

Este artículo fue traducido en el Taller de traducción de textos filosóficos y literarios en lengua alemana (UNSAM - Programa Interpres) dirigido por Laura S. Carugati e integrado por Lucas M. Fernández, Mariano Floreal López, Macarena Mohamad, Gastón R. Rossi y Andrea S. N. Vallarini.

¿LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA?

ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA SABIDURÍA EN LA EDAD MEDIA *

Por A. Speer (Colonia, Alemania)

I. ¿LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA?

¿Puede hacernos felices la filosofía? Sin duda, esa puede ser una lectura, pues en tanto filósofo que dedica su vida al estudio de la sabiduría, el ser humano vive en la mejor condición que le es posible. Y debido a que el sumo bien que le es posible es su bienaventuranza, de ahí se sigue que la felicidad humana consiste en el conocimiento de lo verdadero –el sumo bien de la razón teórica– y en hacer el bien –el sumo bien de la razón práctica–, así como también en el goce que ellos producen. Así pues, un filósofo es todo ser humano que vive según el recto orden de la naturaleza y que alcanzó lo mejor, como también el fin último de la vida humana. “Esto es la vida del filósofo, y quien no la tiene, no tiene una vida recta”, cierra sus reflexiones sobre “el sumo bien o la vida del filósofo” nuestra fuente, el *artes magister* parisino (o dicho de una manera moderna, el profesor de filosofía parisino), Boecio de Dacia.¹ Este escrito es una suerte de manifiesto para aquel tipo de intelectuales universitarios que a comienzos del último tercio del siglo XIII formularon un ideal ético-intelectual del ser humano (inspirado de manera decisiva en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles). Este “aristotelismo ético” concibe la filosofía no como una mera teoría, sino que es más bien una forma de vida que

Andreas Speer (*1957) es Profesor de Filosofía en el Seminario Filosófico y en el Thomas-Institut de la Universidad de Colonia (Alemania), su área de investigación se centra en la filosofía medieval. Es autor de estudios sobre Buenaventura, la filosofía de la naturaleza del siglo XII y la estética medieval, además de coeditor de varios volúmenes de *Miscellanea Mediaevalia*. En el semestre de verano de 1999 fue profesor invitado (*Visiting Professor*) y becario de investigación (*Research Fellow*) del Consejo de Investigación de la Universidad Católica de Lovaina del Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

* Este artículo está dedicado con un agradecimiento especial a los colegas del Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. A ellos les debo, como también a mis colegas del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia (Alemania), las numerosas sugerencias.

¹ Boecio de Dacia, *De summo bono* (ed. N.G. Green-Pedersen, *Boethii Daci Opera* VI, 2, p. 377, 239-242): “Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae.” *Ibid.* (p. 374, 137-139): “Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae.”

incluye también la perfección de las virtudes morales y, como enuncia Boecio de Dacia, conduce a la suprema realización de aquello que el ser humano es según su esencia.²

Según el historiador de la filosofía francés, Pierre Hadot, aquí se muestra el espíritu verdadero, originario, de la filosofía antigua que debería ser comprendido no tanto como un discurso teórico sino, sobre todo y en primer término, como “un método para la formación humana, que apunta a un nuevo modo de vida y a una nueva comprensión del mundo”.³ Para Hadot la figura ejemplar de la dimensión existencial y espiritual de la filosofía antigua, que en sentido propio es la sabiduría vivida, es Marco Aurelio. Sin embargo, ya para Sócrates y sus discípulos la filosofía representaba un estilo de vida, una técnica de la vida interior.⁴ Hadot vincula con la respuesta a la pregunta qué es la filosofía antigua –*Qu’est-ce que la philosophie antique?*– una crítica radical a la filosofía universitaria actual reducida al discurso teórico, filosofía que ya no representa más un modo de vida –salvo el caso del estilo de vida personal de un profesor de filosofía–, sino en palabras de Schopenhauer una “filosofía de cátedra”, cuyo hábitat es la enseñanza pública, un hábitat que al mismo tiempo habría conducido y, de hecho, debería conducir a una constante amenaza a la autonomía de la filosofía.⁵

Por ende, la elección de Hadot apunta a una filosofía que redescubre su dimensión existencial y que se concibe como una práctica en la búsqueda de la sabiduría, como una exhortación a un cambio fundamental del modo de vida; para ello se remite entre otros a Nietzsche, Bergson, Heidegger y sobre todo a Foucault. Hadot vincula esta elección con buscar la razón de la pérdida de competencia para la sabiduría por parte de la filosofía. El estrechamiento teórico de la filosofía del que Hadot se lamenta es considerado por él

² Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, París, 1991, pp. 222-224; C. Steel, “Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the ‘Averroistic’ Ideal of Happiness” en J.A. Aertsen y A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M.*, celebrado desde el 20 hasta el 30 de agosto de 1997 en Erfurt (*Miscellanea Mediaevalia* 26), Berlín-Nueva York, 1998, pp. 152-174, esp. pp. 154 y s.; véase además J.A. Aertsen, ‘Mittelalterliche Philosophie ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert’ en J.A. Aertsen y A. Speer (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia* 27), Berlín-Nueva York, 1999, pp. 12-27, esp. pp. 13 y ss.

³ P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlín, 1991, p. 45 (en francés: *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1981, ²1987).

⁴ *Ibid.*, pp. 169 y ss. Con respecto a Marco Aurelio véase el capítulo correspondiente *ibid.*, pp. 69-98.

⁵ Cf. P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, París, 1995, pp. 15-24; además, P. Hadot, *Philosophie als Lebensform (op. cit., n. 3)*, pp. 164-176. Con respecto a la “filosofía de cátedra”, cf. las numerosas referencias del artículo homónimo en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, (Basilea, 1976), columna 786.

como una herencia medieval, adoptada y legada por la modernidad; objetivamente la pérdida de competencia práctica sería la consecuencia del ascenso de la filosofía en el cristianismo, que justamente al principio, en el pasaje a la Antigüedad tardía, se presentó incluso como “verdadera filosofía” (*vera philosophia*) en el sentido estrictamente antiguo de la doble competencia de la sabiduría para las grandes cuestiones teóricas y prácticas. Hadot agrega que así el cristianismo se apropió de esa práctica tradicional de los ejercicios espirituales y los refirió a un giro existencial en el sentido de la *imitatio Christi*. En este modelo de una *sapientia christiana*, de una sabiduría cristiana –corporizada de manera prototípica en la forma de vida monástica (que se presenta como *philosophia christiana*)⁶– en definitiva, le queda a la filosofía solo el lugar de una propedéutica teórica, que –despojada de su referencia al mundo de la vida– podía ser utilizada, sobre todo, en las controversias teológicas. La filosofía al servicio de la teología: ¿el fin de nuestra historia de la sabiduría? Pues –así concluye la historia de la decadencia de la sabiduría filosófica de Hadot– aun cuando la filosofía haya recuperado finalmente su autonomía en la modernidad, sin embargo, conservó muchos de los rasgos heredados de la concepción medieval, sobre todo, su carácter teórico que incluso siguió desarrollándose sin cesar en dirección a una sistematización cada vez mayor.⁷

