

La raíz de la sabiduría. Sobre la lectura tomasiana del par *ratio superior-inferior*

Abstract. *I focus on the questions devoted by Thomas to the Augustinian pair ratio superior and ratio inferior. The analysis leads to the field of the virtue of wisdom. The Augustinian source (De Trinitate, XII), in which these topics are addressed, touches on other issues, such as degeneration of reason into sensuality and the relationship between man and woman, which seem to be completely extrinsic for a definition of the concept of reason. Our attempt is to redeem the significance of these questions in this regard, through the intimate link between wisdom and the reality of love.*

1. Una teoría de la racionalidad

Un lugar de especial interés en la obra de Tomás sobre la razón es el conjunto de pasajes paralelos en los que se trata el par *ratio superior* y *ratio inferior* y las respectivas nociones de *sapientia* y *scientia*, con referencia principal al libro duodécimo del *De Trinitate* de San Agustín: *In II Sent.* dist. 24, q. 2, art. 2; *De Ver.*, q. 15; *S. Th.*, I, q. 79, art. 9. Aquí más que en otras partes, la razón es el objeto de consideración y es examinada en su estructura, tanto desde el perfil de sus propiedades lógico-epistémicas como desde el perfil de su intencionalidad, en las esferas ética y metafísica¹.

Como en otros casos, la contribución de Tomás va más allá del contexto de las fuentes citadas (aquí un contexto teológico, en el que se examina especialmente la imagen trinitaria en el hombre), para ofrecer una elucidación de algunas proposiciones generales, en virtud de las cuales se podrían resolver las cuestiones tratadas. Por ejemplo, en los lugares mencionados se dilucidan algunos supuestos que rigen la relación entre las facultades, sobre todo entre las facultades cognitivas. En particular, se expone el principio según el cual una facultad no es identificable en virtud del objeto material al que puede referirse, sino en virtud de su aspecto formal, es decir, de las propiedades del objeto consideradas. Este principio permitiría una división entre las dos esferas objetivas de la razón, significadas por esos calificativos, las cosas divinas (*ratio superior*) y las mundanas (*ratio inferior*), sin romper su unidad. Citando a Agustín, Tomás muestra cómo estas esferas no son atribuibles respectivamente a dos facultades diferentes, sino que constituyen las dos tareas (*officia*) de una misma facultad.

Más ampliamente, el examen realizado en los pasajes mencionados compara la razón con las demás operaciones cognitivas superiores y presenta sus articulaciones, que

¹ Para un tratamiento general del tema, a través de una amplia comparación histórica: cfr. J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1982), Eunsa, Pamplona 1998.

confirman cada vez la unidad radical del pensamiento humano. Sobre todo, se muestra la coordinación entre su dimensión intuitiva (*intellectus*) y su dimensión inferencial o discursiva (*ratio*). Como explica Tomás, el primero representa el momento quiescente o receptivo del pensamiento, marcando el inicio y el final del proceso analítico y constructivo en el que generalmente se reconoce la labor característica de la razón.

El *intellectus* ofrece los principios materiales y normativos más universales, que inician la búsqueda (*inventio*) y confirman los resultados en el acto de fundamentación (*resolutio*). Se trata de los contenidos nocionales y proposicionales irreductibles, que se presuponen en todo juicio, como la noción de entidad y el principio de no contradicción. Además, el *intellectus* es el portador del acto contemplativo, la pura aprehensión de la verdad, en la que consiste esencialmente el conocimiento y que se completa en su capacidad explicativa, la ciencia. *Ratio* significa el acto de argumentación y el propio argumento presentado en él. Como afirma Tomás en *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 2, la bipartición de la razón (*ratio superior-inferior*) refleja la doble fuente del argumento probatorio citado para la justificación del mismo contenido proposicional. Por ejemplo, una acción puede ser validada por razones divinas, como las formuladas en un precepto religioso, o por razones humanas, como las expresadas en una norma moral.

