

La sabiduría en el pensamiento de san Buenaventura y sus dimensiones filosófica y teológica

FRANCISCO JAVIER RUBIO

Departamento de Humanidades

Universidad Francisco de Vitoria

fj.rubio@ufv.es

 <https://orcid.org/0000-0003-0859-7852>

Resumen: En este trabajo se defiende la tesis de que la noción de sabiduría sintetiza adecuadamente lo fundamental de la doctrina bonaventuriana sobre el conocimiento de la verdad y resuelve adecuadamente la fractura moderna entre filosofía y teología, con todos los problemas implicados en la misma. Por eso se presentará una revisión analítica de los principales textos en los que el Seráfico lleva a cabo una reducción del término “sabiduría”, y de esta revisión se sacarán las conclusiones oportunas para valorar la síntesis de pensamiento llevada a cabo por Buenaventura en la cuestión de la verdad.

Palabras clave: San Buenaventura de Bagnoregio, filosofía, teología, verdad, sabiduría, *reductio*

Abstract: This paper defends the thesis that the notion of wisdom adequately synthesizes the fundamentals of the Bonaventurian doctrine on the knowledge of truth; and that it adequately resolves the modern fracture between philosophy and theology, with all the corresponding problems. This work analyzes the main texts in which the Seraphic Doctor carries out a reduction of the term "wisdom" and then draws conclusions to assess Bonaventure's synthesis of thought on the matter of truth.

Keywords: Saint Bonaventure of Bagnoregio, philosophy, theology, truth, wisdom, *reductio*

1. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Cuánto hay de problemático en la cuestión de la relación entre la filosofía y teología en el pensamiento de san Buenaventura no se puede intentar resolver a partir de la distinción, sino desde la comunión y la síntesis. El hecho de que, por ejemplo, Cristo como “Triple Verbo” (*Triplex Verbum*) sea mediación universal no solo de la consideración teológica (de la relación entre el hombre y Dios), sino que lo es también de toda la realidad –mostrándose en todas las relaciones que entabla cada ser humano consigo mismo, con el mundo y con Dios– hace difícil tratar de descubrir lo específico de la consideración filosófica. Por eso, podemos partir de las siguientes premisas del pensamiento bonaventuriano:

1º Existe un consenso universal entre los especialistas en que, para san Buenaventura, no hay verdadera filosofía como ciencia autónoma, orientada a otro fin distinto del de la teología¹. Tal filosofía –si cabe llamarla así, ya que no es verdadero amor a la sabiduría– supondría una pretensión de dominio por parte del hombre sobre la realidad, a espaldas del Logos divino, haciendo oídos sordos a la revelación del “Verbo Increado” (*Verbum Increatum*). Una filosofía tal solo puede conducir a la esclavitud y al error, y se opone –con oposición de privación en referencia al fin– a las nociones epistemológicas de *pensamiento cristiano y teología*. Puede darse también una cierta situación intermedia, la de aquellos pensadores nobles de la Antigüedad –expresión empleada por el Seráfico– que, por imposibilidad histórica, no pudieron conocer la revelación del Verbo. En estos casos puede hacerse una acepción particular de filosofía como ciencia de las cosas naturales, en oposición a la teología, que sublimaría este conocimiento con la revelación. Incluso estos pensadores nobles, a

¹ E. Gilson sintetizó la perspectiva tradicional de esta cuestión tal y como se consideraba en el contexto de los estudios bonaventurianos en su obra de referencia (E. GILSON, *La filosofía de san Buenaventura* [Desclée De Brouwer, Buenos Aires 1948]). Posteriormente, el debate se redirigió hacia la concepción de Gilson, asumida por los especialistas como una mirada “tomasiánica” del pensamiento bonaventuriano o que estudia al Seráfico teniendo como marco de referencia al Angélico. Una de las obras más destacadas en este debate, y que ha sido referencia para este trabajo, es la monografía de Camille BERUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon* (Biblioteca Seráfico-capuchina, Roma 1976).

pesar de estar sometidos a las limitaciones ya mencionadas, habrían sido premiados y enriquecidos por el Logos divino por haber ordenado rectamente su pensamiento por el camino de la sabiduría.

2º La filosofía verdadera o cristiana siempre se desarrolla en un contexto teológico más amplio. De tal forma que siempre es deudora “desde el origen” (*ex principio*) y “por su finalidad” (*ex finis*) respecto a la revelación. Esto no quiere decir que el contenido específico del desarrollo filosófico deba ser de carácter teológico. Quiere decir que, al ser la metafísica bonaventuriana fundamentalmente ejemplarista, toda verdad descubierta en el encuentro del hombre consigo mismo, con el mundo, o incluso con Dios, a partir de un método que no es explícitamente teológico, es fruto de la revelación de la verdad del Logos divino². Esta eterna mediación nuclear de Cristo imprime también en la filosofía ciertos rasgos trinitarios a un nivel fundamental o estructural, a modo de vestigio o de imagen en la realidad.

3º La noción gnoseológica entorno a la cual cabe establecer la distinción analógica es la de “sabiduría” (*sapientia*). Se trata de un concepto que recoge reductivamente cuatro significados con distintos matices que delimitan el ámbito del desarrollo filosófico y teológico, y que son los que estudiaremos en este trabajo. La centralidad de la sabiduría, en este sentido, debe entenderse como la noción que corresponde, en el plano gnoseológico, a la incidencia de la manifestación del Logos en la experiencia humana. No se trata, por lo tanto, de una virtud intelectual de corte aristotélico, sino de la síntesis personal del pensar y del querer el Logos³.

Como una especie de conclusión que puede sacarse de estas tres premisas, cabe añadir una advertencia: no es del todo exacto considerar como proporcionales las relaciones /fe: razón/ y /teología: filosofía/. El contraponer la filosofía como un ejercicio autónomo a la

² Cf. J. I. SARANYANA, “El pensamiento teológico franciscano: san Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham”, *Scripta Theologica* 14/3 (1982) 847-862, 852.

