Trin.* XII, 15), como un *discere divina* nacido de un *pati divina* (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 1,6 ad 3), como un conocer desde un originario «abandono» del conocer humano en la sabiduría divina (cf. 1 Cor 8,3; 13,12; 2 Cor 5,11; Gál 5,9; Ef 2,10; Flp 3,12),

como «teología de rodillas» (Urs von Balthasar), como teología nacida de una entrega amorosa (cf. Tomás de Aquino, *In Sent.* III, 35,1,2: *ubi amor, ibi oculus*) que, en nuestra actual situación salvífica, es aún esperanza y, por tanto, no puede prescindir del «esfuerzo del concepto».

La sabiduría de la fe destaca la piedad originaria, intrínseca y, en cierto modo, «trascendental» del saber teológico de la fe, por la que la teología alcanza esa *connaturalitas* con la «sabiduría de Dios *in mysterium*», en virtud de la cual es una doctrina verdaderamente «edificante» (cf. 1 Cor 13,4) y no «palabrería» (cf. 1 Tim 1,6), «hinchada de sí misma» (1 Cor 13,4). El logos de la teología se caracteriza necesariamente por una originaria y constante unidad totalizante de saber y sabiduría de fe, de intelección pneumática y conceptual de la fe. De ahí que la teología «infundida por los dones del Espíritu Santo → sobre todo por los dones de entendimiento y de sabiduría— sea la fuerza motora y vivificante (...) del saber de la fe alcanzado por el esfuerzo racional del concepto» (G. Söhngen). Una teología consciente de esta sabiduría inmanente es en sí misma kerigmática y desempeña su originaria función salvífica en la medida en que permanece fiel a sí misma como «sabiduría de Dios».

Según una sólida opinión teológica, la → mística es una forma superior del incremento de la gracia y de la intelección de la fe dada en ella. Esto pone de manifiesto la conexión interna de la mística con la sabiduría de la fe y hace comprensible que una gran parte de la sabiduría occidental tradicional se haya actualizado precisamente en la historia de la mística y de la *theologia negativa*: desde Pablo hasta la *sapientia nulliformis* de Buenaventura (*Coll. Hex.* II, 8), desde Eckhart y Taulero hasta la experiencia de la *coincidentia oppositorum* del Cusano y de los grandes místicos españoles.

b) *Sabiduría y filosofía*. La filosofía, tal como se ha desarrollado en la historia del pensamiento occidental y como —bajo el influjo liberador del espíritu cristiano (cf. LThK II [21958] 1141-1147, especialmente 1146)— se ha distinguido de la teología (→ filosofía y teología), es la articulación conceptualmente elaborada y categorialmente ordenada de la comprensión unificante que el hombre tiene de sí en el horizonte de una intelección trascendental *a priori* del ser. Pero la filosofía no puede entenderse como ciencia primera en el sentido de una comprensión —desde el ser— de la originariedad y totalidad de la existencia en un saber reflejo, objetivo y disponible, sino sólo en cuanto ella en su reflexión está constantemente referida a aquella experiencia límite, desde la que —en un saber inobjetivo e indisponible— está en la presencia de la totalidad de lo real en cuanto tal. La existencia humana nunca es totalmente objetivable ni poseída en la reflexión, nunca puede ser reconstruida en su totalidad a partir de principios reflejos. En cuanto totalidad, la existencia humana es anterior a sí misma, es decir, tiene como fundamento de su propia comprensión originaria más de lo que la reflexión científica puede procurar y de lo que puede hacerse objetivamente patente. El hombre está abierto a este fundamento al abrirse decididamente a la trascendencia de su existencia. Esta decisión de fundamental apertura a la trascendencia (en la que el hombre «compromete» y «recoge» todas sus

potencialidades humanas) no es un acto de reflexión por la que se nos da un contenido objetivo y disponible, sino precisamente un acto de aceptación afirmativa de la indisponibilidad de la existencia humana y, por tanto, de la apertura a una posible referencia histórica y libre de la existencia a la trascendencia, en la cual la existencia queda asumida por lo trascendente. Aquí precisamente se pone de manifiesto la función fundamental de la sabiduría dentro de la filosofía. En esta sabiduría, la aprioridad trascendental de la comprensión unificadora de la existencia por la filosofía es consciente de su «flanco abierto» (Jaspers), de su inmanente $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$. El existente se sabe abierto a una historia de trascendencia que lo fundamenta. Según esto, puede afirmarse que la autoposición apriórica de la filosofía consiste en mantenerse abierta y dispuesta a dejar «disponer» de sí y a dejarse iluminar por un misterio que puede salirle históricamente al encuentro (lo cual no significa que la filosofía pueda determinar de manera absoluta los términos de la respuesta).