En este panorama trazado por Hadot, sin duda se pueden identificar con facilidad muchas deficiencias. Theo Kobusch, precisamente en el contexto de la filosofía antigua tardía, enfatizó la forma específica de la filosofía cristiana, que, ante la metafísica como teoría pura (adhiriendo a Aristóteles) y como unificación con lo Uno (siguiendo a Proclo y Plotino), creó como tercer tipo de metafísica una metafísica práctica que, partiendo de los comentarios al Cantar de los Cantares, se entiende prioritariamente como una forma de vida y apunta a una “transformación de la vida”.⁸ Sin embargo, lo que sigue tiene que ver solo marginalmente con correcciones a la historia de la filosofía. Porque, bien vista, la pregunta planteada por Hadot apunta nada menos que a la pregunta fundamental de qué es realmente la filosofía. *Amor vel studium sapientiae*, amor a la sabiduría y anhelo de

⁶ Al respecto, T. Kobusch, “Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie”, en W. Geerlings y H. König (eds.), *Origines, Vir ecclesiasticus*, Bonn, 1995, pp. 27-44; además, T. Kobusch, “Metaphysik als geistige Übung. Zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux”, en *Cistercienser Chronik* (Año CVI, 1999, N°1), pp. 57-68.

⁷ Cf. esp. la tercera parte “Rupture et continuité. Le moyen âge et les temps modernes”, en P. Hadot *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (*op. cit.*, n. 5), pp. 355 y ss.

⁸ T. Kobusch, “Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik”, en W. Goris (ed.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter. Jan A. Aertsen zu Ehren* (RTPM – Bibliotheca 2), Lovaina, 1999, pp. 27-56, esp. pp. 45 y ss.

sabiduría, así reza, en la edición latina de Anicius Manlius Severinus Boethius y de Isidoro de Sevilla, la etimología estándar que tempranamente es atribuida a Pitágoras (por ejemplo, por Cicerón, quien sin embargo no considera a Pitágoras como su autor⁹). Tal como el Sócrates de *Apología*, Pitágoras rechazó ser llamado sabio, según relata Hugo de San Víctor en el siglo XII, y en cambio prefirió ser llamado solamente “filósofo” (*philosophus*). Pues es adecuado llamar a los indagadores de la verdad (*inquisitores veritatis*), en lugar de “sabios”, “amantes de la sabiduría” (*amatores sapientiae*), “pues toda verdad está, por cierto, oculta, por lo que el espíritu, por más fervorosamente que la ansie y anhele su indagación (*inquisitio*), difícilmente pueda alcanzar la verdad en su esencia”: un topos por completo tradicional sobre la sabiduría. Por eso Pitágoras estableció la filosofía como ciencia de las cosas que existen verdaderamente y son en sí mismas inmutables.¹⁰ En este estudio de Hugo de San Víctor, la filosofía ya se presenta bajo una figura teórica, que explicita aquella distancia respecto a la sabiduría del oráculo de Delfos, que Sócrates –con el debido respeto al dios– somete a crítica en *Apología*¹¹. Allí la crítica de Sócrates se dirige en primer lugar a quienes enseñan la sabiduría, los sofistas, y a todos quienes creen saber qué es la sabiduría. El preguntar de Sócrates es existencial. La sabiduría no es un saber, sino más bien una actitud de cuidado. Por eso no es codificable, sino que articula su dimensión existencial permanente en la exhortación al autoconocimiento. La filosofía surge de esta crítica. En tanto “amor a la sabiduría”, mantiene, en su nombre, la distancia crítica respecto a toda pretensión de poseer sabiduría. En tanto crítica al saber legado y aceptado por criterio de autoridad, la filosofía determina el saber como una tarea y su propio hacer, como un preguntar y buscar fundamentos para este saber. No obstante, frente a la comprensión de la sabiduría que se exige desde una perspectiva existencial, ocurre simultáneamente una objetivación de la sabiduría. La consecuencia es sacada finalmente por Aristóteles: la filosofía en tanto sabiduría se vuelve una ciencia (*epistéme*) de ciertos principios y causas, un saber de lo más general y de lo primero, que solo es buscado por sí mismo y no obstante es lo más difícil de

⁹ Cicerón, *Tusculanae disputationes* V, 4, 10 (rec. M. Pohlenz), Stuttgart, 1967, pp. 408 y s.; Boecio, *De musica* II, 2 (ed. G. Friedein, Leipzig, 1867, reimpr. 1966), p. 227; cf. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* (ed. W.M. Lindsay, Oxford, 1911) VIII, 6, 1-3.

¹⁰ Hugo de San Víctor, *Didascalicon* I, 2 (ed. C.H. Buttmer), p. 6, 14-22: “*Primus omnium Pythagoras Studium sapientiae philosophiam nuneupavit, maluitque philosophos dici, nam antea sophos, id est, sapientes dicebantur. Pulchre quidem inquisitores veritatis non sapientes sed amatores sapientiae vocat, quia nimirum adeo latet omne verum, ut eius amore quantumlibet mens ardeat, quantumlibet ad eius inquisitionem assurgat, difficile tamen ipsam ut est veritatem comprehendere queat. Philosophiae autem earum rerum, quae vere essent suique immutabilem substantiam sortirentur, disciplinam constituit.*”

¹¹ *Apologia* 20 d – 23 b.

conocer; en tanto ciencia en grado sumo, le corresponde una función ordenadora frente a las demás ciencias, una posición dominante; un saber, en última instancia, que el ser humano no busca por una utilidad, sino –tal como llamamos libre a quien cuyo fin es sí mismo y no otros– como el único libre entre todas las ciencias y por eso, al mismo tiempo, como la ciencia más venerable y divina.¹² Sin embargo, esta sabiduría “por el camino de la ciencia”, para usar la expresión de Kant,¹³ es explícitamente diferenciada por Aristóteles, en tanto teoría pura, de la prudencia (*phrónesis*) asignada a la práctica.¹⁴

Es esta comprensión teórica de la sabiduría la que tiene efecto en el transcurso de la llamada recepción de Aristóteles durante el siglo XIII. Así, para la filosofía la pregunta por la sabiduría se convierte en la pregunta por su estatus. Este debate en primer lugar será reconstruido en tres pasos, con Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino y Buenaventura como protagonistas (II). No obstante, en el punto culminante de esta lucha por el estatus de la filosofía, vuelve a hacerse oír de manera aparentemente repentina la forma existencial de la sabiduría, en Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa (III). ¿Qué consecuencias pueden extraerse de esta tensa interrelación entre filosofía y sabiduría? Concluiré con algunas reflexiones sobre dicha cuestión (IV).