En el plano objetivo, la unidad del pensamiento se basa en la referencia de todos sus objetos posibles al campo trascendental del ser y la verdad, que define su horizonte intencional. Así, la consideración de las realidades eternas e inmateriales emana del hábito más noble de la mente, la sabiduría, y encuentra su más alta expresión en la ciencia metafísica. Aquí las propiedades del intelecto, la inmaterialidad y la universalidad, reciben una correspondencia adecuada en la naturaleza misma de sus objetos, las causas primeras inmateriales del mundo, a las que se llega desde la observación del mundo, en virtud del esfuerzo inferencial de la razón.

Pero el punto de vista trascendental del pensamiento en esta perspectiva teórica, que motiva y define la investigación metafísica, es compatible con la observación de las leyes que las ciencias particulares detectan en el mundo sensible. La distancia entre estos extremos no rompe el vínculo, ya que se atribuye a una facultad capaz de abarcarla. La inmaterialidad del pensamiento permite a su acción atravesar todos los niveles de la realidad y medir sus relaciones. El segundo extremo es la vía al primero, según el progreso natural de la mente de lo sensible a lo inmaterial, de lo imperfecto a lo perfecto (Tomás cita *Rom. 1,20: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt*

intellecta conspiciuntur), mientras que el primero es la base de la que el segundo recibe su definitiva comprensión y confirmación (*S. Th.*, I, q. 79, a. 9).

Otro aspecto del sentido unitario que impregna la doctrina tomista de la razón, tal como se expone en los pasajes indicados, pero especialmente en *S. Th.*, I, q. 79 a. 11, es la pertenencia de las disposiciones teóricas y prácticas del pensamiento a una misma facultad. En efecto, la actuación práctica presupone la actuación cognitiva para la determinación de su contenido, la verdad sobre el bien, y se distingue de ella sólo bajo el perfil funcional, es decir, para la aplicación del conocimiento a la acción, en vistas a la consecución del bien pretendido. A este respecto, se cita el mismo criterio mencionado anteriormente para la identificación del objeto formal de una facultad. Tanto el fin teórico como el fin práctico del pensamiento están arraigados en la verdad.

En los pasajes en los que se ilustra esta síntesis, sin duda admirable por su precisión y economía de medios, no se desarrollan todas las implicaciones que podrían mostrar su importancia a nuestros ojos, es decir, en relación con las cuestiones más sensibles de la epistemología actual sobre el estatuto de la racionalidad; por ejemplo, sobre la interdependencia entre la metafísica y las ciencias particulares, sobre la íntima relación entre la razón teórica y la razón práctica y, en particular, sobre la dimensión moral del trabajo científico. Sin embargo, además de la afirmación correspondiente, que se deduce fácilmente, se describen algunos aspectos y condiciones generales.

Se podría objetar, sin embargo, que la noción agustiniana de *ratio superior-inferior* es explicada por Tomás reconduciéndola a un marco aristotélico que la hace en última instancia superflua, es decir, parcialmente traducible con la anotación de sus asimetrías. A este respecto, por un lado, Tomás señala que no es posible hacer coincidir ese par con la división de los hábitos dianoéticos (*epistemonikon-scientificum*, *logistikon* / *doxastikon-opinativum*) propuesta por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, a partir de la división ontológica entre realidad necesaria y contingente (*Eth. Nic.* VI, 1139a 8-12)². En efecto, la *ratio inferior* preside el trabajo de la ciencia, y toda ciencia, sea cual sea su dominio ontológico, implica la detección de la forma, por tanto del elemento universal y necesario. Por otra parte, observa cómo para Agustín la *ratio*, en su doble aplicación,

² En su comentario a la *Ética Nicomaquea* (L. VI, l. 1; ed. Marietti, nn. 1119-1123), Tomás se refiere a estas dificultades, que explica y resuelve sin atribuir las al texto. Los comentarios modernos (p. ej. Gauthier-Jolif), en cambio, detectan una huella del platonismo de Aristóteles.

implica tanto el aspecto teórico como el práctico, es decir, el sentido especulativo y moral de la sabiduría, que la doctrina aristotélica separa.