³ Cf. A. DI MAIO, “Quattro sensi di «filosofia cristiana». Contributo alla ridefinizione del problema”, *Ricerche teologiche* 14/2 (2003) 217-241.

teología no es, para san Buenaventura, algo razonable⁴. Es cierto que la razón acompaña a la fe y debe dejarse guiar por esta última del mismo modo en que la filosofía es completada y debe someterse a la teología. Incluso en este caso, habría que matizar el término *razón*, ya que para el Seráfico –como para la tradición franciscana en general– el culmen de la filosofía no se haya en la metafísica o en la gnoseología, sino en el orden de la voluntad hacia el amor, es decir, en la moral⁵. Sin embargo, sería arriesgado ir más allá con el paralelismo en rigor: para el Seráfico la filosofía verdadera requeriría, cuando menos, la apertura del corazón y de la mente a la fe. Del mismo modo, la teología exige el uso riguroso de la razón. En el fondo, la dificultad para establecer este tipo de distinciones, que son de carácter más bien moderno, es que en el pensamiento del Seráfico prevalece claramente la síntesis y la continuidad sobre la distinción y el análisis: lo natural se encuentra implicado en el orden de lo sobrenatural, que lo abarca, lo sublima y le da sentido. Como saberes, tanto la filosofía como la teología suponen un encuentro de la razón y la voluntad con el Verbo, aunque en distintos órdenes, generando experiencias o formas de sabiduría que pueden distinguirse en multiforme, nuliforme, uniforme y omniforme, o en propia, más propia, común y menos común. A continuación, repasaremos estos dos catálogos (el del *III Liber Sententiarum* y el del *Hexaëmeron*) para definir con más claridad la continuidad mencionada y los matices con que se distinguen la filosofía y la teología sobre la reducción del concepto de *sabiduría*.

⁴ Manuel Lázaro PULIDO trata extensamente este punto en “Cómo filosofa san Buenaventura cuando hace teología”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa* (Universidad de Navarra, Pamplona 2011) 51-66.

⁵ Cf. J. I. SARANYANA, “El pensamiento teológico franciscano”, 852. Además, el franciscanismo se caracteriza por “[...] la primacía absoluta de lo divino, la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia para perfeccionarla, la superación de la inteligencia por la voluntad y por el amor; y, tanto en el origen como en el término de su trabajo (se refería a los maestros franciscanos), la presencia vivificante de una intuición sin concepto, el poder que tiene el alma de ser directamente iluminada por Dios y de elevarse hasta Él gracias a una asistencia especial de su Creador” (J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento. El pensamiento cristiano* [Aguilar, Madrid 1960]) 363.

2. LOS SIGNIFICADOS DE SABIDURÍA EN EL *III LIBER SENTENTIARUM*⁶

Respondo: diciendo que la sabiduría suele ser tomada de cuatro maneras tanto por los filósofos como por los santos, como son la general y la menos general, la propia y la más propia. – Tomar la sabiduría en un sentido general, significa el conocimiento general de las cosas [...]. De otra manera se le llama sabiduría de manera menos general; y así la sabiduría significa conocimiento, no cualquiera, sino un conocimiento sublime, a saber, el conocimiento de las cosas eternas. [...] En el tercer modo, la sabiduría se toma de manera propia; y así se llama al conocimiento de Dios según la piedad; y este es el conocimiento y la atención al culto de adoración, que presentamos a Dios por la fe, la esperanza y la caridad. [...] En el cuarto sentido, se llama sabiduría más propiamente, y como tal denota el conocimiento experimental de Dios; y así es uno de los siete dones del Espíritu Santo, cuyo acto consiste en gustar la dulzura divina⁷.

Esta división de significados de sabiduría no es un simple catálogo de acepciones equívocas o análogas. Entre ellas se da un proceso de “reducción” (*reductio*⁸), que parte del significado general y que va elevándose hasta alcanzar el significado más propio. En efecto, los primeros significados de sabiduría se refieren, principalmente, al momento del descubrimiento de la realidad dentro y fuera del espíritu humano o, en otras palabras, el descubrimiento de la realidad entera, a la luz de sus causas últimas (de las cosas eternas). Se trata de un descubrimiento que parece cognoscitivo (se invita a conocerlo todo, hasta donde sea posible⁹). El tercer momento hace referencia al conocimiento de Dios, no como causa última, sino como quien él es,

⁶ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *In Tertium Librum Sententiarum*, artículo único, qq.1-2, en *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi. Opera Omnia*, vol. III (Editio Quaracchi ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Florencia 1882) 772-777.

⁷ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *In Tertium Librum Sententiarum*, art. ún., q. 1, 774. Todas las traducciones son del autor. Se conservan los accidentes gramaticales y el formato del texto original.

⁸ En palabras de Andrea Di Maio: “La *reductio* es la puesta en evidencia de la unidad latente en la división de lo múltiple, así como la *resolutio* es la puesta en evidencia de la simplicidad latente en la composición de lo múltiple” (A. Di MAIO, “La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze: Un’applicazione della lessicografia all’ermeneutica testuale”, *Gregorianum* 81/1 (2000) 101-136, 124.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (Clarendon Press, Oxford 1924) c.2, 982a, 8-9.

por medio de la piedad, es decir, en una relación justa –dentro de la desproporción– santificada por la gracia. En este ascenso de la noción de sabiduría, la connotación intelectual cede el paso a una experiencia más amplia, que implica el ejercicio de las virtudes teologales (la mayor de las cuales es la caridad). Por lo tanto, el significado propio de sabiduría implica la síntesis del ejercicio de la facultad intelectual y de la facultad volitiva, ordenadas y ampliadas por la gracia santificante para dirigirse a un objeto que es, de suyo, incognoscible e inabarcable por el espíritu humano.

El primer significado es muy filosófico. El Seráfico cita al Estagirita y no en vano: quiere dejar claro que se trata de una acepción de sabiduría accesible, en línea de principio, incluso a aquellos pensadores nobles ajenos al pueblo de Israel, que vivieron antes de la encarnación y que, por lo tanto, no pudieron acceder a la luz de la revelación. Sin embargo, el filósofo franciscano se cuida de caer en el reduccionismo averroísta, porque la sabiduría, incluso en este primer grado, se abre al conocimiento de lo humano y lo divino: “la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas”¹⁰. Es decir, incluye también en su objeto las cosas divinas o que se refieren a Dios. Como se ha dicho ya, la verdadera filosofía se abre a la consideración teológica más amplia, incluso en esta acepción inferior de sabiduría. Por último, el hecho de que sea el significado más común significa que es el más empleado en general, aunque no sea el más propio.