II. EL ESTATUS DE LA FILOSOFÍA

“De todo lo que es deseable, lo supremo es la sabiduría”, así comienza Hugo de San Víctor su libro de estudio, el *Didascalicon*, pues en ella consiste al mismo tiempo la forma del bien perfecto. Esto es, la sabiduría “ilumina al hombre de manera que pueda conocerse a sí mismo” (así está escrito ya en el trípode de Apolo).¹⁵ La filosofía, sin embargo, es el amor a la sabiduría, el anhelo de sabiduría y, en cierto modo, la amistad con ella (así cita Hugo a Boecio).¹⁶ Gracias a su estudio nos restablecemos, “de modo que conocemos nuestra verdadera naturaleza y aprendemos a no buscar fuera lo que podemos encontrar

¹² *Met.* I, 2 (982a-983a). Con respecto a la filosofía como crítica de la sabiduría, cf. también T. Borsche, “Philosophie – Weisheit oder Wissenschaft?”, en T. Borsche y J. Kruzer (eds.), *Weisheit und Wissenschaft (Schriften der Académie du Midi*, vol. II), Múnich, 1995, pp. 15-31, esp. pp. 21-23.

¹³ *KrV* A 850 / B 878.

¹⁴ *Eth. Nic.* VI, 7 (1141 a-b).

¹⁵ Hugo de San Víctor, *Didascalicon* I, 1 (ed. C.H. Buttmer, Washington, 1939), p. 4, 4-11: “Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit. Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat, qui ceteris similis fuit cum se prae ceteris factum esse non intellexit: Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra se quidquam quaerat, cui quod ipse est satis esse poterat. Scriptum legitur in tripode Apollinis: *gnoti seauton, id est cognosce te ipsum.*”

¹⁶ *Didascalicon* I, 2 (ed. C.H. Buttmer), p. 6, 23 y s.: “Est autem philosophia amor et Studium et amicitia quodammodo sapientiae.” Cf. Boecio, *In Isagogen Porphyrii comm.* I, 3 (CSEL 48), p. 7, 12 y s.

en nosotros mismos”.¹⁷ Por lo tanto, Hugo vincula el motivo de la sabiduría con el motivo de las carencias, tomado de manera antropológica, no teológica. El máximo alivio en la vida –dice Hugo apelando al célebre motivo boeciano– es el anhelo de sabiduría: “quien la encuentra es feliz (*felix*) y quien la posee es bienaventurado (*beatus*)”.¹⁸

La pretensión teórica de un saber metódico (*disciplina*) que investiga exhaustivamente los principios de todas las cosas humanas y divinas se vincula asimismo con la manifiesta competencia para la felicidad que posee la filosofía como *estudio* de la sabiduría. Así, frente a Agustín y su distinción significativa entre un concebir intelectual de las cosas eternas y divinas -solo esto es sabiduría en sentido estricto- y un comprender discursivo de las cosas temporales y humanas -el terreno de la ciencia-, Hugo parece volver a hacer justicia a la definición estoica de sabiduría.¹⁹ Pues mientras que para Agustín el saber filosófico, meramente referido al mundo, está a reserva de la *curiositas*, bajo sospecha de ilegítima curiosidad, Hugo de San Víctor le concede a la filosofía el lugar de un *ars artium* -un arte de todas las artes- y de una *disciplina disciplinarum* -una ciencia de todas las ciencias-, puesto que abarca todos los demás saberes y los fundamenta.²⁰ Para Hugo la filosofía es amor a la sabiduría no en un sentido exclusivo y eminente, sino en un sentido amplio, que abarca tanto el conocimiento teórico como el práctico. Este concepto inclusivo de filosofía, en el que la comprensión monástica de la sabiduría y el ideal antiguo de formación están vinculados el uno con el otro, se expresa también en la conocida división de la filosofía (*divisio philosophiae*) en disciplinas, cuyos cuatro grupos principales, a saber, teoría, práctica, mecánica y lógica, comprenden el terreno entero de las actividades “artificiales” del ser humano e integran el programa sapiencial de estudios

¹⁷ Hugo de San Víctor, *Didascalicon* I, 1 (ed. C.H. Buttimer), p. 6, 7-9: “reparamur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam, et ut discamus extra non quaerere quod in nobis possumus invenire.” Además, cf. *Didascalicon* I, 5 (ed. Buttimer), p. 12; *Didascalicon* I, 8 (ed. Buttimer), pp. 15-16, y *Didascalicon* II, 1 (ed. Buttimer), p. 23, 17-21.

¹⁸ *Didascalicon* I, 1 (ed. C.H. Buttimer), p. 6, 9-11: “summum igitur in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit felix est, et qui possidet beatus.” – Cf. Boecio, *De hypotheticis syllogismis* I, 1 (ed. L. Obertello, Brescia, 1969), p. 204, 2; además, Boecio, *De consolazione philosophiae* III, 1, 2, (CCSL 94), p. 37, 3-4; con respecto al vínculo entre la posesión de la sabiduría y la felicidad, cf. también Agustín, *De libero arbitrio* II, 9, 26 (CCSL 39), p. 254, 47-51.

¹⁹ Véase la definición de filosofía de Hugo en *Didascalicon* I, 4 (ed. C.H. Buttimer), p. 11, 13-16: “sic philosophiam definire possumus: Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes piene investigans.” Cf. Agustín, *De Trinitate* XIV, 1,3 (CCSL 50A, p. 423, 48 - p. 424, 56): “Disputantes autem de sapienda definierunt eam dicentes: *Sapientia est rerum humanarum scientia*. [...] ista definito diuidenda est ut rerum diuinarum scientia sapientia proprie nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.”

²⁰ *Didascalicon* II, 1 (ed. C.H. Buttimer), pp. 23-25. Cf. por el contrario, *De Trinitate* XIV, 1, 3 (CCSL 50A), p. 423, 52 - p. 424, 61, donde Agustín vincula la tajante división entre *sapientia* y *scientia* de forma casual con el motivo de la *curiositas*.

que, frente a la pretensión teológica de salvación que Hugo desarrolla en la segunda parte del *Didascalicon*, aparece como un camino independiente hacia el perfeccionamiento y la felicidad. El “*lector artium*” se encuentra en pie de igualdad junto al “*lector divinus*”²¹.

