

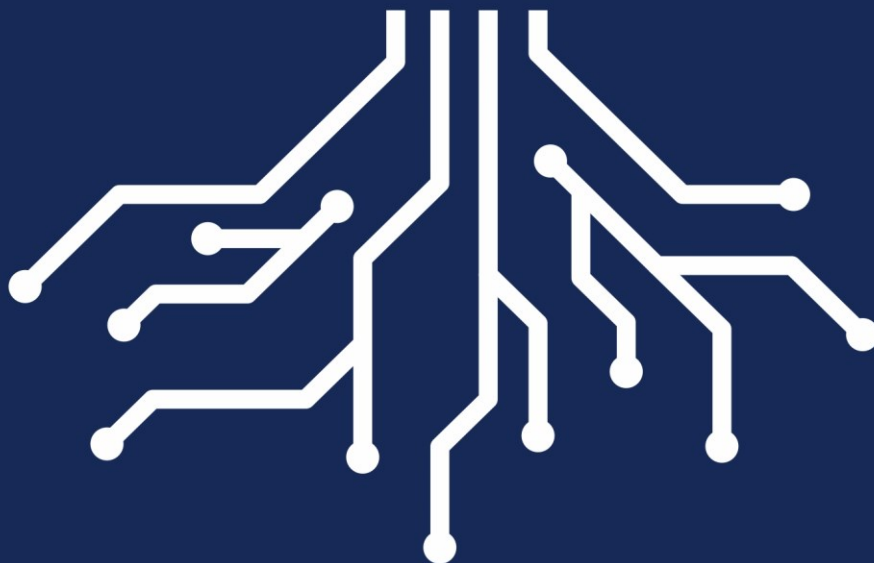


UNIVERSIDAD  
**FASTA**

FACULTAD DE  
**CIENCIAS DE  
LA EDUCACIÓN**



# **APORTES DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PARA LA INNOVACIÓN PEDAGÓGICA**



---

**PATRICIA VELAZ**

Velaz, Patricia

Aportes de la filosofía de la educación para la innovación educativa / Patricia Velaz. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad FASTA, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48372-7-1

1. Filosofía de la Educación. 2. Metafísica. I. Título.  
CDD 370.12

ISBN 978-987-48372-7-1



**APORTES DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN  
PARA LA INNOVACIÓN PEDAGÓGICA**

**Patricia Velaz**



*Dedicado a mi familia, ese amor que me sostiene.*

*A mis padres, y mi hermano Gabriel.*

*A mi esposo Roberto,  
mis hijos Germán y Juan Ignacio.*

# Sumario



Prólogo .....	7
Introducción .....	9
Capítulo I. Aproximación al pensamiento educativo de Alberto Caturelli .....	14
Nota biográfica .....	15
Capítulo II. Rasgos distintivos de la filosofía del autor .....	20
Filosofía y compromiso .....	21
La relación entre la filosofía y la metafísica .....	22
La experiencia originaria .....	23
Relación de Alberto Caturelli con otros filósofos o escuelas filosóficas .....	24
El realismo metafísico interiorista .....	26
Capítulo III: Supuestos metafísicos y antropológicos de la educación .....	31
La presencia del Ser .....	31
El hombre unidad de cuerpo y alma .....	35
El Universo y el hombre .....	37
El cuerpo como encarnación originaria .....	40
La disposición corporal y el alma .....	44
El alma como forma del cuerpo .....	46
Hombre, como unidad substancial de cuerpo y alma .....	49
La existencia humana .....	52
Triplicidad de las potencias superiores y la educación .....	55
El entendimiento .....	56
La memoria .....	61
La voluntad .....	62
La persona .....	64
Persona y comunicación .....	66

Dialéctica de la intersubjetividad .....	69
Capítulo IV. La educación integral.....	72
La concepción de educación .....	72
El fin último natural de la educación .....	74
Perfeccionamiento por las virtudes y carácter moral de la educación.....	75
Los hábitos y el carácter moral de la educación .....	77
Libertad y educación .....	79
Educabilidad del hombre y sociabilidad.....	83
Educación y trascendencia.....	85
Capítulo V. El maestro .....	90
Vocación personal .....	90
La vocación originaria .....	91
Vocación total y vocaciones parciales .....	91
Misterio de la vocación docente .....	95
El maestro .....	96
La doctrina Agustiniana sobre el maestro .....	96
El maestro interior .....	100
El maestro por participación.....	102
El maestro y la actividad formativa .....	105
Palabra y lenguaje en educación.....	108
Capítulo VI. Esencia de la Universidad .....	111
Primer y más originario sentido de lo académico .....	112
Investigación.....	116
Comunicación y verdad .....	120
Universidad y comunicación.....	121
Contemplación.....	123
Capítulo VII. Misión de la Universidad .....	127
La institución universitaria .....	128
Las humanidades y las ciencias .....	129
Universidad y técnica .....	130
Naturaleza de las facultades y grados del ser .....	131

Estudiante, Profesor y ambiente universitario.....	135
La enseñanza en la Universidad .....	140
Inserción de la Universidad: Universidad, Sociedad y Estado .....	144
Hacia la educación integral como corolario del planteo que hace Caturelli acerca de la Universidad .....	147
Conclusiones.....	149
Agradecimientos.....	163
Referencias bibliográficas.....	164
Fuentes primarias de Alberto Caturelli.....	164
Estudios sobre Alberto Caturelli .....	165
Fuentes secundarias.....	167

# Prólogo

Este libro que presenta la Dra. Patricia Velaz resulta una propuesta valiosa para la reflexión sobre la educación, que tanto hace falta en este momento de la historia.

Estamos presenciando el inicio de una nueva era del mundo, la era digital, y dejando atrás la modernidad pesada, como diría Baumann, lo que implica cambios profundos en todos los órdenes de la vida de los individuos y de las sociedades. De hecho, todas las semanas nos asombramos con una innovación tecnológica que impacta directamente en nuestra vida para bien y para mal. No terminamos de sorprendernos de los avances que la Inteligencia Artificial está proporcionando a la medicina y, en consecuencia, a nuestra salud, que ya aparecen nuevos modos de relacionarnos a través de las redes sociales.

En definitiva, todos nos damos cuenta de que el mundo que vivirán los niños y adolescentes de la actualidad será muy diferente al que vivimos los adultos. Por eso, la educación tiene que replantearse de manera urgente cómo preparar a los futuros ciudadanos para una sociedad digital.

Si la educación no cambia, ¿estos niños encontrarán trabajo? ¿Podrán usar con criterio de la tecnología sin caer en adicciones? ¿Tendrán herramientas personales para seguir decidiendo con libertad? ¿Podrán construir relaciones personales estables y plenas en su vida real?

Indudablemente no. Si no hacemos algo, si no cambiamos la educación, seguiremos preparando ciudadanos para vivir en el mundo de la revolución industrial, algo que ya no existe.

Por eso, hace falta repensar la educación con una mentalidad abierta y flexible para comprender que los niños que juegan en el patio de la escuela ya viven en un siglo diferente al de los docentes y directivos.



Para que ese cambio educativo sea real y profundo es imprescindible una profunda reflexión sobre los fundamentos de un proyecto educativo, de manera tal que revalorizando la perspectiva humanista en una era dominada por la economía y la tecnología, no se pierda de vista la verdadera realización integral de las personas.

Este texto viene a aportar elementos de filosofía para esa reflexión, rescatando el pensamiento valioso del gran filósofo argentino Alberto Caturelli, exponiendo con claridad una síntesis de su filosofía y explicando cuál es el hilo conductor de toda su investigación.

El mérito de la Dra. Patricia Velaz es ayudarnos a comprender sus genuinos aportes y a rescatarlos en un momento en el que hace falta una base clara para redefinir lo que queremos lograr con los niños, a los que aún les seguimos exigiendo que asistan a la escuela de lunes a viernes de siete a trece horas.

Pbro. Dr. Alejandro Ramos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología – Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino (Roma). Doctor en Filosofía – Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona).

# Introducción



*Conócete a ti mismo.*

*Sócrates.*

Si el pensamiento es distintivo y natural al ser humano, qué gran desafío constituye la docencia, vocación que nos lleva a orientar al educando en su camino para aprender a pensar. Y en este sentido, el anhelo por dar respuesta a los grandes cuestionamientos de la educación podría ser la causa de todo accionar educativo.

¿Para qué educamos? ¿Qué hombre pretendemos educar? ¿Qué es la educación? Interrogantes que se plantea la filosofía de la educación, constituyendo el marco epistemológico en el cual enmarcamos nuestra investigación. Nos interesa en este marco disciplinar interpretar el pensamiento educativo de Alberto Caturelli y su contribución a la filosofía de la educación. A su vez, nos nutrimos del aporte de la filosofía realista, fuentes principales de nuestro filósofo, gran pensador argentino de una vasta trayectoria.

Si bien profundizaremos sobre su propuesta educativa, podemos por el momento mencionar el inicio de su obra *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b). Comienza Caturelli su reflexión educativa, desde lo que él denomina: "Las dos perplejidades de Eutidemo y la humildad del autoconocimiento" (Caturelli, 1981b, p.10). El relato se centra en el diálogo entre Sócrates y Eutidemo, que expresa: "...era un joven...que rechazaba que alguien, para educarse, necesite de la guía de un maestro y la orientación de una disciplina" (Caturelli, 1981b, p.9). En el encuentro entre ambos, Sócrates le pregunta en qué ciencia o arte quería ser sabio; descartando primero varias

disciplinas, Eutidemo reconoce que quería ser justo (Caturelli, 1981). Prosigue el diálogo entre ambos, en el cual el joven se da cuenta que "no sabe lo que creía saber" (Caturelli, 1981b, p.11).

Y entonces Sócrates le contestó: Dime Eutidemo, ¿no has estado nunca en Delfos?

-Dos veces, por Júpiter, -contestó.

-Habrás visto, pues, la inscripción que allí hay escrita: Conócete a ti mismo

-Por cierto, que sí.

-Y ¿no te ha puesto en cuidado tal inscripción o la has notado y procurado examinar quién eres?

El pobre Eutidemo ha sido ciego y no procuró conocerse a sí mismo porque creía ya saberlo. ...Indica Jenofonte, se retiró enteramente desanimado. (Caturelli, 1981b, p.12)

Desde dicho diálogo, nuestro pensador, plantea:

La perplejidad total es el comienzo de su recuperación y quizás ha llegado el momento de tomar conciencia de la inscripción de Delfos. En efecto, el conocimiento de sí mismo socrático no es sólo el supuesto de toda educación, sino de todo auténtico pensar. (Caturelli, 1981b, p.13)

Con esta primera aproximación que nos ayuda a comenzar a conocer el pensamiento educativo del autor, planteamos la estructura de este libro. El análisis de la filosofía de la educación se torna novedoso en tanto que no se encuentran, al menos hasta el momento, estudios que puedan dar cuenta, en su totalidad, de la contribución de Alberto Caturelli al ámbito educativo. Los estudios acerca del autor se abordan –en su mayoría– desde el ámbito de la filosofía propiamente dicha, lo cual hace que nuestra investigación sea un aporte al estudio del autor en términos pedagógicos.

Hemos elegido como metodología la hermenéutica, método propio de la investigación basado en los textos, en este caso aplicado a la filosofía de la educación. Pudimos observar que el concepto propio del autor de *experiencia originaria* es la clave interpretativa de sus desarrollos en filosofía de la educación y, por ello, de su conceptualización de la formación integral.

Estructuralmente hemos presentado nuestra investigación en siete capítulos. En cuanto al itinerario conceptual del pensamiento de Caturelli, pretendemos darle el orden de su propio análisis filosófico. Por lo tanto, consideramos importante conocer la concepción filosófica del autor para comprender la filosofía general que propone, con el fin de analizar con posterioridad y principalmente, su aporte a la educación, objetivo principal de nuestro estudio.

Posteriormente delineamos lo que consideramos rasgos característicos de su contribución: su concepción de la filosofía como compromiso, la relación entre filosofía y metafísica, la experiencia originaria, su vinculación con los filósofos y escuelas filosóficas, y el realismo metafísico interiorista propuesto como definición de su filosofía.

Para iniciar los conceptos propiamente educativos, estudiamos los supuestos metafísicos y antropológicos de la educación, teniendo como objetivo mostrar la coherencia entre los mismos, la concepción de educación según el autor, esto es, como formación integral y su posterior aplicación en la Universidad. Comienza el análisis desde el ser, sus presencias y propiedades, el hombre, ente que sabe del ser. Se aborda el concepto del hombre como unidad de cuerpo y alma, y la existencia humana como culminación en el concepto de persona humana y su implicancia en la educación desde la comunicabilidad de la misma. En este itinerario comenzamos a captar la fenomenología del hombre desde lo "originario".

Desde esta clave interpretativa, analizamos su concepción de educación, el fin de la misma, la educación como formación de la persona, el lugar de la libertad y la formación de virtudes, la educación y la apertura del hombre al otro tú, la sociabilidad y la apertura al Tú Divino, enmarcada en la educación y la trascendencia.

En cuanto al ser del educador, hemos establecido para nuestra reflexión dos ejes conceptuales importantes: primero, la vocación personal y la vocación docente; segundo, el estudio sobre el maestro, cuyo análisis surge desde una comparación entre Santo Tomás y San Agustín, esto es, el maestro interior y al maestro por participación según los respectivos autores.

Una vez esclarecida la concepción del docente, nos abocaremos a la actividad que realiza. En suma, planteamos los lineamientos conceptuales fundamentales de la filosofía de la educación de Caturelli. Los mismos se retoman para la aplicación pedagógica de estos a la Universidad.

Nuestra reflexión comienza con el ser de la Universidad, e inmediatamente aparece el núcleo metafísico del pensamiento de Caturelli, desde el saber originario a la verdad, encontrando el verdadero sentido de lo académico. En el quehacer universitario, la reflexión nos llevará a la investigación como actividad propia, la comunicación y la contemplación de la verdad. A su vez, se analizará la tarea de estudiantes y profesores en la misión de la institución, la relación entre escuela y universidad, el valor pedagógico de las humanidades, las ciencias exactas y la técnica, y la relación entre sociedad, Estado y Universidad. Al finalizar, consideraremos la formación integral en dicho nivel. Dado que el ámbito docente de Caturelli fue el universitario, es allí donde podemos ver el pensamiento de nuestro filósofo llevado a la realidad educativa propiamente dicha.

Luego de recorrer el camino que hemos presentado, considerando que el concepto propio del autor de *experiencia originaria* es clave interpretativa de sus desarrollos en filosofía de la educación y, por ello, de su conceptualización de la

formación integral como meta de la universidad, estaremos en condiciones de arribar a las conclusiones. Las mismas se orientan a demostrar que dicha *experiencia originaria* es el concepto directriz de todo el pensamiento educativo de Caturelli, sostenido en los ejes propios de la filosofía de la educación, a saber: los fundamentos metafísicos y antropológicos que propone, su concepción de educación, la figura del maestro, la educación de las potencias del hombre, el valor de las virtudes, la libertad y la formación integral en la Universidad.

Desde el análisis hermenéutico se pudo constatar que las reflexiones de nuestro autor abordadas constituyen el núcleo de su filosofía de la educación propiamente dicha. A su vez, en el diálogo con otros autores, pudimos observar abordajes conceptuales similares hacia el hecho educativo y sus fundamentos, lo cual nos ha permitido plasmar una visión de una filosofía de la educación realista, desde varios pensadores.

Para finalizar, nos interesa plasmar algunos interrogantes hacia la educación actual, la necesidad de la innovación educativa y la reflexión desde la filosofía de la educación propiamente dicha.

# capítulo 1

## Aproximación al pensamiento educativo de Alberto Caturelli

El Dr. Alberto Caturelli fue un filósofo con una mirada hacia la realidad desde la metafísica. Su vasta labor académica lo llevó a interesarse por la educación para realizar un análisis desde los fundamentos de la misma y una propuesta pedagógica en la Universidad, institución en la cual desarrolló toda su trayectoria como docente.

Dado el profundo pensamiento filosófico que lo distingue, las investigaciones realizadas sobre su obra se enmarcan en el ámbito de la filosofía. En este sentido, nuestro estudio que es fruto de una investigación de tesis doctoral, enmarcada en el aporte de Caturelli a la filosofía de la educación, no tiene antecedentes. De todos modos, se destaca que sobre su pensamiento existen dos tesis doctorales, citadas en el discurso de presentación en la "Solemne Investidura de Doctor Honoris Causa al Dr. Alberto Caturelli", en la Universidad FASTA el 28 de abril de 2001, a cargo de Eudaldo Forment. La primera tesis, de Felipe Miguel Escudero Rodríguez, se titula *Persona y trascendencia en Alberto Caturelli* (1992). Plantea como tema central la persona; pues, como refiere el autor, la persona para Caturelli es trascendencia interiorizada (Escudero Rodríguez, 1992)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Dice el autor: "A modo de introducción para la comprensión de su pensamiento, tratamos en el capítulo I qué es la filosofía (...). En el capítulo II pretendemos analizar el punto de partida de su filosofar, deteniéndonos brevemente en la Idea del ser (...). En el capítulo III, se desarrolla un primer acercamiento a la idea de hombre en sus escritos de juventud (...). En el capítulo IV, tratamos el tema del hombre como individuo y persona, estudiando las influencias de Santo Tomás y Sciacca. En el capítulo V, se trata el tema de la comunicación del hombre consigo mismo, con el tú y con Dios. Otros dos temas desarrollados por Alberto Caturelli en relación con el hombre han sido la educación y el trabajo, que abordamos en los capítulos VI y VII. En el capítulo VIII tratamos el tema del porvenir del hombre, en el IX el tema de la muerte que nos conduce al

Otro antecedente es la tesis de Juan Manuel Díaz Torres, *Ser sí mismo y trascendencia en la Metafísica interiorista de Alberto Caturelli* (1993)<sup>3</sup>.

Es momento de acercarnos a su vida, su obra, sus escritos, modo de comenzar nuestro itinerario.

## **Nota biográfica**

Alberto Caturelli nació el 27 de noviembre de 1927 en Arroyito, Córdoba. Finalizó sus estudios de Licenciado en Filosofía por la Universidad de Córdoba en 1949, y se doctoró en la misma casa de estudios en 1953. Se casó con Celia y fue padre de ocho hijos.

En la histórica Casa de Trejo cumplió una larga carrera docente como profesor entre los años 1953 y 1993. Fue profesor de Historia de la Filosofía Medieval e investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el principal organismo dedicado a la promoción de la ciencia y la tecnología en la Argentina, a cuya vida institucional estuvo vinculado muchos años.

Publicó más de treinta libros y medio millar de artículos. Organizó el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana en 1979, y los Congresos Católicos Argentinos de Filosofía desde 1981 a 1999.

---

capítulo X, donde se desarrolla la apertura del hombre a la trascendencia" (Escudero Rodríguez, 1992, p.2).

<sup>3</sup> Dice el autor: "El pensamiento filosófico de Alberto Caturelli supone una extraordinaria revitalización del pensamiento metafísico cristiano en el siglo XXI. El presente estudio tiene como finalidad mostrar de qué forma procede a la restauración de las verdades filosóficas fundamentales-tales como la *creatio ex nihilo*, la participación, la linealidad trascendentista de la historia, la persona humana y la libertad entre otras-sobre la base de la naturaleza contemplativa de la inteligencia y la preeminencia de la vida interior. Y como tal cometido es esencialmente inseparable de la revisión crítica de los sistemas idealistas a partir de las propias exigencias, es necesario abordar los núcleos fundamentales de la denuncia del proceso negativo de la inversión del pensamiento cristiano por parte de los diversos inmanentismos modernos y contemporáneos" (Díaz, Torres, 1993, p.3).



Recibió el Premio Nacional de Filosofía, provincia de Santa Fe (1965 a 1970), el Premio Consagración Nacional Filosofía (1983) y el Premio Internacional de Filosofía "*Michele F. Sciacca*", Italia (1987).

Era Doctor *honoris causa* en varias universidades (Universidad de Génova, Italia; Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México; Universidad John F. Kennedy; y Universidad FASTA, de la Argentina) e integrante de los comités científicos de revistas filosóficas argentinas y extranjeras. Desde 1996 fue miembro honorario de la Pontificia Academia para la Vida del Vaticano y de la Sociedad Tomista Argentina.

Además de su innegable trayectoria, tuvo participación en la vida cultural de la Iglesia Católica, siendo un ejemplar defensor de la familia.

En el año 2004 publica *La historia interior*, libro autobiográfico en el cual narra su itinerario personal e intelectual; el mismo que nos llevará a comprender el proceso del pensamiento de nuestro autor.

Hacia 1953, se doctoró en filosofía, investigación que tuvo por objeto el pensamiento de Fray Mamerto Esquiú. Como consecuencia de dicho escrito el Padre Furlong lo anima a escribir la historia de la filosofía, libro que sale a la luz en el año 2001. Dictando clases, colaborando en revistas como Sapiencia, reconoce que el correr de los años trajo dos presiones internas y simultáneas que se hacían presentes y han seguido juntas hasta hoy, una especulativa y otra histórica. En la primera se han unido siempre San Agustín y Santo Tomás. "De aquella modesta síntesis inicial y progresiva, es testimonio mi libro *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (1954)" (Caturelli, 2004, p. 66).

En 1955 conoce a Michele Federico Sciacca, con quien entabla una gran amistad. Refiriéndose al mismo, narra que encontró a un amigo y un maestro con quien podía ahondar en autores que seguían ambos, tales como San Agustín, Lavelle, Rosmini. "Todo esto sin apartarme un ápice de mi maestro esencial Santo

Tomás de Aquino, estudiado y meditado como pensador contemporáneo” (Caturelli, 2004, p. 69).

En estos tiempos, concursa como profesor titular, cargo que ejerce por cuarenta años. Por ello, vemos que en la Universidad es en el nivel donde se plasma su visión pedagógica, fruto no solo de un gran pensador, sino de una vasta trayectoria docente.

Hacia 1958 publica *El filosofar como decisión y compromiso* y también ese mismo año, se encuentra en edición final un estudio sobre filosofía de la historia, el mismo será editado el año posterior -1959- bajo el nombre de *El hombre y la historia*. Ese mismo año publica *Metafísica de la integralidad de Michele Federico Sciacca*. A sabiendas de que la filosofía debe penetrar en toda la vida del hombre, nuestro pensador quiso adentrarse en las “sombras”; de esta reflexión surge *Tántalo* en 1960, reescrito y profundizado año más tarde bajo el nuevo título *El abismo del mal* en el año 2007.

Hacia el año 1962, al acercarse el aniversario de la Universidad de Córdoba, se detuvo a repensar la misma. “Me pregunté a mí mismo si sería capaz de formular una filosofía de la comunidad académica” (Caturelli, 2004, p. 93). Fruto de estas interrogaciones, sale a la luz su obra *La Universidad*, obra importante en nuestra investigación. En 1963, la Universidad de Córdoba publica *La Filosofía*, de la cual Caturelli (2004) nos dice:

La verdad objetiva mostrada en los entes y en la interioridad, se dona en el tiempo histórico y, a la vez, trasciendo el tiempo. Por eso no es posible saber filosofía sin pensar teóricamente y tampoco es posible saber filosofía ignorando su desarrollo histórico. (p.101)

Con el correr del tiempo y luego de haber escrito su libro *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (1954) surge la necesidad de volcar su pensamiento educativo en un libro, el cual denominó *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b).

Inspirado en la inscripción de Delphos "conócete a ti mismo", comenzó a plantearse los supuestos de la educación. Nos dice acerca de los mismos:

El primero es la evidencia del ser como acto de contemplación inicial; acto primero que conlleva el descubrimiento del hombre como espíritu incorporado o como cuerpo espirituado (unidad substancial) y de todas las potencias que concurren a la afirmación del hombre como persona. Desde su radical contingencia era inevitable no sólo sostener la existencia del Ser absoluto, sino la imposibilidad de una educación atea. La educación es el desarrollo de la persona hasta su máxima perfección posible (Caturelli, 2004, p. 142)

Nos encontramos ante un sucinto y primer planteo educativo, pero nos es útil como comienzo de interpretación de líneas directrices de la educación que ahondaremos en capítulos posteriores. A las reflexiones mencionadas, le sigue el estudio sobre el hombre y el trabajo y un año más tarde, en 1982, publica *Metafísica del trabajo*; de este libro citamos la vocación del hombre.

Continúa su vida como escritor y docente, dicta varias conferencias y en esta trayectoria lo acompañan varios pensadores; uno en especial es Monseñor Derisi; fruto de la admiración por su pensamiento y persona es el libro que sale a la luz en 1984, *Octavio Nicolás Derisi filósofo cristiano*, fuente de nuestro estudio en el tema Universidad.

Gran defensor de la verdad, nuestro autor es crítico en el análisis de la realidad: "la sofística es el cáncer de la cultura occidental que ha hecho metástasis generalizada en el organismo del mundo contemporáneo" (Caturelli, 1977, p. 112). Solo la vuelta a la metafísica podrá recuperar el verdadero valor de la persona humana y de la sociedad.

Fruto de este análisis surgirán sus obras históricas, las cuales no hemos incluido en nuestra investigación por el objeto de la misma. Pero el pensamiento de la persona es central en nuestro autor. Así, viendo el embate a la misma,

comienza a profundizar sobre la libertad: "Es reconfortante volver a meditar sobre la libertad que, como enseñaba San Gregorio de Nysa, es 'creadora' de nuestro tiempo" (Caturelli, 2004, p. 189). Posteriormente, nuestro pensador escribe su libro *La libertad* en 1997, fuente importante de este estudio por la implicancia que la misma conlleva respecto del acto educativo.

Hemos transitado un itinerario personal e intelectual de nuestro autor, el mismo constituye un somero comienzo del pensamiento que podremos ahondar de ahora en más.

## capítulo 2

### Rasgos distintivos de la filosofía del autor

Conviene ahora considerar la filosofía de Alberto Caturelli. Así pues, antes de abordar la reflexión sobre educación, cuestión central de nuestro estudio, debemos tratar de comprender la concepción filosófica del autor para lograr analizar, posteriormente, su filosofía de la educación.

En este sentido, en el presente apartado delinearemos lo que consideramos como rasgos característicos de su pensamiento, la relación con otros filósofos y escuelas filosóficas, y el realismo metafísico interiorista propuesto por el autor como definición de su filosofía.

Si bien, *La Filosofía* (1977), *Lecciones de Metafísica* (1973) y *La Metafísica cristiana en el pensamiento occidental* (1983), constituyen las fuentes principales para una primera aproximación a la filosofía de nuestro pensador, son numerosas las reflexiones sobre la misma que realiza en varios de sus escritos. Por tal motivo, hemos considerado necesario delinear una sistematización con el fin de no acotar tan rico pensamiento para comprender mejor la significación de la filosofía y su vivencia filosófica.

Podemos esbozar varios rasgos característicos de su pensamiento filosófico, pero señalaremos como primordiales: su concepción de la filosofía como compromiso, la relación entre la filosofía y la metafísica, la *experiencia originaria*, la relación con otros filósofos y escuelas filosóficas, el realismo metafísico interiorista.

Estos conceptos se tornan fundantes para entender su pensamiento educativo cimentado en las consideraciones anteriormente mencionadas.

## Filosofía y compromiso

Podríamos preguntarnos por qué la filosofía como compromiso se plantea como el primer rasgo. Recordemos que nuestro itinerario pretende introducirnos en el pensamiento de Caturelli para comprender su filosofía de la educación. Por lo tanto, primero trataremos de captar la "vivencia filosófica del autor", y desde ella, el pensamiento educativo del mismo.

En tal sentido, es necesario advertir que la reflexión primera se sitúa en el descubrimiento del ser. El hombre descubre que hay ser, y se admira ante ello; las cosas podrían no existir, pero están "siendo". Esta admiración es el origen de la filosofía, pero el filósofo no se queda con la sola admiración, sino que se pregunta por el ser de todo:

(...) el filósofo percibe el llamado de esta presencia que es el ser; a este llamado ineludible llamo la vocación del ser (que es la vocación del filósofo); aquello que llama es el todo inagotable, y, por eso, la filosofía es la respuesta a la vocación del todo (Caturelli, 1977, p. 29)

El ser ha hecho patente, más allá de la admiración que el mismo le provoca, su vida será una búsqueda constante a los interrogantes que el ser le plantea. Y en esta búsqueda de la verdad, tiene raíz el compromiso. Porque "filosofar es vivir comprometido, es ser compromiso" (Caturelli, 1958, p. 30).

Es decir, el filósofo tiene un compromiso vital con el ser, con la realidad. Decimos vital porque compromete toda la vida. Por ello, no existe escisión entre el filósofo y la filosofía, el filosofar constituye al ser personal y viceversa. Es en este sentido que puede decirse, por ejemplo, que Sócrates es ejemplo de compromiso con la verdad. En consecuencia, no puede llamarse filósofo aquel que no comprometa toda su vida.

Esta primera aproximación a la vivencia filosófica del autor, nos lleva a descubrir su actitud de compromiso con la verdad, con la realidad; la

comprensión de esta actitud de vida también nos propicia el entendimiento de su compromiso, no solo con la filosofía, sino también con la educación.

### **La relación entre la filosofía y la metafísica**

Como se dijo, el filósofo es llamado por el ser y su vocación es la respuesta al todo. En este sentido, toda filosofía es metafísica, es decir: "toda auténtica filosofía es metafísica" (Caturelli, 1963a, p. 14).

Caturelli no considera a la metafísica como la ciencia que va más allá de lo físico, sino, como la teoría del ser de los entes, o como "la investigación del todo" (Caturelli, 1963a, p. 24). Este "todo", objeto de la metafísica, comprende lo que el hombre puede conocer por su razón y la experiencia misma del ser. Esta última, se da en el interior del hombre y no se agota en el conocimiento racional. El ser es captado por la razón, pero queda "un resto inconmensurable, siempre presente y siempre incaptable por la razón conceptualizante" (Caturelli, 1977, p. 30).

Este planteo nos induce a pensar que dicha filosofía no es exclusivamente racionalista; trasciende proponiendo una metafísica del todo. Para entender esta afirmación, debemos tener en cuenta desde donde parte la reflexión sobre el todo, objeto de la metafísica. En este sentido, como afirma Caturelli: "El todo se patentiza en lo concreto" (Caturelli, 1963a, p. 30); y lo concreto es el hombre, no el hombre como abstracción, sino cada hombre en particular. Por eso, explica que:

El hombre es el único existente capaz de tener conciencia del ser y de ser. El modo de preguntar sobre el ser concreto es haciendo de ella una pregunta personal dirigida a un sujeto y no a una mera cosa que nada sabe del ser ni puede responder a la pregunta. Luego, originariamente, yo sé que hay ser, en efecto, pero simultáneamente yo sé que existo. ¿De dónde lo sé?

No lo sé, porque, simplemente, me encuentro siendo y este encontrarse siendo es ya un saber no sólo de mi personal existencia, sino del ser en total. Pero, si es así, saber el ser, haberlo descubierto, es siempre un haberlo descubierto en mí, y, por eso, es un saber-sé que está supuesto en toda interrogación por mi existencia personal implicante del todo del ser. (Caturelli, 1963a, p.1)

Entonces, la metafísica del todo se patentiza en el existente, esto es, en el hombre sujeto de la educación, quien en el interior de sí toma conciencia del ser y desde su propia interioridad puede hallar las respuestas.

Comenzamos a vislumbrar conceptos propios de la educación, que merecen ser pensados, en todo tiempo y contexto, pues constituye en este caso la concepción de hombre, uno de los soportes conceptuales desde el cual podremos analizar, pensar críticamente, los modelos pedagógicos de la educación actual.

### **La experiencia originaria**

Hemos considerado como rasgo distintivo de su filosofía el llamado interior del ser, lo que él va a denominar *experiencia originaria* o *contemplación inicial*. En efecto, si pudiéramos afirmar que existe un núcleo a partir del cual se formula su pensamiento filosófico y educativo, es esta experiencia originaria que tiene que ver con una "vivencia espiritual", más allá del pensamiento racional posterior.

Se trata, entonces, de un aparecer del ser, una primera presencia. Como explica Caturelli (1977):

Esta totalidad indistinta, simplemente, es presente, y nada más. Se trata, pues, de una oscura presencia omnienglobante previa a cualquier determinación y, aunque esto sea un resultado de análisis posterior, una



presencia oscura que no 'dice' nada. Es la totalidad indeterminada anterior a la misma pregunta por el ser. Y semejante totalidad, simplemente está ahí como una presencia, como un hecho ineludible, o, si se quiere, como una presencia originaria. (p. 139)

Esta primera presencia del ser es la afirmación de que hay algo, una no-nada. Sin embargo, este aparecer total, no viene desde fuera, tiene lugar en el interior. Por otro lado, debemos tener en cuenta que la experiencia originaria del ser se expresa de modo pre-racional. En efecto, podríamos decir que luego acontece el desdoblamiento sujeto objeto. Asimismo, no podemos dejar de tener presente que el ser sobrepasa al pensar, y lo que podemos conocer es su arista de inteligibilidad.

En síntesis, esta experiencia originaria o contemplación inicial, como también la denomina el autor, es la fuente de cualquier otra presencia del ser y de la reflexión metafísica y antropológica de su pensamiento. Así pues, a esta experiencia del ser, volverá una y otra vez ante toda reflexión y es a partir de ella que existen otros modos o epifanías del ser, tales como: el ser como presencia inteligible y análoga (1977), el cual analizaremos posteriormente.

A modo de una primera aproximación hemos querido mencionar la experiencia originaria por la importancia que tiene en el pensamiento del autor y en el posterior análisis educativo, ya que constituye el primer acercamiento a la realidad, la primera experiencia o génesis del filósofo.

### **Relación de Alberto Caturelli con otros filósofos o escuelas filosóficas**

No existe en Caturelli una preocupación por pertenecer a una u otra escuela filosófica determinada; en su filosofar se vislumbra la influencia de determinados

autores, pero su búsqueda de la verdad lo lleva a ser un pensador original y comprometido con la realidad. Queda esto expresado claramente en sus escritos:

Recuerdo que estando en Buenos Aires dos amigos excelentes me plantearon la siguiente pregunta: ¿Pero usted no es...? (Aquí el nombre de una escuela filosófica). Yo respondí que aquello no me preocupaba; en efecto, si esto que pienso se encuentra en el cauce de una determinada tradición filosófica sea. Pero jamás se encuadre en esa tradición porque quiero (a toda costa) que así sea; yo no quiero ser existencialista, agustiniano, tomista, hegeliano; simplemente me encuentro siendo esto que filosóficamente soy sin estar previamente ocupado (pre-ocupado) en pertenecer a esta o aquella escuela filosófica; si de hecho así ocurre, no es porque lo haya querido previamente. Por eso, es cosa que no me preocupa. (Caturelli, 1958, p.16)

Sin embargo, en su libro autobiográfico *La Historia Interior* (2004), reconoce a sus fuentes principales:

Pero mis autores, de quienes recibí todo lo esencial, fueron y son Santo Tomás de Aquino y San Agustín (...). La escolástica tomista me permitió formar hábitos, lograr rigor y precisión y, sobre todo, me proporcionaba la respuesta a preguntas fundamentales (...). Irrumpió entonces el pensador que ha removido hasta lo indecible mi propia conciencia, San Agustín, que fue invadiéndome con su fresca, lozana y profunda sabiduría. (Caturelli, 2004, p.52)

Desde su formación nutrida en la filosofía clásica y cristiana interpretará distintas posturas o escuelas filosóficas; su análisis nace de un examen profundo de cada una de ellas. De este modo afirma:

Resulta imposible un real "enfrentamiento" con las "filosofías" que me rodean; por el contrario, esto exige una penetración verdadera en ellas; un salirles al encuentro a pesar de la formación divergente que podamos haber recibido;

penetrar en ellas hasta las últimas posibilidades de sí mismas. Esta es la única actitud filosófica. (Caturelli, 2004, p.53).