El segundo significado se encuentra a caballo entre la filosofía y la teología. Podría decirse que se refiere a la sabiduría como forma de conocimiento adecuado a una suerte de teología filosófica o natural. Sin embargo, parece apuntar más al ámbito de un conocimiento enriquecido por la fe. En este párrafo el Seráfico cita tanto a Aristóteles como a san Agustín. De la mano del Estagirita define la forma menos general de sabiduría como “el conocimiento de las causas superiores”¹¹. Sin embargo, el punto de partida y la referencia es el apóstol san Pablo: “A unos les es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría, a otros la palabra del conocimiento” (1 Co 12, 8), en el que se distingue claramente este tipo de sabiduría del conocimiento por la

¹⁰ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *In Tertium Librum Sententiarum*, art. ún., q. 1, 774.

¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c.1, 981b, 27-29.

ciencia (contrastando, por lo tanto, el conocimiento de la sabiduría menos común con el conocimiento humano en general). Además, añade la autoridad de san Agustín, que incide en esta aclaración del apóstol, distinguiendo el conocimiento de la sabiduría como conocimiento de las cosas eternas, mientras que el conocimiento de la ciencia tiene por objeto las cosas creadas¹².

Como señala Speer¹³, en estas dos primeras acepciones se refiere el Seráfico a la autoridad de Aristóteles, y lo vuelve a hacer al explicar la más propia (o, más precisamente, al trazar los elementos afectivos y cognitivos que se incluyen sintéticamente en este término¹⁴). Esta referencia es significativa, sobre todo al tratar una noción que es tan importante en la distinción entre filosofía y teología. Por supuesto, no hay mejor forma de mostrar que la división de sabiduría propuesta por el Seráfico “es aceptada tanto por los filósofos como por los santos”, que citando al filósofo mientras desgrana cada uno de los significados. En cierto sentido, parece que san Buenaventura propone un diálogo entre el Estagirita y el santo de Hipona, como una metáfora del diálogo entre una filosofía sana –aunque aún no santa– y una teología que acepta generosamente el esfuerzo de su hermana menor¹⁵.

El tercer significado de sabiduría es, en cambio, de naturaleza estrictamente teológica, y es la acepción propia: se trata de la “reverencia a Dios debida” (*theosebia*) agustiniana¹⁶. Conviene anotar aquí que, al tratarse del significado propio, el Seráfico lleva a cabo una reducción efectiva de la filosofía a la teología: el saber general lleva al conocimiento de las causas últimas y el verdadero conocimiento de Dios en estas causas conduce al querer corresponder. Esta correspondencia se lleva a cabo en un acto que no es solamente

¹² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* (J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. XLII, Paris 1841) XIV, c.1, n.3, 1037.

¹³ Cf. A. SPEER, *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought: A Tribute to Kent Emery, Jr.* (Brill, Boston 2018) 85.

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* (Clarendon Press, Oxford 2016) II, n.2, 413b, 23-25. En el texto de Buenaventura: “[...] la delectación es la conjunción de lo adecuado con lo adecuado y con el sentido del mismo”.

¹⁵ De hecho, también el Doctor Angélico, en este mismo *locus classicus* sobre la sabiduría del comentario al *III Sent.*, dist. 35, a.1, citará recurridamente al Estagirita.

¹⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XIV, c.1, n.1, 1035-1037.

cognoscitivo, explorador, sino que busca situarse en el nivel justo de religación respecto a Dios. Por eso se trata de una sabiduría que introduce al alma humana, por medio del culto, en la vida sobrenatural. San Agustín define esta sabiduría del siguiente modo: “[...] Estaremos hablando de la sabiduría del hombre, pero de la verdad que es según Dios, y de la forma verdadera y fundamental de su culto, que en griego tiene el único nombre de *theosebia*”¹⁷. Al padre de Hipona no le gusta que se traduzca este término como *piEDAD eusebeia*¹⁸, y prefiere que se traduzca como *culto a Dios*. De esta forma garantiza que el objeto del acto sea el mismo Dios. Sin embargo, deja muy claro que se trata de una sabiduría humana, aunque es la sabiduría que es según Dios. Para el Seráfico, este culto divino implica el ejercicio de las tres virtudes teologales: la fe (una virtud que parece reclamar en primer lugar al intelecto humano), la esperanza y la caridad (una virtud que reclama en primer lugar a la voluntad humana). Por lo tanto, se trata de una forma de sabiduría que ya implica la integración de las facultades del hombre y las eleva a la vida sobrenatural, poniendo como objeto específico de esta sabiduría al mismo Dios.

El cuarto y último significado de sabiduría, el más propio, sintetiza o reduce todo lo anterior –los precedentes significados de sabiduría y todo el dinamismo superior del alma humana–. Es el conocimiento experiencial de Dios y, como don del Espíritu Santo, es un acto que consiste “en degustar la dulzura divina”. Como todo placer o delectación, implica tanto la inteligencia –que incoa el proceso– y la voluntad o el afecto –que lo consuma o lleva a plenitud–. Sin embargo, la sabiduría como don se refiere de forma más propia a la parte afectiva porque es en ella donde se sintetiza plenamente todo lo anterior, ya que en el amor se culmina el acto volitivo que implica al acto intelectual, y no al revés: “[...] amor para crecer en sabiduría”¹⁹. La causa de esta forma de sabiduría no procede, sin embargo, del ejercicio de las facultades, sino que procede del don del Espíritu, que se sirve

¹⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XIV, c.1, n.1, 1035. El término θεοσέβεια aparece en 1 Tm 2,10, con el significado de “reverencia debida a la bondad de Dios”.

¹⁸ εὐσεβεία.