Sin embargo, esta coexistencia pacífica de dos sabidurías bajo el mismo techo de una *sapientia christiana* es engañosa. Esto se muestra precisamente cuando la “ciencia divina” o sabiduría aristotélica, “redescubierta” como consecuencia de la recepción de Aristóteles, tropieza con una teología cristiana, la cual -a partir de ahora en lenguaje científico aristotélico- se comprende igualmente como la ciencia primera y divina. Se vuelve necesaria una delimitación de fronteras entre ambas “ciencias divinas”, un punto de partida importante para la cuestión del estatus de la filosofía. En esta discusión, la respuesta de Tomás de Aquino constituye un referente importante. Un texto de referencia, ejemplar en muchos aspectos, es aquel pasaje en el comentario de Tomás de Aquino al tratado sobre la trinidad -*De Trinitate*- de Boecio, en el que Tomás discute la comprensión de las ciencias teóricas. El punto de partida es aquel modelo de las tres disciplinas teóricas: física, matemática y teología, que ya está presente en el Libro sexto de la *Metafísica* aristotélica, pero que sobre todo alcanza por medio de la sistematización de Boecio su importancia en la historia de su repercusión²². Mientras que, por ejemplo, Thierry de Chartres en el siglo XII adjudica estas disciplinas a la filosofía teórica -inclusive a la teología como su máxima facultad, que es un saber sobre el conjunto de las cosas (*universitas rerum*) en la simplicidad y unidad de su principio divino²³, Tomás lleva a cabo una significativa ampliación en la clasificación de las ciencias teóricas establecida por Boecio. Hay una ciencia divina doble (*scientia divina*): en primer lugar,

²¹ *Didascalicon*, prefacio (ed. C.H. Buttimer), p. 2, 15-19. Mientras que en *Didascalicon* -excepto por unas pocas observaciones críticas en relación con los escritos de los filósofos (cf. por ejemplo *Didascalicon* VI, 1 [ed. C.H. Buttimer], p. 70, 13-16)- no se encuentra ninguna discusión acerca de la relación entre el estudio filosófico y el teológico, en el prólogo a *De sacramentis* Hugo distingue explícitamente una sabiduría divina suprema y una sabiduría inferior de las “artes naturales” que sirve a la sabiduría superior (cf. *De sacramentis*, pról., c. 6 [PL 176, 185C]).

²² *Met.* VI, 1 (1025 a - 1026 b); Boecio, *De Trinitate* II (eds. H.F. Stewart, E.K. Rand y S.J. Tester [LCL 74]), pp. 8 y s.

²³ Theodoricus Carnotensis, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* II, 18 (en *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. N.M. Häring, Toronto, 1971), p. 160, 9-14: “Sed speculative tres sunt partes-, theologia que dat scienriam simplicitatis i.e. uniuersitatis in simplicitate et mathematica que dat scientiam abstractorum scilicet necessitatis complexionis et phisica que dat scientiam et cognitionem uniuersitatis ut est turn in absoluta possibilitate turn in determinata.” - Además, *Lectiones* II, 7 (ed. N.M. Häring), p. 156, 72-73: “Theologia uero considerât simplicitatem unitatem omnium in quadam simplicitate que deus est.” - Cf. con respecto a esto, de forma detallada, A. Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‘scientia naturalis’ im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45)*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, pp. 239-255.

una teología de las Sagradas Escrituras (*theologia sacrae Scripturae*) cuyo objeto es Dios, y en la que se contempla cómo es él en sí mismo; y en segundo lugar, una teología filosófica (*theologia philosophica*) en la que se contempla a Dios, en caso de que podamos conocerlo, en la que Dios no es el objeto excelso de la ciencia, sino que funciona como principio del ámbito de su objeto- una de las soluciones fundamentales clásicas en la discusión sobre el objeto de la metafísica en los siglos XIII y XIV²⁴.

Así, en lugar del modelo de integración de Hugo, Tomás establece un modelo de la diferenciación que ante todo concierne al carácter científico de la teología y de la filosofía. Si bien es cierto que tampoco Tomás niega la posibilidad de un acceso “en forma divina” y simple a la doctrina de la fe²⁵, sin embargo una forma semejante de conocimiento del don divino (*donum*) no es resultado del esfuerzo y saber humanos, al que asimismo pertenece la teología como ciencia. Tomás distingue la filosofía, como tercera forma de la sabiduría, de esta doble sabiduría teológica: en tanto don de la gracia otorgado por Dios y en tanto resultado del saber y los esfuerzos humanos.²⁶ Aunque la filosofía trata igualmente de lo divino, debe su origen no a un orden teológico, sino solo a la razón humana²⁷. Estas tres formas de la sabiduría tienen su respectiva figura independiente, cada una de las cuales se privilegia según el caso; se diferencian una de otra y están referidas a la vez una a la otra, pues son, por igual, expresión del deseo de saber por naturaleza que tiene el ser humano.

Por detrás de esta competencia entre la teología y la filosofía por la preeminencia vinculada con la pretensión de sabiduría se encuentra, al mismo tiempo, la lucha por la autocomprensión de la filosofía. En tal sentido, la delimitación requerida respecto de la teología constituye un aspecto de la tarea a realizar; la otra parte, complementaria, resulta de la creciente pretensión de autonomía de las restantes ciencias, como por ejemplo la física, que buscan las legalidades pertenecientes al propio ámbito de su objeto y las convierten en criterio de sus preguntas científicas. En vista de este doble desafío, la

²⁴ Tomás de Aquino, *Super Boethium De Trinitate* V, 4, c. - A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, 2ª edición ampliada (RTPM - Bibliotheca 1), Lovaina, 1998, pp. 154 y ss. y pp. 211-222. Además J.A. Aertsen, “Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?”, en I. Craemer-Ruegenberg y A. Speer (eds.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea Mediaevalia 22)*, Berlín-Nueva York, 1994, pp. 217-239, esp. pp. 220-229.

²⁵ III *Sent.* d. 35, q. 2, a. 3, quaestiuncula 2 ad 1 (Mandonnet y Moos, n. 114).

²⁶ *S.th.* II-II, q. 45, a. 1 & 2; *S.th.* I, q. 1, a. 6.