Asimismo, también refiere el autor:

(...) cuando se ha penetrado hondamente y con simpatía, sólo entonces, encontramos las motivaciones profundas a las que no puede llegar jamás "refutación" alguna; y desde allí, desde aquellas profundidades que he hecho mías, puedo iniciar una crítica que es verdaderamente interna y nunca destructiva, simplemente "opuesta" o "enfrentada" a; como resultado de ello, emergen y se hacen patentes las contradicciones internas y las verdades parciales a través de las cuales advengo al descubrimiento personal de la verdad. (Caturelli, 1958, p.20)

Es en esta dirección, que el autor estudió el pensamiento de diversos autores que parten en su filosofar del descubrimiento del ser, tales como: Bergson, Heidegger, Lavelle y Sciacca.

Este primer análisis, nos lleva a pensar que Caturelli podría considerarse como un pensador original, comprometido con la verdad y con su tiempo. En consecuencia, parte del ser como inicio de su reflexión filosófica y educativa descubierto por el hombre, en su interior, pero que trasciende a la filosofía misma, pues este hombre se encuentra abierto al Absoluto. Este ir más allá de la filosofía es originalidad del pensamiento del autor, siendo para él la reflexión filosófica una prueba, desde lo natural, de la existencia de Dios.

### **El realismo metafísico interiorista**

Este partir del descubrimiento del ser desde el interior del hombre podría ser considerado como la clave interpretativa de su pensamiento. En este sentido,

define a su filosofía como un realismo metafísico interiorista. En su obra *La Metafísica Cristiana en el Pensamiento Occidental* (1983) expone su postura:

Lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el ser, no la conciencia, menos el pensamiento. Presencia confusa que el proceso de la abstracción clarificará luego, pero en principio se trata de "este a-bismo (...) que no es aprehensible sin el ente pero que no es el ente". (Caturelli, 1983, p.139)

Es así como tampoco el ente es concebible sin el ser que es su acto, el ser es aquello por lo que el ente es. En esta dirección, Santo Tomás sostiene: "las cosas no son su ser, sino que tienen el ser por modo de participación" (Suma Teológica, I, q.86, a.1).

Y si el ser es solo tenido, el acto de ser del ente no es el ente, sino que tal ente tiene el ser. Por lo tanto, el ser es el acto que hace que haya entes.

Solo el hombre aprehende el ser participado en el ente. Y si bien capta la inteligencia todo aquello que pasa primero por los sentidos, este primer contacto con los entes sensibles implica en el plano inteligible la aprehensión del ser como realmente distinto de la aprehensión misma. Este descubrimiento inicial solo puede hacerlo el único ente que tiene conciencia de ser y de sí. Al respecto afirma Caturelli (1983):

Siendo el ser aquello que primero cae bajo la aprehensión del intelecto, inmediatamente aparece como *ob-iectum* (lo arrojado ahí delante), es decir como el *ob-iectum* concomitante a toda otra aprehensión y realmente diverso del sujeto que es el ente que sabe del ser. En este sentido, desde el principio se establece una relación real entre el objeto y el sujeto a la que suelo denominar relación ontológica originaria. (p.141)

Nuestro filósofo afirma que el ser es lo primero que aprehende el intelecto, por lo tanto, es objeto y diverso del sujeto que aprehende (1983). Esto genera una relación real entre sujeto y objeto: relación ontológica, porque su término

principal es el ser y originaria, ciertamente, porque es supuesta a toda otra relación (1983).

Este realismo tiene un supuesto que es el mismo ser, relación que, aunque sea sujeto-objeto casi podría decirse que es primordialmente "objeto-sujeto", porque viene desde el *ob-iectum* que es el ser participado en el ente. La conciencia, puede tomarse por la misma cosa conocida, por la potencia, por el hábito o por el acto. Si por el momento la tomamos como acto, el mismo nombre de conciencia significa la aplicación del intelecto a algo. En este sentido, podemos decir que sabemos y que somos.

En todas las otras actividades hay igualmente algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos. (Aristóteles, 1984, p.11)

Es decir que el hombre al conocer algo concomitantemente, experimenta su acto y a sí mismo. Se trata de una conciencia cuya veracidad no puede negarse, pero sólo en cuanto testimonio de su objeto, del ser intencionalmente aprehendido y, en esa medida, se manifiesta como interior aunque siempre objetivo, es decir, realmente diverso del sujeto.

Ahora bien, los entes cuyo acto de ser es participado, son posibilidad de no ser. Es decir:

los entes en cuanto tienen el acto de ser por participación son algo, tienen el ser causado por quien es el ser por esencia. Lo cual es lo mismo que decir que tienen el ser por el acto creador, porque se llama creación al acto por el cual se dona el ser de todo ente y se lo sostiene en él. (Caturelli, 1983, p.138)

El realismo metafísico de parte del sujeto, supone la conciencia del ser. Como si dijéramos que se comienza a pensar desde el objeto, no desde la razón. Se descubre entonces el carácter intencional de la conciencia, es decir, de la

conciencia que siempre es conciencia "de algo". Pero originariamente es conciencia de ser, que es ese primer algo que aprehende. Por eso una conciencia pura es impensable, sería una conciencia vacía. Es así como:

El carácter intencional de la conciencia supone de parte del sujeto la totalidad de la vida interior y, de parte del objeto (que primero existe en sí como sustancia primera), una nueva presencia interior (que ahora existe como sustancia segunda), es decir como presencia intencional. (Caturelli, 1983, p.141)

De este modo, la intencionalidad enriquece la interioridad del sujeto. Cabe aclarar que nuestro filósofo no utiliza el vocablo intencionalidad e interioridad como equivalentes. "Intencionalidad significa un modo de existencia segunda del objeto en el sujeto, la interioridad es la totalidad de la vida del espíritu en cuyo seno la intencionalidad tiene lugar" (Caturelli, 1983, p. 141).

A su vez, la intencionalidad no tiene sentido si no se da en un sujeto que opera sin la materia. "Entonces si la intencionalidad implica interioridad, esta supone siempre la espiritualidad de la potencia cognoscitiva y mediatamente del alma" (Caturelli, 1983, p. 142).

En síntesis, por eso, el realismo metafísico que supone la intencionalidad desde la conciencia del ser –según lo que venimos considerando de nuestro autor- es interiorista (no subjetivista) y, por eso mismo, espiritualista.

Santo Tomás se planteó el problema acerca de si el entendimiento conoce su propio acto, pero no empleó el término interioridad; de todos modos, se puede decir que lo supuso, porque en primer lugar, el entendimiento no es su propio entender: su primer objeto es la naturaleza de los entes sensibles. Pero, en segundo lugar, "conoce el acto mediante el cual ha entendido el objeto, y por el acto, al propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender" (Suma Teológica, I, q.1, a. 87.3).

Esto es así en virtud de la espiritualidad de la potencia en la cual el objeto intencionalmente existe. Actividad propia y exclusiva de la interioridad del espíritu que no tendría existencia ni sentido fuera del realismo metafísico. Por eso, el realismo metafísico es siempre interiorista.

Carlos Lasa (2002) nos dice que el realismo de Caturelli, adjetivado de interiorista, "no es sino la afirmación del conocimiento innato e intuitivo de la Idea del Ser por parte de la inteligencia; conocimiento este, anterior e independiente de la inteligencia" (p. 31). También Rosmini (1975) afirma la idea del ser al decir: "(...) aquello que media entre el conocer perfecto y el absoluto ignorar es el ser como Idea. La inteligencia se constituye en cuanto tal merced a la idea innata del ser, única forma de la razón" (p. 207). En sí, el ser no es un concepto que tomamos de la experiencia, sino, una intuición siempre presente a la mente suscitada por un objeto de conocimiento.

Desde el realismo interiorista descripto, nuestro pensador fundamenta todo su pensamiento educativo; de allí la importancia del mismo. En consecuencia, hemos recorrido un inicial camino hacia la filosofía de la educación de Caturelli partiendo, necesariamente, de su concepción filosófica. De este modo, hemos planteado las líneas directrices que nos permitirán profundizar en su planteo educativo.

# capítulo 3

## Supuestos metafísicos y antropológicos de la educación

Abordaremos en este apartado el análisis del ser, sus presencias y propiedades, para luego arribar al hombre, ente que sabe del ser. Así, se interpretará la propuesta antropológica del autor partiendo del concepto mismo de hombre como unidad de cuerpo y alma, y la existencia humana; como culminación, se arribará al concepto de persona humana y su implicancia en la educación desde la comunicabilidad de la misma. En este itinerario hermenéutico del autor, comenzamos a captar la fenomenología del hombre desde lo "originario" y los sustentos antropológicos de la formación integral.

La reflexión antropológica finaliza con las facultades del alma, planteando la triplicidad de las potencias superiores y su educación; eslabón conceptual que dará paso al próximo capítulo en el cual estudiaremos la concepción de educación manifiesta por nuestro autor.

### **La presencia del Ser**

Anteriormente, hemos enunciado rasgos distintivos de la filosofía del autor, con el objeto de comprender su pensamiento educativo. En este sentido, no podemos entender a Caturelli si no comprendemos su inicial cuestionamiento ante todo aspecto de la realidad que él estudie, dicha pregunta es sobre el ser. Es a partir del mismo que nuestro filósofo eslabona todo su pensamiento. Por lo tanto, cuando el autor enuncia los fundamentos de la educación, no se pregunta



en primera instancia por el hombre, objeto de estudio de la Antropología; sino que va más allá, estableciendo como el primer supuesto la reflexión sobre el ser, abordado por la Metafísica. Estudia el problema del ser como tal, su totalidad, sin detenerse aún en los entes. El orden de su reflexión comienza con el ser como presencia originaria; luego en segunda instancia como presencia inteligible y en tercer lugar, el análisis aborda el ser como presencia análoga. A partir de este estudio, plantea también las propiedades del ser, en tanto uno, bello, verdadero y bueno.

Siguiendo los pasos del autor, retomaremos algunos conceptos. En este sentido, Caturelli reconoce la dificultad de definir al ser, pero, en primera instancia entiende por ser a todo lo que hay. Como él mismo sostiene: "Todo lo que de alguna manera existe, recibe primariamente el nombre de ser" (Caturelli, 1977, p.139).

Hay entonces una primera experiencia del ser y el hombre, único ente capaz de captar el ser: descubre que algo existe. Este algo es distinto a la nada, es una no-nada. Y aunque se trate de la simple apariencia del ser, constituye una primera presencia, denominada presencia originaria. Esta presencia no es algo exterior sino interior; estará presente, supuesta, en todas las posteriores presencias del ser. Cabe clarificar que los modos en los cuales el ser se hace presente, no se excluyen, sino que se incluyen entre sí.

A esta experiencia primera del ser el autor volverá constantemente. Así, cada vez que en sus obras expresa su filosofía de la educación, retomará esta presencia del ser como la fuente a partir de la cual se edifica su pensamiento.

Ahora bien, a partir de la primera presencia originaria del ser cabe preguntarnos por el ser como objeto de la metafísica: ¿cuándo el ser se hace presencia inteligible?

El objeto de la metafísica es el ser y no el ente en general ni los entes en particular. Cotidianamente nos encontramos con entes. Por ejemplo, este libro,

es lo que es, con determinado tamaño, color, es un singular, etc. Esto es el ente y estamos rodeados de ellos, tal no puede ser el objeto de la metafísica; podemos incluso abstraernos de los entes particulares y generar un concepto de ente, pero tampoco esto indaga la metafísica. Faltaría la pregunta esencial, pues, esta radica en el ser de los entes.

Por tanto, no podemos separar el ser del ente mismo, dado que el ser se manifiesta en el ente; y en el único ente que puede tener conciencia del ser, el hombre. Como expresa Caturelli (1977):

El existente que descubre el ser (intuición del ser) y lo pone como objeto, no está separado de él, sino implicado en el ser. En este primerísimo acto, que llamo relación metafísica originaria, el ser como presencia originaria se escinde en sujeto que intuye y objeto intuido (p.140)

La escisión entre sujeto y objeto manifiesta la inteligibilidad del ser, segundo modo de hacerse presente, o sea el ser como presencia inteligible; recordemos que la primera presencia es el ser como presencia originaria. Entonces, luego de ese primer aparecer del ser descubierto por el hombre, quien lo sitúa como objeto y a su vez se pone él como sujeto, tiene lugar la segunda presencia del ser como inteligible, o sea el ser como idea.

Por lo tanto, la dualidad sujeto-objeto se da en el ser y no fuera de él; por eso podemos decir que es interior. Y también es importante dejar en claro que el sujeto se distingue del objeto, pero no lo crea, como en el caso de los idealismos. Por eso, el autor lo denomina "realismo interiorista" (1983), esto es, realismo por la distinción sujeto objeto, e interiorista pues esta dualidad se da en el ser, y a su vez, el ente que descubre al ser, el hombre, lo descubre en la interioridad.

Por otro lado, los modos como el ser se hace presente, no se excluyen, sino que se incluyen entre sí. En la relación originaria, el ente autoconsciente descubre el ser, a lo que Caturelli (1977) denomina *presencia originaria*. Se da la dualidad

sujeto-objeto dentro del ser y este se torna inteligible, es decir, idea del ser, el ser de los entes.

El ser de los entes está en todos presentes, pero esta presencia no puede ser absolutamente idéntica en todos los entes. Si fuera idéntica no habría distinción o jerarquía entre los entes. La presencia del ser en el hombre tiene mayor grado de perfección que la presencia del ser en un animal, por ejemplo. Pero a su vez, hay cierta identidad entre ellos, como asegura el autor:

El ser de los entes reconoce una identidad de proporción solamente: está en todos los entes presente (cierta identidad), pero no de idéntico modo (cierta diversidad). Como si dijéramos: el ser de este ente (esta piedra) es al ser de este otro ente (este hombre), como el ser de este (hombre) es al ser infinito (Dios). (Caturelli, 1977, p.147)

A este modo en el cual el ser se encuentra presente en diferentes entes, lo llamamos *analogía*, que es el modo proporcional de presencia del ser en el ente. Una vez explicitadas las presencias del ser –la presencia originaria, inteligible y análoga - que como señalábamos no se excluyen entre sí, sino que se incluyen, podemos también hacer referencia a un modo de definición o descripción de la cosa por sus propiedades.

Siguiendo la filosofía clásica, el autor afirma las propiedades del ser de los entes, como uno, verdadero, bueno y bello (1977). En tal sentido, "El ser de los entes, es simplemente lo que es y en cuánto él es indiviso" (Caturelli, 1977, p. 147). La unidad de cada ente es su indivisión, esto no significa que no pueda estar provisto de organización o estructura, pero en sí es unido, uno, la primer propiedad del ser es uno.

En cuanto el ser es presencia inteligible a la mente, es verdadero, "pues el ser es verdadero en cuanto es el objeto de la mente, por eso puedo decir que todo ente es verdadero en cuanto que es" (Caturelli, 1977, p. 147). Afirmar que todo ente es verdadero, equivale a decir que es inteligible. Sucede que el

entendimiento humano finito es limitado para captar íntegramente el ser del ente; pero esto no significa que una parte del ente no sea inteligible, sino, que siendo inteligible no puede ser captado por el entendimiento del hombre en plenitud.

A su vez, el ser es amado por la voluntad porque el ser es bueno. "Todo ente es bueno en cuanto es y, por eso, todos los entes deben ser amados en proporción a los grados según los cuales tienen el ser" (Caturelli, 1977, p. 147). Todo ente por el hecho de ser es susceptible de ser apetecido, porque lo bueno es una propiedad del ente. Esto no significa que para ser apetecido deba poseer la bondad perfecta. En efecto, por ser todo ente tiene una perfección la cual puede ser apetecida. Todos estos atributos en cuanto son una síntesis, son "lo bello". Lo bello se muestra como el brillo del ser conocido, amado y gozado.

En la filosofía de la educación de Caturelli, la pregunta por el hombre, concepto fundante de la educación, lo lleva a preguntar primero por el ser, el cual hemos analizado en sus propiedades y presencias. Este primer fundamento nos introduce en la antropología del autor.

### **El hombre unidad de cuerpo y alma**

Reflexionar sobre el ser y sus modos de presencia, nos acercan a la pregunta por el hombre, ente que sabe del ser. Por ser el hombre un sujeto, la pregunta adecuada no sería: ¿qué es el hombre? En efecto, la respuesta a esta pregunta sería la definición de un objeto, una cosa; cuando en realidad nos estamos refiriendo a un sujeto. En este caso, el interrogante apropiado sería: ¿quién es el hombre?

Pero antes de introducirnos en el pensamiento antropológico, consideramos oportuno esbozar el desarrollo del mismo a lo largo de los años. A

partir del estudio de los escritos principales de Caturelli sobre el hombre, podemos señalar diversos momentos o etapas en su antropología. Etapas que no intentan dividir su pensamiento sino mostrar el crecimiento del mismo. Una primera etapa de escritos juveniles, como el mismo autor manifiesta en su libro autobiográfico *La Historia Interior* (2004), que se inicia hacia el año 1957 con la publicación de *Cristocentrismo*. Este primer planteo antropológico nos muestra su reflexión hacia el ser y el hombre en tanto ser autoconsciente. Posteriormente, hacia 1961 publica *La Filosofía*, en el cual trata los conceptos filosóficos y también el desarrollo histórico de la filosofía. De este modo, desde el estudio de la naturaleza plantea el problema del hombre, principalmente desde el pensamiento tomista y agustiniano; ha afirmado el mismo Caturelli que con este libro culminó una etapa de su vida interior. En una segunda etapa, publica *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental* (1983). Allí, formula una antropología metafísica siguiendo el pensamiento tomista, pues considera que "todos los elementos de una completa antropología que puede y debe asumir las instancias (y las falencias) del pensamiento actual, se encuentran en Santo Tomás, sobre todo si se la contempla desde el punto de vista metafísico" (Caturelli, 1983, p. 18).

Hacia los años noventa podríamos establecer una tercera etapa. En ella, y sin abandonar a sus fuentes principales, su pensamiento se encuentra influenciado por Sciacca. Publica Michele Federico Sciacca, *Metafísica de la integralidad* (1990). En dicho libro Caturelli formula la estructura de la persona. Por otro lado, hace ya pocos años, en su libro *Dos una sola carne* (2005), podemos ver una síntesis de su antropología, donde retoma conceptos anteriores y da un especial análisis a la encarnación dado el objeto del libro, que es el sentido del matrimonio y la familia.

A partir de esta visión general profundizaremos en la problemática del hombre que propone el autor considerando siete aspectos fundamentales: el universo y el hombre, el cuerpo, la encarnación humana, la disposición corporal

y el alma, el alma, hombre, unidad de cuerpo y alma, y, por último, la existencia humana.

## **El Universo y el hombre**

En la antropología metafísica, la reflexión sobre el hombre se inicia en el ser. Pasada una etapa que el mismo Caturelli denominó de "escritos juveniles", sale a la luz *La metafísica cristiana* en el pensamiento occidental (1983). En este momento maduro de su pensamiento propone su antropología metafísica, siendo la principal entre los escritos antropológicos del autor; lo que constituye una fuente importante en nuestro análisis. Caturelli establece el punto de partida de su pensamiento en la síntesis metafísica del tomismo. Allí se encuentra la relación existente entre participación y creación. En consecuencia, desde la misma se inicia la reflexión sobre el hombre:

(...) el magno hecho de la participación toma conciencia en el hombre, por así decir; en el mundo visible sólo el hombre tiene conciencia de la participación del *esse* en los entes y, particularmente, de su personal y singular participación en el ser. Es, pues el único ente que "sabe" de la participación del *esse* en él; y tal participación del *esse* le es constitutiva en el orden trascendental. (Caturelli, 1983, p.92)

El hombre es el único ente que sabe de su participación en el ser. Al saber de su participación en el ser, el hombre descubre su condición de criatura. Todos los entes participan del *esse*, pero de un modo diferente. Esto nos lleva a admitir diferentes grados de participación y su consecuencia será la multiplicidad de los seres creados. En dicha multiplicidad el hombre ocupa un "lugar" en el universo y desde allí la misión que le compete como hombre en el mundo. En tal sentido:

(...) si el ser participado está limitado por la capacidad del que lo participa y, a su vez, es la forma la que da el ser a la cosa, debemos admitir grados de perfección o de participación en el ser, desde la materia hasta el Ser que es su mismo *esse*. (Caturelli, 1983, p.94)

La capacidad del ser participado está dada por la forma, que hace a una cosa ser lo que es. Las formas difieren entre sí en distintos grados de perfección; así distinguimos el vivir, el sentir y el entender. Estos distintos grados de perfección permiten un orden en el cosmos que va de lo inferior a lo superior. Desde los minerales, las plantas, los animales y el hombre que posee la forma más perfecta entre los seres finitos. A su vez: "la forma más perfecta contiene virtualmente cuanto es propio de las formas inferiores y, por tanto, permaneciendo una y la misma, confiere a la materia los diversos grados de perfección" (Caturelli, 1983, p. 94).

En consecuencia, la forma racional propia del hombre contiene en sí las formas anteriores; de allí la jerarquía del hombre en el universo. Dada su forma racional puede dar sentido a las cosas, ocupa un lugar privilegiado en el Universo, siendo el eslabón entre el mundo material y espiritual. La pregunta por el hombre ha dado lugar a diversas concepciones y escuelas filosóficas. La filosofía clásica advierte la relación existente entre participación y creación.

Si el hombre reflexiona sobre sí percibe que es, pero que puede no haber sido; esta posibilidad de no ser es lo que se denomina contingencia. La misma no solo la capta el hombre sobre sí, sino, que la traslada a todos los seres finitos. Todo lo que es conlleva la posibilidad de no haber sido. Esta "experiencia" de la nada, supone la presencia del ser en los entes y supone también la evidencia de que cada ente tiene el ser, pero no es su ser; lo recibe, y en este "recibir" del ser consiste la participación (Caturelli, 1977).

El ser es participado por todos los entes finitos, pero no plenamente, de lo contrario, serían infinitos. El pensamiento tomista nos dice que el *esse* se

encuentra en los entes deficientemente. Entonces, "si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente" (Suma Teológica, I, q.108, 5). Solo Dios, en el cual se identifican el ser y la esencia, posee el ser plenamente por no poseer ningún tipo de participación y, por lo tanto, infinito. La causa imparticipada produce todo el ser de la cosa, y a dicha producción le antecede la nada el no-ser (Caturelli, 1977).

Por tanto, la nada preexiste a la creación. Crear es producir totalmente una cosa, "la producción de una cosa sin que el agente se valga de nada que no sea su propia potencia activa" (Millán Puelles, 1981, p. 593). El ser Absoluto, creador, da el ser a los entes. La pluralidad de los entes creados y la jerarquía que tienen en el universo depende del modo en el que cada uno participa en el ser; de allí la jerarquía de los seres.

La misma la podemos observar en el comportamiento de los seres vivos, advertimos que poseen operaciones que le son propias, pues, la operación sigue al ser. Es decir, que implica un principio formal de las mismas, al cual Aristóteles denominó forma sustancial (Aristóteles, De ánima, I, 415b15). Como se dijo, la forma es lo que hace que una cosa sea y las formas difieren entre sí en diferente grado de perfección.

Santo Tomás había advertido que, si bien existe en los animales cierto aprendizaje por la experiencia, no son capaces de razonar. No hay operación que supere lo sensible, cuyo fin es la conservación de la especie. Tampoco pueden realizar dichas operaciones sin el cuerpo, que equivale a decir que sus operaciones no pueden elevarse de lo corporal; y esto es por la forma que le es propia en lo sensitivo. A través de los sentidos conocen lo singular sin poder entender lo universal, como es en el caso del hombre (Lobato, 1994, p. 43). Si bien el hombre posee facultades vegetativas y sensitivas, su operación propia es el entendimiento. El entendimiento es una potencia y las mismas se especifican por



su objeto. "El objeto del entendimiento es el ente en cuanto ente" (Aristóteles, De Anima, III, 6, 430, b 28.).

En síntesis, por la forma racional el hombre capta el ente en tanto que es, entonces entender es conocer el ser. El salto cualitativo entre el hombre y los demás seres creados, está dado por la conciencia que él mismo tiene de su participación en el ser.

Vista, entonces, la jerarquía del hombre entre los seres vivos, la reflexión se centrará, a continuación, en el hombre como unidad de cuerpo y alma.

### **El cuerpo como encarnación originaria**

Si bien el objeto central de la antropología de Caturelli es el hombre como unidad cuerpo y alma, se permite desde la filosofía el análisis por separado de ambos aspectos, haciendo una distinción racional para su estudio. En efecto, todo el pensamiento educativo del autor promulga la unidad del hombre como fundamento de la educación integral.

Comenzando su estudio por el cuerpo y siguiendo el espíritu de las interrogaciones de los Soliloquios de San Agustín, Caturelli (1977) nos dice que si preguntamos a algún hombre si sabe que tiene cuerpo, nos responderá que sí lo sabe, pero no cómo lo sabe: simplemente es una evidencia (1977).

Desde la relación ontológica originaria, el hombre aparece como una unidad, se percibe como un todo. Pero en ese percibirse, percibe su cuerpo. Esto es denominado por el autor *encarnación originaria* (1977). Aquí puede observarse como el autor una vez más atribuye el calificativo de "originario", como lo hizo al referirse a la experiencia originaria en donde plantea esta primera presencia del ser (1977).

Posteriormente, el análisis continúa con el lugar del cuerpo humano en el mundo y la disposición corporal relacionada con el alma (1977).

Si bien en *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental* (1983), expone su antropología, en 2005 publica *Dos una sola carne*. Retoma en esta obra sus ideas antropológicas, dando mayor importancia al cuerpo por el objeto mismo del libro que es la metafísica del matrimonio y la familia. En consecuencia, los conceptos principales sobre este tema pertenecen a esta obra. A su vez, para la educación integral es de suma importancia el desarrollo armónico de la corporalidad en el educando.

En la contemplación inicial la inteligencia intuye el ser, y en este acto primero de "existir", hay una percepción del propio cuerpo y de él unido al alma. Rosmini (2005) lo llamó *sentimiento fundamental corpóreo*. De este modo, siguiendo las ideas de Rosmini, Caturelli prefiere denominarlo *percepción fundamental corpórea* (2005, p. 42). Esto es, la percepción inicial de mi cuerpo como propio; como "consenciente" en términos de Rosmini, o sea no un mero cuerpo exterior, sino, como co-sujeto del alma (2005, p. 42). En palabras textuales de nuestro autor:

Cierto es que puedo considerar mi cuerpo como una estructura de órganos, de tal peso y tales dimensiones; pero no me refiero a esta dimensión accidental, sino al cuerpo humano en el orden sustancial en cuanto su misma esencia de ser tal cuerpo o este cuerpo mío le es dada por el alma. Tal es la encarnación originaria. (Caturelli, 2005, p.30)

Puede decirse que, dada la unidad cuerpo-alma, el cuerpo siente que existe. En el acto de existir que da el alma hay un "originario co-sentir"; cuando un hombre expresa que se siente existir, está expresando su encarnación originaria. Pero este sentir no es solo del cuerpo aislado, sino del todo cuerpo y alma. El mismo concepto de encarnación originaria, es mencionado desde sus primeros escritos "a este saber del cuerpo podemos llamarle sentir originario (...) que no

es esta o aquella sensación que se tiene del mundo exterior, sino el primitivo sentir-se existir encarnado” (Caturelli, 1977, p. 86).

En su filosofía de la educación, al enunciar los fundamentos antropológicos afirma que la conciencia del ser lleva la evidencia de la propia corporalidad (1981b, p. 16). Debemos tener en cuenta que el término *sentimiento*, está tomado en su sentido metafísico, que es diverso al de la psicología, por eso es más apropiado hablar de percepción fundamental corpórea. Rosmini (1859)<sup>4</sup> sostiene que es el sentimiento de la vida, que domina al todo, siendo este mi cuerpo su término, su materia, su límite. No es la percepción del cuerpo exterior, sino la originaria percepción de mi cuerpo como propio unido al alma. Como asegura Caturelli (2005):

El cuerpo, pues, es potencia real activa, materia dispuesta y está por eso mismo, ordenado al alma. El alma espiritual no es sólo la forma sustancial del cuerpo sino el fin del cuerpo. El cuerpo no es sólo por el alma, sino que es para el alma. (p. 50)

El cuerpo existe por el alma que le hace ser; por lo tanto, el cuerpo humano es materia organizada que recibe el ser del alma. Puede decirse que el cuerpo es “cierta constitución orgánica en potencia de vivir y orientado (...) a un principio actual el alma” (Caturelli, 1983, p. 101). El cuerpo no es cualquier materia, sino que es una con el alma. El cuerpo se comporta como co-principio de toda la sustancia. El alma es “co-principio” activo que le da el ser al hombre. Pero tiene operaciones propias que no dependen del cuerpo, como la intelección y otras en

---

<sup>4</sup> Puede afirmarse con Rosmini que –supuesta la unión sustancial- somos un sentimiento corpóreo e intelectual a la vez; es decir, que supuesta la unión cuerpo-alma, este sentir originario es el sentimiento de la misma unión de cuerpo y alma. El cuerpo entonces no es sólo sensible sino consiente, una suerte de co-sujeto. El sentimiento fundamental proviene de la vida (del todo informado por el alma) y el cuerpo (materia) deviene su término: así, el espíritu obra sobre el cuerpo y lo actúa como tal cuerpo (el mío); pero, a la vez, el cuerpo re-actúa sobre el espíritu llevándolo al acto del sentimiento fundamental. Los cuerpos externos son percibidos como extra-subjetivos y nuestro propio cuerpo es subjetivo, en cuanto co-sujeto consiente. (Piemontese, 1966, p.45).

las cuales si se encuentra unida al cuerpo. En estas operaciones unidas a la sensibilidad se comportan como "actos segundos" del acto primero, que es el alma. Por eso, no existe en el hombre operación que no sea "espirituada" (1983).

La definición del cuerpo nos lleva a tener en cuenta varias consideraciones. En principio, nos dice que es una *potencia*. La palabra potencia deriva de la voz latina *potentia* que significa un *poder hacer*, este es el sentido nominal. Aristóteles (Millán Puelles, 1981) explica a través de la teoría de la potencia y el acto el movimiento, siendo la potencia lo que no es aún, pero puede llegar a ser, la capacidad de ser; y el acto lo que es. Los seres de la naturaleza poseen potencia y acto, las potencias se actualizan y esto genera el cambio o movimiento propio de los seres naturales. Pero nos interesa el cuerpo, no es posible comprenderlo sin su relación al alma que le da el ser.

Aristóteles en su obra *Metafísica*, nos dice que en la realidad existen las cosas individuales a las cuales denomina *sustancias*. Pero los individuos comparten su ser con los de su misma especie; ese ser o universal es la *esencia*. Dicha esencia, se individualiza en los seres concretos mediante dos principios denominados: materia y forma. La forma es "un principio universal, causa de las perfecciones específicas de un ser, y origen de inteligibilidad" (Aristóteles, *Metafísica*, 1045b18-20). La forma hace que la cosa sea. La materia es "un principio pasivo, inerte, origen de la individuación" (Aristóteles, *Metafísica*, 1045b18-20). Ambos co-principios, materia y forma fundiéndose dan lugar a la sustancia.

Santo Tomás, continuando el pensamiento aristotélico, ha retomado la teoría hilemórfica para analizar el cuerpo humano. El hombre está compuesto de cuerpo (materia) y alma (forma substancial). Ambos, alma y cuerpo conforman el ser hombre, "se trata de dos principios complementarios, que sólo unidos forman al hombre. Es la forma la que da el ser a la materia" (Lobato, 1995, p. 147). Siendo el alma forma del cuerpo le da el ser y es, a su vez, fin del cuerpo en tanto acto.

O sea que la materia es potencia actualizada por la forma. Hablar de corporeidad humana implica un cuerpo informado por el alma espiritual a lo cual nos referíamos anteriormente. El alma ennoblece al cuerpo humano porque "(...) cuanto más perfecta es la forma, más perfecto debe ser el sujeto que la realiza" (Suma Teológica, I, q.76, 5).

He aquí la dignidad del cuerpo del hombre; un cuerpo informado por un alma espiritual que le da vida, siendo a su vez la forma más perfecta de todos los seres finitos.

Al considerar la relación entre mi cuerpo y el mundo, nuestro pensador toma algunas observaciones de Merleau-Ponty (2005). Aunque aclara no estar de acuerdo con el corporeismo materialista de dicho autor, ha observado con certeza la consideración del cuerpo como vehículo de ser en el mundo: "(...) Mi cuerpo (y yo soy mi cuerpo) es el punto de vista, el centro, el pivote alrededor del cual 'gira' todo lo demás" (Caturelli, 2005, p. 44). Para el realismo metafísico, la expresión pivote es un centro relativo al mundo que aparece como lo otro. La situación ontológica que hace de mi cuerpo el centro del mundo es la intelección primera en la cual percibo el ser y con él mi cuerpo. Pero este estar en el mundo adquiere significación en la unidad cuerpo-alma, pues hasta las acciones que pueden ser propias del cuerpo el hombre las realiza desde la unidad.

### **La disposición corporal y el alma**

La disposición corporal guarda íntima relación con el alma, dado que al alma es fin del cuerpo; la "figura" humana es apropiada al cumplimiento de su fin.

(...) la encarnación originaria pone de manifiesto que cada órgano, cada parte, cada aspecto, tiene disposición conveniente a su fin. Por eso, mirando

el cuerpo como un todo, "el fin próximo del cuerpo humano -enseña Santo Tomás- es el alma racional y sus operaciones". (Caturelli, 2005, p.48)

Dos son los conceptos primordiales a tener en cuenta: el primero la disposición del cuerpo en orden a su fin; en segundo lugar, que el alma es el fin del mismo. Desde el plano metafísico surge la fundamentación del espacio interior y exterior del cuerpo. Es propio del hombre la estatura erecta, estamos tendidos cuando nacemos, a medida que tomamos conciencia del ser, nos ponemos de pie. Volvemos a estar tendidos para descansar y morir. Pero hay que tener en cuenta que "(...) la posición erecta del cuerpo es el origen y la causa del estar sentados" (Caturelli, 2005, p. 48) o bien tendidos, se podría decir. El estar sentados es símbolo de relajación, reflexión, disponibilidad. Toda disposición del cuerpo humano adquiere sentido en orden a su fin, el alma. Es en el rostro donde se refleja el todo; con el tiempo vamos esculpiendo nuestro rostro "desde dentro", porque él mismo es espejo del alma.

También las manos son signos de la racionalidad y se relacionan con la posición erecta. El hombre es sus manos, con ellas toca, palpa, reza, transmite amor, odio y fabrica instrumentos. El cuerpo humano se encuentra ordenado a su fin, por eso es "el cuerpo más perfecto y mejor complexionado entre todos, porque se adecua al fin para el que ha sido creado, al servicio del alma que lo informa y del hombre al cual pertenece" (Lobato, 1995, p. 146).

Entre los seres creados, el hombre es el primero que posee posición erecta. Santo Tomás al preguntarse por la correcta disposición del cuerpo humano, da cuatro razones por las cuales la verticalidad es conveniente al hombre. La primera razón es que los sentidos le han sido dados para conocer, así "sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma" (Suma Teológica, I q.91, 3). La capacidad de descubrir la verdad es lo que hace que el hombre tenga la mayoría de los sentidos en el rostro. La segunda razón, es que las facultades internas se perfeccionan en el cerebro y este se encuentra elevado para que "las

facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones” (Suma Teológica, I, q.91, 3). La tercera razón, hace alusión a que si el hombre anduviera encorvado, no podría utilizar sus manos para diferentes acciones. La cuarta razón, es que si estuviera encorvado debería alimentarse por su boca y esto le impediría hablar, y el hablar es propio de su racionalidad.