De hecho, como se ha señalado, aparte de los lugares indicados (además, limitados y, como parece, ligados a la exégesis de la fuente agustiniana), la distinción es raramente utilizada por él. También se observa que el tratamiento en los textos citados traslada progresivamente estas nociones a un plano epistemológico, lo que parece hacer irrelevantes o accesorias las problemáticas teológicas y morales para las que fueron concebidas. Así, en *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 2, Tomás subraya cómo el concepto de razón en juego en esas nociones implica sobre todo el libre albedrío, mientras que en *S. Th.*, I, q. 79, art. 9, su último examen del tema, sólo se considera el aspecto cognitivo.

Estos problemas son los que, sobre todo en *De Ver.*, q. 15, donde Tomás los trata con más detalle, parecen carecer de un hilo conductor³; por ejemplo, sobre la relación entre la razón y la sensualidad y entre el hombre y la mujer. Estas son las cuestiones que Agustín aborda en los pasajes del *De Trinitate* donde introduce esa división de la razón, que es simétrica a la de la sabiduría y la ciencia. Dada la importancia de estos conceptos para definir la filosofía, especialmente en relación con la teología (por ejemplo, en relación con la sabiduría como don del Espíritu Santo)⁴, cabe preguntarse: ¿los problemas en que aparecen son realmente extrínsecos a la noción de razón?

Como se ha dicho, el desarrollo del tratamiento tomasiano apoya una respuesta afirmativa, como parece acordar la literatura⁵. Pues bien, ¿está bien fundamentada esa lectura con respecto a la obra de Tomás en su conjunto? Si se validara su aportación analítica a este respecto, en el sentido restrictivo indicado, ¿es posible obtener de esos problemas alguna indicación útil, aunque sea de forma indirecta, para penetrar en la esencia de la razón humana?⁶ Me limito aquí a una comprobación de esta hipótesis.

³ Véase la transición inmediata del plano cognitivo al moral: “Secundo utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae”. “Tertio utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum”.

⁴ Cfr. M. Paolinelli, “Sapienza e filosofia in S. Tommaso d’Aquino”, in *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 79 (1987), 1, pp. 196-216; J. J. Sanguinetti, “El conocimiento personal de los primeros principios”, en A. L. González e M. Idoya Zorroza (eds.), “*In Umbra Intelligentiae*”. *Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona 2011, pp. 713-727.

⁵ Cfr. J. Peghaire, “Le couple augustinien *ratio superior* et *ratio inferior*. L’interprétation thomiste”, en *Revue des Sciences Philosophiques* 23 (1934), 2, pp. 221-240; Id., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d’Aquin*, Vrin, París 1936; R. W. Mulligan, “*Ratio Superior* and *Ratio Inferior*: the Historical Background”, in *The New Scholasticism* 29 (1955), 1, pp. 1-32.

⁶ Un caso emblemático de la pertinencia de esta cuestión es la lectura de M.-D. Chenu que en un artículo (“*Ratio superior et inferior*. Un cas de philosophie chrétienne”, en *Laval théologique et philosophique* 1 (1945), 1, pp. 119-123) sobre el par *ratio superior-inferior* subraya su importancia.

2. La sabiduría y el bien

El acto paradigmático de la razón es identificado por Tomás no sólo con el proceso inferencial del pensamiento, sino con el acto del juicio, en el que ese proceso llega a su fin, es decir, con la ratificación de un contenido proposicional directamente aprendido, a la luz de un principio (axioma o regla general). La expresión más alta de la razón, en la que más revela sus prerrogativas, es la sabiduría, que es la capacidad, expresada metódicamente en la ciencia metafísica, de dar un juicio extendido a toda la realidad universal, es decir, de ofrecer una determinación general del ser y del actuar humano como fundamento de toda descripción del mundo y de toda prescripción.