²⁷ *S.th.* I, q. 1, a. 5 ad 2; *Quodl.* IV, 9, 3.

filosofía se enfrenta a la tarea de fundamentar su propia postura científica ante el conocimiento volviendo a sus principios y acreditarla como posible y necesaria, tanto con respecto a la teología como a las demás ciencias. Esta tarea de autofundamentación corresponde principalmente a la competencia de esa sabiduría que, en tanto metafísica, es ciencia de lo primero.²⁸ La respuesta que se vuelve decisiva prepara, por lo tanto, la doctrina aristotélica de la ciencia, la cual posibilita un desglose del saber en distintas ciencias, por principio independientes unas de otras (con consecuencias para la comprensión de la filosofía, que es sometida en adelante a un amplio proceso de diferenciación). La filosofía no es más sabiduría en el sentido originario, integrador de todo el saber, a la manera de un *ars artium*, sino que es un saber de los principios a la manera de la metafísica. En este punto, por lo tanto, se encuentra evidentemente uno de los motivos filosóficos originarios para ese giro hacia una comprensión teórica y exclusiva de la sabiduría. La consecuencia es una autorrestricción crítica de la filosofía. Esta comprensión “moderna” de la ciencia, tan familiar para nosotros, tiene por lo tanto su origen mucho antes de la modernidad. A esta “cientifización”²⁹ no puede sustraerse la filosofía: ella también se vuelve ciencia. Sin embargo, esto no es una mera historia de la pérdida, como sostiene Hadot: la filosofía gana de este modo una clara conciencia de su forma específica frente a la acumulación enciclopédica y teológica. Su *proprium* se muestra más y más en un desplazamiento hacia las preguntas epistemológicas de fundamentación, en la lucha por las bases y las condiciones de posibilidad de un saber fundamentado.³⁰ En el comienzo de estos planteamientos al final de la Edad Media tardía, no en el modo supuestamente auténtico en que el Renacimiento y el humanismo retoman la Antigüedad, deben ser vistos por consiguiente los puntos de conexión decisivos para la filosofía de la modernidad.

²⁸ Cf. A. Speer, “Qu' est-ce que la philosophie au moyen âge? Bilan philosophique du dixième congrès international de philosophie médiévale tenu à Erfurt du 25 au 30 août 1997”, en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65,1 (1998), pp. 133-146, esp. pp. 139-142.

²⁹ Con respecto a este concepto cf. W. Kluxen, “Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert. Anfang einer Epoche”, en G. Wieland (ed.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur “Renaissance” des 12. Jahrhunderts* (9. Blaubeurer Symposium vom 9. bis 11. Oktober 1992), Stuttgart, 1995, pp. 89-99; además G. Wieland, “Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts”, en J. P. Beckmann et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburgo, 1987, pp. 61-79.

³⁰ A este respecto no solo hay que pensar en Scoto y en Ockham; más bien se puede hablar de una tendencia general. Cf. por ejemplo T. W. Köhler, “Wissenschaft und Evidenz. Beobachtungen zum wissenschaftstheoretischen Ansatz des Jakob von Metz”, en T. W. Köhler (ed.), *Sapientiae procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom J.-P. Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire* (*Studia Anselmiana* 63 [1974]), pp. 369-414.

Sin embargo ya un contemporáneo de Tomás de Aquino llama la atención sobre una consecuencia importante que se infiere de esta comprensión de la filosofía para su status como sabiduría: Buenaventura, quien –partiendo igualmente de un modelo de diferenciación– clasifica inicialmente el saber filosófico, según el modelo de la división académico-estoica de la filosofía (*divisio philosophiae*), en un saber natural, lógico y moral (*scientia naturalis*, *scientia rationalis* y *scientia moralis*), según se refiere el saber filosófico a la causa del existir (*causa essendi*), la razón del inteligir (*ratio intelligendi*) o el orden del vivir (*ordo vivendi*).³¹ Estas áreas de la filosofía subdivididas a su vez respectivamente en tres disciplinas describen el horizonte del saber natural. Según esto, “los filósofos ofrecieron nueve ciencias y prometieron dar una décima, a saber, la contemplación (*contemplatio*)”³², así introduce Buenaventura su crítica a los filósofos. “Luego quisieron llegar a la sabiduría, y la verdad los llevó hacia allí. Y les prometieron [a sus discípulos] darles la sabiduría, esto es la bienaventuranza, es decir, el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*)”.³³ Luego añade: “Por lo tanto, no existe ningún tránsito seguro del saber a la sabiduría”.³⁴ Pues los filósofos solo cuentan con plumas de avestruz (*pennas strutionum*). Por eso también sostiene un “falso circuito de la bienaventuranza” (con el que Buenaventura alude a la idea de la transmigración de las almas).³⁵ Por lo tanto, es ante todo la incapacidad de la filosofía de conducir al ser humano a su fin último, es decir, a la bienaventuranza, la que constituye su limitación. Esta crítica se refiere incluso a los platónicos “iluminados” a los ojos de Buenaventura. Pues a la sabiduría se llega solo mediante la santidad (*sanctitas*). El tránsito (*transitus*) es, sin embargo, un ejercicio espiritual, una práctica, que conduce del anhelo de saber al anhelo de santidad, y luego del anhelo de santidad al anhelo de sabiduría.³⁶ En este ejercicio espiritual eminentemente práctico, que conduce de la sabiduría mundana (*sapientia mundana*) a la sabiduría

³¹ Buenaventura, *De septem donis Spiritus Sancti* IV, 6-7 (*Opera omnia* [Ed. Quaracchi] V 474b - 475a). Cf. A. Speer, *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras* (*Franziskanische Forschungen* 32), Werl/Westfalia, 1987, pp. 48-52, además, A. Speer, “Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy”, en *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), pp. 25-46, esp. pp. 44-46.

³² Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron* IV, 1 (V 349a): “Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem.”

³³ *Collationes in Hexaemeron* V, 22 (V 357b): “Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt. Deus enim illis revelavit. Postmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum; promiserunt, inquam, discipulis suis.”

³⁴ *Collationes in Hexaemeron* XIX, 3 (V 420b): “Non est securus ergo transitus a scientia ad sapientiam”

³⁵ *Collationes in Hexaemeron* VII, 5 (V 367a).

³⁶ *Collationes in Hexaemeron* XIX, 3 (V 420b): “Transitus autem est exercitium: exercitatio a studio scientiae ad studium sanctitatis, et a studio sanctitatis ad studium sapientiae.”

cristiana (*sapientia christiana*),³⁷ a la filosofía solo le corresponde un rol restringido, pues la competencia de la filosofía para la sabiduría es limitada. La crítica de Buenaventura se dirige contra cualquier apariencia de que la bienaventuranza pueda ser transferida a esta vida,³⁸ por ejemplo, por medio de una vida al modo del filósofo que, según Boecio de Dacia, dedica su vida al estudio de la sabiduría, “vive según el orden correcto de la naturaleza y alcanza tanto lo mejor como el fin último de la vida humana”.³⁹ Aun cuando la metafísica se extiende hasta el ser supremo y la sustancia suprema, la filosofía sin embargo sigue siendo para Buenaventura tan solo el camino hacia todo conocimiento verdaderamente sabio; “quien se empeña en detenerse allí (es decir, en la filosofía), cae en las tinieblas”.⁴⁰ Para Tomás de Aquino la indagación de la imperfección de la felicidad humana que se ha de producir por la filosofía es un componente positivo de la antes mencionada autorrestricción de la filosofía, la cual, en tanto resultado de una crítica de la razón, también remite al criterio humano las pretensiones del ya citado ideal de vida ético-intelectual de la tradición filosófica greco-árabe y, de esta manera, consigue asegurar la competencia filosófica para la sabiduría desde un punto de vista teórico y práctico.⁴¹ En cambio, la pretensión integral de felicidad, que es característica de la comprensión bonaventuriana de la sabiduría, conduce en consecuencia también a una restricción de la dimensión teórica de la filosofía: la sabiduría como concepto liminar y límite de la filosofía.