¹⁹ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *In Tertium Librum Sententiarum*, art. ún., q. 1, 774.

de las facultades para completar un acto de amor a Dios y delectación en él. Por lo tanto, esta acepción entra plenamente en el territorio epistemológico de la teología y se aleja de la filosofía, de la que solo mantiene –acaso– los presupuestos antropológicos suficientes para dar una explicación satisfactoria del dinamismo de la gracia en el alma humana. En este tramo final, el alma se abandona en *el gusto* (*sapere*, raíz de sabiduría) de la dulzura de Dios y penetra en el amor, renunciando a toda visión y conocimiento, como explicara el Pseudo Dionisio²⁰.

De este breve repaso podemos corroborar la importancia de la noción de sabiduría para entender la distinción entre la filosofía y la teología dentro de su comunión y continuidad. En los extremos es fácil encontrar la diferencia y, sin embargo, en las acepciones menos general y propia las diferencias se disuelven en una comunión que parece confirmar el rechazo radical a la consideración de ambos saberes como autónomos o independientes. Además, los significados aquí considerados se articulan en torno a un término fuerte, reducido, teológico, que da sentido a todos los anteriores, o, mejor aún, les dota de cumplimiento: el conocer la realidad y buscar su verdad conduce al preguntarse por las causas últimas; esta indagación conduce al conocimiento del don de Dios que se nos revela; tal manifestación repercute en nuestra alma y nos convoca a dar una respuesta o una correspondencia en la forma del culto a Dios; en ese culto –en el contexto de la vida litúrgica de la Iglesia– el alma se abre al don de Dios y recibe, por la acción del Espíritu Santo, la gracia de trascender el conocimiento categorizado o limitado en un abandonarse en Dios en el amor. Se trata del esquema de un itinerario que anticipa el recorrido mismo del *Itinerarium mentis in Deum*.

²⁰ Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Theologia Mystica* (J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. III, Paris 1857) c.2, 1026.

3. LOS SIGNIFICADOS DE SABIDURÍA EN EL *HEXAËMERON*²¹

En la segunda colación de las *Collationes in Hexaëmeron* el Seráfico plantea un nuevo inventario de acepciones de sabiduría. Sin embargo, antes de proceder establece dos premisas: primero explica que la vía de acceso a la sabiduría supone una forma de acceso a la vida de gracia: “Pero cuando se ha convertido en un alma divina, la sabiduría entra inmediatamente en ella [...]”²². En segundo lugar, explica la inefabilidad de la verdadera sabiduría: “Pero la forma de la sabiduría es maravillosa, y nadie la ve sin asombro y éxtasis [...]”²³. Una vez establecido esto expone el inventario:

Esta forma es maravillosa porque solo es uniforme, a veces multiforme, a veces omniforme, a veces nuliforme. Se reviste así con una luz cuádruple. Aparece, pues, la uniforme en las reglas de las leyes divinas, la multiforme en la manifestación de las Escrituras divinas, la omniforme en los vestigios de las obras divinas, la nuliforme en el estar suspendidos de los excesos divinos²⁴.

Más allá de estas dos premisas –al tratar la cuestión de la sabiduría en el pensamiento del Seráfico en el *Hexaëmeron*– es preciso tener en cuenta, además, una serie de principios que parecen suponer una suerte de paradoja o de aporía inicial:

1º El camino hacia la sabiduría solo puede comenzar con el ferviente deseo de encontrarla²⁵. Por lo tanto, el punto de partida no es un acto de curiosidad o de ejercicio de estudio puramente intelectual.

2º A su vez, estamos estructuralmente imposibilitados para encontrarla por nuestras propias fuerzas (como ejercicio puro del intelecto humano)²⁶.

²¹ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron. Opera Omnia*, vol. V (Editio Quaracchi ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Florencia 1882) col. II, 336-342.

²² BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.6, 337.

²³ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.7, 337.

²⁴ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.8, 337.

²⁵ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.2, 336.

²⁶ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. V, n.33, 359. En este fragmento el Seráfico constata que los filósofos trataron de alcanzar la sabiduría

3º Por ello, debemos ceder a la autoridad de una disciplina externa, entendida como un orden extrínseco. Esta debe estar ordenada al bien, es decir, debe orientarse hacia el amor²⁷.

4º Por ello, para caminar en el camino hacia la sabiduría debemos desear ser rectamente orientados por el amor²⁸.

5º Este deseo de ser orientado es un ejercicio de liberalidad, no de servicio: “Pero la disciplina no debe ser servil, sino liberal, para que quien quiera disciplina, actúe por amor, no por miedo”²⁹.

Se concluye, por lo tanto, que el amor a la sabiduría o la búsqueda de este amor parte de un deseo ordenado del mismo y no de una curiosidad puramente intelectual. Así recuperamos dos grandes intuiciones del Seráfico: la prioridad de la voluntad sobre el intelecto en el camino de la sabiduría (en contraste, acaso, con el ejercicio prioritariamente intelectual propio de las ciencias), y la centralidad de Cristo como Verbo de la Trinidad³⁰. Esta centralidad se manifiesta con una presencia explícita en el punto de partida: es alfa y omega también en el itinerario de quien busca la sabiduría (incluso aunque sea desconocido por el sujeto que emprende este camino). Solo quien ordena su vida en el amor por medio del ejercicio de la virtud puede realmente apreciar (saborear) los frutos del don: “Sin santidad no hay un hombre sabio”³¹.

Por lo tanto, el camino de la verdadera sabiduría –incluso en sus primeros pasos más filosóficos– implica necesariamente una participación o apertura a la gracia santificante. En el peor de los casos –el de los pensadores nobles– debe admitirse una participación seminal y parcial en la luz del Verbo “increado, inspirado y encarnado” (*increatum, inspiratum et incarnatum*). Además, el camino a

por la perfección de las nueve ciencias, pero descubrieron que este propósito resultaba imposible sin el ejercicio perfecto de la virtud. Pues para alcanzar la contemplación de Dios es preciso haber purificado previamente el alma.

²⁷ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.3, 336-337.

²⁸ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.4, 337.

²⁹ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.4, 337.

³⁰ Este cristocentrismo bonaventuriano, muy estudiado por los especialistas en el pensamiento del Seráfico, aparece, por ejemplo, en la introducción del *Itinerarium* y en la estructura de cada una de las *collationes* en el *Hexaëmeron*.