Esta experiencia límite en que la filosofía se rebasa a sí misma —y que no es «demostrada» por la filosofía, sino «defendida» como lo más suyo (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 1,8)— es la forma fundamental de la sabiduría (como un saber unificante de la existencia a partir de su referencia originaria a la trascendencia) dentro de la filosofía. El esfuerzo de la reflexión actualiza y deja paso a esta sabiduría como horizonte y finalidad de todo esclarecimiento científico de la existencia. La filosofía desemboca en la sabiduría, pero a través del camino de la ciencia (Kant). En cuanto crítica constante contra todo intento de fijar conceptualmente la comprensión de la existencia con el criterio de que el hombre puede explicar su propia existencia, la sabiduría es la permanente «desmitologización» de todo pensamiento filosófico y la crítica constante del peligro inmanente a toda filosofía: la \rightarrow gnosis de la existencia.

c) *Sabiduría y ciencias particulares.* Ante el creciente pluralismo de las ciencias particulares es hoy día especialmente importante tener presente que también las ciencias particulares hacen referencia —como a su término— a la filosofía, pero por el camino de una investigación de sus fundamentos. Las ciencias particulares trabajan legítimamente dentro de su ámbito y con sus métodos propios desde el supuesto metodológico de un sistema cerrado de comprensión de un determinado ámbito de lo real. Pero quedan sometidas a la misma «crisis» que la filosofía tan pronto como se superan a sí mismas en la investigación teórico-científica sobre el origen y legitimación de su ámbito objetivo y de sus métodos de comprensión. Debe aquí tenerse en cuenta que esta superación de la ciencia particular en cuanto tal es algo necesario, dada la unidad originaria de la existencia espiritual de su autocomprensión.

d) *La unidad de las ciencias en la sabiduría.* En contraposición a la pluralidad de las ciencias, la sabiduría es siempre *una* (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, 57 ad 2). Por eso, con una convergencia y unidad no evidentes ni manejables a partir del hombre, en la sabiduría se dan cita las ciencias: la teología en razón de la sabiduría de la fe que le es inmanente, y la filosofía (y a través de ella las ciencias particulares) en razón de la experiencia límite

trascendental, que de hecho siempre acontece en el horizonte de la luz de la gracia (aceptada o rechazada), pues sería teológicamente falso sostener que una experiencia «natural» del hombre fuera tan «naturalmente neutra» que se enfrentase con hechos internos o externos capaces de obligarla —por lo menos, implícita e incoativamente— a aceptar o rehusar al Dios que se revela. Según esto, la teología, palabra sobre la totalidad del ser a partir del origen trascendente (esto es, a partir de una intervención de Dios históricamente transmitida), y la filosofía, palabra sobre la totalidad del ser a partir de un origen trascendental (es decir, a partir de un acuerdo apriórico con el ser en su totalidad), están comprendidas y unificadas originariamente en la sabiduría, que es un disponer absoluto del misterio sobre la existencia humana y que —en una realización adecuada y en una explicación correctamente cristiana— se desdobra necesariamente en filosofía y teología.

5. *Sabiduría y misterio.* Dado que la sabiduría es un «saber del saber» sobre la apertura y disponibilidad originaria y constitutiva del mismo saber y dado que como tal está configurada por el → amor (cf. Tomás de Aquino, II-II, 45,4; cf. especialmente Agustín), expresa un estado fundamental y permanente de la existencia humana ante el → misterio divino, nunca abarcable ni disponible, en el que Dios mismo, incluso cuando es «encontrado», se esconde para despertar de este modo aquel amor —plenitud de la sabiduría— que no elimina la originaria referencia de la criatura a Dios, sino que la afirma total e irrevocablemente como la propia beatitud del hombre (cf. Agustín, *Tract. Io. Ev.* 53,1: «[Deus] ut inventus quaeratur immensus est»).