III. SABIDURÍA EXISTENCIAL

El significado existencial de la pregunta por la sabiduría se vuelve a presentar, de forma aparentemente repentina, en Maestro Eckhart. Según él: “A quien tiene la sabiduría de Dios todo lo demás le parece nada”, pues, separado del ser divino (*divisum ab esse*), todo

³⁷ *Collationes in Hexaameron* I, 9 (V 330b): “...ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam”. A mi entender, Buenaventura es el primero que emplea marcadamente como terminología el concepto de *sapientia christiana* aquí y luego en *Collationes in Hexaameron* I, 10 (V 330b). En Agustín hay una sola referencia, pero con menos fuerza expresiva (*Contra Iulianum opus imperfectum* I, 71 [CSEL 85/1], p. 83, 72-74); por lo demás, Agustín habla preferentemente de “*doctrina christiana*”.

³⁸ *Collationes in Hexaameron* VII, 2 (V 365ab).

³⁹ Boecio de Dacia, *De summo bono* (ed. N. G. Green-Pedersen, *Boethii Daci Opera* VI, 2), p. 377, 239-242 (cf. n. 1).

⁴⁰ Buenaventura, *De septem donis Spiritus Sancti* IV, 12 (V 476a): “Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.”

⁴¹ Tomás de Aquino, *Super Boethium De Trinitate* VI, 4, ad 3; *ScG* [*Suma Contra Gentiles*] III, 48. A este respecto, J. A. Aertsen, “Mittelalterliche Philosophie ein unmögliches Projekt?” (*op. cit.*, n. 2), pp. 22 y s. y p. 27; C. Steel, “Medieval Philosophy: an Impossible Project?” (*op. cit.*, n. 2), pp. 172 y s.

es nada.⁴² Poseer la sabiduría significa precisamente reconocer esto, significa considerar todo lo creado como nada, separarse de todo lo creado y volver ahí donde se ha de buscar de forma preeminente la sabiduría: el hombre interior (*in interiori homine*)⁴³. Por lo tanto, la sabiduría en Eckhart recupera ahora su dimensión ética, aunque no en el modo en que ha sido fundada la ética filosófica en el siglo XIII como ciencia práctica. El momento de lo ético más bien ha de buscarse en las tensiones de la metafísica eckhartiana de la unidad, en la medida en que ella articula la consumación del hombre en la consonancia de la verdad bíblica y la filosófica.⁴⁴

De este modo, el pensar metafísico adquiere una significación existencial. En tal sentido, Eckhart parece ignorar la oposición entre filosofía y teología y con ello la distinción estricta de ambas teologías, es decir, la filosófica y la cristiana. Programáticamente habla de una concordancia entre filosofía y revelación, entre metafísica y evangelio. Esta posibilidad de convergencia de los ámbitos discrepantes del saber y su integración sapiencial constituye el punto de partida de su proyecto de pensamiento sistemático tal como aparece paradigmáticamente en su *Opus tripartitum*. También resulta instructiva en este contexto la equiparación de ética y teología (*ethica sive theologia*), la cual se encuentra en un temprano sermón pronunciado en la Universidad de París.⁴⁵ Con ello, Eckhart remite a una comprensión afectiva de la sabiduría en el sentido de un “conocimiento sabroso” (*sapida scientia*), mediante el cual el intelecto se trasciende en el éxtasis del espíritu (*in exstasi mentis*) y llega al conocimiento de lo que no es capaz por naturaleza. Esta sabiduría tiene su sede en el intelecto práctico.⁴⁶ La dimensión ética de

⁴² Maestro Eckhart, *In Sap.*, n. 91 (*Lateinische Werke* II, p. 424, 11-14): “Divisum autem ab esse et distinctum necessario nihil est; nihil enim tam nihil quam divisum ab esse. Et hoc est quod hic pulchre dicitur: divitias nihil esse dixi in comparatione illius. Notandum ergo primo quod habens sapientiam dei omnia cetera reputai esse nihil, et vere nihil sunt sine deo.”

⁴³ *In Sap.*, n. 88 (*Lateinische Werke* II, p. 421, 1-3): “*Invocavi*. Augustinus De vera religione c. 68 (= c. XXXIX,72): ‘noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas’, quam nemo venit qui eam foris quaerit, ut ibidem c. 49 (= c. XLIX,94) dicitur. Et hoc est quod sic sapiens ait: *venit in me*.” Cf. Agustín de Hipona, *De vera religione* XXXIX, 72 (CCSL 32, p. 234, 12); *ibid.* XLIX, 94 (CCSL 32, p. 249, 17 y s.).

⁴⁴ Al respecto, de manera detallada, W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel Versuch über die Einheitsmetaphysik des ‘Opus tripartitum’ Meister Eckharts (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 59)*, Leiden - Nueva York - Colonia, 1997, pp. 332-345 y 381-384.

⁴⁵ Maestro Eckhart, *Sermo die b. Aug. Par. hob.*, n. 2 (*Lateinische Werke* V, p. 89, 13 - 90, 1): “Theoricam sive specularivam ulterius partiuntur in mathematicam, physicam et ethicam sive theologiam.” Además, A. Speer, “‘Ethica sive theologia’. Wissenschaftseinteilung und Philosophieverständnis bei Meister Eckhart”, en J.A. Aertsen y A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? (op. cit., n. 2)*, pp. 683-693.