Según la lectura de Tomás, la forma de la razón portadora de la sabiduría, la *ratio superior*, se refiere no sólo a la causa primera del mundo, el bien absoluto, en cuya aprehensión y efectiva asimilación reside su fin último, sino también al bien que se entiende subjetivamente como fin último (*De Ver.*, q. 15, a. 4). La adhesión a un bien último, que determina todo el movimiento y la organización de la praxis, se atribuye al acto hegemónico de la *ratio superior (consensus)* (*ibid.*, a. 3). Por ello, se puede reconocer su posible degeneración, es decir, un pecado propio, siempre que se desvíe toda la atención de la mente y el consiguiente uso de cada facultad a un fin inadecuado. Esto sucede cuando la experiencia de la realidad mundana y el disfrute de sus bienes sustituyen la búsqueda del bien objetivo universal, que tiene su raíz en Dios.

De este modo se rompe la continuidad que define el desarrollo del pensamiento descrito por la circulación entre la *ratio inferior* y la *ratio superior*, para la cual el mundo es el camino hacia lo eterno, señalado en él, mientras que éste es su meta y anclaje. La causa de esta desintegración y el paso de la sabiduría a la necedad se identifican con el predominio de las pasiones, especialmente la sexual (*S. Th.*, II-II, q. 46, a. 3). Ésta, aunque tan alejada de la sede enrarecida de la razón, es sin embargo una raíz indispensable en la estructura humana (*De Ver.*, q. 15, a. 5, ad 4). Su fuerza incontrolada adormece la mente hasta tal punto que pierde su capacidad de juicio, limitando así su apertura a la inmediatez de la experiencia sensible; o mejor dicho, se inhibe el ejercicio reflexivo del juicio, es decir, la aplicación de un criterio universal a lo particular. A este respecto, cuando Tomás examina la oposición entre el hábito sobrenatural de la sabiduría y la necedad (*S. Th.*, II-

Por otra parte, en su obra sobre la teología medieval (*La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1943) parece apreciar la superación por parte de Tomás del dualismo epistemológico de Agustín, que ve expresado en esta misma noción, en beneficio de la unidad de la razón teológica.

II, q. 46, art. 2), cita la primera carta a los Corintios (2,14): *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*.

Como explica Tomás, el don sobrenatural de la sabiduría tiene como obra la rectitud del juicio, y por tanto debe atribuirse al intelecto, pero el fundamento de esta rectitud lógica es el vínculo de semejanza real con el valor del objeto establecido por la caridad (S. Th., II-II, q. 45, a. 2)⁷. El ejemplo que se da es el juicio en materia afectiva o sexual, que puede hacerse espontáneamente por el hábito de la castidad o puede deducirse de la ciencia moral. En virtud de aquel don, la mente se une al bien, es decir, a las realidades más nobles y universales, no sólo, como ocurre con la sabiduría natural, en el plano intencional, por la adecuación representativa conseguida en el orden teórico del conocimiento (*scientia*), sino por un hábito afectivo que la asimila en el plano real o existencial (*connaturalitas*) y la capacita para juzgar y obrar de manera correcta.

Sin embargo, en el mismo contexto en el que la sabiduría sobrenatural se distingue de la natural por su exceso sobre el carácter puramente teórico de ésta⁸, la capacidad de juzgar expresada por la sabiduría natural se define, precisamente en cuanto sabiduría, por la relación con el bien supremo, causa primera del mundo, fin de todo deseo y acción humana (S. Th., II-II, q. 45, art. 1). Cabe preguntarse: la asimilación afectiva con el bien, que en el hábito sobrenatural de la sabiduría es la base del acto de juzgar, ¿puede trazarse de manera similar en la sabiduría natural, es decir, en la filosofía?

¿Sería posible, de otro modo, establecer una relación con el bien supremo sólo a través de la forma teórica del pensamiento? Si no es así, puesto que para Tomás la relación de la mente con el bien se articula en la voluntad y la cognición del bien supremo es la fuente de la felicidad y el fundamento de la razón práctica, es decir, la motivación última y el criterio normativo del proceso de deliberación ¿se puede argumentar entonces que también la sapiencia natural tiene su origen en el amor a lo eterno y, este, a su vez, en una especie de experiencia del mismo? ¿No es tal suposición lo que connota y mueve la búsqueda en la que consiste la filosofía?