6. *Sabiduría como forma integral de existir.* En la sabiduría está el hombre centrado y referido a una originaria actuación total de su existencia. La sabiduría, así entendida, no es un simple acto del entendimiento, sino de la totalidad de la existencia; es una «forma de vida» (G. Söhngen) en la que el hombre se sabe centrado en todas sus posibilidades y, desde esta unidad interior, pone orden en la dispersión y da consistencia a la fugacidad de la existencia en el → mundo. Precisamente la primera configuración del pensamiento cristiano en la «filosofía pneumática» de la → patrística y de la primera Edad Media destacaba este carácter integral de la sabiduría que abarca y «solicita» a la totalidad de la existencia. La sabiduría no era entonces entendida primariamente como «teoría», sino como vida, como la forma pneumática de vivir y, en este sentido, como contemplativa *conversatio divina*.

7. *Relación con las concepciones no cristianas de la sabiduría.* Una amplia y penetrante confrontación teológica de la concepción cristiana de la sabiduría con su concepción en las religiones no cristianas, sobre todo en las grandes religiones asiáticas, está aún en gran parte por efectuar. Esta confrontación exige previamente que se entienda la sabiduría cristiana con una amplitud y profundidad tales que hagan posible abordar abierta y críticamente las concepciones de la sabiduría en el ámbito religioso no cristiano.

A ello puede contribuir: *a)* la elaboración de un criterio formal teológico de sabiduría; *b)* la concepción de la sabiduría como experiencia trascendental de la existencia humana en cuanto que de hecho está ya bajo la acción de la gracia divina; *c)* el desarrollo de la idea de sabiduría dentro de la noción occidental de la ciencia; *d)* el esclarecimiento de la conexión entre sabiduría y mística; *e)* la consideración de la sabiduría como forma integral de existir.

A diferencia, sobre todo, de la concepción asiática de la sabiduría, la sabiduría cristiana se presenta como un saber unificante de la existencia a partir de una libre «disponibilidad» *histórica*. Con esto se afirma la «indisponibilidad» de ese saber y se hace frente a toda mitología en el sentido de una unidad de la existencia humana establecida y dominada por el hombre en una experiencia esotérica de la sabiduría.

8. Sobre la sabiduría como «Verbo» divino, segunda persona de la Trinidad, y sobre las especulaciones teológicas acerca del logos, véanse → Jesucristo, → encarnación, → Trinidad, → palabra.

G. Koeppen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburgo 1939; P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Roma 1950; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 21951; G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 13-21, 101-106; *Solowjew-Gesamtausgabe* (ed. por W. Szykarski), Friburgo 1952ss; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; *id.*, *Was heisst Denken?*, Tübinga 1954; J. B. Lotz, *Meditation. Der Weg nach innen*, Francfort 1954; G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Friburgo-Munich 1955; J. B. Lotz, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*: Archivio di filosofia 25 (1956) 79-121; H. Schlier, *Kerygma und Sophia*: Die Zeit der Kirche (Friburgo 1956) 206-232; J. B. Metz, *Christliche Philosophie*: LThK II (21958) 1141-1147; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich 1959; J. B. Metz, *Theologische und metaphysische Ordnung*: ZKTh 83 (1961) 1-14; S. Radhakrishnan, *Wissenschaft und Weisheit*, Munich 21961; H. Cornélis, *La gnose éternelle*, París 1961; U. Wilckens-G. Fohrer, *Σοφία, σοφός, σοφίζω*: ThW VII (1962) 465-528; R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, París 1964; H. U. von Balthasar, *Teología y santidad: Verbum Caro* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 235-268; *id.*, *Acción y contemplación*: *ibíd.*, 291-306; *id.*, *Filosofía, cristianismo, monacato*: Sponsa Verbi (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 405-448; G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*: *Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 21974) 977-1050; E. Biser, *Sabiduría*: SM VI (1976) 139-147.

J. B. METZ