En síntesis, numerosos autores -a lo largo de la tradición retomada por Caturelli- expresan la nobleza del cuerpo y su unidad sustancial con el alma. La *encarnación originaria*, es el primer eslabón del análisis fenomenológico del hombre que realiza nuestro pensador, en el que se pone de manifiesto la clave interpretativa de su pensamiento; tal es la presencia originaria del ser, es desde la misma que acontece todo otro supuesto conceptual.

Explicado el cuerpo humano en la esencia de su corporeidad, en su complejión, debemos reflexionar sobre el alma que da vida al cuerpo.

### **El alma como forma del cuerpo**

Siguiendo las reflexiones antropológicas con respecto al alma, uno de los cuestionamientos sobre este tema surge por su incorporeidad y su subsistencia, el cual nos hace reflexionar sobre el verdadero sentido de la muerte en la vida del hombre.

Para probar la inmaterialidad del alma humana, el autor sostiene que es acto del cuerpo y por lo tanto, no es cuerpo. En este sentido, sigue el estricto análisis de Santo Tomás (Suma Teológica, I, q.5, 1) para este tema, siendo su única fuente: “De acuerdo a lo dicho y admitido que el alma es el primer principio de vida, es acto del cuerpo; si es acto del cuerpo no es cuerpo puesto que es acto del cuerpo” (Caturelli, 1983, p. 101).

Santo Tomás al tratar la inmaterialidad del alma humana, se pregunta si es cuerpo y concluye que no. Para arribar a esta conclusión, sostiene que al analizar la naturaleza del alma debemos presuponer la afirmación aristotélica en la cual nos dice que el alma es el primer principio vital (*De Anima*, s.f). La actividad vital se manifiesta en el conocimiento y en el movimiento; tales operaciones no corresponden todas al cuerpo, es evidente que él mismo no puede ser principio vital.

El hombre puede conocer todos los cuerpos, pero "para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza" (Suma Teológica, I, q.75, 2). O sea que el principio de intelección no puede tener la naturaleza de algún cuerpo, pues si lo tuviera no podría conocer a los demás cuerpos. Probada la inmaterialidad del alma humana, surge el cuestionamiento por la subsistencia; siguiendo las reflexiones de Santo Tomás, nos dice nuestro autor:

el principio de intelección llamado mente o entendimiento (...) tiene una operación en la cual no participa el cuerpo; debe concluirse necesariamente que el alma es una naturaleza subsistente. (Caturelli, 1983, p.102)

La subsistencia del alma humana se predica por la intelección. Y como afirmábamos anteriormente, el entendimiento no es corpóreo; por lo tanto, la subsistencia en tanto propiedad del alma es independiente de la materia. Ahora bien, la subsistencia es una característica de la sustancia: de *sub-stare*, esto es, en principio, un cierto substrato de los accidentes. Pero la sustancia no es sólo un principio de sustentación, sino que se define por el hecho de ser en sí, y no en otro como en los accidentes. En consecuencia, es más propio de la sustancia el ser subsistente que el ser *sustante*.

Este ser en sí lo denominamos *subsistencia*, rasgo característico de la sustancia; implica a su vez una cierta independencia entitativa, aunque no absoluta, pues esta sólo le conviene a Dios, Acto Puro, dado que no sólo es en sí,



sino que no es causado. Para Santo Tomás la única sustancia en sentido propio es Dios, la sustancia inmóvil. Como afirma Lobato (1995): "Cuando se dice que el alma es principio subsistente o substancial, se sobreentiende siempre por semejanza con la única sustancia propiamente dicha, la que cumple con la perfección de las propiedades de la sustancia" (p. 372).

El pensamiento tomista enseña que el alma no puede ser destruida accidentalmente y tampoco puede destruirse por sí misma. La lógica del pensamiento tomista nos debe llevar a reflexionar sobre la inmortalidad personal, pues la misma está implícita en la afirmación de la subsistencia del alma. Como reafirma Caturelli (1983): "si el alma es subsistente no muere con el cuerpo y debe ser declarada incorruptible abriendo francamente el problema de la inmortalidad" (p. 102).

Es imposible en la antropología filosófica negar el problema de la inmortalidad. En la actualidad se plantea el tema de la muerte, pero aislado, como un hecho, soslayando el verdadero problema metafísico de la inmortalidad del alma humana. El hombre tiene certeza de su propia muerte, como separación del alma y el cuerpo. Con acierto, Santo Tomás dice que la muerte del hombre y el animal se parecen en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma, pues la participación del ser en la forma no cesa después de la muerte, por lo tanto, sigue existiendo.

En realidad, no es sencilla la reflexión sobre el alma; vemos que Caturelli lo aborda desde la lógica del tomismo. La dificultad estriba en la existencia del alma y, justamente por ser acto del cuerpo, el alma puede probar su existencia: "el alma atestigua su existencia mediante el ejercicio concreto y actual de la vida" (Fabro, 1982, p. 39).

Los actos vitales son producto de un principio que los provoca y también nuestros actos son signos y propiedades de una naturaleza. Es desde los actos más elevados como la intelección que se prueba la incorporeidad del alma.

Dicho fundamento, nuestro autor lo retoma para sostener la integralidad en educación, dado que, si el alma del educando subsiste, la educación no puede renunciar a la trascendencia a la cual el hombre es llamado desde su ser. Analizaremos los conceptos posteriormente, pero es relevante mencionar la relación de los mismos.

Luego de esta distinción racional en la cual hemos estudiado el alma y el cuerpo por separado, veremos la unión alma-cuerpo que nos muestra al hombre como una unidad.

### **Hombre, como unidad substancial de cuerpo y alma**

El hombre no es el cuerpo y el alma, sino el compuesto de ambos que da la unidad a lo que el hombre es: el hombre es la unidad sustancial de cuerpo y alma.

El hombre total no es el alma, no es el cuerpo, es el todo: un cuerpo animado, un alma in-corporada, un cuerpo que recibe el *esse* por el alma y un alma que se expresa por el cuerpo y al cual trasciende en cuanto forma intelectual. (Caturelli, 1983, p.105)

Retomando la afirmación del alma como forma del cuerpo, el análisis versará, como se dijo, sobre la unidad de ambos. En esta dirección, seguimos la exposición de su antropología metafísica y de su último escrito sobre el tema – *Dos una sola carne* (2005)- en el cual retoma y amplía dichos conceptos.

El alma da la vida al cuerpo: por ella nos nutrimos, sentimos y entendemos. El alma humana alcanza el “grado más alto de perfección en su orden” (Caturelli, 2005, p. 35). A su vez, asume las funciones vegetativas y sensitivas. El alma es una, la misma, y lo es de todo el cuerpo. Esta afirmación logra su explicación en uno de sus escritos más recientes, *Dos una sola carne* (2005), en el cual se pregunta: ¿cómo está el alma en el cuerpo?

Basado en la afirmación agustiniana, Caturelli (2005) sostiene que: "el alma está en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes" (p. 35), y agrega que al experimentar el cuerpo una sensación en una parte de él, el alma entera la percibe porque la percibe en su totalidad (2005, p. 35). El alma lo es de todo el cuerpo, pero no de un modo cuantitativo, sino de "la especie, potencia o capacidad" (Caturelli, 2005, p. 36). Por tanto, es diferente el modo por el cual el alma se refiere al todo y a las partes. La especie pertenece al alma según su esencia, siendo acto del cuerpo. En este sentido, está toda en cada parte. Pero, considerada en la potencia o capacidad, no está toda en el todo o en cualquier parte del cuerpo. La actividad intelectual el alma la realiza sin el cuerpo y, en las demás operaciones, el alma se encuentra en aquella operación que está siendo ejecutada. No hay operación del cuerpo que no participe todo el compuesto; el hombre es un todo un "cuerpo espirituado o espíritu incorporado" (2005).

La unión del alma y el cuerpo en educación es uno de los fundamentos primordiales al momento de abordar la concepción de integralidad. Como bien explica Caturelli (1981b):

De ahí que sea imposible comenzar a hablar de educación integral del hombre eludiendo este punto de partida: primacía desde el origen, de la contemplación y totalidad sustancial de alma y cuerpo. O la educación desarrolla la totalidad -corporalidad y espiritualidad en la unidad- o se convierte en in-educación y destrucción del hombre. No habrá término medio. (Caturelli, 1981b, p.17)

Desde este concepto fundante, se evidencia con claridad la coherencia entre sus fundamentos antropológicos y su visión educativa. Pues, es desde esta concepción de hombre -en tanto unidad sustancial de cuerpo y alma- que Caturelli concibe a la educación como formación integral de la persona humana, tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

En las afirmaciones anteriores está supuesta la unidad substancial del cuerpo y el alma. La explicación de dicha unión se remonta a la teoría hilemórfica, como hemos expuesto.

En el hombre se dan tres experiencias que denotan dicha unión substancial (Vernaux, 1981): la primera es la conciencia en el hombre del pensar y sentir, que, aunque son actividades diferentes pertenecen al mismo yo. Una segunda experiencia es que podemos percibir actividades tan diversas que se obstaculizan unas a otras. No podemos al mismo tiempo reflexionar, experimentar un dolor; pues, nuestra atención estará dirigida a una u otra actividad. En consecuencia, "Una oposición tal entre diversas energías psíquicas sólo es posible si derivan de un principio único" (Vernaux, 1981, p. 224).

Una tercera experiencia se manifiesta en aquellas actividades en las cuales participa el alma y el cuerpo; el último experimenta modificación, aunque se trate de una actividad psíquica. Estas experiencias mencionadas nos llevan a ver la unidad del hombre. La respuesta a este interrogante, tal como habíamos afirmado la da el hilemorfismo.

El hombre es un ente móvil susceptible de cambios. Todo ente móvil se compone de materia prima y forma substancial, cada una de ellas es una sustancia incompleta, "algo que no existe aisladamente, sino que está esencialmente unido con el otro 'coprincipio' substancial" (Millán Puelles, 1981, p. 400). La sustancia completa es la resultante de la forma substancial y la materia prima. En el caso del hombre, él mismo es la sustancia completa y las incompletas el alma y la materia prima. Al componer ambas una sola esencia la unión debe ser esencial.

También afirmábamos que la forma substancial del hombre puede subsistir sin la materia. En este caso, vale la distinción que se realiza entre sustancia específicamente completa (*ratione speciei*), es la que constituye la totalidad de la esencia de una cosa. En el hombre ni la materia prima ni la forma substancial, sino la unión de ambas, constituye al ser humano. Y la sustancia completa en el sentido

de la subsistencia (*ratione subsistentiae*) es aquella que “no siendo la esencia entera de algo, puede no obstante existir en sí misma” (Millán Puelles, 1981, p. 401).

Además del hilemorfismo para dar respuesta a la unión cuerpo alma, Santo Tomás recurre al principio de la continuidad de los grados del ser para responder al interrogante sobre la unión de “dos realidades que pertenecen a géneros opuestos del ser” (Fabro, 1982, p. 162). Dicho principio sostiene la “afinidad” entre los seres mediante los extremos opuestos de su naturaleza. Siendo el alma humana la “ínfima” entre las formas espirituales y el cuerpo el más perfecto de los cuerpos vivientes, ambos pueden unirse como materia y forma.

La reflexión sobre la unidad substancial nos lleva a su vez a preguntarnos por la existencia humana.

## **La existencia humana**

Afirmamos anteriormente que el hombre es una unidad substancial de cuerpo y alma, único ente que sabe del ser. Dicha autoconciencia nos muestra a su vez la existencia.

La existencia surge del ser, y a este surgir Caturelli lo denomina *epifanía de la existencia* (1977). El término griego *epifáneia* significa *apariciencia exterior* y *aparición*, por eso el término epifanía, pues la existencia aparece a partir del ser. “La existencia es el modo como el ser se hace presente a la conciencia” (Caturelli, 1963, p. 182), es decir, no parte de la nada la conciencia, sino del ser. En este sentido, ser y existir se vinculan íntimamente:

(...) en cuanto existencia, yo estoy emergiendo del ser, pero sin dejar de tener con él una unión íntima en la que el ser es presencia y mi existencia llega a ser lo que es. Tomo parte en el ser. Luego, participación es tomar

parte en el ser llegar desde el ser, ser presente al ser y a la vez hacerlo patente. (Caturelli, 1977, p.184)

Participar es tomar parte, existir por lo tanto es participación en el ser. Pero el existente que tiene el ser, alguna vez no lo tuvo, al existente lo precede la nada de sí mismo. En efecto, el acto por el cual comienza su existencia es la creación, por eso "participación y creación, tener y creación, son términos inseparables" (Caturelli, 1983, p. 186).

Si a la existencia la precede la nada de sí, es que pudo no haber sido, entonces podemos afirmar que la existencia es donada, gratuita. Esta donatividad se realiza por la creación, que viene a constituir la primera epifanía del ser (Caturelli, 1983). En consecuencia, la donatividad nos pone en contacto con el ser, el cual no es exterior a la existencia; nada hay más interior a la existencia. Pero a su vez, el ser trasciende a la existencia, va más allá de los entes. "Y empleo la palabra trascendencia en su sentido estricto, la palabra latina *trascendere*, de *trans* y *scando* indica, precisamente atravesar de la otra parte, pasar subiendo" (Caturelli, 1983, p. 187).

Entonces afirmamos que el ser es interior y trascendente a los entes. Ahora bien, cuando la existencia emerge desde el ser, simultáneamente indica lo que existe, la esencia. Existencia y esencia son simultáneas en el existente. Hablar de la esencia es hablar de la existencia y viceversa. No se puede dar ni un existencialismo puro ni un esencialismo puro. El punto de partida es desde una esencia que existe. El ser anterior a la existencia dura siempre, es eterno y tiene la plenitud del ser que es el ente infinito. Cuando aparece la existencia comienza el tiempo, en el que la existencia se proyecta sucesivamente. No podemos concebir una existencia sin tiempo y un tiempo sin existencia. Como afirma Caturelli (1963a):

Antes de la existencia sólo hay lo que dura instantáneamente, es decir, la pura Presencia absoluta. Por eso, cuando la existencia comienza a ser no

tiene pasado porque "atrás" del primer instante hay la nada de sí y la Presencia de la eternidad. (p. 187)

El primer momento de la existencia es el presente e inmediatamente el futuro; cuando el momento presente deja de ser tal ya se ha convertido en pasado. Realizo mi existencia pasando el futuro a presente y el presente al pasado. Entonces, tres son los momentos del tiempo pasado, presente y futuro. Pero para el existente el momento que existe es el presente, pues el pasado ya no es y el futuro aún no es (Caturelli, 1977, p. 150). Mientras el tiempo se desarrolla, tres son los momentos del existente; pero cuando la existencia termina, también termina el tiempo. El tiempo existencial acontece desde la eternidad a la eternidad, no hay tiempo sin eternidad. "La eternidad trasciende infinitamente al tiempo y no se confunde con él, pero no puede haber tiempo sin ella" (Caturelli, 1977, p. 190).

Entonces, los momentos del tiempo son contenidos en el ámbito de la eternidad. La existencia temporal es el medio de acceso a la eternidad, pues al finalizar el tiempo el último presente se abre a la eterna presencia del ente finito.

La existencia es la *primera epifanía del ser*, por eso la denominación de existente le compete al hombre en tanto ente autoconsciente. Pero también las cosas son y son reales, por eso podemos sostener que "el ser, participado como pura interioridad en la existencia, en las cosas reales se participa como exterioridad" (Caturelli, 1983, p. 190). El mundo de la naturaleza física, las cosas sin conciencia de sí son la realidad y esta misma es la *segunda epifanía del ser* (Caturelli, 1983).

El sentido de esta realidad lo confiere el hombre. El existente en cuanto quiere y piensa las cosas, le da sentido a esa realidad. El mundo físico adquiere sentido desde el hombre y no al revés.

Con este concepto de existencia, se cierra, de algún modo, la reflexión sobre la unidad del hombre, cuerpo y alma, desde el planteo antropológico que realiza el autor, como ser que desenvuelve en el tiempo.

Cabe destacar, a modo de corolario de este apartado, la importancia tanto del alma como del cuerpo en la obra de Caturelli, denominando al descubrimiento del cuerpo *encarnación originaria*. A su vez, con respecto al alma, el autor continúa con la tradición clásica que la muestra como principio vital, subsistente e inmortal. Asimismo, la existencia humana surge del ser, que nuestro pensador ha denominado *epifanía de la existencia*.

Para ir avanzando en el análisis y llegar luego al concepto de educación de nuestro autor, conviene continuar con las facultades del alma y el planteo que el filósofo hace al respecto.

### **Triplicidad de las potencias superiores y la educación**

Es menester, y dados los fundamentos antropológicos de la educación, el estudio sobre las facultades del alma, dado que en ellas anidarán las perfecciones propias del educando; es en la actividad del espíritu donde se desarrollará la formación integral.

Tres son las facultades del espíritu: el entendimiento, la memoria y la voluntad. Las mismas constituyen una unidad, pero para una comprensión analítica las abordaremos por separado, comenzando por el entendimiento, luego, la memoria y la voluntad.



## El entendimiento

El entendimiento es una facultad del alma humana, cuyo estudio comienza en el autor desde el acto del mismo. Seguimos el siguiente orden: la distinción entre entendimiento y razón, la abstracción y la cuestión de los universales. Asimismo, la fuente principal de Caturelli es *La Filosofía* (1977).

Consideramos al entendimiento como la facultad del saber que se ordena a lo intemporal y permanente (1977).

El entendimiento es una potencia y, por ende, se determina por su objeto. El objeto del entendimiento humano es el "ente en cuanto ente" (Suma Teológica, I, q.79, 7). Esto implica que el entendimiento capta sus objetos en cuanto que son. El hombre por su facultad cognoscitiva puede conocer el ser (Caturelli, 1977).

Una consecuencia lógica del conocimiento del ser es aceptar que el entendimiento humano es una potencia inorgánica; dado que si fuera una potencia orgánica solo podría captar lo concreto y singular (Caturelli, 1977).

El entendimiento es, entonces, una facultad del alma por la cual conoce el ser (Caturelli, 1977), alma que se encuentra unida esencialmente a un cuerpo. Su actividad, la actividad intelectual, se ordena al conocimiento de lo intemporal y permanente, al ser. Como expresa Caturelli (1977):

(...) el acto primero del espíritu (que es acto del intelecto) es la conciencia del ser, porque simplemente el ser no puede no pensarse, ya que es una presencia a nuestro espíritu. Por eso el acto primero del entendimiento es la intuición del ser universal, o sea que el ser es el objeto propio del entendimiento (p.102)

El primer acto del entendimiento es la idea del ser. Esta idea del ser es universal, pues no descubrimos el ser de determinado ente, sino de todos los entes. A esta presencia del ser Caturelli la denomina *presencia inteligible* (1977). Pero

como ser y entes se distinguen, también hay que diferenciar la idea de ser de los conceptos de los entes; el ser no es un concepto, sino que hace posible a todo concepto. En este orden, Caturelli sostiene que el hombre piensa porque hay ser y no a la inversa (1977).

Todo lo que hay es objeto de la inteligencia, no puede haber seres que no sean inteligibles, pues serían impensables. Por tanto, todo ser, por no poder ser impensable, es objeto material de la inteligencia (Lobato, 1995, p. 523).

Es menester distinguir el entendimiento de la razón, el primero no está sujeto a error porque no puede no intuir el ser; por lo tanto, es intuitivo y no está sujeto a error, la razón es discursiva y por lo tanto es pasible de error. (Caturelli, 1977, p.102)

Distinguimos la razón como *ratio* de la razón como *intellectus*. La *ratio* es discursiva, investiga, abstrae, concluye. El *intellectus* es la facultad de la simple visión. Ahora bien, la facultad cognoscitiva del hombre es ambas cosas: *ratio e intellectus*. (1977). Al hombre lo distingue la *ratio*, el esfuerzo activo en el conocer humano, a diferencia del *intellectus* que traspasa los límites del conocer propio del hombre. Esto significa que existe en el conocimiento humano la visión no activa que supera lo propiamente humano (1977).

Dichos conceptos se remontan a Santo Tomás. En las *Quaestiones Disputatae de Veritate* dice:

Aunque el conocimiento del alma humana tiene lugar del modo más propio por la vía de la *ratio*, hay, sin embargo, en él una especie de participación de aquel conocimiento simple, que se encuentra en los seres superiores, de los cuales se dice por esto que tienen la facultad de la intuición espiritual. (Santo Tomás, *De Veritate*, 15,1)

También el tomismo sostiene que la vida contemplativa, la forma más alta de la existencia humana no es propiamente humana (Santo Tomás, *De Veritate*, 15,1.)

A su vez, los antiguos descubrieron en el pensar discursivo de la *ratio*, por su actividad lo propio del hombre. Pero el conocer en el hombre es la actividad mutua de *ratio* e *intellectus*.

Los entes generan conceptos respecto de los entes, en cuanto los conceptos son el resultado de cierta actividad de nuestra razón, actividad que se llama *abstracción* (1977).

Por eso se suele definir al concepto como la representación mental de una cosa (de un ente) o mejor, aquello por lo cual conocemos una cosa. Pues bien: semejante concepto es el resultado final de un proceso que llamamos *abstracción*. (Caturelli, 1977, p.103)

Abstraer es separar; por ejemplo, cuando pensamos el concepto hombre, expresamos el tipo de ser universal que se encuentra realizada en Juan, Pedro. De tal hombre singular, se abstrae, separa, aquello que el hombre es universalmente. (1977) y que a su vez se puede predicar de cada hombre singular.

Por lo tanto, el estudio de la *abstracción* lleva a la cuestión de los universales, dado que lo que cae bajo análisis es el carácter universal de las esencias y su existencia. En tal sentido, nuestro autor plantea la *abstracción* para analizar los universales:

La filosofía realista y el pensamiento tomista específicamente plantean que hay una intuición sensible de los seres singulares, y también hay una intuición intelectual de las esencias abstractas. Podemos referirnos a la esencia como la *quiddidad*, es lo que alguna cosa es. (Caturelli, 1977, p.103)

La inteligencia capta la *quiddidad* a primera vista, y esto no implica una captación de la esencia propiamente dicha, sino de algún elemento. Este captar primero de la inteligencia es imperfecto, nuestra facultad cognoscitiva pasa de la potencia al acto en el conocimiento. Al acto perfecto se llega desde un acto incompleto o imperfecto (1977).

Pero en la simple aprehensión, imperfecto no quiere decir erróneo, "pues la inteligencia es infalible en la intuición de las esencias. Sólo puede equivocarse cuando rebasa la simple aprehensión hacia un juicio" (Vernaux, 1967, p. 209). La inteligencia a la esencia la comprende o no, en esto no hay error; el mismo se puede dar al atribuir la definición de una cosa a otra o cuando construimos una definición falsa. Si el error existe, implica un juicio, que es posterior a la simple aprehensión.

Por lo tanto, nuestro pensador plantea la abstracción como la actividad a través de la cual el hombre genera conceptos de los entes (1977). Dicha afirmación es un paso previo a la cuestión de los universales.

Los conceptos reciben el nombre genérico de *universales*, y sobre ellos existe una cuestión que ha suscitado diversas posturas. Para el nominalismo los conceptos no existen ni en la mente, ni en la realidad; son meramente nombres que aplicamos a las cosas (1977). El conceptualismo afirma que los universales solo existen en nuestro espíritu; y el realismo sostiene que los universales existen en el espíritu y en la realidad. El realismo interiorista sostiene que los conceptos existen en el espíritu y, fundamentalmente, en realidad extramental, salvo la idea de ser que resulta de la inmediata presencia del ser a la conciencia (Caturelli, 1977, p. 107).

Como sostuvimos al comienzo del capítulo, la idea del ser, en la filosofía de Caturelli, es anterior al conocimiento de los entes: es interior, por lo tanto, no genera conceptos. Pero, en el conocimiento de los entes, la inteligencia por medio de la abstracción genera conceptos.

En el realismo los universales existen en el espíritu y la realidad. Para comprender dichas afirmaciones, debemos tener en cuenta que el análisis de los universales implica la reflexión sobre la existencia de las esencias que capta la inteligencia y su universalidad.

Para resolver la cuestión de los universales, Santo Tomás distingue en primer orden los diversos estados que puede tener la esencia en cuanto a su existencia. El primer estado posible es la esencia pura sin relación con la existencia, el segundo es la esencia existente en las cosas; en tercer lugar, es la esencia existente en el espíritu (Suma Teológica, I, q.29, 2).

La inteligencia capta la esencia pura sin tener en consideración la existencia. En las cosas, la esencia tiene tantas existencias diferentes como individuos haya. La existencia de la esencia en el espíritu que la conoce se da en una doble relación. La primera se da con los individuos que la realizan y a los que ella representa. La segunda relación se da con el espíritu que la hace existir como pensada. Por lo tanto "es la inteligencia la que hace la universalidad en las cosas" (Vernaux, 1967, p. 217). En efecto, la metafísica realista define al universal como una esencia capaz de existir en muchos individuos. La universalidad de la esencia la da la abstracción, por eso el universal no existe en sí, sino en el espíritu que lo piensa. Pero esta esencia pensada existe singularmente en las cosas y este es su fundamento real. La esencia existe en las cosas de un modo singular, pero en el espíritu es universal, porque es abstracta.

En síntesis, al abordar nuestro pensador las facultades del alma, comienza por el entendimiento. Del mismo nos dice que es la facultad del saber ordenada a la actividad intelectual y cuyo objeto es el ser. Asimismo, distingue la idea de ser de los conceptos de los entes, los cuales son generados por la abstracción. Estos conceptos reciben el nombre de universales; cuestión que ha suscitado diversas posturas. Por tal motivo, aclara que para el realismo los universales existen en el espíritu y en la realidad. Analizada esta primera facultad del alma, veremos a continuación la memoria, la cual nuestro pensador considera como otra facultad.

## La memoria

Decíamos que las facultades del espíritu son el entendimiento, por el que se conoce, la memoria por la que se recuerda y la voluntad, por la que se ama. Memoria, porque:

la contemplación inicial del ser, acto de aprehensión refleja de sí mismo (autoconciencia) constituye una originaria presencia del ser a la mente. Ser presente el ser a la mente es memoria puesto que la memoria es la presencia actual de determinado contenido a la mente que lo mira como objeto; en este caso, no se trata de un acto posterior cualquiera de memoria, sino del acto primero, originario de memoria, consistente en la simple y primera presencia del ser (primer contenido) a la mente y por la cual la mente es tal. Luego el espíritu es, constitutivamente, memoria originaria. (Caturelli, 1981b, p.17)

Podemos observar nuevamente la presencia originaria del ser, en este caso para el estudio de la memoria. Respecto de la concepción de una memoria originaria, para el autor estamos ante otra perspectiva de esta presencia del ser, en dicha facultad. Y prosigue, poseemos memoria del pasado, del presente y del futuro. La memoria del pasado es la memoria sensible de lo que acontece en lo temporal y se hace presente a través de la conciencia. La memoria del presente implica memoria de sí definida, como el estar presente el espíritu a sí mismo.

El espíritu que intuye el ser, se percibe a sí mismo. Tener memoria de sí implica que el espíritu se tiene a sí mismo (1981b). Esto conlleva un acto de conocimiento del espíritu y por ende de recogimiento (1981b). Pero, puede suceder el olvido de sí; este nunca es absoluto, se puede dar en quien se olvida de su espíritu y vive negando la vida de este.

La memoria del presente conlleva a la memoria del Absoluto (1981b). El tener memoria de sí, tener presente al espíritu, lleva al descubrimiento de Aquel

que da el ser, que es causa del ser. Este tener presente a Dios es memoria del Absoluto.

Puede también existir memoria del futuro, aunque esta no le compete a la filosofía. Al conocimiento del futuro se lo llama profecía y se obtiene como una revelación de Dios; esta es la memoria del Absoluto manifestada en el futuro.

En conclusión, como hemos visto, la memoria es la facultad del hombre por la que puede tener conocimiento del pasado y del presente, y se expresa como originaria en términos del autor (1981b) por constituirse en memoria originaria.

## **La voluntad**

Afirmábamos anteriormente que el espíritu se autoconoce y se quiere, a esto lo denominamos *auto volición*. Entiende Caturelli (1977) a la voluntad como el amor del ser. O sea que el ser, en tanto bueno, es el objeto de la voluntad. Esta tercera facultad del espíritu considerada por nuestro autor constituye el enlace entre la inteligencia y la memoria.

En este sentido, analizaremos la esencia de la voluntad y el acto voluntario. La voluntad "es la facultad del espíritu por la cual simultáneamente se ama el ser intuitivo" (Caturelli, 1977, P. 102). Mientras el objeto del entendimiento es el ente, el de la voluntad es lo bueno, o sea, un aspecto del ser. La inteligencia capta el ser, que es presentado a la voluntad como bueno, este bien es querido por la voluntad, pues no puede no querer el bien universalmente considerado (Caturelli, 1981b, p.18).

La auto volición esencial, acto originario de la voluntad por el cual presente el espíritu a sí mismo ama su ser, no admite análisis. Pero sí todo acto voluntario que supone a la auto volición esencial. El acto voluntario es una unidad

instantánea viva, y en este sentido, no se puede analizar. No obstante, haciendo esta salvedad podemos analizar los momentos del acto voluntario.

El tomismo define al acto voluntario como "aquello que procede de un principio intrínseco con conocimiento de un fin" (Basso, 1993, p. 142). Entonces se encuentran implicados dos elementos: el hombre, en el cual se origina y el conocimiento del fin (Basso, 1993).

Los momentos de los actos voluntarios, son: 1) la concepción de un fin; 2) la deliberación por la cual el espíritu, antes de decidir, ve los pro y los contra, considera el valor de sus motivos; 3) la decisión por la cual el espíritu `corta' su estado de suspensión y, simplemente, quiere, elige; 4) la ejecución, por la cual realiza el acto, si lo realiza; digo si lo realiza, porque puede ser impedido por un factor externo y no realizarlo; por eso la ejecución no es esencial al acto voluntario (Caturelli, 1977, p.107).

Es oportuno el análisis de las relaciones entre entendimiento y voluntad y la supremacía de una u otra facultad. En este sentido, el entendimiento es superior por su objeto, el ente dado, ya que el bien es un modo del ser. Pero también, puede ocurrir que lo querido sea superior a lo entendido, y esto es en el caso de los bienes espirituales que superan al entendimiento humano y son amados por la voluntad.

Otro punto de vista es el mutuo influjo de las facultades. El entendimiento mueve a la voluntad, la específica, y la voluntad mueve al entendimiento en cuanto a su actividad. Nuestro autor considera que no es importante detenerse a pensar la prioridad de alguna facultad, porque "no existe un solo acto volitivo que no sea simultáneamente intelectual, ni existe un solo acto intelectual que no sea simultáneamente volitivo" (Caturelli, 1977, P. 157). Sin lugar a duda, él plantea la simultaneidad y no la prioridad de las facultades.

Hemos podido apreciar los conceptos antropológicos fundamentales, a partir de los cuales nuestro pensador inicia su filosofía de la educación. Si bien,



culminamos la reflexión sobre el hombre como unidad substancial de cuerpo y alma, y las facultades de la misma, prosigue la fundamentación con el concepto de persona.

Como hemos podido observar, para Caturelli son importantes tres facultades: el entendimiento, la memoria y la voluntad. La memoria es considerada para nuestro autor como una de las facultades y en ella se expresa el carácter originario de la memoria del ser. A su vez y desde la misma clave interpretativa de la experiencia originaria también alude a la voluntad como voluntad originaria.

## **La persona**

Posterior al análisis del hombre como unidad substancial, el autor se refiere a la persona como unidad total de cuerpo y alma, del principio sensitivo-intelectivo-volitivo (1977), pues, todas las facultades están implicadas entre sí.

El concepto de persona lo encontramos en la obra *La Filosofía* (1977), donde luego de establecer los fundamentos de la educación, se refiere a la comunicación e incomunicabilidad ontológica de la persona.

Caturelli define a la persona como " (...) sustancia de naturaleza sensitivo-intelectivo-volitivo" (1977, p. 110). Observamos que la definición de nuestro pensador apenas difiere de la de Boecio "*naturae rationalis individua substantia*"<sup>5</sup> (Caturelli, 1977), "pero he querido eludir el único calificativo de "racional" para hacer más explícitos los constitutivos suyos cuya síntesis es, precisamente, la persona" (Caturelli, 1977, p. 110). No hay un solo acto del ser humano que no implique al todo, cada acto de una facultad involucra a su vez al todo. Y esto es en virtud de la unidad sintética que es la persona.

---

<sup>5</sup> Substancia individual de naturaleza racional.

Santo Tomás toma la definición de Boecio, pero la precisa aún más, "Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional" (Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.4, in c.). Considera que, en la definición de Boecio, el término substancia está tomado en un sentido genérico, pero con el término individual se significa a la substancia como substancia primera o substancia concreta individual.

Dos son los sentidos en los cuales podemos tomar a la substancia: el primero se refiere a substancia en tanto esencia substancial; el segundo, se la toma como lo que subsiste, y en esta significación también se la puede denominar hipóstasis en tanto está bajo los accidentes. También, según esté debajo de alguna naturaleza común se la denomina realidad de naturaleza; por ejemplo, este hombre es una realidad de naturaleza humana.

La expresión *substancia individual* de Boecio y de nuestro filósofo, hay que tomarla según el segundo sentido de substancia. La substancia no necesita un fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sustenta en sí misma, es aquello que existe en sí mismo y no en otro como los accidentes. "La subsistencia es, además, el sujeto portador y sustentador de los accidentes, lo que permanece mientras los accidentes cambian y eso es lo que indica la expresión latina *substare* (estar debajo)" (Ramos, 2002, p. 110). La subsistencia, entonces, no implica solo la esencia, sino también un modo de existir. A esa noción de substancia individual de Boecio, Santo Tomás la amplía incluyendo además la existencia substancial o subsistencia.

En la definición de persona también se especifica la naturaleza racional de la substancia. El tomismo nos dice que en las sustancias racionales al obrar por sí y tener el dominio de sus actos, se da en ellas más perfectamente lo particular e individual. Por eso, a diferencia de las otras sustancias, las de naturaleza racional se denominan especialmente *persona*. Si las sustancias racionales pertenecen a la substancia de un modo más perfecto, vemos que la denominación de persona entraña una dignidad que las diferencia cualitativamente de otras sustancias.

Con posterioridad, estudiaremos la comunicación de la persona humana, el cual definiremos -y se retomará luego en el capítulo siguiente y en la Universidad- en donde podremos apreciar la aplicación pedagógica de la misma.

## **Persona y comunicación**

Luego de exponer los fundamentos antropológicos de la educación, Caturelli aborda la comunicabilidad de la persona en *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b). Pero antes de expresar la comunicación como un aspecto fundamental del hecho educativo, retoma el concepto de persona y la incomunicabilidad de la misma.

Como se venía analizando, la filosofía clásica desarrolla la cuestión de la persona colocándola con acierto en la categoría de sustancia, lo que existe en sí y no en otro, que tiene su ser por sí sola. En esta línea de pensamiento, nuestro filósofo se refiere a la incomunicabilidad de la persona al sentar los fundamentos de la educación en su escrito *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, y expresa:

A esta sustancia completa perfectamente subsistente, la filosofía tradicional llamó *suppositum* o hipóstasis; en cuanto tal, la supositalidad implica la incomunicabilidad con otros de los cuales se distingue pues el propio acto de existir como tal ente, lo termina, lo constituye en subsistente, lo cierra, es decir, lo in-comunica ontológicamente. (Caturelli, 1981b, p.87)

Refiriéndose a la persona, Caturelli nos quiere decir que, al ser subsistente, se diferencia de los otros seres, y esta subsistencia dada en el acto de existir la in-comunica ontológicamente. Agrega que, con razón, se ha hablado de una "totalidad sustancial incomunicada" y se comprende así que Santo Tomás haya

transformado la clásica definición de persona de Boecio precisando su subsistencia.