³¹ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.5, 337.

la sabiduría nunca es un ejercicio principalmente intelectual: incluso en sus momentos más racionales se encuentra movido por el deseo y el amor como causa eficiente, formal y final.

Por último, la sabiduría es principalmente unitaria y corresponde en primer lugar a Dios: su significado principal es reductivo y se identifica con el sumo bien para los hombres³². El acceso que el hombre tiene a la sabiduría se da por participación en la luz (como lo iluminado participa de la luz de la fuente que ilumina). Este significado unitario es admirable, digno de maravilla y de éxtasis, es decir, completamente ajeno a las posibilidades de las potencias humanas en sí mismas³³. De ahí la dificultad de contemplarla tal cual es: en nuestra experiencia se da según cuatro luces distintas³⁴.

San Buenaventura sigue, en este fragmento, una disposición muy distinta a la que siguiera en el *Comentario a las Sentencias*. Si en aquel seguía un orden ascendente –similar al del *Itinerarium*–, partiendo del significado más general hasta llegar al más propio, en el *Hexaëmeron* las presenta en el siguiente orden: la sabiduría uniforme (que se asemeja al término menos general), la multiforme (que se asemeja al significado propio), la omniforme (que se asemeja a la acepción más general) y la nuliforme (que se asemeja al significado más propio). Aborda estas acepciones desde una perspectiva mucho más fuerte de unidad, respecto a la cual cada una de estas manifestaciones luminosas se presenta en un juego de contraste y relación en parejas: la uniforme queda paradójicamente enfrentada a la multiforme; la omniforme a la nuliforme. De este modo, la luz de lo uno parece quedar superada en la luz de lo mucho y la luz del todo en la luz de la nada. Este tipo de paradojas, muy frecuentes en el pensamiento más anagógico del Seráfico (herencia acaso de Dionisio), buscan resaltar la insuficiencia del intelecto humano, que podría quejarse o rebelarse ante el hecho –contrafactual en nuestra experiencia– de que la unidad quede superada por la multiplicidad y la totalidad por la nada. Como si voluntariamente se quisiera dar la vuelta a las categorías ordenadas

³² Cf. G. F. LANAVE, “God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom”, *Theological Studies* 69/4 (2008) 826.

³³ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.7, 337.

³⁴ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.8, 337.

del aristotelismo para tratar de dar sentido a un misterio que nos sobrepasa. Según las categorías del amor unitivo lo uno germina en lo mucho, el Ser divino –al alcance de la mente de los filósofos– se torna Trinidad santa –misterio inalcanzable–, y el ente, que abarca todas las cosas, desaparece “suspendido en los excesos divinos”³⁵. Y este amor, que rompe las categorías ordinarias por sublimación, es la verdadera unidad última, la verdadera sabiduría que consiste en el amor unitivo con Dios, que es la fuente de toda luz.

La primera manifestación de la luz de la sabiduría es, pues, la uniforme³⁶. A esta apenas le dedica un par de párrafos. Las características que enumera el Seráfico son las siguientes:

- 1º Es inmutable e inmarcesible.
- 2º Se deja descubrir fácilmente por los que la aman y la buscan.
- 3º Se manifiesta en las reglas de las leyes divinas.
- 4º Al iluminar estas leyes, la sabiduría las muestra como certezas que no pueden ser de otra manera.

Por su parte, estas reglas divinas que se iluminan con la luz de la sabiduría uniforme poseen las siguientes características:

1º Son infalibles, indubitables, injuzgables (“porque el juicio se establece por ellas y no sobre ellas”³⁷), inconmutables, incoartables e interminables.

2º Resplandecen en las mentes racionales y que son los modos por los que la mente juzga y conoce lo que no puede ser de otra manera. Por ejemplo:

- a. “El sumo principio debe ser venerado.
- b. La suma verdad se ha de creer y asentir sumamente.
- c. El sumo bien debe ser sumamente deseado y amado”³⁸.

En definitiva, se trata de una manifestación de la sabiduría divina a través de los primeros principios existenciales, del conocimiento y de la moral. Recoge de esta manera la tradición platónico–aristotélica de los principios eternos y primeros que rigen el pensamiento (búsqueda

³⁵ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.8, 337.

³⁶ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, nn.9-10, 337-338.

³⁷ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.10, 338.

³⁸ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.9, 337.

de la verdad) y la moral (búsqueda del bien) ordenándolos de manera fundamental. “Estas reglas y, por tanto, la sabiduría que les corresponde, tienen su fundamento en Dios y conducen a Dios, el cual, no obstante, no puede ser aprehendido por medio de ellas”³⁹. Sin embargo, se trata de una noción de sabiduría que se refiere, principalmente, a la razón en cuanto iluminada por ella. Es decir, interpela a la razón en su búsqueda de la verdad, del bien y del primer principio. Su importancia es capital, por lo tanto, para sostener el orden de la inteligencia (en materia especulativa) y de la voluntad (en materia práctica)⁴⁰, y, a través de ellas, el orden de toda la vida humana en su peregrinación hacia Dios. Resulta también interesante que el Seráfico resuelve o reduce los primeros principios a una causa superior, la sabiduría que unifica todas las formalidades intelectivas en un primer principio supremo⁴¹: la luz que es ella misma como manifestación del Logos divino en el alma que impulsa al ser humano, desde dentro, a ordenar la vida hacia el Padre. Así, se puede afirmar que gracias a esta sabiduría la luz del Logos se encuentra presente en la intimidad del alma humana de tal manera que le es posible conocer la verdad y querer el bien. Para J. Tālivaldis, en esta sabiduría puede el cristiano aprender a descubrir el sentido de la realidad y apreciar el orden del mundo en nuestra búsqueda de su principio y de su dotador, que es Dios⁴².

La segunda manifestación de la luz de la sabiduría es la multiforme. A esta le dedica san Buenaventura un desarrollo mucho más extenso. Se trata de la luz del conocimiento que ilumina la mente del hombre desde los misterios de las Escrituras. Es decir, desde la revelación explícita del Triple Verbo. Esta luz solo puede ser accesible por medio

³⁹ J. RATZINGER, *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*, en *Obras completas de Joseph Ratzinger*, vol. II (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2015) 444.