Ahora bien, la doble naturaleza teórica y práctica de la relación con lo divino fue identificada por Tomás con el concepto agustiniano de *ratio superior*. La solución clásica que une a Tomás y a Agustín es la inserción del dinamismo de la razón, tanto en el lado

⁷ “[R]ectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis [per rationis inquisitionem], alio modo propter connaturalitatem quamdam” (*ibi*).

⁸ “ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos” (S. Th., II-II, q. 19, a. 7).

teórico como en el práctico, en el deseo de beatitud inherente al ser humano. En la infinidad potencial de este deseo, que es posible experimentar a través de su constante insatisfacción, se significa un bien infinito, capaz de ofrecer una satisfacción completa e interminable. Por otra parte, sin embargo, podría señalarse que para que tal búsqueda de lo divino y de la beatitud sea posible, es necesario recibir una cierta anticipación; es decir, es necesario que en el orden mundano no sólo sea constatable la finitud, a partir de cuyo límite se está siempre impulsados a la búsqueda y a la expectativa, sino que sea ya apreciable una imagen que revele, aunque sea imperfectamente, un bien infinito.

La noética agustiniana contemplaba un conocimiento intelectual de lo eterno y de los modelos axiológicos presentes en él, situándolo en la raíz de la capacidad de juicio de la razón. Así, el conocimiento se explica como una especie de *anámnesis*, es decir, como un reconocimiento en lo finito e imperfecto de una huella, aunque tenue y parcial, de lo infinito y perfecto (*De Trin.*, IX, 6.11). Es difícil encontrar una correspondencia exacta de todo esto en el pensamiento de Tomás, a no ser que se encuentre algo análogo en el hábito de los primeros principios especulativos y prácticos (sindéresis), donde se encuentra el anclaje original de la mente a lo verdadero y lo bueno (*De Ver.*, q. 16).

El argumento que acabamos de mencionar excede lo que es posible tratar en esta contribución; pero su desarrollo también nos distraería de nuestra pregunta anterior, que no se refería a la cognición pura, es decir, al acto de juzgar, sino a sus presupuestos. Retomando esta cuestión, podríamos preguntar: ¿dónde es posible experimentar un bien que remita, a modo de anticipación o de símbolo, a un bien infinito?

Esta pregunta podría responderse volviendo a la fuente de la cuestión debatida en la filosofía medieval sobre el par *ratio superior-inferior*, a saber, el libro duodécimo de *De Trinitate*. El contexto implícito del libro es la exégesis del *Génesis*. Allí se tratan dos temas que, como se ha dicho, enmarcan la definición de esas dos formas de razón: la imagen de Dios y la situación del hombre y la mujer en relación con ella. Esta imagen es situada por Agustín y Tomás en la *ratio superior*, ya que expresa la función teórica, que es superior al gobierno de los asuntos humanos, tanto desde el punto de vista cualitativo como operativo. Esta forma de la razón se identifica entonces paradigmáticamente con el sector masculino de lo humano, especialmente en cuanto a su papel protector hacia las mujeres. El conocimiento contemplativo de las cosas más elevadas, eternas y universales

(*ratio superior*-hombre), funda los criterios reguladores de la razón práctica en la esfera temporal de la praxis (*ratio inferior*-mujer)⁹.

Hasta aquí nuestros autores. Pero podríamos preguntarnos: ¿podemos encontrar aquí, en la facultad rectora de la razón, ese afecto por un bien infinito, que habíamos reconocido como fundamento de la sabiduría y cuya máxima degeneración había sido identificada en la esfera de la pasión sexual? La atribución de la imagen de Dios en el ser humano, ¿no debería relativizarse así, atribuyéndola a una de sus partes, es decir a la razón teórica y desde aquí, aunque sólo sea paradigmática o metafóricamente, a la parte masculina? ¿Es convincente la oposición entre la lujuria, como tipo o causa de la necedad, y el gobierno moral de la sexualidad, como efecto de la sabiduría? La corrupción del amor humano, ¿inhibe sólo las condiciones de ejercicio del intelecto o afecta radicalmente la forma misma del acto en el que la sabiduría tiene su sede?