Lejos de negar esta doctrina, la comunicación de la persona, en realidad, lo que hace es plantearla desde los fundamentos metafísicos, reconociendo que para que exista comunicación es necesario alguien capaz de comunicarse y alguien a quien comunicar (Caturelli, 1981b, p. 67).

Pero se inicia la reflexión desde la incomunicabilidad ontológica de la persona, fundamento de toda posterior comunicación. Dicha perspectiva nos lleva a reconocer que el acto de existir de la persona la concluye, la incomunicabilidad metafísica la da el ser personal (Caturelli, 1981b, p. 66).

Pero la misma se da en el orden ontológico, y ella hace posible la comunicación y las relaciones personales. Podríamos afirmar que esta incomunicabilidad ontológica, dada por el acto de existir, es el fundamento de la comunicación de la persona en otro sentido.

Además de Santo Tomás y la escolástica, San Agustín comprendió esta situación ontológica de la persona. Observa que hay algo por lo que somos y que no es común con otros y es la verdad o el ser. La persona permanece íntegra en sí misma por el acto de la verdad que la percibe. Por esto, la persona es el lugar de emergencia del ser que la concluye e incomunica y la distingue de lo otro. A su vez, aquello por lo cual es una y distinta es común a las otras personas, por eso la comunicación interpersonal se funda en esta comunicabilidad ontológica (San Agustín, 1947).

Comprendemos así que esta doctrina no niega el problema de la comunicación consigo y con el otro, sino que lo plantea desde los fundamentos metafísicos.

Considerado este punto de partida podemos plantear la comunicación de la persona humana. Es evidente que la primera comunicación es la comunicación consigo, o sea el conocimiento de sí mismo (1981b). En el encuentro de Sócrates

con Eutidemo, en el cual este reconoce su ignorancia, el maestro le recomienda practicar lo que se haya inscripto en Delfos: "Conócete a ti mismo".

El conocimiento de sí aparece como condición para no permanecer en la ignorancia total. Y, por otro lado, expresa la necesidad del autoconocimiento como condición para toda comunicación interpersonal (1981b).

Pero debemos distinguir el plano de la subsistencia y del conocimiento. En el conocimiento de sí "Santo Tomás enseña que nos aprehendemos a nosotros mismos en tanto que conocemos esto o aquello" (Caturelli, 1981b, p. 69).

El hombre, en tanto conoce los entes, se descubre conociendo, simultáneamente se da la aprehensión del ser con la aprehensión de sí mismo. Por lo tanto, podemos afirmar que existe un conocimiento originario de sí. "Es verdad que no existe conocimiento de sí sino cuando conocemos tal ente; pero siempre es posible y de hecho así lo hacemos, un regreso al sujeto de todo conocer que soy yo mismo" (Caturelli, 1981b, p. 70).

La conciencia de sí se da desde un soporte ontológico, ella afirma el ser. La comunicación de la persona consigo, constituye un movimiento de interiorización, una vuelta hacia sí. Este proceso no tiene límites, lo que se muestra es el ser, se haya, por tanto, en permanente dinamicidad.

Supuesta la subsistencia ontológica, hay un paso de mi descubrimiento "comunicación conmigo" al "descubrimiento del tú" (1981b). No hay yo sin tú, el hombre se encuentra en constante comunicación. Esta comunicación es enriquecedora del hombre total; pues la apertura al tú es inherente a la naturaleza social del hombre.

Ahora bien, yo y tú comunicado entre sí en el orden existencial, se hayan abiertos al Tú Absoluto, origen de todo ser (1981b). Para comprender la postura de nuestro filósofo, debemos volver a mencionar lo que denominábamos el núcleo de su pensamiento, el descubrimiento del ser y de sí mismo. En este primer originario descubrimiento de sí y en la incomunicabilidad ontológica de la

persona, se funda la comunicación personal. Como refiere Porcell: "La noción de persona (...) no la encierra en el solipsismo, sino que abre su vida personal, como grado ontológico, a la comunicación propia de la intelección y el amor (1992, p. 233).

En su análisis sobre la persona, Forment (1994) nos dice que se ha descalificado a esta doctrina acusándola de negar la apertura interpersonal del ser humano. En contraposición a esta, se propone una persona constituida por la relación con los demás, lo cual es imposible, pues para que exista comunicación son necesarios dos sujetos, y los mismos "son" antes de comunicarse; el ser no puede de ningún modo darse en la comunicación y constituye el punto de partida previo. En este sentido, debemos admitir soledad y comunicación en la vida personal; "substancia y relación, ser en sí, son el modo más noble de la existencia, y ser para otro son polos complementarios de la persona" (Lobato, 1974, p. 274).

Si bien el ser es anterior a la comunicación, y esto indica que no llega a constituirlo. Cada persona se despliega desde su ser hacia el otro tú, relación necesaria y enriquecedora del yo. Fundamento medular en educación, desde el cual anida y se enriquece la relación docente alumno.

### **Dialéctica de la intersubjetividad**

Esta apertura de la persona al tú, lo relaciona con los otros tú y lo religa con el Tú Eterno. Nuestro autor plantea esta dialéctica relacional de la persona, que tendrá posteriormente una incidencia preponderante en el proceso educativo.

El yo implica el tú, y ambos se re-ligan al Tú Eterno que es Dios (Caturelli, 1981b, p. 70). Dicha re-ligación a Dios se funda en la contingencia, la persona percibe que pudo y puede no-ser.

La unidad y distinción radicales de la persona conlleva al descubrimiento originario del tú (proximidad) y la contingencia del acto de ser en el ente personal, nos descubre que el hombre es, constitutivamente remisión a Dios. (Caturelli, 1981b, p. 71)

Constitutivamente significa no identidad ni con el tú ni con Dios, sino apertura hacia ellos. Sucede una interna dialecticidad entre los tres términos, los cuales se implican mutuamente; por lo tanto, no es posible negar uno de ellos, pues negaríamos los otros dos.

En el pensamiento contemporáneo se rompe esta dialéctica interna de la intersubjetividad, en el individualismo y en el colectivismo. El individualismo niega el tú, termina entonces negando al yo, pues la apertura al tú es constitutiva del yo. El colectivismo fusiona al yo con los demás individuos, al negar la singularidad del yo niega a la persona (Caturelli, 1981b, p. 72).

Ambos, colectivismo e individualismo, niegan un término de la comunicación, y, por lo tanto, niegan a los otros dos quebrando la dialéctica de la intersubjetividad. En el orden moral es posible la negación de la comunicación originaria, dado que el hombre es libre, puede negar al prójimo o a Dios. Pero negando al tú, el hombre se desordena esencialmente, dado que la apertura al tú lo constituye.

También en la negación del Tú Eterno el hombre se niega a sí mismo, quebrando el supremo fundamento de toda relación yo-tú (Caturelli, 1981b).

Las demás formas de comunicación se fundan en esta triple comunicación del yo con el tú y con Dios. Este es el fundamento desde el cual el autor plantea la imposibilidad de una educación atea, que niega la relación del hombre con el Tú Eterno, concepto que retomaremos al abordar educación y trascendencia.

Por el momento nos interesa plantear la comunicación en la persona desde los fundamentos antropológicos sobre los cuales se asienta el pensamiento

educativo; podemos concluir que esta dialéctica abarca todas las dimensiones relacionales de la persona integralmente.

Hasta el momento, hemos tratado de interpretar y analizar los supuestos antropológicos que fundan la propuesta de la educación integral en Caturelli. En efecto, una verdadera educación deberá atender a todas las dimensiones del ser humano, pues de lo contrario no es educación (Caturelli, 1981b).

En tal dirección, se pretende demostrar la coherencia entre los fundamentos metafísicos y antropológicos con su concepción educativa. Como se expuso, es propio de Caturelli el planteo de los fundamentos metafísicos antecediendo a los antropológicos, pues, a partir de la reflexión sobre el ser nuestro pensador eslabona su pensamiento antropológico. En consecuencia, en su reflexión sobre el hombre, propone una antropología metafísica: comenzando con la participación y creación, sólo el hombre es consciente de su participación en el ser y desde la misma descubre su condición de criatura y su lugar en el universo. La trascendencia del hombre es medular y se trasluce en todos los escritos y en su propuesta educativa.

Con respecto a sus aportes fundamentales en cuanto a su propuesta metafísica y antropológica, rescatamos la concepción originaria en cada elemento constitutivo del hombre, como es la encarnación originaria, la memoria originaria, la voluntad. Fundamentos que nos iluminan el camino para entender la educación como formación integral que comenzaremos a profundizar en el siguiente capítulo.



# capítulo 4

## La educación integral

Siendo la formación integral del hombre la concepción de educación de nuestro pensador, y una vez abordados los supuestos antropológicos y metafísicos que plantea, nos hemos propuesto profundizar el pensamiento de Caturelli en orden a la concepción pedagógica propiamente dicha. En este sentido, consideramos analizar su concepción de la educación, el fin de la misma, la educación como formación de la persona, el lugar de la libertad y la formación de virtudes, la educación y la apertura del hombre al otro tú, su sociabilidad que culmina con la apertura al Tú Divino, enmarcada en la educación y la trascendencia.

Las obras principales que utilizaremos como fuentes del capítulo son; *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b), *Lecciones de Metafísica* (1973), *Cristocentrismo* (1957), *La Filosofía* (1977) y *La Libertad* (1997).

Su pensamiento es una invitación a repensar en profundidad algunos conceptos directrices de la educación.

### La concepción de educación

Iniciando la reflexión de la educación como formación de la persona, nuestro autor comienza analizando su acepción etimológica para luego arribar al concepto propiamente dicho:

(...) si educar proviene de *educere*, sacar fuera, dar a luz y *eductio* es la acción de hacer salir, es claro que educación es, en este primer acercamiento

etimológico, desarrollar, hacer salir, dar a luz aquello que el hombre es. (Caturelli, 1981b, p.19)

Pero, este es un primer acercamiento al concepto de educación; dar a luz no es sólo hacer explícito lo que el hombre ontológicamente es, sino hacerlo crecer en un orden perfectivo de acuerdo con su propia naturaleza: "Por lo tanto, la educación es el desarrollo de todo lo que el hombre es, llevándolo hasta su máxima perfección posible" (Caturelli, 1981b, p. 20). Entonces, podemos vislumbrar en la acepción de educación de Caturelli dos conceptos medulares: la idea de desarrollo del hombre todo y, a su vez, la intencionalidad perfectiva que el mismo posee.

En su obra *La filosofía* (1977), el autor explica la significación de "desarrollo": "(...) la idea misma de desarrollo en el orden metafísico, indica que el despliegue temporal de todas las virtualidades del ente autoconsciente, ha de ser integral o no será propiamente desarrollo" (Caturelli, 1977, p. 16). En primera instancia, nos lleva a pensar el planteo del desarrollo a partir del orden metafísico. En este sentido, desarrollar es desplegar la naturaleza de un ente. Dicho despliegue es integral:

Por consiguiente, cuando se habla de desarrollo como despliegue consciente y temporal del ser del ente, se dice al mismo tiempo que se trata del desarrollo integral. Una suerte de todo o nada, de sí sí, no no: O el desarrollo es integral o no es propiamente desarrollo. (Caturelli, 1977, p. 16)

Integralidad e intencionalidad perfectiva se implican en el concepto educativo del autor. Pero, es una primera aproximación a la educación entendida como formación de la persona. Esclarecido someramente dicho concepto, pretendemos ahora comenzar a reflexionar sobre la intencionalidad perfectiva de la educación desde el fin de la misma.

## **El fin último natural de la educación**

Es menester antes de abordar el fin de la educación, esclarecer el concepto de fin y el lugar que ocupa en la vida del hombre. Generalmente en la acepción vulgar del término, fin significa término o límite y, por lo tanto, imperfección. Sin embargo, el fin en el obrar humano se encuentra en el orden de la plenitud, de lo que el hombre debe y puede alcanzar en un camino hacia la perfección.

Hablar del fin en el obrar humano da por sentado el concepto de la causalidad final. Para entender al fin como causa, es necesario concebirlo no como fin de la acción, sino como aquello que mueve a obrar. Millán Puelles, lo define como "aquello por lo que el agente se predetermina" (1981, p. 526). Entonces, si el agente es movido por el fin, este mismo causa su obrar. En efecto, no nos referimos solamente al hombre sino a todo ente activo. Si bien todo ente obra por un fin, nos interesa el ente racional, pues es el fin de la educación el que nos ocupa.

Cuando Caturelli define a la educación, se refiere a la formación total del hombre considerado integralmente, esto es, cualificando todas sus facultades hasta su pleno desarrollo. En su filosofía de la educación plantea que la misma "(...) se ordena a la actualización creciente y armónica de todas las potencialidades del hombre hasta que la misma naturaleza alcance su plenitud" (Caturelli, 1981b, p. 21).

La concepción educativa del autor lleva implícita la teleología; en esta dirección, la plenitud es entendida como un estado perfecto al cual el hombre puede llegar a través del proceso educativo. En realidad, el autor no realiza un análisis minucioso del fin de la educación; solo lo enuncia, como pudimos observar anteriormente. Su reflexión se ordena a profundizar el modo a través del cual el hombre puede alcanzar dicha plenitud, la que conlleva la actualización

de las potencias, inteligencia y voluntad, con una recta disposición de la libertad humana.

### **Perfeccionamiento por las virtudes y carácter moral de la educación**

El hombre es el sujeto de la educación, es la "materia" en la cual se *educe* la misma. Establecido el fin de la educación, posteriormente nuestro autor centra su reflexión sobre el perfeccionamiento del educando, manifestando:

Cuando se habla de formación integral del hombre integral, se quiere expresar la progresiva educación- supuesta aquella materia que es el hombre mismo- de nuevas formas perfectivas; como tales formas suponen la unidad sustancial alma-cuerpo, no se trata solamente de un perfeccionamiento del espíritu en cuanto tal, sino de aquellas cualidades accidentales pero constitutivas de todo el hombre, tanto en el orden sensible cuanto espiritual. Es decir, el perfeccionamiento de las potencias del hombre mediante los hábitos motores, intelectuales y morales. (Caturelli, 1981b, p. 27)

Es claro, entonces, que a este hombre concebido como unidad sustancial de cuerpo y alma, le advienen por la educación nuevas formas perfectivas, cualidades accidentales, y a su vez, la necesidad del perfeccionamiento de las potencias mediante hábitos perfectivos. La referencia a formas perfectivas o cualidades accidentales señala de qué modo se perfecciona la substancia hombre mediante la educación.

Existen dos consideraciones a tener en cuenta en la sustancia; la primera es que es en sí y no en otro; la segunda, su consideración como sujeto de los accidentes; en este segundo sentido se relaciona con la educación. Pues, a diferencia de la sustancia, el accidente no es en sí sino en otro. "Compete al accidente el hallarse unido a la sustancia, el inherir o radicar en ella" (Millán

Puelles, A, 1981, p.502). La existencia del accidente es un "ser-en", y determina a la sustancia de un modo secundario.

Ahora bien, existen diferentes tipos de accidentes. Nos interesa la cualidad, la que de un modo descriptivo "puede caracterizarse como aquello que determina formalmente a la sustancia de una manera intrínseca y absoluta" (Millán Puelles, A, 1981, p. 507) Si bien coincide con la cantidad y la relación en tanto afecta al sujeto, se distingue de la relación porque lo afecta de una manera absoluta sin orientarlo a otro, y difiere de la cantidad porque lo determina formalmente.

Según el modo como la cualidad afecte al sujeto, son los grupos en los cuales Aristóteles la divide (Categ., I); uno de ellos es el hábito o disposición. Dada la relación que se verifica entre educación y hábitos, es menester esclarecer la noción del segundo. El hábito es "una cualidad estable por la que un sujeto se halla bien o mal acondicionado en su ser y en su actividad" (Millán Puelles, 1981, p. 509). Si el hábito afecta directamente a la sustancia, lo denominamos hábito entitativo, como es la salud, la enfermedad. Si el hábito afecta a una potencia, hábito operativo. Dadas las potencias del hombre, inteligencia o voluntad, se distinguen tipos de hábitos.

Podemos diferenciar dos clases de hábitos operativos del entendimiento: los especulativos, tales como la inteligencia o hábito de los primeros principios especulativos, la ciencia y la sabiduría. El segundo tipo son los hábitos intelectuales prácticos: la sindéresis o hábito de los primeros principios prácticos, la prudencia y el arte o ciencias prácticas.

Con respecto a la voluntad los hábitos pueden ser operativos malos, el vicio, o buenos, la virtud. Al hablar el autor de aquellas cualidades accidentales que perfeccionan a las potencias, se está refiriendo a los hábitos operativos buenos, a la virtud. Como sostiene Santo Tomás:

La virtud significa cierta perfección de una potencia. Porque la perfección de toda cosa se considera en orden a su fin, y el fin de una potencia es su acto, por lo cual se llama perfecta a una potencia en tanto que está determinada al acto que le es propio. (Suma Teológica, I-II, q.55, 1)

Ahora bien, hay potencias que por sí mismas están determinadas a sus actos, como son las potencias naturales activas; por tanto, estas potencias naturales se denominan, en sí mismas, virtudes, un ejemplo clarificador es la salud. Pero las potencias racionales, que son las propias del hombre, no están unívocamente determinadas, sino que son, en este sentido, equívocas, determinándose a sus actos mediante hábitos. Tal es el caso de los hábitos virtuosos que se adquieren, tal es el caso de la virtud, por medio de ellas el hombre puede ser prudente, templado, honesto, fuerte, y muchas virtudes más.

Educación integral por medio de la virtud implica la cualificación de la potencia disponiéndola a obrar bien; es un medio, un hábito que permitirá la perfección de la potencia en su operación propia. Realizamos, hasta el momento, una primera aproximación al análisis sobre los hábitos en la educación. Sigamos al autor en la relación que establece entre los mismos y el carácter moral de la educación.

### **Los hábitos y el carácter moral de la educación**

Anteriormente nos referimos a la formación integral, que supone el perfeccionamiento de las potencias del hombre por medio de los hábitos. En consecuencia, estos hábitos ordenados al bien, constituyen las virtudes. Nuestro pensador plantea:

De ahí que sea inconcebible una educación que no sea moral, ya que sin el crecimiento por las virtudes no es pensable un perfeccionamiento del

hombre que sea real. Imaginar que es posible un perfeccionamiento de la persona solamente en el plano físico-sensible y psicológico sin asumir el valor del hombre en sus supuestos metafísicos y en su desarrollo moral, significa colocar (o descolocar) la educación en el orden de los irracionales. (Caturelli, 1981b, p. 27)

Si su proposición principal subraya que no podemos concebir una educación que no sea moral -pues la misma trata de perfeccionar al hombre a través de las virtudes-, está dando por supuesta la concepción de formación integral a través de la cualificación de las potencias del hombre por los hábitos operativos buenos, según lo expresáramos en el punto anterior. También en *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b) expresa la imposibilidad de una educación que no sea moral y, a su vez, menciona que esto supone una condición de orden, disciplina y orientación firme hacia el fin.

En su escrito *La Filosofía* (1977), podemos observar al respecto que no habla específicamente de educación. Pero es muy interesante la mirada del amor y las virtudes, pues entraña un aspecto importante de la moral íntimamente ligada a la educación. Se refiere al amor y las virtudes, plantea que cumplir la ley no es un frío acto de un deber impersonal, es en realidad reconocer el bien en cada acto y amarlo. Cuando el amor es una cualidad estable de nuestro espíritu por la repetición constante de sus actos, puede llamarse virtud, pero es la virtud por excelencia que trasciende a todas las virtudes. Por ejemplo, puede haber un acto prudente sin amor y ser "virtuoso" pero no será moral porque la misma es amor del bien. También puede un hombre ser casto y los actos de castidad ser hijos del orgullo y no del amor; en este caso tampoco serían morales según la concepción de nuestro autor.

En el fondo, cumplir la ley no es un frío acto de impersonal deber sin contenido; al contrario, es reconocer el bien de tal acto y de su objeto, o,

dicho más rectamente, es amar el bien en este acto y en su objeto. (Caturelli, 1977, p. 106)

En síntesis, el planteo se refiere a una virtud movida por el amor al bien, siendo este el camino de la verdadera vida moral. Hablar de bien nos conduce a la voluntad, dado que el uso de las potencias depende de ella; para que el hombre sea bueno íntegramente debe ser buena su voluntad. En caso contrario, puede el hombre ser bueno en algún aspecto, por ejemplo, buen docente, pero no será totalmente bueno.

Si el hombre actúa humanamente bien es bueno, y la perfección de la voluntad la realizan las virtudes morales. Ahora bien, podemos poseer la virtud moral sin estar concretamente actuando, de eso se tratan las virtudes, de la perfección de la potencia para el bien obrar. Esto es posible porque el hombre no se encuentra en acto de su potencia constantemente, pero la virtud moral dispone a que, cuando actúe, lo haga tendiendo al bien.

Por eso, nuestro filósofo afirma que sin virtudes morales no es posible un perfeccionamiento real del hombre. No obstante, en este proceso de formación, cumple un rol preponderante la libertad en la elección del bien, análisis que se efectúa seguidamente.

## **Libertad y educación**

La educación supone la libertad, dado que cada elección forja la vida humana, esculpe el carácter del hombre. El autor analiza la libertad en su libro *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b), estableciendo la relación entre la formación del carácter y la libertad. Dedicó también uno de sus escritos, *La Libertad* (1997), a este tema, pues considera que se la declama constantemente a la vez que se la niega en los hechos, pues se entiende por



libertad las esclavitudes de la sociedad postmoderna. Las afirmaciones fundamentales sobre estos conceptos son de dicho escrito.

En efecto, es necesario clarificar conceptos sobre la libertad y descubrir su importancia en la formación integral de la persona. El objeto del entender primero es la presencia originaria del ser; este ser a su vez es querido, apetecido como bien: *volición originaria*. De este querer originario del ser como bien dependerá toda elección futura; constituye, entonces, la raíz ontológica de la libertad.

Así como el *esse* es el principio del orden inteligible, el *bonum* es el principio del orden apetecible; igualmente, así como el *intelligere* es la originaria aprehensión del ser, el *velle* es originaria apetición del bien y, como tal, libertad originaria, inicial, que apetece con el mismo aparecer del ser a la conciencia. (Caturelli, 1997, p. 22)

El intelecto es más perfecto que la voluntad dado que esta sigue al bien aprehendido que aquel le presenta. La voluntad, potencia cuyo objeto es el bien, todo lo apetece bajo la razón formal de bien. No obstante, se encuentra determinada respecto del Bien Supremo, e indeterminada respecto de los bienes creados. Entonces al elegir, elige el bien (medio) en orden al fin, como explica Caturelli (1997):

Por consiguiente, libertad originaria como inicial apetición del bien e, inmediatamente, libertad de elegir entre los bienes; aquel *velle* originario está, en verdad, determinado pues nada quiere sino bajo el aspecto de bien (*voluntas ut natura*); pero, inmediatamente y por eso mismo, es *eligere* o elección entre los bienes (*voluntas ut voluntas*) y, por ello, es indeterminación. (p. 23)

Podemos entonces tener en cuenta dos consideraciones: primero, la *libertad originaria* que se haya determinada al bien; segundo, la indeterminación de la libertad hacia distintos bienes. Es lo que denomina dialéctica determinación-

indeterminación de la libertad; determinada la voluntad al bien, no está determinada respecto de los bienes y tampoco a uno solo de ellos.

A esta indeterminación nuestro filósofo la denomina *indeterminación activa* con respecto al juicio práctico de la razón sobre los bienes-medios, y por él la voluntad decide realizar tal acto. El acto libre muestra la dialéctica determinación-indeterminación:

determinación en virtud del Bien universal bajo el cual es querido todo otro bien, indeterminación respecto de los bienes queridos en el tiempo y, a la vez, actividad sintética de inteligencia y voluntad que, por el siempre supuesto ejercicio del acto y la siempre ineludible especificación del mismo, se implican, aquí y ahora. (Caturelli, 1997, p. 24)

Justamente en este *aquí y ahora* la voluntad está en acto, pues pasa de la potencia al acto cuando elige los medios para el fin. Y si la voluntad está determinada por el bien, sólo el Bien perfecto la mueve necesariamente.

Al hablar de dialéctica de la libertad, el autor quiere manifestar el movimiento de la voluntad hacia el bien indefectible de modo necesario y, a su vez, la indeterminación de los bienes. La actividad de la voluntad e inteligencia se pone de manifiesto en cada acto libre:

Movimiento necesario hacia el Bien perfecto, indeterminación activa respecto de los bienes finitos; movimiento necesario hacia la eternidad, indiferencia activa en el tiempo; pero, en cada opción ejercida en el momento presente, implícito querer respecto del Bien indefectible. (Caturelli, 1997, p. 26)

Insiste en dejar claro la necesidad de la voluntad hacia el Bien y la indeterminación hacia los bienes. En esta dialéctica de la libertad intervienen la inteligencia y la voluntad, como ya hemos referido.

En el acto concreto, la inteligencia precede a la voluntad, dado que no podemos querer lo que no es conocido, y la voluntad elige el bien. En el acto libre intervienen inteligencia y voluntad, pero la elección propiamente dicha pertenece a la voluntad.

En el hombre todo acto supone la totalidad, hasta los actos de la vida vegetativo-sensible que por sí solos no son libres, pues se encuentran determinados por un solo bien. Pero, si la voluntad rige los apetitos, la vida del espíritu ejerce influencia en el cuerpo y este participa de la libertad de la persona. La vida sensible es libre por participación.

Puede suceder que la voluntad sea movida por las pasiones y los apetitos, en este caso el acto no es verdaderamente libre. Caturelli, al definir la libertad, aclara que es la potencia en cuya virtud la voluntad se posee a sí misma y elige en orden al fin. La libertad, entonces, nunca puede ser un fin. Referida a un fin absolutamente y en la temporalidad a los fines intermedios, la persona frente a los bienes-medios debe deliberar sobre lo que debe hacerse. Luego de la deliberación concluye el acto con la elección.

La misma actividad del hombre demuestra la capacidad que tenemos de elegir. En concordancia con el pensamiento de nuestro autor, y siguiendo también a Santo Tomás, Basso (1993) plantea a la libertad como una propiedad de la voluntad humana, dotada de la posibilidad de elegir.

La voluntad tiende al bien, pero depende del juicio de la razón. Y el entendimiento, mientras no se encuentre frente a un objeto totalmente bueno, presentará alternativas a la voluntad. Los escolásticos lo denominaron *indiferencia del juicio intelectual* (Suma Teológica, I-II, q. 13, 1), considerada la razón profunda de la libertad. Pues en el acto libre la voluntad actúa bajo impresión de la inteligencia. Podemos encontrar coincidencia con la indeterminación activa de Caturelli, pues esta indeterminación de la voluntad hacia los bienes medios surge de la captación intelectual de tales bienes.

Vista la importancia de la libertad en la formación integral de la persona, educar la libertad supone que cada elección perfecciona al hombre cualificando la voluntad. Al respecto el autor señala la importancia de la educación de la libertad en el carácter del hombre; expresa: "Ya se comprende también el enorme valor que tiene la educación de las facultades superiores que perfeccionan la libertad, volviendo a la persona cada vez más dueña de sí, imprimiéndole, *ab intrínseco*, el carácter del hombre" (Caturelli, 1997, p. 30). Es manifiesto, en consecuencia, el valor que la educación de la libertad posee en el proceso formativo del ser humano.

La educación es un proceso temporal en el cual los hábitos intelectuales y morales se van creando en el tiempo en orden a un fin último. La voluntad, mediante el ejercicio de la libertad, va creando su propia perfección dado que cada opción libre va esculpiendo el carácter del hombre. Puede afirmarse entonces que un hombre educado es un hombre de carácter, con un sello propio, dueño de sí mismo, verdaderamente libre, orientado en cada elección a su fin.

### **Educabilidad del hombre y sociabilidad**

Ahora bien, la educación supone la consideración del hombre todo, desde la actualización de todas sus potencias, atendiendo a lo relacional en él. Así, el hombre se relaciona con la naturaleza, con los otros hombres y con Dios.

Esta apertura al tú es lo que el autor denomina *sociabilidad originaria*. Si bien no constituye en los escritos de Caturelli un aspecto con merecida atención, conviene tenerlo presente en este trabajo en función de la formación integral de la persona.

Su principal desarrollo se encuentra en su obra *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b).

En su reflexión antropológica considera que el hombre, desde la contemplación inicial -acto primero de saber originario- descubre el ser, a sí mismo como ser autoconsciente y a su vez, su distinción del otro como sujeto. Entonces, tener conciencia de sí implica también tener conciencia del tú. En este sentido, el autor nos dice:

(...) no se concibe al hombre sin su prójimo porque la apertura hacia este le es constitutiva. No hay yo sin tú. Esto significa haber descubierto en el mismo acto primero como saber originario, lo que me he atrevido a denominar la sociabilidad originaria del hombre. (Caturelli, 1981b, p. 21)

Al descubrir el ser y a sí mismo, el hombre descubre al tú, ese sujeto que es también un ente autoconsciente. Por lo tanto, no se puede concebir a la persona sin la apertura a la presencia del tú, la misma es constitutiva, sin embargo, dicha apertura no implica un constitutivo *esencial* del yo.

En el mismo orden de las reflexiones anteriores, en su obra *La Filosofía* (1977) analiza lo social desde esta apertura al tú y se expone sobre la relación del hombre con la sociedad. El hombre es *socius*, en el sentido del verbo *sociare*, que significa asociar, comunicar, unir. Como afirma, (1977) ser social:

no es algo que alguna vez le ocurra al hombre por accidente (...) *ser socius* le es ineludible al hombre porque, simplemente, el hombre no puede eludir su propia estructura metafísica, y esta consiste también en la radical y originaria sociabilidad del existente. (p. 133)

Esta sociabilidad es más que biológica, es ontológica. Por eso, sólo el hombre es social; los animales se agrupan en colonias, pero la sociedad requiere del ser: "no hay propiamente sociedad sin el original descubrimiento del ser" (Caturelli, 1977, p. 133).

El hombre, por tanto, no puede ser un individuo aislado como sostiene el individualismo, ni tampoco "disuelto" en lo social según lo concibe el colectivismo. Estas concepciones son abstracciones teóricas que contradicen la

estructura metafísica del existente en tanto, para que haya hombre, debe existir el yo-tú.

El bien común surge en la cooperación de persona y sociedad y es en la sociedad que la persona puede alcanzar perfecciones morales, que sin ella le serían imposibles de lograr.

En educación si no concebimos al hombre como un ser social, abierto al tú desde su yo, cerramos el camino a la formación integral. Cabe remarcar el carácter originario de la sociabilidad que plantea Caturelli, donde se observa que en la presencia originaria del ser, el hombre descubre al otro tú (1981b). No se entiende al yo sin esta apertura al tú (1981b), y a su vez la apertura al Tú Eterno que fundamenta la trascendencia en educación.

### **Educación y trascendencia**

Continuando con la formación integral, nuestro autor se pregunta sobre la educación y la trascendencia de la persona humana. Sus escritos principales se encuentran en su obra *Lecciones de Metafísica* (1983). "A través de la interioridad del existente descubrimos el problema de la existencia de Dios. El hombre descubre que es, pero a su vez, que puede no haber sido", a esto lo denomina la "contingencia radical de mi existencia" (Caturelli, 1973, p. 197). Asimismo, explicita: "(...) en cuanto el ser del existente es donado, no queda otro camino que concluir que la existencia es, desde el principio apertura hacia el que dona, hacia el donante" (Caturelli, 1973, p. 197).

Al respecto, desde el comienzo de la antropología, nuestro filósofo analiza la condición del hombre como creado. Recordemos que sostiene, siguiendo a Santo Tomás, la noción de participación y creación como punto de partida de su antropología metafísica. Pero al hablar de trascendencia y educación, Caturelli

enmarca su pensamiento desde la apertura del ser a los seres y por tanto al *Ser Increado*.

En relación con el carácter "donado" del existente, sostiene que "el ente finito es constitutivamente posibilidad de no ser" (Caturelli, 1983, p. 197). Nada hay antes del ente finito, por lo tanto, él mismo es posibilidad de no ser. Ello significa que el ente finito ha comenzado a ser, no se trata de cada ente en particular sino de todo ente finito; y este "comenzar a tener el ser" se llama *creación*. La contingencia radical implica que tengo el ser, pero no me lo pude dar a mí mismo, por lo tanto, es dado por el Ser Increado. No nos extenderemos en el análisis de este concepto ya reflexionado anteriormente, aquí nos interesa retomar afirmaciones antropológicas que nos permitan entender la dimensión trascendente de la educación.

Supuesta entonces, la aceptación de la gratuidad y donatividad de la existencia, ser hombre es estar abierto al "absoluto principio de mi ser" (Caturelli, 1973, p. 196). En *La Filosofía* (1977), Dios se denomina Tú Infinito. Ser yo implica la referencia al tú del cual me distingo, y ambos son apertura metafísica al absoluto Tú que es Dios. Y este Tú es una Persona Infinita a la cual me religo. Por eso, hay una dialéctica yo-tú-Dios, porque pensar al hombre negando el tú es negar el yo, dado que el tú es constitutivo del yo; de igual modo pensar al hombre y negar a Dios, es también negar el yo porque "la ontológica apertura a Dios como el Tú Infinito es constitutiva del yo" (Caturelli, A, 1973, p. 198).

Por otra parte, si niego al Tú estoy negando al otro tú, porque Dios es el donante del ser y negarlo sería la negación de sí y del prójimo. En realidad, la existencia consiste en apertura al Principio Absoluto. Esta conclusión se encuentra en sus *Lecciones de Metafísica* (1973).

En la relación originaria emerge el ser como presencia inteligible; si no es apertura a un principio infinitamente trascendente significaría que el existente es clauso, cerrado. Si es clauso, no podría descubrir el ser, o sea, ni siquiera sabría

que es un existente y entonces tampoco lo sería. Esta apertura al Absoluto no significa que el existente intuye directamente el Ente Infinito, pero sí que es el presupuesto metafísico de toda demostración del Ente Infinito.

Trascendencia y educación, por ende, se enmarcan en la apertura del hombre al Tú Eterno, fundamento antropológico que se orienta a la concepción del fin de la educación que trascienda lo natural. Así, en su obra *Cristocentrismo* (1957), al referirse a la formación integral, destaca Caturelli una referencia explícita a lo sobrenatural. Allí nos dice: "La educación integral reconociendo su propia insuficiencia, salta a lo sobrenatural y tiende a la formación del hombre a lo sobrenatural" (Caturelli, 1957, p. 83).

Por otro lado, nos plantea la imposibilidad de una educación atea, porque considera que el ateísmo sólo es posible en el orden práctico. Yo puedo negar a Dios en mi vida moral, en el plano psicológico, pero no se puede negar a Dios en el plano metafísico. El ateísmo es "posible" porque Dios existe. Entonces, una educación atea es un "sin-sentido", por no considerar la integralidad del ser humano; en consecuencia, puede desintegrarlo.

En la Filosofía de la educación, la trascendencia se manifiesta al analizar el fin de la educación y los fundamentos antropológicos que la sostienen. González Álvarez (1956) afirma que la filosofía ha arribado a la idea de creación, manifestando el contenido intencional del acto creador. El proceso educacional debe ser regulado por la idea de perfección, que orienta la naturaleza humana hacia su plenitud. La misma ha sido creada por Dios a su imagen y semejanza. En este sentido, "si el proceso educacional, que se inicia en lo profundo de la naturaleza para actualizar sus potencialidades, no pretende ser contranatural o antinatural, debe respetar el contenido intencional del acto creador" (González Álvarez, 1956, p. 179).