⁴⁰ Cf. C. M. CULLEN, *Bonaventure* (University Press, Oxford 2006) 25.

⁴¹ “Aquí opera un principio bien conocido de la comprensión de la creación de Buenaventura, a saber, la doctrina de las razones seminales: las formas existen en la materia potencialmente y se vuelven realidad cuando se extraen de la materia bajo la influencia de la luz” (G. F. LANAVE, “God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom”, 826).

⁴² Cf. J. T. OZOLIŅŠ, *Education and the Pursuit of Wisdom: The Aims of Education Revisited* (Routledge, Londres 2018).

de la fe en Cristo como palabra y luz del Padre (“Esta sabiduría se da según la medida de la fe y a cada uno según Dios ha dividido la medida de la fe”⁴³). La característica multiformidad parece inspirada en la Carta a los Efesios (Ef 3,8-10). Es muy interesante la paradoja que presenta el Seráfico para explicar en qué consiste esta forma de conocimiento: se trata de la comprensión del lenguaje arcano de las parábolas, de los relatos de los milagros y de las imágenes. Un lenguaje que se encuentra velado a los soberbios, pero que se revela a los humildes.

Esta sabiduría revelada por la Escritura se manifiesta en tres inteligencias principales: la que enseña lo que se debe creer, la que muestra qué se debe esperar y la que indica cómo se debe obrar⁴⁴. Pero no se trata de un ejercicio formal de la inteligencia respecto a un testimonio fiable, a un futuro deseado o a una norma de conducta (que serían, más bien, consecuencia de la sabiduría uniforme). La característica de estas tres inteligencias es la sobrenaturalidad: superan, por lo tanto, las condiciones naturales del conocimiento del sujeto y se elevan, por medio de la eficacia del Verbo revelado, al conocimiento expresivo de Dios. Esta triple división se entrelaza con las virtudes teologales y con tres ciencias teológicas, según el siguiente cuadro:

Virtudes	Ciencia o saber	Bifurcación
<i>Fe</i>	<i>Alegoría</i> (de la doctrina de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo)	Sobre la cabeza: cristología
		Sobre el cuerpo: eclesiología
<i>Esperanza</i>	<i>Anagogía</i> (de cuanto se ha de esperar)	Celeste: angelología (jerarquía celeste)
		Súperceleste: Trinidad (principado)

⁴³ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.19, 339.

⁴⁴ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.19, 339.

<i>Caridad</i>	<i>Tropología</i> (de cómo se debe obrar según la fe)	Activa: lo que se debe hacer (moral)
		Contemplativa: como se debe contemplar (mística)

Todo este conocimiento, que se manifiesta en la Sagrada Escritura, revela a Dios de una forma más excelente a como lo hacía la sabiduría uniforme⁴⁵. Su multiplicidad se debe a que reverbera en muchos espejos que hacen que la luz original se multiplique en multitud de rayos y fuegos, a fin de que, en toda esa luz podamos descubrir el verdadero rostro de Dios y que tendamos hacia él, “de gloria en gloria” (*a claritate in claritatem*): desde la alegoría hacia la tropología atravesando la anagogía. De este modo el creyente puede acercarse a vislumbrar la belleza del rostro de Dios a través de la sabiduría que solo se encuentra en la lectura humilde de la Sagrada Escritura.

La tercera manifestación de la luz de la sabiduría es la omniforme, que se presenta en los vestigios de las obras divinas. Para Ratzinger esta forma de sabiduría se encuentra a caballo entre la uniforme y la multiforme –en una situación algo precaria–: por un lado, se trata de una sabiduría cuyos representantes son Salomón y algunos filósofos, que pueden caer en la tentación de permanecer anclados en las cosas mismas; por otro, se trata de una sabiduría que es fruto de la revelación del tipo descrito por san Pablo: “Porque Dios se lo ha revelado” (Rom. 1,19). Por lo tanto, se encuentra en el ámbito de la filosofía, pero a la vez es fruto de la revelación divina y es, por lo tanto, más *teológica* o más elevada que la sabiduría uniforme⁴⁶.

Es cierto que Ratzinger acierta al descubrir una aparente incongruencia en el discurso del Seráfico, pero parece más acertado descubrir la diferencia desde la consideración de lo semejante. Es decir, a partir de la similitud de la sabiduría omniforme y la sabiduría común previamente descrita. Así, ambas acepciones se refieren,

⁴⁵ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.18, 339.

⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, 445.

principalmente, a la sabiduría del comprender el Verbo o Logos en cada cosa creada: “Esta sabiduría se difunde en todas las cosas, porque cada cosa, según cada propiedad, tiene la regla de la sabiduría, y manifiesta la sabiduría de Dios”⁴⁷. Sin embargo, en el *Hexaëmeron* esta forma de sabiduría tiene una nota que la distingue de la noción más general. Como afirma LaNave, la sabiduría omniforme parece situarnos en una de las grandes imágenes temáticas del pensamiento filosófico del Seráfico: la creación como un libro abierto donde se puede leer a su Creador⁴⁸. El profesor de Minnesota subraya, sin embargo, que en este caso hay una importante variación sobre el tema de esta alegoría⁴⁹. Para el Seráfico el encuentro de la inteligencia humana con el ser de las cosas supone una oportunidad de manifestación del Logos por medio del vestigio. Esta manifestación tiene ecos de Trinidad, por cuanto, como fruto de tal encuentro, se produce una indagación sobre el poder, la sabiduría y la bondad de su causa creadora. Sin embargo, el teólogo franciscano siempre cuida con mimo la distancia entre la realidad de la cosa creada y su apuntar vestigial, algo lejano, hacia Aquel que la hizo. En esta lejanía el carácter trinitario se convierte en una referencia indirecta, especular, y en modo alguno evidente. Es decir, cuando se conoce, por ejemplo, una rosa, se puede alcanzar a conocer el poder, la sabiduría y la bondad del Dios que la hizo, pero no se alcanza a reconocer en esas características una relación directa con las personas de la Trinidad.