⁴⁶ *Sermo die b. Aug. Par. hob.*, n. 6 (*Lateinische Werke* V, p. 94, 15 - 95, 2): “de tertio [i.e. éxtasi mentis] dicitur secundum est in intellectu practico. Haec cognitio vel sapientia, quasi sapida scientia, quae aliquando intromittit hominem in affectum multum.” - Cf. Speer, ‘Ethica sive theologia’ (*op. cit.*, n. 45), pp. 687 y s.

la sabiduría por consiguiente se muestra en la orientación práctica del conocimiento humano, en el retornar del alma y, con ella, el de todas las criaturas a la unidad del origen creador. Pues en la medida en que el ser humano es creado a imagen de Dios (*ad imaginem Dei*), es creado según lo uno y encuentra su beatífica consumación solo en el retorno a este uno⁴⁷. De esto “el maestro de vida” Eckhart deriva reglas prácticas para la vida espiritual. El ser humano, “con el fin de no engendrar en él nada mundano y creado”, debería comportarse en todas partes y en todo de manera uniforme (*uniformis*). Cuanto más evita lo múltiple y anhela lo uno, tanto más perfecto y deiforme (*deiformis*) se vuelve.⁴⁸ El hombre que adopta así las propiedades de lo divino se vuelve hijo de Dios (*filii dei*), pues Dios no obra en el alma nada distinto que en sí mismo⁴⁹. Por eso, quien quiera conocer la sabiduría -así exhorta Maestro Eckhart a sus oyentes y lectores con una célebre cita agustiniana- no ha de ir hacia fuera sino que ha de volver hacia sí. La inextinguible luz divina, esto es, la sabiduría increada, resplandece en el fondo oculto del alma (*in abdito mentis*).⁵⁰

A primera vista el panorama en Nicolás de Cusa es totalmente diferente. “La sabiduría grita afuera en las calles y su grito es que ella misma mora en las más altas cumbres”, objeta en la plaza del mercado el *idiota* cusano -el interlocutor socrático calificado como lego solo de manera imperfecta-⁵¹ al orador culto, el cual cree encontrar el alimento de la sabiduría en los libros de los sabios. Sin embargo, no está allí. “Pues los primeros que se dedicaron a escribir sobre la sabiduría no crecieron con el alimento de los libros, que aún no existía, sino que se convirtieron en hombres perfectos gracias a la alimentación natural”⁵². Es decir, el saber vinculado a la autoridad de los escritores de libros se nutre del alimento ajeno y no del natural⁵³. Por el contrario el conocimiento de la sabiduría es

⁴⁷ *In Ioh.*, n. 549 (*Lateinische Werke* III, p. 480, 1); *In Ioh.*, n. 338 (*Lateinische Werke* III, p. 287, 5-8).

⁴⁸ *In Ioh.*, n. 111- 113 (*Lateinische Werke* III, pp. 96-97).

⁴⁹ *In Ioh.*, n. 120 (*Lateinische Werke* III, p. 105, 5-7): “... sie eodem filio dei omnes iusti et deiformes, qui verbum caro factum in Christo habitante in nobis et nos sibi per gratiam conformando nominamur et sumus filii dei.”

⁵⁰ *In Sap.*, n. 95 (*Lateinische Werke* II, p. 429, 2-4): “item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum. Hoc est igitur quod hic dicitur: *inextinguibile est lumen illius*.” - Cf. *In Sap.*, n. 96 (*Lateinische Werke* II, p. 428, 4-6).

⁵¹ Cf. al respecto la introducción de R. Steiger en Nicolás de Cusa, *Der Laie über die Weisheit* (latín-alemán), ed. R. Steige (*Philosophische Bibliothek* 411), Hamburgo, 1998, pp. X-XVIII.

⁵² Nicolás de Cusa, *Idiota de sapientia* I: h²V, N. 3, 1. 2-4: “Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento ‘in virum perfectum’ perducebantur.” (traducción de R. Steiger, *op. cit.*, n. 51, p. 5)

⁵³ *Idiota de sap.* I: h²V, N. 2, 1. 7-8: “Pascitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium constrictus pabulo alieno et non naturali.”

inmediato; comienza con la experiencia, por ejemplo en la barbería hacia donde es conducido el orador por el *idiota* socrático en el escenario cusano⁵⁴. Solo de esta forma puede reconocerse la sabiduría inmutable de Dios, que va mutando a la vista de todos. Siguiendo sus huellas -midiendo, contando y pesando (*Sap 11,21*)- puede ser encontrada afuera, en el mundo, donde grita en las calles. Pero recién el giro hacia el conocimiento interior, hacia la experiencia interior, puede localizar realmente la sabiduría eterna. Este camino es más que un análisis del pensamiento; la sabiduría debe ser saboreada y degustada, como ya lo indica la etimología latina del término “sabiduría” (*sapientia* se deriva de *sapere*: saborear, ser sabio).⁵⁵ El deseo de sabiduría (*desiderium sapientiae*) surge del deseo del ser humano de reconocer en su interior lo que él es según su esencia. Pero este deseo no se agota con el retorno en sí y a sí mismo, sino que conduce al ser humano más allá de sí, a unificarse con la sabiduría eterna, que al saciarse con el alimento más sabroso no calma el deseo de tomar más y nunca deja de deleitar. Como *sapida scientia*, como saber sabroso, la sabiduría abarca la coincidencia de las posiciones contrarias del saber en relación con lo divino.⁵⁶ Así la sabiduría conduce más allá de todas las contradicciones que resultan de la diferencia entre teología y filosofía y en particular de la absolutización de sus posiciones. En efecto, el sabio es capaz de resolverlas y llevarlas a la concordancia (*transire in concordantiam*).⁵⁷

IV. LA FILOSOFÍA COMO SABIDURÍA

Al mirar retrospectivamente esa tensa interrelación entre filosofía y sabiduría, me parece que existe un primer resultado precisamente en la imposibilidad de una historia progresiva y sincrónica como la que trató de contar Pierre Hadot. Pues dicha interrelación está determinada desde el principio por la tensión entre un concepto existencial de sabiduría y uno objetivo, así como entre uno amplio, inclusivo, y uno estrecho, exclusivo. Como se ha mostrado, esta doble tensión siempre presente es el verdadero móvil de la historia de amor entre la filosofía y la sabiduría, y la razón de su diacronía, su asincronismo básico, y de su imposibilidad de conclusión. A partir de esta tensión surgen cuestiones y aspectos

⁵⁴ *Idiota de sap.* I: h²V. N. 4.

⁵⁵ *Idiota de sap.* I: ²V. N. 10-11.

⁵⁶ *Idiota de sap.* I:²V, N. 15 y 17.