La intención del Dios Creador es comunicar sus perfecciones, esto en el hombre lo indica su racionalidad. En efecto, se trasluce la imagen de Dios en los



actos del entender y querer humanos. Pero, si bien el ser humano está hecho a imagen y semejanza divina, debe realizarse en el tiempo en orden a dicha imagen. Y en esta realización se inserta el proceso educacional. Por tal motivo, la educación no puede acabar en el plano natural sino debe ir hacia lo sobrenatural, que lleva al hombre a su verdadera perfección.

Hemos transitado conceptos medulares de la filosofía de la educación de Caturelli. Observamos que define la educación y su fin de modo coherente con su planteo de integralidad de la persona humana y sus características antropológicas.

Asimismo, aunque no se detiene en un análisis pormenorizado, sí dedica mayor profundidad a establecer cómo el hombre llega a su perfección: a través de la educación integral por medio de la virtud. Por tanto, insiste en el carácter moral de la educación y en el perfeccionamiento por medio de las virtudes, conceptos que nos conducen a la libertad, dado que la cualificación de las potencias del alma logra un hombre más dueño de sí y, por ende, libre.

La educación de todo el hombre, lo considera en sus aspectos integrales; por tal motivo la reflexión continúa hacia la apertura del mismo a los otros tú, los cuales indica el autor le son constitutivos. La relación con los otros tú va acrecentando la sociabilidad del educando necesaria en el camino hacia el fin de la educación. En consecuencia, Caturelli, coherente con su planteo antropológico y educativo, traspasa el mero orden natural reflexionando sobre la trascendencia que forma parte de su planteo de integralidad. En este sentido, culmina su análisis con la apertura del hombre al Tú Eterno, retomando sus fundamentos metafísicos en los que manifiesta el descubrimiento interior de la contingencia humana. En esta dirección, propone un fin sobrenatural de la educación pues sin él no existiría verdadera integralidad, dado que estaríamos obviando la dimensión más importante de la persona. Recordemos que, al descubrir el ser en la presencia originaria, el hombre descubre que puede no haber sido, su propia contingencia,

por tanto, su ser se encuentra re-ligado a aquel Ser que le ha dado su existencia, desde este concepto antropológico nuestro pensador propone la trascendencia en la educación.

En suma, en este capítulo pudimos analizar conceptos centrales de la filosofía de la educación de Caturelli, acercándonos a algunos aportes que realiza al campo educativo. Conceptos que se verán plasmados pedagógicamente en la Universidad.

Continuando con el estudio, abordaremos el lugar del maestro en la formación integral del educando.

# capítulo 5

## El maestro

A partir del análisis de la educación, nos compete reflexionar sobre el docente y su quehacer dentro del proceso formativo.

Surgen, en este sentido, dos ejes conceptuales importantes. Primero, la vocación personal y la vocación docente, dado que nuestro filósofo no se refiere a la docencia como profesión sino como vocación (1981b). Segundo, un estudio sobre el maestro. El análisis propuesto surge de una comparación entre Santo Tomás y San Agustín; el maestro interior y al maestro por participación.

Asimismo, estos conceptos se retomarán en la Universidad, analizando el quehacer docente en la institución propiamente dicha. Las fuentes principales son *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b) y *La doctrina Agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás* (1954).

### **Vocación personal**

Al hablar de vocación, el autor, va más allá de una simple inclinación natural hacia alguna profesión. Reflexiona sobre la vocación como llamado, sabemos que vocación deriva de *vocatio, vox*, que significa voz y palabra. Este llamado implica alguien que escucha a quien lo llama.

Analizaremos, el llamado del hombre como paso previo a la vocación docente, comenzando desde la vocación originaria como el llamado del ser, el planteo de la vocación del todo, propia del filósofo y las vocaciones parciales. A

su vez, consideramos oportuno reflexionar sobre la vocación y la formación de la persona.

### **La vocación originaria**

Solo el hombre es capaz de escuchar; por eso cuando hablamos de vocación solo podemos referirnos a él. Y escucha por ser auto-consciente; se sabe, se percibe como ente que participa del ser (1981b).

En el acto primero de autoconciencia descubro el ser y a su vez me descubro como ente participado. La *vocación originaria* es el llamado del ser, anterior y supuesta a toda otra vocación humana. Es desde esta primera escucha, que tienen lugar las vocaciones parciales.

### **Vocación total y vocaciones parciales**

Existen múltiples vocaciones a las cuales el hombre es llamado, desde las puramente especulativas hasta las que requieren la acción humana. También existe vocación hacia un estado de vida, que no se opone a la presencia de otras vocaciones parciales.

Desde la vocación parcial está supuesta la originaria, cuando alguien "siente" una vocación determinada está siendo llamado por una parte de la verdad del ser. Con singular belleza, nuestro filósofo expresa el llamado de la verdad:

La verdad *voca* desde la nervadura de una hoja, desde una piedra, desde un mineral, llama desde un tejido que miro en el microscopio, desde una norma legal, desde la basura de la calle que debe ser barrida, desde la suela de los zapatos, desde el ronroneo de un motor, desde el pus que salta en una

infección, desde la escondida belleza en todo lo que existe y que puede ser sugerida en la palabra poética; llama desde la tierra que da su fruto cuando echamos la semilla: La verdad llama desde todo cuanto es, desde todas las cosas. (Caturelli, 1981b, p.80)

La verdad llama desde todas las cosas, y en cada tarea se implica el hombre. Por eso, toda vocación es noble porque en cada una es la verdad que llama y en su consecución se manifiesta la dignidad del hombre.

Desde esta respuesta a la vocación parcial, el hombre se educa, pues a su naturaleza la agregará hábitos perfectivos con su entrega, su investigación, su experiencia; se irá perfeccionando en respuesta a este llamado particular.

La formación integral se identifica con esa respuesta del hombre a su vocación desde su libertad y hacia su desarrollo personal. Por eso toda vocación personal es intransferible, pues se trata de dar respuesta a aquello para lo cual he sido llamado a la existencia.

En el pensamiento de Caturelli podemos observar su reflexión sobre la vocación filosófica, distinguiéndola de las vocaciones parciales, explicitado en *La Filosofía* (1977); años después retomara el tema en *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b); a este llamado lo denomina vocación del todo:

(...) si el llamado o vocación del todo del ser se hace críticamente consciente, adquiere un carácter verdaderamente muy especial; pues, cuando es así, el sujeto *vocado* debe responder nada más y nada menos que al llamado del Todo del ser, es decir de todo cuanto existe, este acto corresponde a la admiración de que haya entes según hablaba Platón y constituye, propiamente, la vocación filosófica. (Caturelli, 1981b, p.80)

Existe, entonces, un llamado del todo del ser, ese llamado constituye la vocación filosófica. La filosofía es *amor a la sabiduría*, en cuanto no es posesión, sino búsqueda. No es la sabiduría sino amor o búsqueda. Pero para que exista ese amor, es necesario que se haya producido la admiración por el

descubrimiento del ser. Por eso la filosofía no es la posesión del ser, sino, la *aspiración a su plena posesión* (1981b).

El filósofo percibe ese llamado del ser, *vocación del ser*, que es la vocación del filósofo; por eso la filosofía es la respuesta a la vocación del todo que lo impele. Platón y Aristóteles dicen que el objeto de la filosofía es, a su vez, el origen del filosofar, la admiración por el ser. En el diálogo de Platón *Teetetes*, el joven matemático le manifiesta a Sócrates el asombro sobre la significación de las cosas que el maestro le ha hecho descubrir. A lo cual Sócrates responde: "Exactamente esa disposición es la que caracteriza a los filósofos (...)" (Platón, *Teetetes*, 155). Josef Pieper en su obra *El ocio y la vida intelectual* expresa que "filosofar significa (...) dirigir la mirada a la totalidad del mundo" (Pieper, 1983, p. 129).

Por eso el filósofo capta en lo cotidiano lo verdaderamente desacostumbrado; posee otra mirada, descubre otro semblante de las cosas. Entonces la filosofía se dirige al todo y a su vez mira ese todo desde el asombro que produce el ser.

Luego de haber distinguido la vocación del filósofo de las vocaciones particulares, nuestro pensador da un paso más reflexionando sobre la verdadera raíz de la vocación humana.

En consecuencia, la vocación personal irrumpe en la conciencia del hombre. El ente auto consciente descubre la finitud de la existencia humana. Él mismo no es principio de sí, no se da el acto de ser a sí mismo, depende de otro que le dé su acto de ser. En consecuencia, Quien es el ser le dona al hombre el acto de existir:

como la vocación es siempre personal, Quien llama, en el fondo no es una mera cosa (un qué) sino un infinito personal, interioridad absoluta que es Dios. Él es el *vocante* infinito, el Único que puede llamar desde las mismas estructuras ontológicas del hombre; por eso, el hombre, cuando responde,

responde con todo sí mismo, pues es a todo él a quien llama el supremo Vocante. (Caturelli, 1981b, p. 81)

Podemos advertir, un paso más en el planteo de vocación, puesto de manifiesto en la afirmación que quien llama al hombre es Dios mismo, el Tú Absoluto y, por eso, toda vocación es en definitiva una respuesta del hombre a su Creador.

El hombre sabe, es consciente, que no se da el ser a sí mismo; es evidente el carácter de don del ser. Por eso en la vocación aparece *el momento teológico en sentido natural* (1981b), pues si el ente participa el acto de existir es porque le es dado, entonces su vida constituye una constante remisión a Quien le dio el ser.

En la filosofía de la educación al hablar de vocación se reflexiona fundamentalmente sobre la vocación docente; Fritz Marz (1981) plantea este tema desde el análisis de la obediencia. Existen ciertos principios de la obediencia: el llamamiento y mandato, percepción, decisión y respuesta. El primer principio es el llamamiento de la autoridad divina, del "autor o causante", distinto del mandato que se aplica a las cosas. La persona surge del llamamiento divino: "El enlace comunicativo del yo autoritativo al tú es el llamamiento" (Marz, 1981, p. 127).

Pero esto presupone en el tú, la capacidad de oír, la *potentia oboedientiales*, que facilita la comunicación del hombre con la trascendencia.

Solo el hombre es capaz de oír el llamado y también solo él decide libremente la respuesta a ese llamado. Ambos autores –tanto Caturelli como Marz- en el ámbito de la filosofía de la educación van más allá de la vocación docente, planteando no solo la vocación humana, sino, el aspecto teológico que la misma entraña.

## **Misterio de la vocación docente**

La vocación docente es un llamado muy particular y no comparable con los otros llamados. Pues si en las vocaciones parciales llama la verdad, aquí es el tú el que llama, el prójimo. Podríamos llamarlo vocación del tú, quien llama es el otro, el tú hacia el que estoy abierto. Vocación que implica la exigencia del amor al prójimo.

El docente es co-causa eficiente del proceso educativo que actúa sobre otra causa libre que es el educando. De allí, el altísimo compromiso y entrega que significa la vocación docente, exigencia de saber para enseñar, de ser espejo moral del educando. Un yo que actúa sobre un tú libre que a su vez lo llama. Vocación que requiere como ninguna fidelidad al llamado. Sócrates es ejemplo de maestro, pues prefiere morir antes que traicionar su vocación.

Pero esta vocación particular, entraña un goce interior que quienes no son maestros no pueden experimentar. Gozo que se experimenta cuando el maestro ve en el alumno el progreso en la comprensión, la luz de alguna verdad que ha sido descubierta, la simiente de una virtud moral. Gozo de quien ve coronada su entrega con el progreso de aquel tú que lo ha llamado.

Vocación también que encierra un *misterio*, pues, en realidad lo que el docente debe escuchar es lo que Dios quiere en el alma del educando. Esto conlleva limitaciones humanas, pero el magisterio humano ha sido transfigurado por Cristo y en el cual la vocación docente encuentra su más alto sentido.

(...) Y este sentido consiste en la necesidad de esculpir en el alumno la imagen de Cristo; dicho de otro modo, el maestro es "llamado" a esculpir en el alumno el Modelo de todo hombre. Y en esto consiste la vocación del maestro como misterio. (Caturelli, 1981b, p. 91)



Ya ha mencionado con anterioridad, nuestro filósofo, en una de sus primeras obras, *Cristocentrismo* (1957), que la educación debe saltar a lo sobrenatural teniendo como modelo al tipo de humanidad perfecta: el Verbo. Pero en dicha obra la reflexión versa sobre la formación integral en relación con la trascendencia, que se retoma en sus *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981) profundizando, como se advirtió, en la cita anterior.

En este sentido, también Gonzáles Álvarez, propone a Cristo como modelo perfecto de hombre. "Cristo encarnó el tipo perfecto de la humanidad" (Gonzáles Álvarez, 1981, p. 92). Habiendo abordado el misterio del llamado docente que hunde sus raíces en la trascendencia del hombre y en la entrega al tú, desde donde se descubre la vocación docente, seguiremos los pasos del autor reflexionando sobre el maestro.

## **El maestro**

Posterior al análisis sobre la vocación y la vocación docente, nuestro pensador continúa su reflexión sobre el docente: Su ser, su tarea y el papel que juega en la formación integral del educando.

## **La doctrina Agustiniana sobre el maestro**

A su vez, para profundizar sobre el maestro, Caturelli lo enmarca desde el análisis del pensamiento de San Agustín y Santo Tomás. Entonces, con el fin de descubrir al maestro interior, es necesario delinear algunos aspectos de la gnoseología agustiniana.

Para San Agustín, en Dios se haya la unidad de la verdad. El conocimiento, entonces, tiene una unidad que será lograda en plenitud en la visión de Dios.

¿Cómo es el conocimiento en la vida presente? En el tratado de *Trinitate* San Agustín dice que el conocimiento de Dios se nos da en espejo y enigmas. Espejo porque al ser imagen de Dios lo vemos a Él como en espejo. Al referirse al enigma nos dice que es como una alegoría, y esta implica algo a descifrar; el enigma es una semejanza que no se percibe con facilidad.

Si queremos mencionar las cosas conocidas debemos pensar en ellas, aunque no las expresemos oralmente las decimos en nuestro corazón. Por lo tanto, hablar interiormente significa pensar, y este pensamiento en el alma no es oído, sino visto.

La palabra entendida en el pensamiento, antes de ser sonora, es un enigma y en el podemos percibir alguna semejanza del Verbo. El verbo interior se expresa a través de signos, ya sea la escritura o la palabra oral.

Nuestro verbo que suena exteriormente, es signo del otro verbo que interiormente reluce y a esta palabra del corazón compete propiamente el nombre de verbo; este verbo espiritual se hace carne, cuerpo, para manifestarse sensiblemente a los sentidos. (Caturelli, 1954, p.14)

Podemos observar que nuestro filósofo sostiene un principio de la gnoseología agustiniana, el verbo interior antecede a los signos que exteriorizan dicho verbo. Esta afirmación podemos comprenderla desde la doctrina de la iluminación de San Agustín, la cual nuestro filósofo expresa por primera vez en su libro *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (1954).

La adquisición de la sabiduría debe explicarse, según iluminación de la verdad divina, es decir, por una influencia creadora más rica, que hace participar a nuestra alma no solo de las perfecciones temporales y espaciales (...) que están aún sometidas a mudanza, sino también de la inmutable perfección de la misma verdad. (Agustín, 1951, p.658)

A la sabiduría el hombre llega por la iluminación de la verdad divina. La razón humana no es luz por sí misma, para poder llegar a la sabiduría debe encenderse en la Verdad increada, que es subsistente por sí.

La teoría de la iluminación agustiniana puede ser comprendida desde la *teoría de la reminiscencia*. La misma postula que el alma no recibe los fundamentos de la ciencia de la enseñanza ni de la experiencia, sino que los posee desde su unión con el cuerpo. Al razonar recuerda estos fundamentos que conservaba en una especie de memoria. Esta teoría se ha presentado bajo tres modos en Platón, en el innatismo y en San Agustín.

En Platón (*La República*) el alma que preexiste antes de su unión con el cuerpo; adquiere las ciencias en su vida anterior al unirse a la materia olvida y en el estudio de las ciencias en su vida presente las recuerda.

El innatismo promulga que Dios al crear el alma en su unión con la materia, da a la inteligencia los primeros principios. Al razonar, el hombre extrae esas ideas preestablecidas en la inteligencia.

En San Agustín la reminiscencia da paso a la *teoría de la iluminación*; reconoce que recordamos verdades eternas preestablecidas en el alma. "El alma en su esencia lleva como prefiguradas estas verdades eternas, y cuando las conoce, con la ayuda de Dios, se da cuenta de lo que ya sabía virtualmente, y, en este sentido, ella se recuerda" (Agustín, 1951, p. 672).

A su vez, debemos tener en cuenta que para San Agustín todo nuestro ser viene de Dios y el conocimiento de la verdad procede de Él. Por eso, le interesa tratar de explicar el modo de participación de nuestra inteligencia con Dios. En esta dirección, analiza las palabras, los signos, con el objeto de demostrar que son secundarios en la enseñanza que sólo el Maestro interior puede hacer que el alumno descubra la verdad tratando de volver al interior en donde la misma habita.

En este sentido, Caturelli sostiene que en la gnoseología agustiniana: "ningún lenguaje es capaz de decir completamente el pensamiento, pues éste siempre tendrá algo que permanecerá inexpresable. A este pensamiento fundamental le hemos dado ya el nombre de verbo". (Caturelli, 1954, p.15)

Se puede deducir entonces, que el verbo es anterior y superior a la determinación por el lenguaje. Cabe señalar que la finalidad misma del lenguaje es para enseñar o despertar el recuerdo en los demás o en nuestra alma. San Agustín pretende demostrar en *De Magistro* que:

el conocimiento intelectual verdadero, la ciencia o la inteligencia de las cosas, sólo nos es posible por la enseñanza del Maestro interior, Cristo. Las palabras, que nos advierten desde fuera, viniendo de un maestro humano, pueden todo lo más engendrar en nosotros la creencia. (Agustín, 1951, p. 675)

Nuestra ciencia no se puede comparar con la ciencia divina, pues Dios al conocer crea, el conocimiento es anterior a la creación de las criaturas. El hombre no crea, pero conoce las cosas creadas. Mientras en la ciencia divina es su misma sabiduría, en la ciencia humana ser y saber no están identificados.

Por lo tanto, la ciencia humana es diferente a la divina y en este sentido, nuestro verbo interior es diferente al Verbo que procede de la esencia de Dios. El hombre se vale del verbo interior, que, aunque es anterior a todo lenguaje, para hacerlo comprensible a los demás nos valemos de signos sensibles para poder expresarlo. Por eso, el lenguaje es posterior al pensamiento. Las ideas están contenidas por nuestra memoria, sin que aún sean percibidas por nuestros sentidos, y aunque sean expresadas por palabras son anteriores al lenguaje. El alma es iluminada por la intelección, pero el lenguaje necesita desarrollarse, mientras esto ocurre la intelección deja vestigios en la memoria.

Fruto de la enseñanza que sólo el maestro interior puede dar es la ciencia o inteligencia que conducen de este modo a la sabiduría. Toda verdad sea natural o sobrenatural es, en términos agustinianos, un don de la fe, a diferencia de Santo Tomás (*De Veritate*, 11,1) para quien la verdad que se conoce por la ciencia no pertenece a la fe. Estas breves nociones de la gnoseología agustiniana nos conducen a una comprensión de su doctrina sobre el maestro.

### **El maestro interior**

Las palabras son sonidos exteriores, y las cosas le dan su significación; decíamos que el conocimiento es anterior al signo y ante la imposibilidad de aprender por medio del signo exterior, debemos buscar la verdad en nuestro interior. Propiamente hablando, el maestro no enseña, sino que ayuda al educando para que descubra la verdad que habita en su interior.

San Agustín afirma que Dios es esta Verdad, sabiduría suprema. Verdad que todos podemos conocer a pesar de los límites que nos impone la imperfección de la inteligencia. Esta luz puede no ser percibida si el hombre se vuelca a lo exterior, lo mundano, lo ficticio en donde no puede darse el auténtico conocimiento.

De modo que si nada aprendemos exteriormente como hemos dicho antes, no queda otro camino que el de la interioridad. El maestro expone aquello que él ve presente en la luz interior de la verdad y el discípulo conoce lo que dice porque él mismo puede contemplarlo si ve interiormente; es decir, aprende por las cosas mismas que Dios le manifiesta. (Caturelli, 1954, p.28)

La verdadera tarea del maestro es enseñar la verdad que ha visto interiormente; a su vez, la educación del alumno se orienta a descubrir esa verdad en su interior, según Caturelli siguiendo a San Agustín.

Los signos, entonces, no tienen una función principal sino "subsidiaria", y en realidad si hablamos en sentido absoluto, no hay más maestro que el Verbo divino, que nos enseña "en el silencio de nuestro claustro espiritual".

En síntesis, en *De Magistro* de San Agustín se plantean tres aspectos del pensamiento agustiniano. Primero, el innatismo de las ideas: los conocimientos están en nuestra inteligencia antes de que la conciencia los reconozca. Fueron infundidos en nuestra mente creada como semillas sembradas por la sabiduría divina, por lo tanto, la función del maestro es dirigir el proceso de aparición de esos conocimientos.

Un segundo aspecto, es la mediación de los símbolos y palabras en la docencia. Las palabras son signos de las cosas reales y muy ineptos para transmitir la realidad. El alumno comprende la ciencia por una percepción interna de la verdad por la mente, y no por un maestro externo que nos enseña por signos. Las palabras externas nos incitan a escuchar el interior, en donde habita la verdad que es escuchada y que enseña "Cristo que habita en el interior del hombre" (*De Magistro*, XIV, 45).

El tercer aspecto es la teoría de la iluminación, la percepción de la verdad se atribuye a la iluminación divina de la mente del discípulo. El maestro intenta enseñar la verdad que habita en nuestra alma. El discípulo luego de ser interpelado por la enseñanza del maestro, vuelve a su interior a reflexionar sobre la verdad que hay en él y es en ese momento cuando comprende realmente. Por la luz divina que nos permite comprender las verdades, de allí la denominación de teoría de la iluminación.

Como se ha observado, Caturelli retoma la concepción del maestro desde la visión de San Agustín y Santo Tomás. Luego de la reflexión agustiniana ya

planteada, expone la concepción tomista del maestro que analizaremos en el siguiente punto.

### **El maestro por participación**

Podemos vislumbrar que la doctrina de la iluminación, si bien no excluye totalmente al maestro humano, le resta valor; en cambio en la doctrina tomista, el maestro humano cobra mayor importancia, pues él procede conduciendo a la inteligencia del discípulo de la potencia al acto de saber. Este tránsito es disminuido o sustituido por la iluminación en el agustinismo y, en consecuencia, lo es también la figura del maestro.

En el estudio sobre el maestro en Santo Tomás, Caturelli en su libro *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*. (1954), decide seguir el orden del mismo, por lo tanto, el análisis comienza con la doctrina aristotélica sobre la "generación". Las formas naturales preexisten en la materia no en acto, sino en potencia, de la cual es impulsada o reducida al acto por un agente extrínseco próximo. También es aplicable esta doctrina en la adquisición de hábitos morales; las virtudes preexisten según Aristóteles como cierta inclinación, pero la repetición de actos dará la virtud propiamente dicha.

Por eso, en la adquisición de la ciencia dependemos de *scientiarum semina*: son semillas de la ciencia, los primeros principios de la inteligencia. Como expone Caturelli (1954):

(...) luego se adquiere la ciencia cuando a partir de aquellos conocimientos universales, la mente es llevada al conocimiento actual de las particularidades respecto de cuyo conocimiento estaba en potencia. Tal es en realidad la labor del maestro: conducir de la potencia de saber al acto de saber. (p.53).

En la cita anterior se pretende demostrar la figura del maestro, afirmando que la labor del mismo con respecto a la ciencia es conducir la potencia de saber del alumno al saber en acto. Esta proposición, la explica desde el análisis del *De Veritate* de Santo Tomás.

La ciencia preexiste en el discípulo en potencia. Ahora bien, dicha ciencia es una para el maestro y discípulo, en cuanto a lo que se sabe, pero es diversa en cuanto a la adquisición de la misma. Todo hombre tiene naturalmente los principios de la ciencia, o la luz del intelecto agente por la cual se conocen los principios universales. El maestro utilizando como medio lo que el discípulo ya conoce, lo conduce al conocimiento de lo que aún no sabe (*De Veritate*, 11,1).

Esta acción del maestro se efectúa de dos maneras, proponiendo instrumentos para que el discípulo los utilice, como proposiciones, ejemplos, preguntas. El segundo modo es fortaleciendo el entendimiento del discípulo, mostrándole "el orden que existe de los principios a las conclusiones" (*De Veritate*, 11,1). O sea que causa la ciencia en el discípulo por la operación de la razón natural de este, y en este sentido, podemos sostener que un hombre puede enseñar a otro. A su vez, nadie puede enseñarse a sí mismo para lo cual se requiere de la acción del maestro.

Ahora bien, el maestro humano es necesario en el proceso formativo del educando. Pero ni tiene por sí mismo la doctrina, ni la luz de la razón:

La luz del intelecto creado por la cual los principios universales no son evidentes por sí, ha sido inserta por Dios en nosotros como una semejanza de la verdad increada (...) es pues evidente que Dios y solamente Él, interior y principalmente enseña. (Santo Tomás, *De Veritate*, 11,1)



Nuestro pensador, elige esta cita del Angélico para sostener el parámetro existente entre el maestro humano y el Divino. Y, en este sentido, afirma principalmente que, si la luz del intelecto por la cual conocemos los principios universales ha sido creada por Dios, es Él mismo quien principalmente enseña. Dios es absolutamente maestro, pero el maestro humano lo es por "participación" (Caturelli, 1954, p.52).

El intelecto es en nosotros el principio de la ciencia, y el maestro humano proporciona medios que conducen al discípulo a la misma. Pero solamente Dios opera en el intelecto. Por eso, Cristo se atribuye a sí mismo el magisterio dado que Él es el Verbo, y nadie enseña sino a través del Verbo. En consecuencia, el maestro por participación ha de ser cierto "ministro" del Verbo, del verdadero Maestro.

Comparando, el pensamiento agustiniano y tomista sobre el maestro, podemos advertir que ambos abordan la figura del mismo desde la gnoseología. En efecto, San Agustín explica la participación de nuestra inteligencia con Dios a través de la doctrina de la iluminación. Hay verdades eternas preestablecidas en el alma, con la iluminación de la verdad divina el hombre las recuerda. Por eso el lenguaje es para enseñar o recordar, pero el verbo que habita en el interior es superior y anterior a los signos exteriores.

Santo Tomás, en cambio, fundamenta su gnoseología en la doctrina aristotélica de la generación. Las formas naturales preexisten en la materia en potencia y pasan al acto por un agente extrínseco. Los conocimientos universales se hallan en el hombre en potencia y el maestro los conduce al acto.

Pero el maestro humano no tiene por sí la doctrina ni la razón, le son dadas por Dios; por eso concluye Santo Tomás que solo Dios es el verdadero maestro y el maestro humano lo es por "participación". En el pensamiento agustiniano, el maestro ayuda a que el discípulo descubra la verdad que habita en su interior. Y

existe verdadera comprensión cuando el educando, vuelve a su interior y contempla la verdad.

Si bien ambos pensadores arriban a similar conclusión, es claro que la doctrina de la iluminación le resta valor a la figura del maestro humano, que en el tomismo tiene un protagonismo fundamental. A partir de estas reflexiones, nuestro filósofo continúa el análisis sobre el maestro y su quehacer en la formación integral del educando.

### **El maestro y la actividad formativa**

La actividad que el maestro realiza, lo aleja de todo trabajo corriente. Pues su accionar se dirige no a una materia inerte, sino a un sujeto libre.

El maestro es causa eficiente de la educación, ayuda a desarrollar las potencialidades del educando. Pero:

no es el maestro la única causa eficiente de la obra sino causa eficiente instrumental y coadyuvante que actúa sobre otra causa eficiente principal activa en su orden, pero subordinada respecto del proceso educativo; de este modo trátase del encuentro, no siempre fácil, de dos causas libres que persiguen el mismo fin, es decir, la plena formación del hombre que el educando es. (Caturelli, 1981b, p. 34)

Nuestro pensador propone esa definición para hacer manifiesta la diferencia entre la actividad docente y otras actividades; analizado también en su *Metafísica del trabajo* (1958). Pero primero, consideraremos la causalidad eficiente.

Aristóteles define a la causalidad eficiente como "aquello de lo que primariamente procede el movimiento" (Aristóteles, *Physis*, II.3). Dicha primacía es en el orden de la ejecución, y cabe aclarar que se refiere al movimiento físico. O sea, que nos referimos a la causa eficiente en el ámbito del ser finito.

Millán Puelles explica la intervención de la causa eficiente con el ejemplo de una estatua: "Lo primero que procede al movimiento que tiene cómo término a la estatua es el escultor, causa eficiente de la misma" (Millán Puelles, 1981, p. 521). No obstante, en la realización de la estatua intervienen también la causa material y la formal, pero dichas causas tienen como requisito previo la intervención de la causa eficiente.

En los filósofos de la educación, hay acuerdo en aceptar la causalidad eficiente del maestro. González Álvarez (1983), plantea cuál es el modo de la causalidad ejercida. Las formas educacionales preexisten en potencia y no en acto. Los agentes extrínsecos al educando ayudan a que pueda actualizar sus potencias y síntesis de los agentes externos es el maestro.

Millán Puelles, interpretando a Santo Tomás, nos dice que en la adquisición del saber el discípulo aprende, contando con su potencia activa natural de adquirir el saber, pero también aprende en virtud al arte del maestro: "El arte del maestro (...) pertenece al género de artes cuya materia tiene por sí misma un cierto principio activo para el efecto que se pretende conseguir" (Millán Puelles, 1983, p. 133). El efecto de la enseñanza se puede obtener tanto por la naturaleza de algún hombre, como también por el arte del maestro. En este segundo caso, el principio extrínseco imita en su proceder al intrínseco, pero su función no es la misma sino la de un agente coadyuvante, como menciona nuestro autor en su cita anterior. La función del maestro es conducir al discípulo a la adquisición del saber guiándolo por el camino que lleva a la verdad, pero la causa principal del aprendizaje es el discípulo por la potencia que reside en él.

Por otro lado, interesa a Caturelli (1982) diferenciar la labor educativa de cualquier otra actividad pues la misma lleva en sí la contemplación de la verdad.

En su escrito *Metafísica del Trabajo* (1982), reflexiona sobre la particularidad de la actividad docente: "De ahí que, aun llamándole trabajo al momento activo de la docencia, sea un trabajo *sui generis* y de especial nobleza. En

cuanto la docencia supone la contemplación de la verdad (sin la cual no sería propiamente docencia)". (Caturelli, 1982, p.64)

En su análisis Caturelli (1982) sostiene que en el obrar humano podemos distinguir dos acciones propias del hombre: el trabajo manual y la tarea intelectual. Entre ambas existe supremacía de la tarea intelectual que conduce al hombre a la contemplación de la verdad. Precizando más los conceptos:

(...) la expresión "contemplación" significa por aquel tipo de conocimiento perfecto que consiste en la simple visión de una realidad; es decir, aquella intuición anterior al ejercicio de la argumentación racional y, sin la cual, el discurso racional no tiene sentido pues de la visión del ser parte el movimiento de la razón. (Caturelli, 1982, p. 64)

La contemplación corresponde al *intellectus*, y la argumentación a la *ratio*, que es pasible de error, procede de las premisas a la conclusión. En cambio, en la captación directa del *intellectus* no hay error. La primera contemplación de la verdad del ser se denomina *contemplación originaria*.

La vida intelectual se orienta por su naturaleza a la contemplación de la verdad, y el operar humano a la producción de una obra. O sea, que el operar humano no es contemplativo por sí mismo, pero debe estar orientado hacia la contemplación. Por eso, cuando el mundo del trabajo se cierra sobre sí, se autodestruye. No podemos entonces hablar de "trabajo intelectual" pues la actividad propia de la inteligencia no se ordena a un efecto *ad extra*, sino al descubrimiento de la verdad. El maestro llamado a orientar al educando hacia la verdad se nutre en la contemplación de la verdad, sin la cual no sería posible ser un verdadero maestro (1954).

En síntesis, hemos analizado la actividad del maestro. En la formación integral del educando, el educador actúa como causa eficiente instrumental y su tarea se nutre de la contemplación de la verdad, verdad a la cual orientará al educando en su camino perfectivo. Esclarecida esta concepción del maestro,

conviene exponer a continuación la relación entre maestro y educando que a través de la palabra plantea Caturelli.

### **Palabra y lenguaje en educación**

Al ser el hombre una unidad cuerpo alma, la enseñanza se vale de medios extrínsecos; hasta la presencia física del educador adquiere significatividad en la misma. Dada entonces la condición humana y siendo propio de la causa eficiente actuar hacia fuera *ad extra*, el accionar del maestro es "corpóreo y exteriormente significativo" (1918).

Ambos, maestro y educando, co-causas eficientes de este proceso, inauguran una relación peculiar: El maestro, ante todo, por su palabra participada en el lenguaje, después por diversos medios adecuados, incita y coadyuva con el educando, quien, entonces por sí mismo se educa. (Caturelli, 1981b, p. 37)

El maestro actúa ante todo por la palabra participada en el lenguaje y, el alumno a través de la orientación del maestro puede por sí mismo educarse.

Hay una distinción entre palabra y lenguaje. Retomando los fundamentos antropológicos de nuestro filósofo, sabemos que la primera presencia del ser llamada contemplación inicial es *palabra originaria*: "esta primera presencia es saber originario y contemplación inicial, y por eso, es palabra originaria. El ser o acto de ser se dice por primera vez en la conciencia" (Caturelli, 1981b, p.35). Y de esta palabra que "dice" el ser, depende todo lenguaje. "Mientras la palabra dice relación al ser, el lenguaje dice relación directa a los entes e indirecta también al ser (Caturelli, 1981b, p. 39).

La palabra es interior y silenciosa, el lenguaje "resuena" fuera, dice relación al orden del ser; pero cuando pierde referencia al orden ontológico se pierde

como lenguaje, vacío de contenido metafísico se transforma en un mero "juego" lingüístico.

Por otro lado, en *La Filosofía* (1977) Caturelli nos dice que todos los actos del espíritu suponen la palabra interior que es comunicada a los otros mediante signos exteriores. Tales signos constituyen el lenguaje que es comunicación y apertura en el hombre.

Desde esta apertura que posibilita el lenguaje se relacionan maestro y educando. El maestro por medio del lenguaje participado en la palabra se comunica existencialmente con el tú. A su vez, lo orienta para que emerja en su conciencia la palabra inagotable del ser, y esto es enseñar a pensar más aún, enseñar a aprender a pensar.

Decir que el alumno "por sí mismo" se educa, no implica un autodidactismo, sino, que el maestro orienta para que el educando por sí mismo desarrolle todas sus potencias. En *La formación de la personalidad humana* Millán Puelles (1983) también alude a la importancia de la palabra en la relación docente-alumno. En la enseñanza el maestro se vale de palabras, al ser oídas por el discípulo, funcionan como un signo que remite a su significado, no comportándose ante las mismas como un simple sujeto receptor lleva el alumno el papel más activo, pues las palabras cumplen con su función instrumental.

Por eso insiste, nuestro filósofo que el alumno es quien por sí mismo se educa (1981b). Con ello no intenta disminuir la acción del docente, sino que lo sitúa, al igual que Millán Puelles, en su accionar, como docente y causa instrumental.

En este sentido Fritz Marz, habla del maestro como el que indica el camino del discípulo: "El educador puede definirse como un ser que está junto a otro en el camino, es esencialmente indicador y compañero de camino" (Marz, 1981, p. 29).

Esta concepción del docente se retoma en la Universidad al abordar en el nivel superior: el docente, el alumno, la relación y la vocación a la verdad como el llamado a la vida propiamente universitaria.

Y si bien no es un análisis que competa hacer en este momento, conviene mirar la actualidad de este pensamiento. ¿Qué rol le corresponde al docente hoy, en los nuevos escenarios educativos, que han impactado en los últimos años?