Sin embargo, en el texto del *Hexaëmeron* se afirma lo siguiente:

Pero en la sustancia hay una huella superior que representa la esencia divina. Porque toda sustancia creada tiene materia, forma, composición: principio o fundamento original, complemento formal y unión; tiene sustancia, virtud y operación. Y en estos está representado el misterio de la Trinidad: el Padre es el origen; el Hijo es la forma; el Espíritu Santo, el pacto⁵⁰.

⁴⁷ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.21, 340.

⁴⁸ Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.27, 340.

⁴⁹ Cf. G. F. LANAVE, “God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom”, 827-828.

⁵⁰ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.23, 340.

No se debe pensar que esto significa que el Seráfico ha cambiado radicalmente su gnoseología desde el *In III Sententiarum* hasta el *Hexaëmeron* en este punto concreto. O lo que es lo mismo, el cambio que se descubre no responde a una cuestión de fondo, sino de perspectiva: la Trinidad no puede ser descubierta en la experiencia del conocimiento vestigial, ni desde la parte del objeto ni desde la parte del sujeto. Sin embargo, sí que es reconocible por parte de un sujeto transformado por la gracia. Es decir, el acceso de la sabiduría omniforme parece suponer la participación en la vida de gracia, aunque, de hecho, tal condición no sea necesaria para acceder al conocimiento del vestigio divino en la realidad. Hay, por lo tanto, un cambio importante que se puede identificar en la diferencia entre las siguientes afirmaciones:

1º El ser humano es capaz de conocer la verdad de la realidad en el vestigio como expresión del Verbo (y, por consiguiente, puede acceder al conocimiento de su Creador y de su bondad). En esto consiste la sabiduría más general.

2º El cristiano puede, por la acción de la gracia, reconocer en el vestigio la acción manifestativa de la Trinidad (y, por consiguiente, puede acceder por la reflexión al reconocimiento en sí mismo de la imagen y semejanza divinas). En esto consiste la sabiduría omniforme.

Respecto al objeto conocido hay también un cambio, pero siempre desde la consideración de la diferencia entre ambas relaciones:

El giro hacia el objeto es crítico. Buenaventura está hablando de la sabiduría que está disponible para nosotros a través de las cosas creadas. El hecho es que Dios, al crear una cosa, deja una impresión de sí mismo, en su plena realidad trinitaria, en ella. Esa impresión resplandece de la cosa y se imprimirá a su vez en el alma que la percibe, con tal de que el alma se haya transformado de modo que sea capaz de recibir esa impresión. Toda sustancia lleva literalmente la impronta de la Trinidad: el Verbo se expresa en las sustancias y a través de ellas proporciona una luz que forma el intelecto de quien las percibe⁵¹.

Para LaNave la diferencia es similar a la que existe entre la intención directa y la refleja en el esquema del *Itinerarium*: la primera sabiduría

⁵¹ G. F. LANAVE, "God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom", 828.

(más general) se referiría a la posibilidad de descubrir el Logos en el vestigio, en cambio la segunda (omiforme) se relacionaría al vestigio como fruto de la expresión del Logos mismo. Se precisa una cierta elevación cualitativa de la primera a la segunda, además del reconocimiento por la fe de que, de hecho, se da la manifestación expresiva del Verbo. La primera vía está abierta a los no creyentes en búsqueda de la verdad, la segunda, a los creyentes que redescubren – a través de la misma experiencia– vestigial la verdad y el amor de Dios. Por lo tanto, se trata de una noción que es fundamentalmente filosófica, aunque es recogida –por elevación– por la teología y, así, desarrollada en plenitud. Dicho de otro modo, la sabiduría más común es inicial y principalmente filosófica, accesible a cualquier mente abierta a la verdad y al bien, pero para encontrar su pleno significado o su realización, tal mente debe aceptar la acción de la gracia y el anuncio del Evangelio. De tal forma que, donde al principio descubría la atracción de la verdad, descubra la convocatoria del amor de Dios a través del Logos.

Por último, la cuarta manifestación de la luz de la sabiduría es la nuliforme, que “parece destructiva de las demás, pero no lo es” y que “se encuentra oculta en el misterio”⁵². Existe una dificultad metodológica importante a la hora de hablar de esta sabiduría que no se encontraba en la sabiduría más propia. Acaso aquí se encuentre la principal diferencia entre ambos catálogos. De cualquier forma, se trata de una noción de sabiduría que pertenece completamente al ámbito epistemológico de la teología, como sucedía con la más propia. La dificultad metodológica es descrita por el Seráfico en términos claros:

1º “Por lo tanto, debemos ser perfectos para que podamos llegar a esta sabiduría. “«Olvidando lo que está detrás –dice Flp 3,12ss–, tendiendo hacia lo que está delante», si de alguna forma se comprende”⁵³.

2º “Que conviene que se revele a todos, los que allí se cuenta, y que a todos salva [...] Y hay una operación que trasciende todo

⁵² Cf. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, nn.28-29, 340-341.

⁵³ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.28, 341.

entendimiento, la más secreta; que nadie conoce sino el que experimenta”⁵⁴.

En ambos casos se niega la capacidad del hombre para alcanzar esta sabiduría por el ejercicio natural de sus facultades. Ratzinger lo expresa bellamente: “En ella (la sabiduría nuliforme) el místico, que entra en la noche del entendimiento, cuya antorcha a estas alturas se apaga lentamente, se mueve silenciosamente hacia el misterio del Dios eterno”⁵⁵. Esta noción de sabiduría no solo traspasa los límites epistemológicos de la filosofía, sino que incluso trasciende la capacidad intelectual del ser humano: la mística bonaventuriana abandona la premisa aristotélica y neoplatónica de que el nivel más elevado de contemplación es un acto intelectual puro –con todas sus ramificaciones– y transforma el momento unitivo del ascenso de la mente a Dios en un exceso supramental. Por lo tanto, en su momento culminante, la sabiduría es principalmente afecto, amor⁵⁶. Por otro lado, al perder de vista los límites de lo posible por el entendimiento humano penetra el Seráfico, de la mano del Areopagita, en terrenos misteriosos, que exceden las capacidades naturales –rationales– del hombre. Se apaga, por lo tanto, la llama del intelecto humano frente a la luz en su manifestación de mayor claridad. Y, sin embargo, el místico camina a oscuras –cegado por esta luz radiante–. Por supuesto, este lenguaje es necesariamente metafórico: si se pudiera expresar analíticamente, la experiencia mística descrita no sería tal. Afirma el teólogo franciscano:

Porque en el alma hay muchas virtudes aprensivas: la sensitiva, la imaginativa, la instintiva, la intelectual; y conviene que todas sean liberadas, y en la cima está la unión del amor, y esto lo trasciende todo. Es claro que no toda la felicidad está en el intelecto⁵⁷.