¿No está en juego, en cambio, el modo en que el ser humano puede reconocer y disfrutar en sí mismo, a través de la figura ejemplar de la relación entre el hombre y la mujer, por la que se constituye su unidad vital concreta, la imagen de Dios, es decir, la huella de un bien infinito? A partir de la necedad, que es la nubosidad de la mente engendrada por la corrupción del amor humano, ¿no se podría encontrar un retorno a la sabiduría, es decir, al amor de las cosas divinas, a través de la restauración de la integridad de ese amor, del que brilla su trascendencia, es decir, su sentido metafísico? Podríamos formular algunos argumentos a favor de estas hipótesis de la siguiente manera.

La búsqueda de la verdad última sobre el mundo parece depender de la búsqueda del ser humano de la verdad de su propio ser. Pero esto, a su vez, parece depender del asombro con el que se queda ante su propio ser. En efecto, no se busca con esfuerzo aquello a lo que no se le atribuye valor. Ahora bien, el conocimiento y el amor del ser humano por sí mismo, en general y como individuo, pasa necesariamente (por la constitución del objeto) y de hecho (como vemos en la experiencia) por la relación de reconocimiento y cooperación entre las dos partes de que se compone el ser humano. Esto depende de la diferencia sexual del hombre, en la medida en que se reconoce como un

⁹ Los lugares dedicados en el libro XII de *De Trinitate* tienen su origen en la dificultad de componer Gn 1,27 ("Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó") y 1Cor 11,7 ("El hombre no debe cubrirse la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; la mujer, en cambio, es gloria del hombre"). Con la primera, Agustín reconoce la identidad de la imagen en el hombre y la mujer; con la segunda, lee figurativamente la relación jerárquica entre el hombre y la mujer, encontrándola en cada ser humano, en la relación entre las dos partes de la razón (*superior-inferior*). Cfr. *De Ver.*, q. 15, a. 4, ad 7; *In I ad Cor.*, cap. 11, lect. 3 (ed. Marietti, n. 614).

elemento no meramente material, accidental, parcial o secundario, sino decisivo para la constitución del ser humano en su conjunto y para la interpretación de su destino¹⁰.

Además, si la cognición del bien pasa por la experiencia del amor, el único bien a nivel de lo humano es el amor a una persona, que tiene su base primaria (al menos en el orden genético o psicológico) y su paradigma (como se señala en la literatura universal y en la Escritura) en el amor entre un hombre y una mujer. La experiencia paradójica y misteriosa que se vive en ella, la tensión de intimidad y trascendencia, entre el deseo de unión con el otro y de pura afirmación del otro (un otro que es semejante e irreductiblemente diferente; finito y a la vez portador de un valor incondicional: todo lo que, en distintos grados, como señaló Platón, sucede en la experiencia de la belleza), si se interpreta correctamente, permite a la mente abrirse hacia la trascendencia sustancial, es decir, un bien universal e infinito. Esto parece aún más cierto si, con la fe cristiana, este bien infinito se identifica con una realidad personal cuya esencia es el amor.

Estas cuestiones nos llevan más allá de lo que es legible en los textos considerados, salvo para realizar una comparación más amplia y precisa. En el espacio que me queda, me limitaré a esbozar algunos posibles desarrollos de las hipótesis aquí formuladas.