Este maestro que "indica el camino", de qué modo intervendrá para lograr innovación, comprensión, y una mirada hacia la persona total del educando.

# capítulo 6

## Esencia de la Universidad

Trataremos de reflexionar sobre la aplicación pedagógica de toda la filosofía de la educación de Caturelli en este nivel, que es donde por su vasta experiencia se puede captar su visión educativa.

Nos proponemos en este capítulo, indagar sobre la esencia de la Universidad con el fin de ir delineando la formación integral en dicha institución. Para ello, seguiremos la mirada del autor hacia el nivel superior.

La reflexión iniciará, en un primer momento, con los comienzos históricos de la Universidad, prosiguiendo luego, con el ser de la Universidad interpretando el verdadero sentido de lo académico. En el quehacer universitario, la reflexión nos llevará a la investigación como actividad propia, la comunicación y la contemplación de la verdad. De este modo, sentamos las bases para un análisis detallado de la Universidad.

Dado que el ámbito docente de Caturelli fue propiamente el universitario, es en él donde podemos ver el pensamiento de nuestro filósofo llevado a la realidad educativa propiamente dicha.

Su libro *La Universidad* (1963b) es la fuente principal de este capítulo. Y dada la hermenéutica utilizada como metodología de nuestro estudio, dialogaremos también con otros autores que han tematizado sobre la Universidad.



## Primer y más originario sentido de lo académico

En el lenguaje cotidiano, cuando se refiere a la Universidad se la piensa como el ámbito en el cual se forman profesionales. Esta es una primera indicación que nos muestra los tantos supuestos que la Universidad implica. Para decir lo que implica, será menester develar los supuestos que arrastra consigo. En un primer acercamiento, se nos presenta como un lugar donde se enseña y se aprende. Inmediatamente, esto nos lleva a la reflexión de qué se enseña y qué se aprende allí, y también, qué supone aprender y enseñar en la Universidad. Entonces, la Universidad nos lleva al tema fundamental del hombre, este es, qué es lo que se puede saber.

Retrocediendo al verdadero origen de la Universidad, el saber nos lleva al ser, esto se explica porque "previamente a toda distinción nocional, hay lo que hace posible todas las distinciones: el ser" (Caturelli, 1963b, p. 15). Pero esta presencia de lo que aparece, no implica un saber reflexivo; es simplemente no poder no estar en la presencia del ser. Por eso, el simple saber de sí es un saber del ser, aunque la conciencia naturalmente se dirige a las cosas, a los entes. Pero anterior a esta multiplicidad, hay un acto originario por el cual se tiene conciencia de sí, tener conciencia de sí es simultáneamente a tener conciencia del ser. (1963b) No se trata de sostener que la autoconciencia y el ser sean lo mismo, al contrario, "se trata de sostener que la autoconciencia no es el ser, pero su aparecer es simultáneo con el aparecer del ser a la conciencia. Este es *el saber originario ineludible*, pues metafísicamente no puede no ser" (Caturelli, 1963b, p.16).

Así retoma nuestro pensador los fundamentos de la educación, y desde el ser, reflexiona sobre todos los conceptos concernientes a lo educativo; aunque, vale aclarar que nos ocupa ahora la Universidad.

Es en la cotidianidad, donde puede el hombre oscurecer su conciencia del ser, pero en el olvido del mismo. Caturelli (1981b) afirma que es en el hombre *medio* donde se da la paradoja de la no presencia de la presencia. En esta medianía, el ser es como si nada; no en un sentido real, sino en un quedar relegado a una remota presencia de la cual no hay conciencia. En efecto, esta medianía implica un encadenamiento a los entes, que aparecen como útiles, pero no en su remisión al ser. El saber originario entonces se ha diluido en las sombras cotidianas, en la inmediata utilidad.

Pero el hombre puede liberarse de esta esclavitud, penetrando en la realidad del ser. El hombre libre es aquel que escucha la voz del ser que impulsa toda actividad del universitario auténtico:

Por eso, descubrir el ser es verlo como la verdad; y el ser mismo en cuanto lo apareciente en total es la verdad. Este es el momento en el cual el hombre comienza a pensar, en el sentido más hondo que puede tener el pensar (...). (Caturelli, 1963b, p.19)

Pero haber descubierto el ser no significa que se lo posea totalmente; simplemente se sabe que el ser es, aunque sea inagotable. Por eso todo acto posterior de saber depende de este *originario saber la verdad*, acto primero de liberación y de pensar, pues no hay pensar sin ser (Caturelli, 1963b).

Por tanto, siendo la Universidad el lugar donde se aprende a pensar, ya poseemos el hilo conductor para responder por su esencia.

Siguiendo el orden de estas reflexiones, la búsqueda de la verdad no es lo primero sino la manifestación de la misma. Por eso según Caturelli (1963b):

quien piensa, piensa porque la verdad se manifiesta y no a la inversa pues no porque se piensa se manifiesta la verdad; y como la verdad es lo que debe ser contemplado, hay una primacía total de la verdad y la contemplación, pues la verdad no puede ser "puesta" por el pensar. (p.20)

Por eso el enseñar la verdad, siempre conducirá en el hombre una serie de actos posteriores, pues lo primero es la manifestación de la verdad desde sí misma. Entonces desde el fundamento metafísico originario del autor, podemos sostener que parte de un primer acercamiento a la Universidad como el lugar donde se aprende a pensar.

Por su parte, Benedicto XVI al preguntarse por la Universidad, sostiene que su "verdadero e íntimo origen (2008) está en el afán de conocimiento que es propio del hombre" (Benedicto, 2008, p. 537). El hombre quiere saber, quiere la verdad. La verdad es comprender, es *theoría* en la tradición griega, pero no es sólo teórica. San Agustín habló de una reciprocidad entre *scientia* y *tristitia*, pues, el simple saber produce tristeza. "Pero la verdad es más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien" (Benedicto, 2008, p. 538). La verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera. Monseñor Derisi, en una primera definición de Universidad, toma de prestado la definición que propone Caturelli, quien expresa esto de este modo: "Mons. Derisi me hace el honor de proponer mi definición de Universidad como la corporación de estudiantes y profesores, que por la investigación y la docencia se ordena a la contemplación de la verdad" (Caturelli, 1984, p. 192).

Si bien analizaremos cada componente de la definición de la Universidad de nuestro autor, podemos en estos momentos tener en cuenta la finalidad de la misma, porque si bien necesita de un estudio más pormenorizado, se enlaza con la presencia originaria del ser a partir de la cual esta verdad es descubierta.

Asimismo, decíamos que, al preguntarse por la esencia de la Universidad, nuestro filósofo, brinda desde la metafísica respuesta a este interrogante. La verdad es el ser, y el pensar comienza cuando el hombre descubre el ser (1963b).

Esencialmente, pensamiento del ser y teoría son idénticos. A su vez, la teoría del ser es idéntica con la autoconciencia. Saber-se implica la distinción con las cosas y con el otro tú; por lo tanto, el saber originario de la verdad (del

ser) es, además, y en el mismo acto saber-se y saber del tú. En efecto, "El saber originario es esencialmente comunicación en el ser y así, el saber originario o teoría en cuanto esencialmente comunicativo es la raíz misma de lo que se llama académico. (Caturelli, 1963b, p.22)

Podemos deducir, en primer lugar, que el saber originario es esencialmente comunicación, y, en segundo lugar, que la raíz de lo académico es esta esencialidad comunicativa del mismo. El saber originario (saber de la presencia del ser) se identifica con la teoría. Pero una tal teoría es idéntica con la autoconciencia (Caturelli, 1966, p. 67). Este saber de sí implica la distinción de las cosas y de los sujetos, entonces la comunicación constituye la esencia del saber originario, y es fundamento de lo académico en el pensamiento de Caturelli.

La Universidad, en tanto comunidad académica, se funda sobre la naturaleza del hombre: "la teoría originaria de la verdad es comunicación, y porque lo es, se expresa en una comunidad capaz de hacer pensar y sostener en sí misma la teoría" (Caturelli, 1966, p. 71).

Históricamente, es en la Academia de Platón donde se ha tomado este término "académico". Platón funda la Academia, como una comunidad destinada a la teoría o contemplación de la verdad del ser. Cuando esta verdad se hace crítica y tiende a desarrollarse, lo hace siempre comunitariamente.

Lo académico, en su verdadero sentido de saber o teoría originaria, no puede entenderse como algo pragmático, utilitario; es "inútilmente" contemplativo. Y este sentido contemplativo, desde la "Academia" se ha dado en todas las comunidades que preludivieron el nacimiento de la Universidad como tal.

Pensar es pensar el ser, y esta "teoría del ser" se hace uno con lo académico, que en tanto teoría es filosofía. Por ende, se ordena siempre al ser, que es lo que debe ser pensado. Una comunidad dedicada a pensar puede considerar otros problemas, pero debe hacerlo académicamente. En la "Academia" se consideraban la música, geometría, astronomía. No era necesario que el

astrónomo fuese un filósofo, pero su particularidad debía considerarse desde el ser, desde la filosofía.

Luego, los "saberes" particulares, por inmediatos que fuesen y aparentemente más alejados de lo académico como tal, adquieren su sentido en su inmediata o mediata ordenación a la unidad del saber originario que es como decir que son en cuanto son académicamente pensados. (Caturelli, 1963b, p.23)

A partir de la definición de Universidad y su fundamento desde el saber originario según plantea nuestro autor, conviene, continuar nuestro estudio desde la investigación como quehacer propio de la misma.

## **Investigación**

La primera noción de la Universidad como comunidad académica nos instala en la puerta de entrada de la estructura más propia y profunda de la misma. Si se trata, en principio del encaminarse de los saberes hacia la unidad del saber, siempre el tema se remite a la cuestión primera del saber originario, del saber del ser en nuestro autor; como ha quedado demostrado en el punto anterior.

Así pues, es en el hombre, ente autoconsciente, en quien se patentiza la presencia del ser. Pero, simultáneamente, aquello que se descubre es una *delgada línea de inteligibilidad del todo* (Caturelli, 1977). Ser autoconsciente implica la tendencia necesaria y no cumplida, al menos nunca plenamente, hacia la totalidad del ser, cuya posesión sería la sabiduría absoluta atribuible solo a Dios.

Al mismo tiempo se da el descubrimiento del ser y la autoconciencia, el ser como verdad, la cual no es posible abarcarla plenamente, permanece la tendencia hacia la búsqueda de la verdad en el espíritu del hombre. Como afirma Caturelli (1963b):

Entonces, es ontológicamente propio del espíritu del hombre la búsqueda de la verdad y este buscar se hace presente con el mismo presentarse del ser en la originaria teoría del ser que es la raíz misma de lo académico y el meollo de la Universidad; pero la búsqueda de la verdad es posible porque ya la verdad es presente y, por tanto, conocida en la medida de su propia presencia-ausencia. (p.27)

Por otra parte, nuestro autor explica: "(...) no se puede hablar de lo académico (teoría de la verdad) sin que se implique en él la búsqueda de esta misma verdad (...) que puede donarse parcialmente; la búsqueda es precisamente la investigación como tal" (Caturelli, 1963b, p. 29).

Dos conceptos surgen, entonces, primero, la búsqueda de la verdad que da sentido a lo académico y, segundo, una primera enunciación de la investigación como búsqueda de la verdad. Sobre lo académico, hemos esclarecido su sentido anteriormente. Por su parte, investigar implica buscar la verdad. Su misma etimología *investigare* indica el acto de seguir la pista o la huella. *In-vestigo*, sigo o persigo algo que deja un *vestigium* o huella (Caturelli, 1963b, p. 28). No es posible la investigación sin la huella, la verdad se manifiesta en su vestigio (1963b).

Este darse a la verdad es una actividad interior, por lo tanto, *investigare* significa seguir la pista de la verdad interiormente porque interiormente habita la verdad desde el acto primero del descubrimiento originario del ser. Lo académico implica esta radical voluntad de investigación: "No es posible hablar de Universidad sin teoría de la verdad (lo académico) y el simultáneo acto de su búsqueda (investigación)" (Durand, 2010, p. 34).

Durand Ponte (2010), define las funciones de la Universidad; una de ellas es, ciertamente, la formación de investigadores, planteando, por tanto, a la investigación como una tarea propia del ámbito universitario. No obstante, este autor no profundiza en lo que la investigación supone, no hay en el fondo un

planteo filosófico que sustente la función investigativa. En cambio, nuestro filósofo, ahondando en la investigación y luego de sentar los fundamentos metafísicos, plantea a la misma como un proceso de interiorización (1963b).

Investigar es un acto de búsqueda que conlleva un compromiso del hombre con la verdad, proceso de creciente interiorización. En el *in vestigio*, "in" significa dentro y "vestigio" huella, es decir, es en el interior donde se ha patentizado el ser, el investigar es un progresivo aprehender la verdad en la interioridad.

Esta afirmación puede ser objetada, podría decirse que hay investigaciones de tipo experimental que recurren a elementos exteriores. Pero en toda investigación, aunque en la misma se prueben resultados tangibles, subyace el sentido de lo académico. Cada investigación persigue la verdad, y no es posible su desocultamiento sin el primer y más originario descubrimiento de la verdad que da sentido al pequeño caso investigado. Ese aspecto de la verdad que se descubre en cada caso, se internaliza en el hombre. Este proceso de interiorización se puede convertir en algo externo sin sentido, agotado por la utilidad inmediata. En consecuencia, cuando eso sucede es que no se ha asumido el movimiento *versus unum* (hacia la verdad total) en qué consiste la Universidad. Así pues: "(...) investigar verdaderamente, en cuanto es proceso de interiorización, es, al mismo tiempo, un encontrarse cada vez más a sí mismo en la nunca concluida pero gozosa persecución de la verdad" (Caturelli, 1963b, p. 29).

Hemos dado un paso más en nuestro estudio hermenéutico del autor acerca del proceso de investigación, sosteniendo que, en esta búsqueda de la verdad del ser, proceso interior, el hombre, se encuentra cada vez más a sí mismo. Investigar implica sentido crítico del descubrimiento del ser, pero desde este acto primero que descubro el ser, también quiero el ser; y querer el ser es amar el ser (Caturelli, 1963b, p. 30).

Este amor del ser es el *amor originario* (1963b), pero como el ser descubierto por el espíritu es la verdad, podemos decir que existe un acto primero de amor a la verdad. No es que primero se descubre la verdad y luego se la ama. Es en el

mismo descubrir la verdad y amarla se da el simultáneo acto de descubrimiento y amor.

Entonces toda investigación, es amor a la verdad, don de sí, es decir, del investigador a la verdad. Más allá de un acto meramente intelectual, este seguir la huella, implica un amor progresivo a la verdad y entrega de sí.

En este sentido Benedicto XVI señala que la verdad nunca es solo teórica, la verdad significa algo más que el saber: "el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien" (Benedicto, 2008, p. 540). En efecto, la verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera. Podríamos decir que esta reflexión se enmarca en el proceso interior que señala nuestro pensador.

Por su parte, Derisi sostiene también que la Universidad viene a "iluminar la vida con la verdad integral encontrada, a convertir en bien vivido la verdad hallada con esfuerzo: *Veritatem facientes in charitate*" (Derisi, 1969, p. 29).

Este proceso interior es a su vez liberación. Del mismo modo que el hombre del mito de la caverna de Platón (Platón, 380 A.C., República VII.) se libera de sus ligaduras al mundo de las sombras, en la investigación al descubrir la verdad el hombre se libera. El investigador, cuando logra develar la verdad que no conoce, se libera de un obstáculo, y esta liberación reconduce al movimiento *versus unum*, esto es, "proceso de interiorización en el progresivo descubrimiento de la verdad" (Caturelli, 1963b, p. 30). Movimiento que, en cada acto de "desocultamiento", produce un nuevo acto de liberación, es decir, de ascenso hacia la unidad del saber en la Verdad.

Señala nuestro filósofo (1963b) que la inagotabilidad de la verdad desborda siempre el proceso de investigación, lo trasciende. Perder de vista esta verdad es perderse como universitario. No se trata de condenar la especialización, sino, de sobre elevarla insertándola en el sentido real del proceso de investigación hacia la verdad.



Ahora bien, esta verdad descubierta, debe ser comunicada. En el punto siguiente reflexionaremos sobre el aspecto de la verdad y la comunicación.

## **Comunicación y verdad**

El ente autoconsciente desde que pronuncia su yo soy se distingue de los entes sub-humanos. En la terminología de Caturelli (1977), sub-humano hace referencia a los entes no racionales. En esta dirección: "El acto de saber originario implica no solamente saber del ser, y saber-se, sino saber también del otro sujeto que es el tú." (Caturelli, 1963b, p. 38). Descubrir al tú, entonces, involucra una real dimensión metafísica del hombre. Ontológicamente hablando, el prójimo es constitutivo del yo. En el mismo descubrimiento del ser y del yo, comparece el prójimo con quien no puedo, originariamente, no estar comunicado (1981b).

Ahora sí podemos preguntarnos por el significado de la comunicación. Es necesario hablar de *comunicación originaria* según el planteo de Caturelli, sin la cual no tendríamos una comprensión profunda de la Universidad como comunidad académica.

La comunicación es ineludible, aunque se pueda casi eliminar en el orden práctico. Y lo es, porque desde el acto de autoconciencia estoy en comunicación conmigo mismo y con el tú en radical apertura al otro. Comunicar significa "hacer al otro partícipe de lo que uno tiene, y lo que uno tiene es el ser, pero co-participado con los otros" (Caturelli, 1963b, p. 40) y en la medida de nuestra participación nos comunicamos originariamente (1963b). En este sentido:

comunicar implica descubrir, manifestar mutuo, o hacerse participante en lo común (el ser) que aparece como pura gratuidad o don; y que no puede menos que traer a mi consideración el más hondo sentido de *communis* que se forma de *cum* y *munus* pues *munus* significa don, presente o regalo;

y el don o lo donado es el ser del ente en el cual se hace consciente.  
(Caturelli, 1963. p.40)

Luego, como hay *comunicación originaria* porque hay *saber originario* y como el ser en cuanto *des oculto* es la verdad, siempre la comunicación es comunicación en la verdad. En suma, la investigación, proceso de interiorización y liberación, es comunicación consigo en la verdad interior y con el prójimo.

Al pertenecer la comunicación a la misma naturaleza metafísica del hombre, en la investigación no puede no comunicarse la verdad interiormente descubierta. Ahora bien, sobre lo que sucede con la comunicación en el ámbito universitario lo estudiaremos en el punto siguiente.

## **Universidad y comunicación**

Investigación y expresión de la verdad, se deben dar en un ámbito de comunidad académica, que es la Universidad. Hay cosas que pueden saberse fuera del ámbito académico, pero se trata aquí de dilucidar lo que solo académicamente puede ser sabido. Y esto no es posible sino en la comunicación que no puede no darse, y como no hay comunicación sin comunidad cuando se piensa en lo académico, se lo postula como teoría del ser-en-comunión. Y tal comunión es la Universidad (1963b).

En este sentido la misma se convierte en una comunidad académica en la cual profesores y estudiantes se encaminan hacia la unidad del saber en la verdad. Investigar implica enseñar, y la docencia se sigue necesariamente de la comunicación; así:

(...) todo acto docente es esencialmente comunión; y el acto de comunión no parte exclusivamente de un maestro que anuncia la verdad, sino también de un discípulo desde quien se des oculta o manifiesta la verdad;

siempre el acto docente implica los dos términos de la comunicación y si implica la comunicación incluye necesariamente la comunidad en cuyo seno la docencia se puede realmente realizar. (Caturelli, 1963b, p.44)

La cita mencionada supone dos conceptos relacionados, primero, la comunión que el acto docente significa entre maestro y alumno; segundo, la comunicación que fluye desde el seno de una comunidad. La verdad, por naturaleza comunicable, se enseña en la comunidad académica que es la Universidad. Por tanto, no hay investigación que no implique la docencia

Enseñar -*docere*- es anunciar la verdad tal como ella se manifiesta aún en la más modesta de las investigaciones. Enseñar implica un saber -*scire*- por eso, en el acto docente hay un "doy la ciencia" -*Do-scientiam*- es decir que se anuncia la verdad descubierta que se muestra en la comunicación. En consecuencia, la comunidad es la Universidad. (Caturelli, 1963b, p.44)

Ya hemos analizado la raíz última de la Universidad como lugar propio de la teoría del ser, como ámbito de investigación y comunidad académica. En este sentido, hemos descubierto la interna necesidad entre saber originario, investigación y comunicación, ahora cabe preguntarnos sobre la comunicación y la inagotabilidad de la misma.

Ciertamente, lo primero que de la comunicación puede descubrirse es su "inagotabilidad" (1963b). El ser se hace manifiesto en la autoconciencia, y la epifanía del ser es comunicación consigo y con el tú. El ser descubierta por el hombre es un *abismo* porque no tiene fondo. La idea del ser indica solo la "línea de inteligibilidad" del ser en total (1963b). La inagotabilidad "es condición necesaria de sí misma, porque una comunicación que en su acto se agotara, dejaría de ser comunicación, para que esta sea, se requiere en quienes comunican un trasfondo, paradójicamente sin fondo" (Caturelli, 1963b, p. 46).

En la docencia universitaria, las relaciones de comunicación revelan la inagotabilidad y la insatisfacción. Siempre será posible más, siempre habrá un

abismo donde no es posible llegar. Y este mismo no poder llegar funda la comunicación. En el orden práctico, esta comunicación está amenazada por un olvido progresivo. Solo en el orden práctico, pues ontológicamente la comunicación como apertura al prójimo es ineludible. Pero se puede deteriorar la comunicación, negando al prójimo. Como sostiene nuestro autor (1981) la falta de amor al discípulo, la intransigencia doctrinal, la ignorancia científica, los prejuicios, la precipitación, la falta de valentía para sostener la verdad y otros actos semejantes constituyen el riesgo permanente de la comunicación.

La simulación del saber, las posturas pseudoacadémicas, el haber pasado toda una vida en la Universidad sin haber parado mientes en la esencia de la investigación que nunca practicaron y en la docencia que confundieron con el recitado de libros (...). (Caturelli, 1963b, p.47)

En este sentido, se encuentra amenazada la comunicación que funda la comunidad académica como tal. Y, a su vez, es en su raíz misma desde donde se protege el peligro que pueda afectar al ser de la Universidad.

Siendo, entonces, la Universidad una comunidad en busca de la verdad y habiendo transitado la comunicación e investigación como aspectos fundantes de la misma, es menester detenernos en otro ámbito insoslayable: la contemplación.

## **Contemplación**

Para comenzar la reflexión sobre la contemplación, nuestro pensador vuelve al punto de partida; pues lo académico como tal, la investigación y la comunicación como fundamento de la comunidad académica, hunden sus raíces en el acto primero de autoconciencia. Punto de partida este de toda comunidad académica y de todo pensar, pues pensar es pensar el ser según el pensamiento de Caturelli.

En este sentido, existe una primera *contemplación inicial* del ser. Por tanto, en todo pensar e investigar hay una primacía de la contemplación.

*Saber originario* y *contemplación inicial* son uno y lo mismo por fugaz que sea. Cuando esta contemplación se hace crítica, se busca esa verdad pre-contemplada, oscura y fugaz, pero ahora en su máximo grado de *desocultamiento*.

La búsqueda de la verdad implica la contemplación inicial, pero al mismo tiempo la necesidad de verla en sí misma, absolutamente. No significa esto que la búsqueda sea la contemplación, pues de ser así no habría más búsqueda, pero si ella intenta en cada investigación develar la Verdad. Y el acto hacia el cual se encaminan investigación y comunicación es la *contemplación final*. El espíritu académico se mueve desde la contemplación inicial a la contemplación final. (Caturelli, 1963b, p.48)

Para comprender este movimiento del espíritu académico, nuestro pensador (1963b) nos dice que contemplación proviene de *contemplatio*. El acto de contemplar es *contemplor*, contemplo o considero atentamente, miro; y si consideramos que se compone de *cum* y *templum* (templo), es en cierto modo un entrar en el templo de la verdad. Esto implica una interna dinamicidad no inmovilidad pura. A su vez, *contemplatio* es la traducción latina de *theoría* que es "visión". El acto absoluto de contemplación sería el contacto con la absoluta Verdad. Por ello la plena contemplación no se realiza en el plano de la investigación, que es tensión hacia ella. Toda investigación, entonces, se mueve en el tiempo hacia lo que eternamente es.

En el orden práctico, contemplamos parcialmente, pero en orden a la contemplación de la Verdad. "La Universidad es, a la vez, acción y contemplación, pero en el tiempo (...) en este sentido es ciencia que busca la sabiduría" (Caturelli, 1963b, p. 54). La vida académica es *versus sapientiam*, esto es, investigación, amor

a la verdad, contemplación, en sí, búsqueda de la verdadera Sabiduría que es la contemplación de la Verdad toda.

San Agustín decía que “la ciencia pertenece a la acción y a la contemplación la sabiduría” (Agustín, *De Trinitate*, 12,14). La acción de investigación es temporal cuando en el tiempo sigue las huellas de la verdad inmanente a ella, pero al mismo tiempo implica el movimiento hacia la contemplación de lo intemporal.

La Universidad se orienta hacia la contemplación, es claro que hay una primacía de la contemplación sobre la acción. Si hay sabiduría en la Verdad total, la misma trasciende a la Universidad como tal. Y hacia ella se orienta la comunidad académica constitutivamente.

En su reflexión sobre la contemplación, Josef Pieper nos dice que la *theoria* es “adhesión a la realidad puramente receptiva, enteramente independiente de todo propósito ‘práctico’ de la vida activa” (Pieper, 1983, p. 35). Es una adhesión desinteresada, se tiende a la verdad y a nada más. Esta silenciosa percepción de la realidad es un primer elemento del concepto contemplación. El segundo elemento es la contemplación como conocer no mirante, sino pensante. No corresponde a la ratio, sino al *intellectus*, a la potencia de la simple mirada.

Así, mirar constituye el conocimiento más perfecto de lo que está presente, mientras el pensar es el conocimiento de lo ausente o el esfuerzo por el conocimiento. Santo Tomás, nos dice que la facultad de pensar es una forma imperfecta de la facultad de intuir. Contemplar es intuir, “una forma del conocimiento que no se mueve hacia el objeto, sino que descansa en él” (Pieper, 1983, p. 301).

Debemos mencionar un tercer elemento, que es la admiración que deviene del conocer de la contemplación. Esta ocurre cuando aparece una realidad que causa admiración y que sobrepasa nuestra comprensión. Por eso una característica de la contemplación terrena es un cierto desasosiego a causa de lo inalcanzable. Encontramos en Pieper una cierta similitud con el planteo de

Caturelli –la contemplación inicial- al proponer el ir más allá de la contemplación terrena.

Podríamos ahondar en la contemplación o visión de Dios, objeto de la perfecta felicidad humana. Si bien Caturelli (1963b) la afirma, no profundiza en este aspecto, pero es importante la mención dado que la formación integral propuesta incluye la trascendencia del hombre como se observó anteriormente, conceptos estos que retomaremos en el próximo capítulo. Hasta el momento nos interesa la reflexión de la contemplación en la Universidad que hemos analizado.

En síntesis, hemos esbozado los comienzos de la Universidad como institución. Y dos aspectos fundamentales que hacen a la esencia de la misma: la investigación y la contemplación. Ambas confluyen a la búsqueda de la verdad, de la cual se trata la comunidad universitaria. Pero nuestro autor funda el concepto de Universidad y lo que ella conlleva en el ser. En este sentido, hemos retomado en este capítulo ese saber originario que caracteriza la filosofía de la educación de Caturelli.

Si bien en el capítulo posterior, se analizará la institución universitaria en sí, podemos advertir, a esta altura, como este núcleo conceptual que tiende al planteo genésico -desde el ser y lo originario- atraviesa la vida universitaria en todos sus aspectos y el planteo educativo general del autor.

# capítulo 7

## Misión de la Universidad

Luego de haber analizado los fundamentos de la Universidad, nuestro pensador trata de profundizar el estudio de la misma. Desde la contemplación, como elemento insoslayable de la vida universitaria propondrá a la Universidad como creadora de cultura.

La actitud fundamental de la Universidad no está inmediatamente orientada a la práctica, sino hacia la contemplación. Como refiere Caturelli (1963b):

Toda actividad universitaria, por tanto, implica un participarse del universitario en la obra creada; pero, en ella, descubre o devela el ser como valor que debe contemplarse, es decir como valor in-útil. Y la obra que debe ser contemplada como valor in-útil es la cultura. (p.55)

La Universidad es constitutivamente creadora de cultura, y lo es en los diversos grados que corresponden a sus diversas actividades. "Toda ciencia, disciplina o investigación debe ponerse al servicio de la cultura. Las mismas, en tanto que constituyen momentos del movimiento *versus unum*, desde la contemplación inicial a la final, convergen hacia lo que debe contemplarse que es cultural" (Caturelli, 1963b, p. 55). La cultura significa siempre desinteresada contemplación (1963b).

Manifiesta nuestro filósofo no entrar en detalles, pues persigue el fin de dar las grandes líneas que lo conducirán a la definición de la actividad universitaria.

Monseñor Derisi, nos dice que la misión específica de la Universidad:



es ante todo el cultivo o cultura de la inteligencia en esta verdad total, bien que, por las mismas exigencias de la verdad, tienda también a la cultura de la voluntad y de la vida entera bajo las exigencias de esa verdad. (Derisi, 1986, p.108)

La Universidad podrá tener escuelas o institutos de investigación, podrá especializarse en algún aspecto de la verdad, pero nunca podrá renunciar a la cultura de la verdad absoluta y trascendente sin menoscabar su propia esencia de Universidad. Podemos ver, entonces que el concepto deresiano de Universidad esbozado se encuentra en la línea de pensamiento de nuestro filósofo.

Delineados los fundamentos esenciales de la Universidad, abordaremos la definición de la misma. Lo que hasta el momento se ha dicho, nos lleva sostener que "la Universidad es la corporación de estudiantes y profesores que por la investigación y la docencia se ordena a la contemplación de la verdad." (Caturelli, 1963b, p. 59). Desde esta definición, nuestro filósofo, concibe no solo el ser de la Universidad, sino también, su organización académica.

Podemos ahora dar paso a aspectos de otro orden, estamos en condiciones de analizar la organización universitaria.

### **La institución universitaria**

En este apartado se abordarán los elementos propios de la institución universitaria, facultades, el ambiente propiamente universitario, y la inserción de la Universidad en la sociedad.

## Las humanidades y las ciencias

El término humanidades nos lleva a la impresión de saberes pocos útiles, por lo pronto no redituables en valores materiales. Así pues:

Tradicionalmente las humanidades son las "letras humanas", expresión que encuentra su más antigua raíz en el ideal de la *enkyklos paideia*, madre de las artes liberales heredadas por la Edad Media y transmitidas por el mundo moderno como hilo conductor y vivificante de la cultura de Occidente. (Caturelli, 1981b, p.149)

Si entendemos por humanidades las antiguas artes liberales, las mismas involucran diversas disciplinas, ciencias, artes con una naturaleza común; en sí no se ordenan a la acción sino a la contemplación, o sea a la *teoría* (1963b). En su intento por definir la filosofía, Aristóteles decía acerca de la teoría "que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a esta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma" (*Metafísica*, A, 2, 982b 25).

En este sentido, interpretando a nuestro pensador podríamos decir que, en el ápice de las humanidades, la filosofía, a partir de la teoría inicial del ser, se ordena a la contemplación final de la verdad del ser, y por eso, es cierto fin en sí misma, a su vez libre pues no tiene razón de medio y en esto consiste su "inutilidad".

En efecto, mientras el método de las ciencias útiles es extrínseco, el camino del saber liberal es el de la interioridad y, en esa medida es esencialmente formativo del hombre.

Un saber liberal humanístico, en verdad no sirve para nada precisamente porque es libre fin en sí mismo, pero es necesario, imprescindible para que el hombre encuentre el sentido de sí mismo. Luego posee una utilidad más profunda que la que pudiera sospecharse. El saber humanístico es también

susceptible de progreso; pero trátase de un progreso en interiorización que requiere ser emprendido siempre de nuevo. (Caturelli, 1981b, p.150)

Las ciencias útiles no constituyen un fin en sí mismas y dependen de la verificación empírica. El progreso se da de modo extrínseco, pero es un gran error pensar que las mismas se encuentran alejadas de la contemplación. Pues cuando un científico descubre la verdad de un resultado cualquiera, contempla. Entre humanidades y ciencias útiles no debe existir conflicto, sino una relación mutua de diferente naturaleza. Una adecuada formación humanística, instala al hombre de ciencia en el universo de la cultura de la cual la ciencia es parte.

La armoniosa relación entre los saberes humanísticos y las ciencias de verificación empíricas, es esencial para que todo el organismo del saber humano no se desintegre. Una vez esclarecida esta relación, conviene reflexionar sobre la técnica y su relación con la Universidad.

## **Universidad y técnica**

En los orígenes de la Universidad medieval, no estaba presente la técnica con sus caracteres; es menester en estos momentos la interrogación sobre la misma y su modo de presencia en la vida académica. En un primer momento, nos planteamos la relación entre la técnica y el hombre que desde que el existente descubre su presencia de ser, descubre su capacidad de hacer cosas. Como entiende el autor (Caturelli, 1963b): "la capacidad técnica del hombre tiene su origen en la misma naturaleza metafísica del hombre, al cual le es propio participar-se en artefactos que fabrica" (p. 126).

Entonces, siendo la técnica una ineludible dimensión del hombre, no podemos negarla, y se puede entender de dos maneras, es decir, o se trata del existente que fabrica una cosa o del resultado del acto, o sea "lo fabricado o

realizado" (1963b). Por tanto, el acto técnico tiene sus raíces en la originaria relación ontológica del hombre. "Por eso puede decirse que la técnica es la actividad del hombre por la que fabrica artefactos útiles y en los cuales se proyecta y participa" (Caturelli, 1963b, p. 127). Ahora bien, resta analizar la relación de la técnica con la Universidad, en este sentido nuestro pensador manifiesta en *La Universidad* (1963b) que la técnica cumple tres misiones esenciales, al igual que la Universidad, estas son:

En cuanto a la investigación, ciertos artefactos no solamente la facilitan, sino que han permitido su ampliación y su profundización en campos antes no explorados, (...). Por último, todo este proceso, si es verdaderamente universitario, se mueve implicando a la técnica puesta a su servicio, hacia la contemplación de la verdad en cada caso en el cual es descubierta. (Caturelli, 1963b, p.129)

Es claro que la técnica es constituyente del hombre y se subordina a la integralidad del mismo. Como la Universidad se propone la formación del mismo hacia la contemplación de la verdad, a ella queda subordinada la técnica. La vida académica debe incluir la técnica, desarrollarla sin olvidar la orientación propia que la Universidad tiene hacia la contemplación de la verdad (1963b).

Considerando la época del escrito, es claro el lugar que nuestro pensador le da a la técnica en la Universidad. Cabe plantearnos, el análisis de este pensamiento en la actualidad, con el gran desarrollo tecnológico que vivimos, cuestión a analizar posteriormente.

### **Naturaleza de las facultades y grados del ser**

Como hemos mencionado antes, la Universidad aparece como una corporación ordenada a la Sabiduría. Corporación que no puede ser artificiosa o

abstracta, tampoco puede formarse de modo inmediato. La comunidad académica es la que va dando paso y fuerza al nacimiento de una Universidad. Es un error "crear" Universidades por decreto sin tener las bases de una comunidad académica. Nos interesa ahora la organización de esta corporación en donde en su seno se forman *cuerpos* más específicos que denominamos facultades.