La solución –no podría ser de otra manera– es sintética, reductiva: en el amor que trasciende todo entendimiento, toda forma de

⁵⁴ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.29, 341.

⁵⁵ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.29, 341.

⁵⁶ Cf. M. LÁZARO PULIDO, “Comprensión desde la filosofía de la afirmación «Dios es amor» en san Buenaventura”, *Cauriensia* 2 (2007) 179-210 y C. DEL ZOTTO, “La sapienza come amore nel Dottore Serafico”, *Doctor Seraphicus* 33 (1986) 29-58.

⁵⁷ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.29, 341.

conocimiento y toda ciencia. El Seráfico afirma explícitamente que este amor de abandono total del alma en Dios supone un abandono previo de todo lo que no sea Dios y, por lo tanto, también de uno mismo. En el éxtasis, el hombre hace que todos sus esfuerzos recapitulen en la nada de lo que él mismo es capaz y todo ello queda sublimado en el don más grande, tan enorme que supera las mismas posibilidades de la naturaleza humana. En el fondo ese exceso del que habla el Seráfico es sintético no como una meta lograda como un esfuerzo final que recoge todos los esfuerzos de la propia mente, como si el ser uno de estos perfectos o de los santos elegidos fuera mérito de los sujetos humanos. Sin embargo, queda muy claro que no es así: se es elegido gratuitamente y no por los propios méritos. Por eso, la reducción que tiene lugar en este punto se desconecta completamente de todo lo anterior: no es una sabiduría que recoja a las anteriores como una desembocadura de varios ríos. Es, más bien, una reducción por medio de la cual Dios concede lo que está más allá de todo: la unión plena con él mismo. Es puro don de Dios que culmina en un punto en que concurren la gracia del Espíritu y la revelación del Verbo: “Y así es; y como a esta sabiduría solo llegamos por la gracia, el sabio autor atribuye al Espíritu Santo y a la Palabra todo lo oculto e imprevisto que le ha de ser revelado”⁵⁸.

En cierto sentido, a pesar de que este tipo de experiencia –por su trascendencia absoluta sobre el ejercicio intelectual humano– escapa a cualquier posible esquema epistemológico, sin embargo, es plena y cumplidamente teológica. Esto es así atendiendo a una acepción de teología común a la tradición del Areopagita y de Alejandro de Hales: la teología como el conocimiento de la revelación. En este sentido, teológica es, ante todo, la Palabra de Dios en las Escrituras, pero lo es también –de forma sublimada y cumplida– la revelación en la experiencia afectiva de la sabiduría nuliforme. Así, privado de toda forma ajena a Dios mismo –incluso la propia–, transformando la intencionalidad en una apertura afectiva plena, el alma se une con el Padre, convocado por el Hijo por medio de la gracia del Espíritu. El esquema es muy similar, en el fondo, a la estructura de la escatología,

⁵⁸ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. II, n.30, 341.

en la que la Iglesia entera –cuerpo místico de Cristo– retorna al Padre en la unión definitiva.

Ninguna otra forma de sabiduría ilustra tanto al alma y, sin embargo, en ningún caso se encuentra el alma tan a oscuras. En ningún momento está el alma tan abandonada y, sin embargo, nunca se encuentra más unida a la fuente del amor.

4. CONCLUSIÓN: LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA COMO ASPECTOS VERDADEROS DE LA SABIDURÍA, QUE QUEDA REDUCIDA EN UN CONOCIMIENTO CADA VEZ MÁS TEOLÓGICO

Se recogía como tercera premisa en el planteamiento de la cuestión que nos ocupa, que sabiduría es una noción que, en san Buenaventura, posee un rico abanico de significados analógicos con una tendencia estructural hacia una acepción nuclear o principal. El elemento que garantiza esta unidad analógica y que sostiene dicha tendencia es, precisamente, la incidencia de la manifestación del Logos en la experiencia humana. Después del recorrido realizado podemos concluir:

1º Que la sabiduría es siempre fruto de un don del Logos y de la gracia del Espíritu Santo.

2º Que la experiencia que el ser humano vive de dicha sabiduría es diversa, no tanto por una fragmentación del don, sino por la naturaleza de las distintas experiencias que de él mismo realiza.

3º Que la experiencia humana en su manifestación más elevada –el ejercicio del amor libre– sintetiza reductivamente todas las facultades en las dos superiores que componen el ejercicio libre: la inteligencia y la voluntad. Y estas dos quedan reducidas, en el extremo o *excessus* en el afecto. Esta dimensión afectiva de la sabiduría del Seráfico es un elemento sustancial en la comprensión de la misma.

4º Que en cada significado de *sapientia*, que expresan distintas relaciones entre el hombre con el Logos, el primero pone en juego su inteligencia y voluntad de tal forma que, según los casos, puede considerarse tal ejercicio como parte de una consideración más filosófica o más teológica.

5º Que, por la reducción que se encuentra profundamente imbricada en la noción misma de sabiduría –en esa tendencia hacia “lo más íntimo de mi interior, lo más excelso de lo superior a mí”–, la consideración filosófica siempre será dependiente de la teológica y no al revés.

6º Por lo mismo, que cualquier consideración que aspire a ser puramente filosófica o autónoma respecto a la relación última que da sentido a todas las cosas, que es la relación con Dios, está destinada a ser infructífera, estéril y conducente al engaño.

7º Que el significado que recapitula de forma eminente y superior toda noción de sabiduría se encuentra más allá de las fronteras del ejercicio del intelecto humano en el afecto unitivo a Dios, por gracia del Espíritu y por convocatoria del Verbo. Este significado es plenamente teológico no en un sentido epistemológico ordinario, sino en uno superior: considerando la teología como el conocimiento verdadero de la revelación de Dios.