3. La raíz de la sabiduría

La noción agustiniana de *ratio superior*, comentada por Tomás, identifica la capacidad más alta que se le da al hombre para orientarse en el mundo. Esta capacidad se fundamenta en la relación de la mente con el bien supremo, con Dios, y en ella consiste la virtud más elevada, la sabiduría. Esta virtud encuentra su expresión en la ciencia metafísica, y se distingue de la sabiduría como don sobrenatural por su finalidad teórica y porque las realidades divinas sólo se alcanzan de forma mediata, a través de la construcción lógico-científica de la razón. La sabiduría sobrenatural, en cambio, establece el contacto y la conformación con ellas a través del amor. El amor expresa la intencionalidad distintiva de la voluntad por la que el sujeto se asimila al objeto, es decir, al bien, no sólo en su forma representativa, sino en su realidad misma, es decir, de tal manera que determina una afinidad y una unión en el plano real o existencial.

¹⁰ Cabe preguntarse si esta afirmación no está en contradicción con el valor de la vocación celibataria, ya que ésta podría aparecer como una disminución. A este problema respondería que la relación entre el hombre y la mujer es constitutiva del ser humano y, como tal, parece ser anterior y subyacente a toda forma vocacional que determine su modalidad de realización. Se supone que esta relación no se dirige exclusivamente al acto generativo y al vínculo conyugal que lo consagra.

En este sentido, (1) nos hemos preguntado si las notas axiológicas que califican el objeto de la sabiduría natural, las realidades más nobles, no implican también para ella, que es el hábito intelectual más elevado, la íntima participación de la voluntad, es decir, algo análogo a ese afecto y experiencia de lo divino que se encuentran en el don sobrenatural de la sabiduría. Si así fuera, puesto que la sabiduría natural es el hábito que genera la metafísica, ésta tendría su origen y fundamento en la experiencia del bien.

Por lo tanto (2), observando cómo Tomás identifica lo opuesto a la sabiduría en la necesidad, y cómo ésta se atribuye principalmente al vicio de la lujuria, de aquí hemos sacado la confirmación de cómo la sabiduría está ligada a la realidad del amor humano. Negativamente, la corrupción del amor humano provoca la oclusión de su capacidad de trascendencia y hace imposible el acceso al amor divino. A partir de esto (3), hemos propuesto cómo el camino para redimir la sabiduría natural, es decir, la búsqueda de lo divino que encuentra una de sus expresiones más nobles en la investigación filosófica, debe pasar por la experiencia del amor humano y por la reconstitución de su sentido.

Ahora bien, según el axioma concordante de la antropología clásica y bíblica, en el ser humano hay una imagen de Dios. Pero es una opinión común, y un principio bastante compartido en la antropología moderna, que uno no puede entenderse y amarse a sí mismo independientemente de su relación con el otro. En el *Génesis*, que es el texto principal del que parte la reflexión agustiniana y tomista sobre estos temas, ese otro, con el que se establece esa relación de identidad y diferencia por la que se produce el primer reconocimiento y admiración de sí mismo, es la mujer (*Gn 2,23*: “Esta vez es carne de mi carne y hueso de mis huesos”)¹¹. De aquí se podría recuperar, aunque sea de forma indirecta, la relevancia de las cuestiones dedicadas a esto por Agustín, donde trata la *ratio superior-inferior*. Esto parece, sin embargo, requerir una corrección de la antropología clásica sobre la imagen divina, que Agustín y especialmente Tomás, con ella, identifican con la disposición teórica de la razón. La fuente bíblica sugiere reconocerlo en cambio en la plenitud de lo humano que se manifiesta en el amor.

La filosofía, es decir, la elevación de la mente a lo universal y a lo divino, es así invitada a pasar de nuevo por el autoconocimiento, pero con la advertencia de que esto tiene lugar primero en el intercambio de miradas y el homenaje mutuo entre las dos partes constitutivas del ser humano. Uno de los posibles corolarios de esta conclusión es que si

¹¹ Para una penetrante exégesis teológica de este pasaje, del que hemos extraído muchas indicaciones: cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, Roma 1987, capp. VIII e IX.

la sabiduría implica la compenetración de la inteligencia y el amor en la apreciación de un bien que exige ser reconocido y amado por sí mismo, la educación intelectual que conduce a ella, es decir, la filosofía, requiere la educación de los afectos con la que se realiza esta forma de reconocimiento y amor en las relaciones humanas.