La Universidad no es la simple suma de sus facultades, sino que es todas ellas en unidad orgánica, es decir, en cuanto cuerpo cuyas partes se distinguen y, a la vez, no pueden no ser una unidad. Por tanto, las corporaciones o facultades que constituyen la gran corporación que es la Universidad, tienen su fin y hunden sus raíces en el originario movimiento de investigación, comunicación y contemplación. (Caturelli, 1963b, p.58)

En este sentido, cada facultad persigue una verdad parcial, pero subordinada al fin de la Universidad como tal. Nuestro filósofo plantea la distinción de las facultades, según los grados del ser (1963b). La Filosofía cuyo objeto es el ser, es la respuesta a la vocación del Todo. Los otros saberes dependen de este, pues todos suponen la originaria teoría del ser. En efecto;

La Filosofía es lo académico mismo pues, constitutivamente, es teoría del ser de la que dependen todos los principios de todos los entes y es el término de la sabiduría humana; por eso hay una inicial y metafísica primacía de la Filosofía en la comunidad académica. (Caturelli, 1963b, p.60)

La Filosofía es la facultad más importante en el orden del saber natural. Ella es la depositaria del sentido académico de la Universidad, pues toda vocación universitaria se ordena a la vocación del ser, como se viene interpretando.

Propone nuestro pensador la organización de facultades según los grados en los cuales el ser se hace manifiesto. El ser se manifiesta interiormente en el ente autoconsciente, y a su vez, aparece como límite exterior, conformando la realidad objetiva que solemos denominar naturaleza. En tal sentido, bajo la misma

se agrupan las ciencias naturales que hacen posible la formación de otra facultad (Caturelli, 1963b, p. 61).

Por su parte, el ser matemático señala los entes matemáticos como contenido que unido a diversas disciplinas forman la facultad de ciencias exactas (Caturelli, 1963b, p. 61).

El hombre, ente que sabe del ser, tiene un cuerpo encarnado, el mismo se encuentra bajo el estudio de las ciencias naturales. No obstante. "en cuanto es un cuerpo que, concretamente es el objeto más digno de ser considerado porque es el cuerpo del ente que sabe del ser, funda este inmenso arte que es la medicina" (Caturelli, 1963b, p. 62). A su vez, en la facultad de medicina, puede haber corporaciones más específicas como la odontología, bioquímica etc.

El hombre, cuerpo y espíritu, lo estudia la psicología. El hombre en su consideración como un todo, como un "quién", es objeto de la antropología filosófica (Caturelli, 1963b, p. 63). A su vez, el ser en su mismo objeto conforma la metafísica que se despliega en la gnoseología, ambas pertenecientes a la facultad de filosofía que mencionamos anteriormente (Caturelli, 1963b, p. 63).

La perfección del existente es objeto de la filosofía moral, pero ordenada al bien común, fin del Estado. En cuanto la moral estudia la justicia objeto del derecho surge la facultad de derecho para agrupar a todas las disciplinas que lo componen (Caturelli, 1963b, p. 63).

El bien común físico es el objeto de la economía, en el cual se reúnen diversas disciplinas que dan origen a la facultad de ciencias económicas (Caturelli, 1963b, p. 64). En otro orden, el hombre crea el ser cultural, donde se encuentran las bellas artes y quizá sea su lugar más propio la arquitectura. La escultura, la música y la pintura tienden a formar corporaciones aparte (Caturelli, 1963b, p. 64). Y la literatura, generalmente se encuentra en la facultad de filosofía bajo la denominación de letras. También el existente crea artefactos que tienen un valor

útil, y algunas han pensado en la posibilidad de una facultad técnica (Caturelli, 1963b, p. 64).

Hemos recorrido todos los grados del ser en los cuales se ejerce la investigación y docencia universitaria. Pero, conviene aclarar que: "toda investigación, en el fondo, ya sea por razón de su objeto, de su fin y de sus principios se subordina a la metafísica" (Caturelli, 1963b, p. 63). Y toda otra ciencia se subordina a la metafísica que descubre los principios de todos los saberes del hombre. Así pues, en el pensamiento de Caturelli -como hemos observado en los capítulos anteriores- la pregunta por lo originario y el ser se encuentra presente en toda su propuesta metafísica, antropológica y educativa. En este sentido, es coherente que simiente su propuesta universitaria en la filosofía, más precisamente, en la ciencia del ser, la metafísica.

Por eso la facultad filosófica es la más alta del saber natural. Ahora bien, la filosofía y todo saber natural asumido en la Universidad, es tensión hacia la contemplación final, se fija un objeto naturalmente inalcanzable. Por ello es apertura a lo que la trasciende, entonces la filosofía no puede clausurarse pues se ha propuesto a la verdad como meta. Luego, es natural esta apertura a la Verdad a la cual me re-ligo.

Esa Verdad es objeto de la sagrada Teología, que fue la primera Facultad de la Universidad medieval (Caturelli, 1963b, p. 63). La teología, en razón de los principios, es más elevada que la filosofía y preside la Universidad, desde una visión cristiana del mundo.

Para concluir, recordemos que las diversas agrupaciones que tiene la Universidad son congruentes con la misma estructura del ser parcialmente *desocultado* por los diversos saberes que no lo agotan nunca.

El paso de la teoría a la práctica, se puede observar en esta propuesta universitaria de nuestro autor planteada en su obra *La Universidad* (1963b). Pues desde su concepción metafísica y antropológica, elabora la proyección

pedagógica propiamente dicha, dando luz desde los grados del ser al saber y organizando las facultades. Esto no es un mero proyecto de gestión, sino que encierra una concepción propia del saber y su enseñanza en la Universidad.

También con respecto a la organización universitaria Monseñor Derisi se refiere a la cátedra, el núcleo esencial, la Facultad o Escuela es "un conjunto de cátedras que de un modo orgánico agrupa las distintas disciplinas" (Derisi, 1969, p. 36). Las facultades son el órgano principal de la Universidad en un determinado ámbito de la verdad. Al igual que nuestro filósofo, Derisi (1969) también plantea la verdad integrada en una visión sapiencial superior.

A Caturelli le interesa dejar sentada la organización de facultades desde los diferentes grados de participación en el ser, tiene, podría decirse, una mirada filosófica. Pero Derisi, avanza más en la organización cotidiana; en este sentido, propone también *el Instituto* (1969). El mismo es un órgano dedicado al estudio o investigación de un conjunto de disciplinas afines, pero no suficientes para crear una facultad. Esto permite reducir el número de facultades, agrupando los institutos y departamentos, permitiendo una interdisciplinariedad viva, simplificando a su vez la burocracia (Derisi, 1969, p.53).

No obstante, las diferencias, podemos percibir que ambos pensadores, comparten, más allá de los análisis particulares de cada uno, la esencia de la Universidad, su fin, su vida misma y razón de ser. Organizado entonces el saber, nos queda la reflexión sobre la vida universitaria: su estilo y su ambiente. En el punto siguiente, podemos adentrarnos más detenidamente en ello.

### **Estudiante, Profesor y ambiente universitario**

Hasta este momento, hemos transitado, considerando el planteo de nuestro autor, por la reflexión de la esencia de lo académico - desplegado en la



investigación, comunicación y contemplación- y por la organización de las facultades según el ser. Es, entonces, necesario un análisis sobre los elementos integrantes del corpus universitario. Los elementos vivos de este corpus son profesores y estudiantes, pero todos ellos hacen a lo que solemos llamar el *ambiente universitario*.

Por su parte, en el lenguaje cotidiano, se suele denominar alumno al ingresante a la Universidad. Cabe aclarar, que manifiesta nuestro autor una distinción entre alumno, estudiante y discípulo. Al referirse al educando, los profesores rara vez manifiestan que tal persona es su estudiante; sino que es su alumno (Caturelli, 1963b, p. 78). En realidad, el término *alumnus* indica cualquiera que depende de otro que le enseñe, es decir, propone una generalidad muy vaga que no alude al acto propio de ingresar o, mejor dicho, de "in-corporarse" a la vida universitaria, de formar parte de un cuerpo, de un ambiente, de los elementos vivos de la Universidad. Como refiere nuestro autor (Caturelli, 1963b):

(...) es elemento vivo y constitutivo de la Universidad, aquel que de algún modo se aplica o entrega a algo, es decir a la apropiación de algo por el aprendizaje que se ordena a la investigación y contemplación de la verdad. El tal es, precisamente, el que estudia (...) el estudiante. (p.77)

El estudiante es concebido como elemento vivo de la Universidad. Estudiar implica el acto por el cual se aprehende, acto en el cual se compromete la totalidad de la persona. "Solo cuando un sujeto se entrega a aprehender, pertenece y forma parte de la Universidad" (Caturelli, 1963b, p.79). De este modo, se puede pasar físicamente por la Universidad sin haber llegado a ser realmente estudiante. Para serlo, es necesario haberse entregado al objeto del aprendizaje, de la investigación y contemplación de la verdad. Por eso, el buscar meramente una profesión es acotar la vida del estudiante, pues no basta querer ser capaz en el ejercicio práctico de determinada profesión para ser universitario, esto supone una apertura hacia algo más.

Pasar por la Universidad, no significa incorporarse a ella, solo pueden hacerlo los estudiantes, quienes se entregan a des-ocultar la verdad. O sea que se puede estar físicamente en ella, y aun así aprobar exámenes y obtener algún grado académico, sin haber sido estudiante porque no se entregó al objeto del aprendizaje, de la investigación y la contemplación.

Por el contrario, ser estudiante implica el compromiso con la verdad y no solo el capacitarse para el ejercicio de una profesión.

Con el fin de profundizar en la auténtica vida del estudiante, nuestro autor (1963b) distingue entre asistir, ingresar e incorporarse en la Universidad. La asistencia es como un primer paso en el quehacer universitario, pero es necesario que el alumno pueda ir más allá del mismo; si no puede, habrá solo transitado por la misma. En efecto, una Universidad que tenga meros asistentes no podrá ser un *corpus*, sino una casa de estudios en la cual los alumnos obtienen títulos de diferentes profesiones:

La simple asistencia, entonces, no implica que se haya ingresado plenamente en la Universidad en cuanto ingresar significa entrar en (*ingredior*), en el sentido de penetrar o meterse en; el tal sentido el ingreso (*ingressus*) es casi infinitamente más que la asistencia y verdaderamente constituye al estudiante, porque verdaderamente se ingresa cuando uno busca la verdad que debe ser des-ocultada en alguna facultad. (Caturelli, 1963b, p. 81)

En el universitario subyace la vocación por alguna ciencia en particular, pero nace del primer llamado del ser. "Las vocaciones parciales son modos personales (y particulares) del llamado fundamental del ser, quien escucha y persigue una vocación particular en el fondo escucha la vocación del ser" (Caturelli, 1963b, p. 84).

Toda vocación exige una consagración al modo de manifestación del ser en el llamado. Por eso, además de ser ontológica y concreta, es personalísima,

intransferible y exige una cierta ascética propia del modo del llamado para sortear las posibilidades de perderla no en el sentido que pueda perderse la voz del ser, sino, en no poder ser fiel al llamado.

Monseñor Derisi nos dice que el auténtico universitario, en la comunidad de amor hacia la verdad: "no sólo adquiere conocimientos nuevos, sino el método y los hábitos para descubrirlos por sí mismo, durante toda la vida: aprende a ser estudiante hasta la muerte" (Derisi, 1969, p. 25). También propone una actitud esencial que va más allá del simple transitar la Universidad y obtener un título, se adquiere un modo permanente de búsqueda de la verdad. Con dicha vocación se enlaza lo que el estudiante espera de la Universidad. Es probable que al comienzo no todos lo tengan claro, pero cuando un joven manifiesta "sentir vocación por la medicina" en realidad lo que significa es que desde la misma va a alcanzarse como persona.

Porque la vocación, visto desde mi natural tendencia hacia lo que me llama, es, precisamente, mi tendencia a ser aquello que asume mi total vida personal; por tanto, escuchar y luego realizar la vocación personal es realizarse, cumplirse en sí mismo, llegar a ser aquello que ya soy virtualmente desde el descubrimiento originario de mí mismo. (Caturelli, 1963b, p.88)

Es permanente la remisión al ser, a lo originario en cada aspecto de la persona humana, en este momento la referencia a lo *originario en mí mismo*.

Por su parte, al plantearse el estudiante qué espera de la Universidad, necesariamente se preguntará por el profesor, qué pretende del profesor en su vida universitaria. Ahondemos, entonces, en otro miembro tan importante de dicha institución.

Cabe a esta altura retomar los conceptos analizados en el capítulo correspondiente al maestro, dando un paso más, haciendo explícita la tarea docente en el nivel superior.

Profesor proviene de *profiteor*, que implica el acto de declararse públicamente, de darse a conocer. En principio, el profesor es el que da a conocer lo que sabe. Pero es mucho más, es darse siendo uno con lo que se da. A su vez: "(...) en el fondo, todo el peso de la triple actividad de la corporación, investigación-docencia-contemplación, descansa sobre los hombros del profesor; en cuanto profesa o da a conocer, asume todos los momentos constitutivos de la Universidad" (Caturelli, 1963b, p. 94).

Es manifiesto el lugar preponderante que el profesor adquiere en la vida de la Universidad, en la cual se conjuga la investigación, la comunicación y la contemplación. Es intrínseco a la naturaleza del mismo ejercer los actos mencionados. Cabe ahora preguntarnos por la docencia universitaria.

El ser en cuanto des-ocultado, es decir, la *verdad originaria*, es común al profesor y al estudiante, y anterior a todo acto de ambos. Por eso, la docencia no "crea" la verdad, sino que la supone y la muestra, la da a conocer, para que el estudiante la des-cubra por sí mismo. Así pues, la verdad no se transmite del docente al alumno, ya que esto implicaría la idea errónea de trasladar la verdad de un lugar a otro.

En este caso también la verdad estaría atada a la finitud del profesor y del estudiante: "Por tanto la verdad del ser preexiste al profesor y al estudiante y les es común y se hace presente en la conciencia constituyéndola desde su acto originario que es descubrimiento de sí y del ser" (Caturelli, 1963b, p. 96).

Por tanto, cuando el profesor enseña, permite que el estudiante descubra la verdad por sí mismo. Y en estas verdades parciales que el estudiante va descubriendo tiene lugar el pensar. Más importante que una mera transmisión de un conocimiento nuevo es enseñar a aprender a pensar.

En síntesis, en este aprender a pensar, se funden los dos elementos constitutivos de la Universidad como cuerpo: estudiantes y profesor.

Pensar implica ponerlo todo en cuestión, desde sus raíces, esto conlleva cierto riesgo, el riesgo del error, pero si no se corre ese riesgo no se piensa. Cuando el profesor se limita a transmitir parece todo resuelto sin problemas, es un círculo seguro desde el cual no se piensa; es un saber que exige el pensar en el otro, generalmente atado a fórmulas o manuales. Como dice nuestro autor (Caturelli, 1963b): "Quien se abroquela en el manual no piensa nunca, sumergido en la ceguera y el engaño de no equivocarse y pseudovive de fórmulas nunca vitalmente incorporadas a sí mismo" (p.97).

Si se acepta el riesgo de pensar, es necesario sentirse comprometido con el saber. El estudiante al pensar comprenderá que es necesario salir del manual para descubrir la verdad del ser. Pero este riesgo de pensar conlleva modos de enseñar propios de un estilo universitario, que analizaremos a continuación.

### **La enseñanza en la Universidad**

El auténtico pensar depende de la verdad del ser, y cada instante del pensar implica el todo del ser como último sub-puesto de todo pensar (1963b). Algunos "modos" pueden alejarnos del pensar. Por ejemplo, uno de los riesgos es: "Enseñar a pensar por medio de conceptos claros. En realidad, el ser desborda al concepto, si la realidad total fuera tan clara con la claridad del concepto sería muy pobre" (Caturelli, 1963b, p. 97).

Es necesario que el estudiante tome conciencia de la inagotable presencia del ser infinitamente más allá de los conceptos. Esta tendencia trata de expresar dichos conceptos claros en fórmulas esquemáticas. Es evidente que aquello que desborda el pensar jamás podrá ser expresado y menos en fórmulas que indican la regla o norma de algo. Si esta fórmula se expresa en un esquema es la pura representación gráfica de algo, lo cual expresa un modo de no pensar y propiamente antiacadémico. Caemos en un saber expresado o formulado en

comprimidos. Otro modo de enseñanza son los llamados *profesores de nada*. "Quien 'piensa' solo a través de los libros no piensa nada. No pende de la verdad sino de los libros impresos" (Caturelli, 1963b, p. 101). Creer que se piensa cuando depende exclusivamente de la erudición es caer en engaño, la erudición es absolutamente indispensable, pero no es absoluta y ceñirse exclusivamente a la misma hasta nos puede impedir pensar.

Existe sí un camino arduo pero posible en la hermosa tarea del profesor. "La docencia proclama pues lo que se ha pensado dentro, y es dicho en palabras (fuera) para hacer pensar al estudiante en quien habita el misterio al cual el profesor se dona" (Caturelli, 1963b, p. 99).

En el interior el ser es desocultado, esto es la palabra interior o logos del ser. Entre ambos no hay intervalo, este se abre cuando la palabra se hace exterior en el acto docente. Pero estas palabras pronunciadas nada serían sin la presencia del logos interior. Cuando el profesor pronuncia sus palabras, ellas son manifestación del logos interior, del recorrido hacia el ser originario. Si esto sucede, el estudiante puede suscitar en él la propia palabra interior que surge del descubrir la verdad del ser.

Este es el sentido de la docencia verdadera, proceso de enriquecimiento interior y diálogo con la verdad. Por eso cuando la clase no es una mera repetición de libros, sino la manifestación de la palabra del ser, todo el profesor se encuentra comprometido en su entusiasmo, sus gestos, su humildad ante la verdad.

Pero esta palabra no puede ser nunca un monólogo, desde que hay palabra exterior hay diálogo (1963b). Es en la comunicación del verbo interior del profesor al del estudiante que adquiere vital importancia, el trato personal de profesores y estudiantes.

Al igual que nuestro pensador, quienes piensan desde la esencia a la Universidad y a la comunidad universitaria, sostienen similar postura. Por ejemplo, Calabrese (2018), refiriéndose a la relación docente, alumno y conocimiento,

expresa... "nuestras aulas universitarias languidecen sin diálogo genuino, es decir, comunitario, en el que todos seamos amantes de la verdad" (p. 20). A su vez Zabalza, plantea:

Tenemos por maestro a quien ha remediado nuestra ignorancia con su saber, a quien ha formado nuestro gusto o despertado nuestro juicio, a quien nos ha introducido en nuestra propia vida intelectual, a quien debemos todo, parte o algo de nuestra formación y de nuestra información; a quien ha sido mayor que nosotros y ha hecho de su superioridad ejemplaridad; a alguien de quien nos hemos nutrido y sin cuyo alimento u operación no seríamos quien somos. (Zabalza, 2009, p.70)

Subyace una concepción del docente ligado a la formación y no solo a la información, a la ejemplaridad y a la transformación que un verdadero maestro puede suscitar en el educando. También Monseñor Zecca se refiere al ser del profesor universitario: "(...) no tengamos miedo a decirlo. El docente universitario debe ser, antes que nada, un maestro y un testigo. Testigo de la verdad cultivada con paciencia y defendida con valentía" (Zecca, 2001, p. 18). Hay un compromiso con la verdad y su defensa, pero también se refiere a ser testigo, testimonio. Esto implica ir más allá del simple transmitir conocimientos. Docencia que se dirige al conocer desde el ser.

Ya hemos reflexionado sobre los elementos vivos de la comunidad universitaria, especialmente el profesor y el estudiante. Resta ahora analizar el tercer elemento que propone nuestro pensador, el ambiente universitario.

Luego de las reflexiones sobre los elementos de la Universidad, llegado este momento podemos pensar que todo lo que constituye a la misma determina un cierto "ambiente", como comúnmente suele decirse. Ahora bien, el ambiente universitario no es físico, ya que la Universidad es un cuerpo académico y no un edificio, tampoco puede ser un ambiente de la naturaleza o de las circunstancias que rodean a las personas. Si nos atenemos a la palabra, ambiente viene de

*ambiens-entis*, esto es, lo que nos rodea, indica un ir alrededor de algo o la actividad de cercar o ceñir. Entonces parece que ambiente es el acto de rodear, aunque lo rodeado sin límites precisos, pues la existencia humana no los tiene. A su vez, el hombre crea su ambiente propio, por eso hablamos de ambiente humano. Entre todos los ambientes nos interesa el universitario.

Como dice nuestro autor (Caturelli, 1963b): "El ambiente universitario, supone la unidad de la triple actividad de investigación, comunicación docente y la contemplación de la verdad" (p. 114). Es un ambiente distinto de los demás, por eso se equivocan quienes pretenden un ambiente familiar para la Universidad o algo parecido, pues es un ambiente académico por su misma dimensión *existencial*.

En cuanto a lo que la Universidad irradia, lo que ella misma es también tiene que ver con lo académico. La corporación, entonces, formada por profesores y estudiantes en un ambiente académico propio de la Universidad, hace realidad la tríada comunicación-docencia y contemplación de la verdad del ser, por lo cual existe la Universidad como tal.

Este ambiente propio es difusivo y excede a la Universidad, la cual desarrolla su actividad en un espacio y tiempo determinado, con esto decimos que no está ajena a la realidad socio cultural que la circunda. Sin embargo, para que la actividad de los miembros de la comunidad académica pueda llevarse a cabo, no deben existir coacciones externas que restrinjan las libertades individuales: "Todo lo que dificulta o impide la investigación, la comunicación y la contemplación de la verdad del ser, se opone a la misma esencia de lo académico" (Caturelli, 1963b, p. 115).

Luego, esta capacidad de cada miembro de realizar la triple actividad mencionada es lo que compone la libertad académica; entonces la misma se constituye en el ambiente académico, es propia de él y no es fruto de otro aspecto externo como puede ser el político, por ejemplo.



Todo lo cual muestra que la responsabilidad de los miembros de la corporación (profesores-estudiantes) es máxima en cuanto al buen ejercicio de la libertad académica; y si la libertad académica es la misma libertad de pensar y el pensar -dije antes- es siempre compromiso con el ser (total o parcial), se sigue que la libertad académica es también comprometida con el ser que se quiere develar. Y como esto es, en el fondo, la misma Universidad como cuerpo, libertad académica, libertad de pensar y compromiso con el ser, son todo uno. (Caturelli, 1963b, p.118)

En este bregar por el auténtico espíritu académico, la Universidad en su movimiento cotidiano necesita de una administración burocrática. En sí misma no guarda ninguna relación necesaria con la esencia de la Universidad, pero la lógica nos dice que se debe encontrar reducida a una mínima presencia, y a su vez ser instrumental con respecto a la Universidad. En este sentido, lo *administrativo* debe ayudar a encauzar la triple actividad universitaria.

Asimismo, desde este ambiente, la institución Universitaria se proyecta y se inserta en la sociedad.

### **Inserción de la Universidad: Universidad, Sociedad y Estado**

Los miembros de la comunidad académica provienen de una sociedad, por tanto, el cuestionamiento de la relación entre sociedad y Universidad se plantea habitualmente. Para abordarlo plenamente, es necesario volver a los orígenes de la sociedad. Lo social está en la misma naturaleza metafísica del hombre, en el cual está presente el tú; en tanto el yo implica su religación al otro. En efecto, desde que el hombre es, es social, y a esto lo llamamos, según la terminología de nuestro autor, *sociabilidad originaria*. Por eso, es absurdo pensar que alguna vez el hombre puede anular su sociabilidad originaria, pues esto llevaría a su aniquilación. Por tanto, la Universidad supone la sociabilidad originaria de sus

miembros. Es así como: "Precisamente la comunicación que implica la comunidad académica no tendría existencia sin la sociabilidad originaria porque proviene de ella. Dicho sea esto en el plano estrictamente metafísico" (Caturelli, 1963b, P. 137).

En lo cotidiano, de alguna manera la Universidad se "separa" de todo aquello que no diga relación directa a su triple actividad: investigación, comunicación y contemplación. Un buen ejemplo de esto es la enseñanza de la teoría política, pero no es propio de la Universidad la actividad político-partidaria. Este separarse es lo que da frutos sobre la sociedad. "Pues nunca hay una auténtica contemplación que no influya profundamente en la sociedad a veces durante siglos sin percatarse de ello" (Caturelli, 1963b, p. 142).

Cuanto hoy viven, quizá sin saberlo, de lo que pensó San Agustín, Santo Tomás, Marx, Descartes y otros pensadores. Esto denota que la "separación" de la Universidad y sociedad es sólo académica y, por lo tanto, relativa no total. Pero, también es su auténtica misión social, llegar desde su triple actividad a la sociedad iluminando toda la vida del ser.

Desde dicha concepción, debe entenderse la *extensión universitaria*, porque extender significa precisamente prolongar o desenvolver; pero esto es un desplegar algo desde sí mismo" (Caturelli, 1963b, p. 147). Entonces, sería como una auto proyección de sí misma, comunicando la verdad investigada y contemplada y orientada a la educación integral de todo el hombre.

En síntesis, la Universidad supone la sociedad y en ella se inserta. No obstante: "posteriormente la sociedad (...) se organiza jurídicamente como medio para que el hombre se realice. Precisamente llamamos Estado a la organización jurídica de la sociedad bajo la autoridad" (Caturelli, 1963b, p. 154).

El Estado existe para servir al hombre concreto. Si el hombre es constitutivamente apertura al tú y a Dios, solo se logra la plenitud en este orden. Por lo tanto, el Estado se subordina al hombre para su plenitud. Siendo de este

modo, no se cierra sobre sí absolutizando la organización jurídica. Respecto a la Universidad, el Estado debe servirla para que logre su fin académico.

Debemos entonces preguntarnos por el fin más propio del Estado en su relación con la Universidad como tal. El Estado integra otras sociedades como la familia, las corporaciones culturales y la Universidad; cada una es libre en su propio ámbito, aunque todas deben servir al bien común, meta que el Estado se propone. Él mismo aparece como un medio y, en este sentido, tiene la obligación de procurar y favorecer el bien común de la sociedad.

No es difícil precisar la relación entre el Estado y la Universidad, pues la última es libre en su ámbito como comunidad académica donde desarrolla su actividad con independencia, a esto se llama autonomía universitaria. A su vez, tiene una misión de servicio al bien común al cual ella se subordina. Nunca servirá mejor al bien común como cuando cumple su fin propio. Asimismo, el Estado debe regular a la Universidad en orden al bien común, respetando su autonomía. Aunque, vale aclarar que esta relación no siempre se ha dado de este modo.

Con respecto al debate sociedad Universidad, no nos interesa un análisis pormenorizado del mismo, pero al menos mencionar los conceptos del discurso del Dr. Gottifredi en el Segundo Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos. Allí este se refiere a la relación de la Universidad con la sociedad, es decir, a la producción de conocimiento como tarea propia de la Universidad; en efecto, es desde el conocimiento donde se inserta y mejora la sociedad.

“La producción de conocimiento es uno de los mayores dilemas que plantea el hombre en su búsqueda permanente de la verdad, y lo ha inspirado para sucesivos logros” (Gottifredi, 2001, p. 22). El conocimiento no puede ser otra cosa que un bien social. El desafío de la Universidad es distribuir con calidad esa sabiduría, ese conocimiento que tiene para ir en pos de una sociedad mejor. Del mismo modo, nuestro autor también piensa que desde la función que le es propia

y no otra la Universidad se inserta en la sociedad y promueve la plenitud del hombre en la misma.

### **Hacia la educación integral como corolario del planteo que hace Caturelli acerca de la Universidad**

Hablar de formación integral en Caturelli, nos lleva a retomar conceptos de los capítulos anteriores, tales como: los supuestos metafísicos y antropológicos, el maestro, el concepto de educación, etc. en relación con la Universidad. Así pues, este es el nivel del sistema educativo donde se plasma y adquiere realidad el hecho educativo propiamente dicho para el autor. Pretendemos, con este último punto, mencionar el eje de toda la investigación, esto es, la educación integral, la cual ha sido la trama conceptual del presente trabajo.

Recordemos que la formación integral, entonces, supone la remisión al hombre y al pensamiento metafísico. El hombre en tanto es el ente que sabe del ser desde la autoconciencia, asume todos los grados del ser sub-humano y se religa al Ser que lo pone en la existencia. En la estructura de la Universidad es esto lo que parece reflejarse, es decir, la estructura interna de los grados del ser descubierto en los posibles "saberes" del hombre, organización esencialmente educativa. Es desde esta estructura del ser que nuestro pensador propone una organización de las diversas facultades.

Pero a su vez, como hemos analizado en los puntos anteriores, toda actividad académica saca a la luz en el hombre lo que ontológicamente ya está en él. Y en esto consiste la acción de educar: "Luego, la educación no es tal si no educa todo lo que en el hombre se implica ontológicamente y se refleja en la íntima estructura de la Universidad" (Caturelli, 1963b, p. 66).

Esta educación debe alcanzar plenitud en la Universidad, cualquiera sea la facultad; las mismas no pueden perder de vista la formación integral del hombre. Este es el auténtico espíritu académico (Caturelli, 1963b) Y así, la Universidad, realizada en sus diversos grados o corporaciones, debe tender siempre a la integral educación del hombre.

Para la consecución de la misma, nuestro filósofo plantea una concepción de Universidad en la cual se pueda cultivar la integralidad del hombre.

Comenzando por plasmar el verdadero sentido de lo académico, la pregunta primera se refiere a la esencia de la Universidad. Siendo un espacio privilegiado para aprender a pensar y descubrir el ser. Este ser que se comunica constituye El verdadero sentido de lo académico, que es esencialmente contemplativo y no directamente pragmático. Este espíritu es el que anima la búsqueda de la verdad, tarea insoslayable de la Universidad, que se desarrolla en la investigación y la comunicación de la verdad del ser.

Asimismo, la formación integral en la Universidad también supone una comunidad académica. La misma la constituyen los profesores universitarios, comprometidos con la verdad y los estudiantes.

Ser estudiante universitario es ser fiel al llamado a la verdad, por eso cualquiera sea la futura profesión del estudiante responderá desde la misma a la verdad toda.

Es entonces en la Universidad donde alcanza plenitud la educación integral del hombre. Dicha concepción da un cierre a toda la filosofía de la educación de Caturelli, en la cual pudimos observar su constante remisión al ser, desde donde parte para hablar de educación y cuyo tramo final encontramos en la Universidad como espacio privilegiado del saber y del ser.

# Conclusiones

Es nuestra intención tratar de exponer, de un modo más ordenado, las conclusiones a las que hemos llegado. Si bien parte de las mismas las hemos planteado someramente al final de cada capítulo, volvemos a ellas considerando la investigación como un todo.

En efecto, el primer propósito de nuestro estudio, es analizar el aporte de Alberto Caturelli a la educación, esta reflexión del autor en su dimensión educativa –como explicábamos en la introducción– no posee antecedentes, de allí la importancia del mismo.

Podríamos preguntarnos porqué estudiar a Caturelli. Está claro que todo hecho educativo, teoría, instituciones, planes, se sostiene desde un soporte teórico que da el sentido de la praxis docente ordenada al fin de la educación. Por tanto, en toda práctica subyace una concepción de hombre y educación implícita o explícita. A su vez, enmarcamos epistemológicamente nuestro estudio en la filosofía de la educación. La misma, “es reflexión teórica-formalmente filosófica-sobre el aspecto más formal de la educación: su fin, y se halla ordenada solo mediatamente a la realización de la acción singular. Es pues un saber teórico práctico, que fundamenta toda reflexión pedagógica ulterior” (Vázquez, 2012, p.55).

Consideramos una imperiosa necesidad, el retomar dichos conceptos, los cuales constituyen el eje del pensamiento pedagógico de Caturelli, quien entiende a la educación desde su integralidad. En efecto, como él mismo sostiene (Caturelli, 1981b) el desarrollo del hombre en la educación es un proceso *ad infinitud*, no tiene fin temporal. Y, a la vez, para que este desarrollo sea pleno,

real, debe consistir en la educación de la totalidad del hombre, no de una u otra de sus dimensiones.

Adquiere suma importancia el aporte de nuestro pensador desde la concepción de educación mencionada, siendo el principal objetivo de nuestro estudio el análisis del aporte de Caturelli a la filosofía de la educación y su relación con la Universidad.

Desde la metodología hermenéutica utilizada, sostenemos que el concepto -propio del autor- de experiencia originaria es clave interpretativa de sus desarrollos en filosofía de la educación y, por ello, de su conceptualización de la educación integral.

En estos momentos, es oportuno mencionar dos consideraciones para tener en cuenta. Primero, cabe mencionar que no se ha sistematizado antes el pensamiento educativo de nuestro autor. Este lo hemos descubierto a través de sus obras. De allí que nuestra investigación se torne novedosa. Incluso en el prólogo a sus *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación* (1981b), anuncia que escribirá su segunda filosofía de la educación, pero no llega a realizar dicho escrito. Como el mismo autor afirmó: "De todos modos el título de la obra expresa exactamente lo que es: Una preparación o aproximación a una filosofía cristiana de la educación que espero escribir en el futuro próximo" (Caturelli, 1981b, p. 1).

El segundo aspecto para considerar es la línea de investigación que pudiere surgir de nuestra tesis, que podría orientarse a los aspectos críticos de la educación en Caturelli, no incluidos en nuestro estudio por la decisión de focalizarnos en los aspectos centrales de su filosofía de la educación. Hechas tales distinciones, estamos en condiciones de avanzar en las conclusiones propiamente dichas.

Al analizar los rasgos característicos de la filosofía del pensador cordobés, que nos llevó a comprender su filosofía de la educación, pudimos observar -

desde los inicios de la investigación- el concepto de la *experiencia originaria*, como clave interpretativa de su desarrollo teórico en educación.

A dicha experiencia, también denominaba en otro lado (1963-1981b) *contemplación inicial* volverá una y otra vez, pues desde la misma parte todo otra reflexión antropológica y educativa.

Considerando el estudio de los conceptos propios de la filosofía de la educación del autor, desde los supuestos metafísicos y antropológicos de la misma, sin lugar a dudas podemos afirmar que el primer supuesto metafísico es el ser, tal como lo hemos mencionado anteriormente. Desde dicha presencia, se inicia la pregunta por el hombre, ente que sabe del ser (1977). Y desde la relación existente entre participación y creación, comienza su reflexión. Esta capacidad de saber-se participado, el ser humano la entiende por su forma racional, sabe que es, pero, que puede no haber sido. Dicha racionalidad lo sitúa en la jerarquía de todos los entes.

Como afirmábamos antes, toda filosofía de la educación supone una visión de hombre. En esta dirección, nuestro pensador comprende al hombre como unidad substancial de cuerpo y alma. Asimismo, se permite para su estudio, el análisis por separado de ambos. A partir de la *encarnación originaria* (1977), pudimos percibir como el núcleo del pensamiento de Caturelli denominado *experiencia originaria*, se eslabona como un espiral que constituye la trama de toda su reflexión sobre educación.

Entonces, en la contemplación inicial la inteligencia intuye el ser y en este acto primero de existir hay una percepción del propio cuerpo -*encarnación originaria*- primer eslabón del análisis fenomenológico del hombre. Desde este cuerpo, cuyo fin es el alma humana, primer principio de vida, prosigue su estudio desde su ser incorpóreo y subsistente, culminando con la concepción del hombre como unidad substancial de cuerpo y alma.



El estudio prosigue con las facultades de la misma, enunciando la triplicidad de las potencias superiores y la educación. Las mismas son: el entendimiento, la memoria y la voluntad. El entendimiento es la facultad del saber ordenada a la actividad intelectual y cuyo objeto es el ser. Por tanto, por el entendimiento se conoce, por la memoria se recuerda; pero lo primero que dicha facultad recuerda es la presencia del ser, por eso Caturelli la denomina *memoria originaria* (1977). Enlazando la inteligencia y la memoria, se encuentra la voluntad que ama el ser, en tanto bueno es el objeto de la voluntad.