⁵⁷ *De apice theoriae.* h XII, N. 15, 1. 19-20: “Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam.” - Cf. H. G. Senger, “Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff”, en *Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft* 20 (1992), pp. 147-181.

conceptuales invariantes, a los cuales “puede referirse una respuesta históricamente diferente con la misma intención de destino”.⁵⁸

Dentro del modelo aristotélico de la fundamentación de la filosofía se lleva a cabo una objetivación del ideal de sabiduría; la sabiduría es transformada en un saber de los principios. Con la reincorporación de Aristóteles al discurso de la filosofía occidental, en el siglo XIII, esta comprensión epistémica de la sabiduría se volvió determinante para la comprensión de la filosofía y su evolución hacia la modernidad. Incluso el ideal ético, vinculado con la sabiduría en el sentido aristotélico, que consiste precisamente en la posibilidad de una felicidad intramundana, se formula como ética filosófica y ciencia práctica; aquí, y no en el establecimiento de una forma de vida filosófica, reside el verdadero significado de la recepción de la *Ética a Nicómaco* en el siglo XIII y la historia de su repercusión.⁵⁹ En vista de esta forma sobre todo teórica de la filosofía, la crítica de Hadot parece totalmente justificada. Pero este resultado no puede atribuirse de manera unilateral a la confluencia del cristianismo y la sabiduría antigua. Por tanto, no resulta sorprendente que la “desprofesionalización” (*déprofessionalisation*) de la filosofía tras las condenas de 1277 –según Alain de Libera, resultado del fallido intento de combinar el ideal ético-intelectual, basado en la concepción aristotélica de la felicidad, con la profesión filosófica—⁶⁰ conduzca a la renovación de una comprensión existencial e integradora de la sabiduría, presente de manera ejemplar en el afán de Maestro Eckhart por el *abgeschiedenheit* o, en Nicolás de Cusa, en la figura socrática del *idiota*, cuya sabiduría, a diferencia del orador culto, se basa en la inmediatez de la experiencia. Lo decisivo es la diferente concepción de la experiencia (*experientia*). Para Eckhart, al igual que para el Cusano, la experiencia significa más que el punto de partida empírico de nuestro conocimiento, que se entiende como un proceso de abstracción que conduce a la sabiduría como la forma suprema, más abstracta y, por tanto, más cierta y verdadera de conocimiento; la experiencia se considera más bien como un modo subjetivo de comprensión que va más allá del horizonte epistémico del conocimiento y concibe la

⁵⁸ W. Beierwaltes, “Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein”, en *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung der Tradition* (conferencias pronunciadas en el Congreso de la Sociedad de Ciencias Joachim Jungius de Hamburgo, el 13 y el 14 de octubre de 1977), Gotinga, 1978, pp. 15-31, aquí p. 16.

⁵⁹ G. Wieland, *Ethica - scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (BGPhThMA N.F. 21), Münster, 1981, esp. pp. 52-129. Además, W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburgo, ²1980.

⁶⁰ Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, París, 1991, pp. 11-13 y 318-321.

sabiduría como *sapida scientia*, como un conocimiento sabroso. En el contexto de una comprensión de la sabiduría que abarca por igual las facultades intelectuales y afectivas, y que culmina en la contemplación de lo divino, la filosofía aparece como teología, no a la manera de Tomás de Aquino, por ejemplo, sino a la manera de la *prisca theologia*, la teología antigua, o de la *pia philosophia*, la filosofía piadosa, tal como reclaman programáticamente Marsilio Ficino o Pico della Mirandola al comienzo del Renacimiento.⁶¹

Así, en las tensiones entre sabiduría y ciencia, se plantea para la filosofía un dilema que parece irresoluble: pues es evidente que asegurar la filosofía en el modo de la ciencia conduce a una pérdida de la competencia para la sabiduría. Por el contrario, el énfasis en la opción existencial pone en peligro su autonomía, sobre todo con respecto a una sabiduría que, en tanto saber determinado en su contenido por el todo y lo primero, pretende tener simultáneamente una función orientadora. Antes esta era una pretensión casi exclusiva de la teología, en la actualidad lo es de un sinfín de otras ciencias que suelen presuponer de manera irreflexiva que las implicaciones de su imagen del mundo son vinculantes.

La función existencial, espiritual o terapéutica de la filosofía que reclama Hadot también posee el carácter de una sabiduría orientadora. Ella presta atención a toda la condición del ser humano, tanto externo como interno, para configurar e incluso reconfigurar la propia vida en el sentido de una metafísica práctica, una metafísica del *Dasein*.⁶² Este es también el lugar para la pregunta por la felicidad. Con razón, hoy en día, la respuesta de Boecio de Dacia presentada al principio nos parece un poco ingenua, pero al mismo tiempo fascinante. La filosofía como consumación de la naturaleza humana: ¿qué filósofo no habría sucumbido a este pathos de la Ilustración? Todo el asunto de la legitimación de la actividad científica moderna, en algunos casos tan engorroso, ¡resuelto de un plumazo! La filosofía, de nuevo en el trono de la sabiduría, o al menos la más próxima a ocuparlo, antes que todas las demás ciencias. Pero en la actualidad ya nadie le concede este papel a la filosofía. Es precisamente la primacía de la sabiduría derivada de la prioridad

⁶¹ Cf. C. Vasoli, "The Renaissance Concept of Philosophy", en C.B. Schmitt y Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, pp. 57-74, esp. pp. 66-69; además de Nicolás de Cusa, Vasoli remite sobre todo a Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

⁶² Cf. T. Kobusch, "Metaphysik als Lebensform" (*op. cit.*, n. 8), pp. 51-55; en este contexto, Kobusch remite también a Martin Heidegger, cuya metafísica del *Dasein* en *Ser y tiempo* se inscribe en la tradición de la metafísica práctica.

epistémica lo que las demás ciencias le cuestionan a la filosofía. Por otro lado, resuena más fuerte la cuestión de una sabiduría orientadora. Pierre Hadot, influenciado por Michel Foucault, también conecta su análisis histórico con esta aspiración sistemática.⁶³ Sin embargo, me parece que aquí conviene tener precaución, especialmente respecto a ciertas respuestas precipitadas. En la medida en que la filosofía refiere todo a la sabiduría, mantiene vivo un saber del todo y de lo primero, esta amplitud la diferencia del resto de las ciencias. Pero en la medida en que lo hace por la vía de la ciencia, la única, como enfatiza Kant, “que, una vez abierta, nunca vuelve a cerrarse y no admite confusiones”,⁶⁴ esto ocurre a una distancia crítica como un conocimiento límite. No obstante, dicho conocimiento límite deja abierta la opción existencial. Pero eso requiere de la mediación a través de la experiencia histórica de sentido, que nos transmite una gran cantidad de modelos de vida de sabiduría, entre los cuales se cuenta sin duda la forma de vida filosófica como anhelo y amor por la sabiduría: *amor vel studium sapientiae*.

⁶³ En este contexto resulta revelador el epílogo de P. Hadot, *Philosophie als Lebensform* (*op. cit.*, n. 3), pp. 177-181, que Hadot define como una conversación inconclusa con Michel Foucault.

⁶⁴ *KrV* A 850 / B 878, cf. *KpV* A 292. Cf. a este respecto también L. Honnefelder, “Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin”, en W. Oelmüller (ed.), *Philosophie und Weisheit* (UTB 1555), Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich, 1989, pp. 66-77, esp. pp. 76 y s.