Teniendo en cuenta los fundamentos antropológicos que el autor propone, es menester mencionar el concepto de persona que tematiza; pues, es considerada como la unidad total: "sustancia de naturaleza sensitivo-intelectivo-volitivo" (Caturelli, 1977, p. 157). Desde la dialéctica de la intersubjetividad, donde comienza el análisis de las relaciones del yo, indica que el yo implica el tú y ambos se re-ligan al Tú Eterno que es Dios; desde este fundamento el autor plantea, como hemos visto, la imposibilidad de una educación atea.

Como se ha observado a lo largo de nuestro trabajo en pos de interpretar el planteo educativo de Caturelli, podemos plantear en primer lugar, que es propio de nuestro pensador establecer los fundamentos metafísicos antes que los antropológicos, dado que es a partir del ser que eslabona todo su pensamiento. De esta manera, el concepto de *experiencia originaria* -propio del autor- es clave interpretativa de su pensamiento educativo. En este sentido, pudimos observar que el mismo atraviesa la reflexión sobre el hombre, aplicado a cada análisis, en términos tales como: *encarnación originaria*, *memoria originaria*, presencia originaria.

A su vez, desde la conciencia de su participación en el ser el hombre descubre su condición de creatura y su lugar en el universo; la trascendencia es medular y se trasluce en todos sus escritos. Desde ella, se comprende su

concepción de educación integral la cual se refiere a todas las dimensiones humanas, incluida, ciertamente, la relacional con el Tú Absoluto.

Dados los fundamentos de la filosofía de la educación del autor, estamos en condiciones de retomar y sintetizar algunos conceptos educativos propios. En tal sentido, conviene considerar, en primer lugar, que "La educación es todo lo que el hombre es, llevándolo hasta su máxima perfección posible" (Caturelli, 1981b, p. 20).

Por su parte, el concepto de desarrollo en el pensamiento de nuestro autor significa e implica desplegar la naturaleza de un ente; (Caturelli, 1977) despliegue consciente y temporal del ser del ente.

El desarrollo se ordena a la actualización creciente y armónica de todas las potencialidades del hombre, hasta que la misma naturaleza alcance su plenitud. La concepción educativa lleva implícita la teleología, la plenitud es entendida como un estado perfecto al cual el hombre puede llegar a través del proceso educativo (1981b). Establecido el fin, la reflexión se centra en el perfeccionamiento por las virtudes y carácter moral de la educación. "Es decir, el perfeccionamiento de las potencias del hombre mediante hábitos motores, intelectuales y morales" (Caturelli, 1981b, p. 27).

Le adviene por tanto a la substancia hombre nuevas formas perfectivas por la educación, denominadas virtudes. Por tanto, es inconcebible (Caturelli, 1981) una educación que no sea moral, pues sin el desarrollo del mismo colocaríamos a la educación en el orden de los irracionales.

Nuestro autor está dando por supuesta la concepción de formación integral a través de la cualificación de las potencias por los hábitos operativos buenos, como hemos mencionado anteriormente. Pero hablar de bien nos conduce a la voluntad -dado que el uso de las potencias depende de ella- para que el hombre sea bueno íntegramente debe ser buena su voluntad, cuya perfección la realizan las virtudes morales.

En el camino de formación del educando cumple un papel preponderante la libertad en la elección del bien (Caturelli, 1997).

La *libertad originaria*, se encuentra determinada al bien, pero es indeterminada hacia distintos bienes, es lo que denomina el autor *dialéctica determinación-indeterminación de la libertad*. Determinada la voluntad al bien, no está determinada respecto de los bienes y tampoco a uno solo de ellos. Educar la libertad supone que cada elección perfecciona al hombre cualificando su voluntad. Así, remarca el autor la importancia de la libertad en la educación del carácter del hombre; "se comprende también el enorme valor que tiene la educación de las facultades superiores que perfeccionan la libertad, volviendo a la persona cada vez más dueña de sí, imprimiéndole, *ab intrínseco*, el carácter del hombre" (Caturelli, 1997, p. 30).

La formación integral supone la consideración de todo el hombre, así se relaciona con la naturaleza, con sus pares y con Dios, a esto Caturelli llama la *sociabilidad originaria*. (Caturelli, 1981b)

En consecuencia, si no concebimos en la educación al hombre como un ser social, abierto al tú desde su yo, cerramos el camino a la formación integral. A su vez, debemos tener en cuenta que el hombre posee apertura a otro Tú que lo trasciende. Caturelli aborda la trascendencia desde la contingencia radical de la existencia, esto es, el hombre descubre que es, pero que puede no haber sido: "el ser del existente es donado, no queda otro camino que concluir que la existencia es, desde el principio apertura hacia el que dona, hacia el donante" (Caturelli, 1973, p. 197). Al referirse a la educación y trascendencia nuestro pensador retoma los fundamentos antropológicos como la noción de participación y creación, punto de partida de la reflexión sobre el hombre.

Trascendencia y educación, por ende, se enmarcan en la apertura del hombre al Tú Eterno. Así pues, en su obra *Cristocentrismo* (1957), al referirse a la formación integral, destaca una referencia explícita a lo sobrenatural: "la

educación integral reconociendo su propia insuficiencia, salta a lo sobrenatural y tiende a la formación del hombre a lo sobrenatural" (Caturelli, 1957, p. 83).

Hemos planteado sintéticamente los conceptos educativos propios de nuestro autor. Podemos concluir, en primer lugar, que la definición de educación que plantea Caturelli y su fin es coherente con la integralidad de la persona humana, aunque vale aclarar que no se detiene en detalle al referir a la finalidad educativa. Sin embargo, dedica mayor profundidad a delinear el camino del hombre hacia la perfección por medio de la virtud. Por tal motivo, refuerza el carácter moral de la educación y, de este modo, nos conduce a la libertad. En ella se hace explícita la *experiencia originaria*, que nos lleva al concepto de *libertad originaria*, determinada al bien, pero indeterminada a los bienes particulares.

A su vez, no podemos hablar de formación integral y soslayar lo relacional en el hombre; desde ello enmarca el autor la apertura del hombre a sus pares y al Tú Eterno, retomando sus fundamentos metafísicos en los que manifiesta el descubrimiento interior de la contingencia humana. Así, propone un fin sobrenatural de la educación, pues sin él no existiría verdadera integralidad.

Ahora bien, con respecto a la figura del docente y su quehacer en el proceso formativo, nuestro pensador comienza su estudio desde la vocación. En ella como en todas sus reflexiones manifiesta la llamada del ser. Desde la contemplación inicial se evidencia lo que Caturelli ha denominado la *vocación originaria*, "la palabra originaria, primera, ineludible, es la palabra del ser que advoca" (Caturelli 1981b, p.79)

Entonces, primero se encuentra el llamado del ser, pues en toda otra vocación parcial está supuesta este llamado originario. Sin embargo, tratándose de la vocación docente, el que llama es el tú, el otro. Vocación que implica, por tanto, la exigencia del amor al prójimo, pero que entraña un goce que quienes no son educadores no pueden experimentar, gozo de quien ve coronada su entrega con el progreso del aquel tú que lo ha llamado.

Considera nuestro pensador que para profundizar la figura del maestro no podemos soslayar el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás, tema al cual le dedica uno de sus importantes escritos educativos *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (1954). Dos visiones pudimos estudiar en ambos pensadores: la concepción del maestro interior y el maestro por participación.

Por su parte, para comprender al maestro interior, nuestro pensador desarrolla tres grandes aspectos del pensamiento agustiniano. Primero, el innatismo de las ideas: los conocimientos están en nuestra inteligencia antes de que la conciencia los reconozca y fueron infundidos en nuestra mente creada como semillas sembradas por la sabiduría divina. Por tanto, la tarea del maestro es dirigir el proceso de aparición de esos conocimientos. Un segundo aspecto es la mediación de los símbolos y palabras en la docencia, las palabras son signos de las cosas reales, es inevitable la enseñanza sin ellos. Pero el alumno aprende la ciencia por una percepción interna de la verdad; por tanto, dichas palabras externas tienen que ayudar a que el educando escuche en su interior donde habita la verdad. El tercer aspecto es la teoría de la iluminación: la percepción de la verdad se atribuye a la iluminación divina de la mente del discípulo. El maestro intenta enseñar la verdad que habita en nuestra alma. El discípulo luego de ser interpelado por la enseñanza del maestro vuelve a su interior a reflexionar sobre la verdad que hay en él y, es en ese momento, cuando aprende realmente por la luz divina que le permite comprender las verdades, de allí la denominación de teoría de la iluminación.

Para interpretar a Santo Tomás, Caturelli alude al maestro por participación. Todo hombre tiene naturalmente los principios universales de la ciencia, por tanto, la misma preexiste en el discípulo en potencia activa.

El maestro humano es necesario en el proceso formativo del educando, pero ni tiene por sí mismo la ciencia, ni tampoco tiene por sí la luz de la razón. Por

tanto, si la luz del intelecto ha sido creada por Dios, es él mismo quien principalmente enseña. Dios es absolutamente maestro, el maestro humano entonces lo es por participación.

Un paso posterior es el estudio sobre el docente y su tarea en la formación integral del educando. El educador actúa como causa eficiente instrumental y su tarea se nutre de la contemplación de la verdad a la cual se orientará el educando en su camino perfectivo. Para ello se vale del lenguaje participado en la palabra. En tal sentido, el autor reconoce el valor de los medios y la instrucción, en tanto se ordenen a la educación integral que los trasciende.

Dada la importancia que la tarea docente adquiere en el desarrollo perfectivo del educando, podemos concluir que se observa el análisis fenomenológico del autor sobre este tema, el cual se vislumbra desde la vocación originaria. En efecto, es desde la misma que se despliega la concepción del maestro como causa eficiente de la formación integral del educando.

A su vez, en el análisis plantea la figura del maestro desde San Agustín y Santo Tomás, no refiriendo explícitamente preferencia por alguna de estas dos visiones, que en realidad no se contraponen. En este tema pudimos advertir que la doctrina de la iluminación agustiniana, si bien no excluye totalmente al maestro, le resta valor; en cambio, en la doctrina tomista el maestro humano cobra mayor importancia, pues el procede conduciendo a la inteligencia del alumno de la potencia al acto de saber.

Luego de transitado el itinerario conceptual de la filosofía de la educación de Caturelli, se estudió la formación integral en la Universidad, ámbito en el cual nuestro pensador retoma y logra un nivel de aplicación pedagógica de sus ideas.

La reflexión comienza desde el primer y más originario sentido de lo académico. Hablar de lo académico es la referencia al saber, el mismo nos lleva al ser. Pues, "Previamente a toda distinción nocional, hay lo que hace posible todas las distinciones: el ser" (Caturelli, 1963b, p. 15). El hombre libre es aquel que

escucha la voz del ser que impulsa toda actividad del universitario auténtico. (Caturelli, 1963b) Descubrir el ser es verlo como la verdad, este es el momento en el cual el hombre comienza a pensar.

Desde dicho fundamento metafísico, se inicia un primer acercamiento a la Universidad como el lugar donde se aprende a pensar. La verdad es el ser, y el pensar comienza cuando el hombre descubre al ser. Por ello es de la Academia de Platón desde donde se toma el término de académico como comunidad dedicada a la contemplación de la verdad. Por otro lado, "los saberes particulares, por inmediatos que fuesen y aparentemente más alejados de lo académico como tal, adquieren su sentido en su inmediata o mediata ordenación a la unidad del saber originario" (Caturelli, 1963b, p. 23).

En tal dirección, no se puede hablar de lo académico sin que se implique la búsqueda de la verdad, y esto es precisamente la investigación, tarea propia de la comunidad universitaria. Como analizamos, *Investigare* refiere a seguir la pista de la verdad. Caturelli plantea la investigación como un proceso de interiorización, este *in vestigio* -seguir la huella- implica un amor progresivo a la verdad y entrega de sí. Por eso, toda investigación es amor a la verdad.

Ahora bien, esta verdad descubierta debe ser comunicada según el planteo de nuestro autor. El primer y verdadero sentido de la comunicación es "originario", la misma existe porque hay *saber originario*, y como el ser en cuanto *des oculto* es la verdad, siempre la comunicación es comunicación en la verdad. Esta investigación y comunicación se deben dar en el ámbito académico que es la Universidad. Por su parte, en la misma, juegan un papel preponderante docentes y alumnos en la búsqueda y comunicación de la verdad.

A su vez, se encuentran dos aspectos fundantes en la vida universitaria, estos son, investigación y comunicación; desde ellos llega Caturelli a la contemplación. En cada investigación hay una búsqueda de la verdad, y ambas comunicación e

investigación se encaminan a la contemplación final (Caturelli, 1963b). El espíritu académico se mueve desde la contemplación inicial a la final.

Desde dichos fundamentos, nuestro autor profundiza en su propuesta pedagógica hacia este nivel y define a la Universidad como “la corporación de estudiantes y profesores que por la investigación y la docencia se ordena a la contemplación de la verdad” (Caturelli, 1963b, p. 108). La Universidad para su fin, tiene una organización, la misma debe responder al espíritu académico. Una de las organizaciones más importantes la marca el saber, por tanto, la institución se divide en facultades. Estas, a su vez, constituyen un cuerpo, no aisladas, y hunden sus raíces en el originario movimiento de investigación, comunicación y contemplación. Desde este marco, Caturelli realiza una propuesta pedagógica de organización de las facultades según los grados del ser, ocupando el lugar más importante, por su objeto propio, la facultad de Filosofía, depositaria del sentido académico de la Universidad.

Posterior a esta propuesta, el estudio se centra en la vida universitaria, desde el estudiante, el profesor y el ambiente universitario. Son los mismos estudiantes y profesores quienes constituyen el “ambiente universitario”.

Asimismo, conviene aclarar que el autor reafirma que estudiar implica el acto por el cual se aprehende, pero como en todos los actos del hombre se compromete la totalidad de la persona, solo cuando un sujeto se entrega a aprehender, pertenece y forma parte de la Universidad, tal es el estudiante. Pasar por la Universidad no significa incorporarse a ella, solo pueden hacerlo los estudiantes, quienes se entregan a *des occultar* la verdad.

Otro miembro del cuerpo universitario es el profesor. En principio, el profesor es el que da a conocer lo que sabe. Pero es mucho más, es un darse a sí mismo “En el fondo, todo el peso de la triple actividad de la corporación, investigación-docencia-contemplación, descansa sobre los hombros del



profesor; en cuanto profesa o da a conocer, asume todos los elementos constitutivos de la Universidad” (Caturelli, 1963b, p. 94).

Cuando el profesor enseña, permite que el estudiante descubra la verdad por sí mismo, y en estas verdades parciales que el estudiante va descubriendo tiene lugar el pensar.

Esta vida universitaria propia e interna, se irradia, se proyecta y desde ella se inserta la Universidad. Una primera inserción es en la sociedad. En efecto, la Universidad supone a la sociedad dado que el hombre es de naturaleza social. Así, “posteriormente la sociedad se organiza jurídicamente como medio para que el hombre se realice. Precisamente llamamos Estado a la organización jurídica de la sociedad bajo autoridad” (Caturelli, 1963b, p. 154). En cuanto a la relación Estado y universidad, la última es libre en su ámbito como comunidad académica y tiene una misión de servicio al bien común al cual ella se subordina. A su vez, el Estado debe regular a la Universidad en orden al bien común, respetando su autonomía.

En suma, el planteo de Caturelli sobre la educación nos lleva a considerar la formación integral del hombre desde todos los aspectos abordados en la presente investigación: el cuerpo, el alma, las facultades espirituales - entendimiento, memoria y voluntad-, la libertad, lo relacional en el educando y desde allí la trascendencia. En el fondo, el hombre, único ente que sabe del ser, descubre en su interior la contemplación inicial y la llamada al descubrimiento del ser y a su desarrollo en todas sus dimensiones y potencialidades posibles. En consecuencia, toda remisión al pensamiento educativo de Caturelli, nos lleva al ser y a la pregunta por lo originario –presente en casi todos los aspectos- y desde allí se despliega el proceso de perfeccionamiento por las virtudes intelectuales y morales. Asimismo, desde el ser el hombre descubre al otro tú, fundamento de su sociabilidad originaria y al Tú Eterno con el cual se re-liga abriéndose a la trascendencia. A su vez, podemos afirmar que es en el amor al ser que se ama la

verdad, y desde este llamado a la verdad el educando transita por diversas etapas hasta llegar a ser estudiante universitario. La Universidad es la institución privilegiada, la cual con su triple actividad de investigación, comunicación y contemplación alcanza la plenitud de la educación integral, culmen de su pensamiento educativo.

Para finalizar, y tratando de elegir unas palabras de Alberto Caturelli -gran apasionado por la verdad- podríamos sintetizar en una frase lo que lo identificó y constituyó su apuesta por el conocimiento y la educación. Esta frase con singular belleza expresa el llamado de la verdad:

La verdad *voca* desde la nervadura de una hoja, desde una piedra, desde un mineral, llama desde un tejido que miro en el microscopio, desde una norma legal, desde la basura de la calle que debe ser barrida, desde la suela de los zapatos, desde el ronroneo de un motor (...) desde la escondida belleza en todo lo que existe y que puede ser sugerida en la palabra poética; llama desde la tierra que da su fruto cuando echamos la semilla: La verdad llama desde todo cuanto es, desde todas las cosas. (Caturelli, 1981b, p.80)

Finalizando el itinerario del pensamiento de nuestro filósofo, este nos invita a la reflexión sobre la actualidad del mismo.

A su vez la metodología hermenéutica de nuestro estudio, nos ha llevado a situarnos ante los conceptos directrices de una filosofía de la educación realista. Desde este marco, podemos preguntarnos por la necesidad de la misma, ante los cambios educativos que nos toca transitar.

Y si bien, no es este el espacio para realizar un análisis de la educación actual, sí nos interesa mencionar la urgente necesidad de la innovación en educación, transitando como educadores la irrupción de los territorios virtuales, conformando nuevas lógicas basadas en lo híbrido a los que nos han llevado los vertiginosos cambios de escenarios educativos de los últimos años, aspecto este

que hace imperiosa la relación entre filosofía de la educación e innovación educativa.

Es una realidad innegable, que todo hecho educativo responde a una filosofía de la educación; sea esta explícita o no, subyace una idea de hombre, de educación, de fin de la misma en cada propuesta pedagógica.

Consideramos a este momento actual como una oportunidad para retomar el análisis desde la filosofía y nos preguntemos si la innovación educativa, junto al aporte de la Neuroeducación, y las nuevas tendencias basadas en tecnologías que están surgiendo, son el camino para potenciar la educación de las nuevas generaciones.

Como educadores, conocer y propiciar la innovación desde estos esquemas conceptuales que nos brinda la filosofía de la educación.

Maravilloso desafío que tenemos por delante los docentes ante los escenarios que transitamos y transitan nuestros alumnos.

# Agradecimientos

Hay lugares a los que no se llega solo, no puedo olvidar a aquellos que tanto ayudaron en este camino.

A quienes tanto me han enseñado: en primer lugar, el Pbro. Dr. Alejandro Ramos, a la Dra. Gilda di Fabio de Anglat, al director de tesis Dr. Francisco Muscará, y a una amiga que me regaló esta maravillosa tarea de escribir, la Dra. María Elisa di Marco.

A mi esposo y su apoyo incondicional.

A mi amiga María del Valle Reinoso, y su madre, por su amorosa hospitalidad.

A la Universidad FASTA, la Decana Mg. Melanie Markman y Mg. María Eugenia Huinchulef, que hicieron posible la edición de mi primer libro.

# Referencias bibliográficas



## Fuentes primarias de Alberto Caturelli

Caturelli, A. (1954). *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Caturelli, A. (1957). *Cristocentrismo*. Córdoba, Argentina: Universidad de Córdoba.

Caturelli, A. (1958). *El filosofar como decisión y compromiso*. Córdoba: Publicaciones Universidad Nacional de Córdoba.

Caturelli, A. (1963a). *¿Quién es el hombre?*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Caturelli, A. (1963b). *La Universidad*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Caturelli, A. (1963c). Para una filosofía de la Universidad. *Sapientia*, XVIII (67), 7-30.

Caturelli, A. (1964). *Lecciones de Metafísica*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.

Caturelli, A. (1968). La libertad en la filosofía de la integralidad. *Sapientia*, XXIII (90), 249-272.

Caturelli, A. (1973). Existencia y cultura. *Sapientia*, XXVIII (110), 251-276.

Caturelli, A. (1976). Filosofía y desarrollo integral. *Sapientia*, XXXI (122), 269-276.

Caturelli, A. (1977). *La Filosofía*. (2ª ed.). Madrid: Gredos.

Caturelli, A. (1980). Los humanismos y el humanismo cristiano. *Sapientia*, XXXV (137-138), 189-216.

- Caturelli, A. (1981a). Persona y comunicación intersubjetiva. *Sapientia*, XXXVI (139), 43-50.
- Caturelli, A. (1981b). *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba: Publicaciones Universidad Nacional de Córdoba.
- Caturelli, A. (1982). *Metafísica del trabajo*. Buenos Aires: Huemul.
- Caturelli, A. (1983). *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*. Buenos Aires: Del Cruzamante.
- Caturelli, A. (1984). *Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano*. Buenos Aires: Educa.
- Caturelli, A. (1997). *La libertad*. Córdoba: Centro de estudios filosóficos.
- Caturelli, A. (2001). *Historia de la Filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- Caturelli, A. (2004). *La Historia Interior*. Buenos Aires: Gladius.
- Caturelli, A. (2005). *Dos una sola carne*. Buenos Aires: Gladius.
- Caturelli, A. (2007). *El abismo del mal*. Buenos Aires: Gladius.

### **Estudios sobre Alberto Caturelli**

- Breide Obeid, R. (2002). La tradición cultural y filosófica de occidente en el pensamiento de Alberto Caturelli. En C. Calabrese (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 119-134). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.
- Calabrese, C. (2002). *Paideia* cristiana y universidad. En Calabrese, C. (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 135-144). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.

- Casas (1962), El hombre, lo negativo y la filosofía como pensar concreto, La Nación, 4° sección, p.2, col. 1-6, Buenos Aires.
- Chaki, J. (1970). Vida del Doctor Alberto Caturelli. *Cuyo*, 6, 203-248.
- Díaz Torres, J, M. (1992). *Sí mismo, Ser y Trascendencia en la Metafísica Interiorista de Alberto Caturelli* (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona, España.
- Díaz Torres, J. M. (2006). *Interioridad y trascendencia. La metafísica de Caturelli*. Valencia: Edicep.
- Escudero Rodríguez, F. M. (1992). *Persona y trascendencia en Alberto Caturelli* (Tesis doctoral). España: Universidad de Málaga.
- Fernández Sabaté, E. (1962), La obra filosófica de A. Caturelli, Córdoba: imprenta Universidad de Córdoba.
- Forment, E. (1995b). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. España: Edicep.
- Forment, E. (2002). Metafísica del ser y del espíritu. La filosofía tomista de Alberto Caturelli. En C. Calabrese (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 145-171). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.
- Fosbery, A. OP. (2002). A propósito del libro de Caturelli sobre la libertad. En C. Calabrese (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 57-72). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.
- Lasa, C. (1995) El orden temporal en el pensamiento de Alberto Caturelli. *Filosofía oggi*, XVIII, (71) 283-294.
- Lasa, C. (2002). El realismo interiorista de Alberto Caturelli. En C. Calabrese (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 25-36). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.
- Lasa, C. (2006). Biographical *Sketches of Alberto Caturelli*. *News and Views*, (12), 67-73.

- Lasa, C. (2016). In memoriam. Alberto Caturelli (1927-2016). *Gladius*, (96), 3-6.
- Martínez, E. (2002). Homenaje al Doctor Alberto Caturelli. En C. Calabrese (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 23-24). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.
- Ocampo Ponce, M. (2002). El personalismo católico de Caturelli como una de las características esenciales de su filosofía. En C. Calabrese (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 47-56). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.
- Sáenz, A. S.J. (2002). Teología y filosofía de la historia. En Calabrese, C. (Ed), *Tomismo y existencia cristiana* (pp. 73-96). Mar del Plata, Argentina: Ediciones Universidad FASTA.

### **Fuentes secundarias**

- Agustín, S. (1951). *Del Maestro, Obras de San Agustín*. Madrid: BAC.
- Aristóteles. (1984). *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Orbis.
- Ballesteros, J. C. (1993). *Corrientes Pedagógicas Contemporáneas*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe.
- Basso, D. (1993). *Los fundamentos de la moral*. Buenos Aires: Centro de investigaciones en ética biomédica.
- Benedicto XVI. (2008) *Discurso a los profesores y alumnos de la Universidad de los Estudios de Parma*, recuperado de: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches)
- Bicocca, M. (2008a). Elementos a considerar en la metodología de la investigación filosófica. *Intus-legere*, 3-14.



- Bicocca, M. (2008b). *La persona humana y su formación en Antonio Millán Puelles*. (Tesis doctoral). Santa Fe: Universidad Santa Fe.
- Bicocca, M. (2014). El camino del conocimiento. Retos de la educación superior según Antonio Millán Puelles. *Estudios sobre educación*, 219-234.
- Calabrese, C. (2018). *Comunidad y Pedagogía. La filosofía platónica de la educación*. Zacatecas: Ediciones Texere.
- Caturelli, A. (1951). *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*. Córdoba: Imprenta de la Universidad.
- Caturelli, A. (1954a). *El pensamiento de Mamerto Esquiú* (Tesis doctoral). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Caturelli, A. (1954b). Los grados de perfección del alma según San Agustín. *Sapientia*, IX (34), 254-271.
- Caturelli, A. (1955). La historia universal. *Sapientia*, X (36), 109-127.
- Caturelli, A. (1957a). América Bifronte. *Sapientia*, XII (43), 33-45.
- Caturelli, A. (1957b). América Bifronte II. *Sapientia*, XII (44), 90-107.
- Caturelli, A. (1958a). Despotismo universal y Katechon paulino en Donoso Cortés. *Sapientia*, XIII (47), 36-42.
- Caturelli, A. (1958b). *Donoso Cortés, ensayo sobre su filosofía de la historia*. Córdoba: Imprenta de la Universidad.
- Caturelli, A. (1959a). Filosofía de la maledicencia y la murmuración. *Sapientia*, XIV (52), 112-117.
- Caturelli, A. (1959b). Filosofía del resentimiento. *Sapientia*, XIV (54), 247-252.
- Caturelli, A. (1959c). *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la Historia*. Buenos Aires: ediciones Guadalupe.
- Caturelli, A. (1959d). *Metafísica de la integralidad. La filosofía de Michelle F. Sciacca*. Córdoba: Imprenta de la Universidad.

- Caturelli, A. (1960a). Filosofía del patriotismo. *Sapientia*, XV(58), 256-269.
- Caturelli, A. (1960b), *Tántalo, de lo negativo en el hombre*. Córdoba: ediciones Assandri.
- Caturelli, A. (1961a). Itinerario de Manuel Gonzalo Casas. *Sapientia*, XVI(61), 172-183.
- Caturelli, A. (1961b). *América Bifronte. Ensayo de ontología y filosofía de la historia*. Buenos Aires: ediciones Troquel.
- Caturelli, A. (1962). Metafísica del corazón de Pascal. *Sapientia*, XVII(66), 247-251.
- Caturelli, A. (1965). Meditación sobre la calumnia. *Sapientia*, XX(77), 197-209.
- Caturelli, A. (1970). El nuevo mundo en la filosofía de la historia de Vico. *Sapientia*, XXV(97), 169-178.
- Caturelli, A. (1971). Orígenes doctrinales de la tercera escolástica en la filosofía argentina del siglo XXI. *Sapientia*, XXVI(100-102), 291-322.
- Caturelli, A. (1973). La corrupción de lo natural en la civilización inmanentista. *Sapientia*, XXVIII(110), 251-276.
- Caturelli, A. (1975). La profecía como conocimiento del futuro histórico en Santo Tomás de Aquino. *Sapientia*, XXX(116), 105-122.
- Caturelli, A. (1976). El neoplatonismo cristiano de Luis de Tejada. *Sapientia*, XXXI(121), 207-216.
- Caturelli, A. (1977a). Historia del pensamiento filosófico argentino de Diego, F. Pro. *Sapientia*, XXXII(123), 13-24.
- Caturelli, A. (1977b). La lógica metafísica del P. José Angulo S.J. *Sapientia*, XXXIV(126), 287-312.
- Caturelli, A. (1982a). La restauración del tomismo. *Sapientia*, XXXVI(143), 35-60.
- Caturelli, A. (1982b). La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental. *Sapientia*, XXXVII(145), 167-190.

- Caturelli, A. (1982c). La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental cont. *Sapientia*, XXXVII (146), 249-268.
- Caturelli, A. (1984). El pensamiento filosófico religioso de Manuel Demetrio Pizarro. *Sapientia*, XXXIX (154), 283-308.
- Caturelli, A. (1985). El progreso de la física actual y la ética cristiana. *Sapientia*, XL (157), 185-196.
- Caturelli, A. (1986). Significado del pensamiento de *M.F. Siacca* para el hombre de hoy. *Sapientia*, XLI (162), 265-280.
- Caturelli, A. (1987a). Filosofía tomista, educación y teología en Fray Alberto García Vieyra. *Sapientia*, XLII (164), 125- 138.
- Caturelli, A. (1987b). La estudiosidad y la vida espiritual. *Sapientia*, XLII (165-166), 167-176.
- Caturelli, A. (1990). Filosofía cristiana y apologética en Mons. Andino Rodríguez. *Sapientia*, XLII (175), 49-70.
- Caturelli, A. (1993). *La Patria y el orden temporal*. Buenos Aires: *Gladius*.
- Caturelli, A. (1994). El moribundo y la agonía en la filosofía moderna y la reflexión metafísica. *Sapientia*, XLIX (191-192), 67-80.
- Caturelli, A. (1996). Orden natural, orden moral y vida de la gracia: Los fundamentos filosóficos de la *Evangelium Vitae*. *Sapientia*, LI (199), 114-122.
- Caturelli, A. (1997). La providencia y el gobierno del mundo. *Sapientia*, LII (201), 175-194.
- Caturelli, A. (2000). Meditación sobre la felicidad. *Sapientia*, LV (208), 517-531.
- CEA (1985). *Educación y Proyecto de Vida*. Tandil: Ed. C.E.A.
- Comenio, J. (1922). *Didáctica Magna*. Madrid: Rialp.
- Consudec. (1990). *Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre Educación Católica*. Buenos Aires: Claretiana.

- Darós, W. (1998). La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M.F.Siacca. Recuperado de [http:// www.uces.ar](http://www.uces.ar).
- Derisi, O. (1969). *Naturaleza y vida de la Universidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Derisi, O. (1979). El humanismo y los estudios humanistas en la Universidad. *Universitas (11)*, 52-53.
- Derisi, O. (1986). *Cultura y humanismo cristiano*. Buenos Aires: Educa.
- Difabbio, H. E. (2007). *Esquema retórico del Proyecto de Investigación*. San Juan: Universidad Católica de Cuyo.
- Durand, P. (2010). Notas para el análisis de la Universidad. *Revista Mexicana de Sociología*, (4), 34-39.
- Fabro, C. (1982). *Introducción al problema del hombre*. Madrid: Rialp.
- Forment, E. (1995a). *El hombre en cuerpo y alma. Tratado III La persona humana*. Madrid: Edicep.
- García Hoz, V. (1960). *Principios de Pedagogía Sistemática (9 ed.)*. Madrid: Rialp.
- García Hoz, V. (1985). *Educación personalizada (8 ed.)*. Madrid: Rialp.
- González Álvarez, A. (1981). *Filosofía de la educación*. Buenos Aires: Troquel.
- Gottifredi, J. C. (2001). *La Universidad por un nuevo humanismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Huber, R. (1970). *Tratado de pedagogía general (6 ed.)*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Lagrange, G. (1927). *Mística y perfección cristiana*. Augsburgo.
- Lasa, C. (2002). *Tomismo y existencia cristiana*. Buenos Aires: Universidad FASTA.
- Leocata, F. (2003). *Persona lenguaje y realidad*. Buenos Aires: Educa.
- Lobato, A. (1995). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Madrid: Edicep.
- Maritain, J. (1976). *Arte y Escolástica*. Buenos Aires: Club de lectores.

- Marz, F. (1981). *Dos ensayos de pedagogía existencial*. Barcelona: Herder.
- Millán Puelles, A. (1981). *Fundamentos de Filosofía*. España: Rialp.
- Millán Puelles, A. (1983). *La formación de la personalidad humana*. España: Rialp.
- Morando, D. (1961). *Pedagogía*. Barcelona: Miracle.
- Muscará, F. (2009). *Hacia una teología de la Educación (3 ed.)*. Tucumán: UNSTA.
- Muscará, F. (2014). *Pasado, presente y futuro de la Educación Superior*. Mendoza: Editorial Universidad del Aconcagua.
- Pegueroles, J. (1988). *La libertad como necesidad del bien en San Agustín*. Barcelona: Edicep.
- Piamontese F. (1966). *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano: Ed. Marzorati.
- Pieper, J. (1983). *El ocio y la vida intelectual (5 ed.)*. Madrid: Rialp.
- Ponte, D. (2010). Notas para el análisis de la Universidad. *Revista Mexicana de Sociología*, 34-36.
- Porcell, M. (1992). *Metafísica de la persona*. Barcelona: PPU.
- Puilatti, C. L. (2011). *Escribir una tesis*. Córdoba: Comunicarte.
- Ramos, A. (2002). *Antropología Teológica*. Buenos Aires: Agape.
- Renzo, T. (1981). *Metodología Didáctica (8 ed.)*. Madrid: Rialp.
- Rosmini, A. (1975). *Nuovo Saggio sull'origine delle idee (6 ed.)*. Roma: Ed. P.Bertolotti.
- Ruiz Sanchez, F. (1981). *Fundamentos y fines de la educación*. Buenos Aires: Fundación Arché.
- Sarramona, F. (1979). *La educación, constantes y problemática actual (6 ed.)*. Barcelona: CEAC.
- Serafini, M. T. (1994). *Cómo se escribe*. Buenos Aires: Paidós.

- Suchodoloski, B. (1971). *Tratado de Pedagogía*. Barcelona: Península.
- Tittone, R. (1981). *Metodología Didáctica (8 ed.)*. Madrid: Rialp.
- Tomás de Aquino (1964). *Quaestiones Disputatae 1: De Veritate*. Torino: Marietti.
- Tomas de Aquino (1947). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Universitaria, C. E. (2001). *La Universidad, por un nuevo humanismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vazquez, S. M. (2012). *La filosofía de la educación*. Buenos Aires: CIAFIC.
- Vernaux, R. (1967). *Epistemología General*. Barcelona: Herder.
- Vernaux, R. (1981). *Filosofía del hombre*. Barcelona: Herder.
- Zabalsa, M. (2009). Ser profesor universitario hoy. *La cuestión universitaria*, (5), 69-81.
- Zecca, A. (2001). *La Universidad por un nuevo humanismo*. Buenos Aires: Eudeba.

## PATRICIA VELAZ

La Dra. Patricia Velaz es Doctora en Educación por la Universidad Católica de Cuyo (UUCuyo), Licenciada en Administración y Gestión de la Educación por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Profesora en Ciencias de la Educación por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires (UCA) y Experta Universitaria en Innovación Tecnológica y TIC en Educación por TECH - Universidad Tecnológica. Posee una trayectoria de 20 años como directora de Nivel Medio, asesora pedagógica y docente en nivel medio, terciario no universitario y universitario. En la actualidad, se desempeña como investigadora y docente de la Universidad Fasta; es Profesora Titular de Trabajo Final en la Licenciatura en Psicopedagogía (EaD) y docente adjunta de Comunicación y Mediación y Trabajo Final, en la Licenciatura en Educación (EaD).



UNIVERSIDAD  
**FASTA**

FACULTAD DE  
**CIENCIAS DE  
LA EDUCACIÓN**

