

Miguel Ángel Comandi

Sacerdote de la Diócesis de San Luis

Aceptado: noviembre 2025

Datos del autor:

Miguel Ángel Comandi. Sacerdote de la Diócesis de San Luis. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Doctrina Sagrada. Licenciado en Educación Religiosa por la Universidad FASTA. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Autor de varios libros de temática bíblica. Profesor de Filosofía y Teología en el Instituto Mater Dei (San Luis) y en el Instituto Cristo Rey (Santa Fe). Profesor en el Programa de Filosofía Realista en el Nivel Primario (San Luis).

Dirección de correo electrónico:
miguelangelcomandi@gmail.com

El sentido del marco teórico filosófico como fundamento del Programa de Filosofía Realista en el Nivel primario

Resumen

El Programa de Filosofía Realista en el Nivel Primario (PFR), a partir de la Tesis doctoral de Elisa Noemí Alvarado (2020), consiste en una propuesta de enseñar filosofía realista en el Nivel Primario. El Programa asume expresamente esa perspectiva filosófica no solo como contenidos, sino como marco básico de todo el proyecto, puesto que procura una de las actitudes más sublimes del hombre, como es la contemplación y el asombro ante la realidad. Se trata de un aspecto ineludible y determinante en la posición filosófica asumida al reconocer la realidad como inteligible al mismo tiempo que inagotable y al hombre la capacidad de conocerla en diversa medida. El presente artículo intenta mostrar el fundamento de ese marco, sus notas distintivas, su constitución tradicional, siempre vigente y más necesaria que nunca en nuestro tiempo como recuperación del vínculo entre educación y antropología, en orden al desarrollo educativo integral del hombre.

Palabras Clave filosofía, realismo, educación, contemplación, asombro.

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Comandi, M. A. (2025). El sentido del marco teórico filosófico como fundamento del Programa de Filosofía Realista en el Nivel primario. *Psicopedagógica* 16(20), 11-51

The meaning of the philosophical theoretical framework as the foundation of the Realistic Philosophy Program at the Primary Level

Abstract: *The Realistic Philosophy Program for Primary Education (PFR), based on the doctoral thesis of Elisa Noemí Alvarado (2020), consists of a proposal for teaching realistic philosophy at the primary level. The Program explicitly adopts this philosophical perspective—not only as content but as the foundational framework for the entire project—as it seeks to foster one of man’s most sublime activities: contemplation and wonder before reality. This is an inescapable and determining aspect of the chosen philosophical position, recognizing reality as both intelligible and inexhaustible, and acknowledging man’s capacity to know it in varying degrees. This article aims to demonstrate the foundation of this framework, its fundamental characteristics, and its traditional constitution —always relevant and more necessary than ever in our time— as a recovery of the link between education and anthropology, directed toward the integral educational development of the human being.*

Keywords: *philosophy, realism, education, contemplation, wonder.*

Introducción

En el presente artículo analizaremos el sentido del marco filosófico teórico que sirve de fundamento al Programa de Filosofía Realista en el Nivel Primario (PFR). El PFR se configura a partir de la hipótesis del trabajo doctoral de Elisa Noemí Alvarado (2020), comprobada en el desarrollo de su Tesis tanto desde el análisis teórico como especialmente a partir de la práctica pedagógica. Allí se conjetura y luego se demuestra que “Una propuesta pedagógico-didáctica desde una perspectiva de Filosofía Realista promueve una actitud contemplativa en los niños, favoreciendo una educación intelectual integral” (Alvarado, 2020, p. 19). El PFR es un proyecto educativo que ofrece los fundamentos, el diseño y la aplicación concreta de esa convicción y perspectiva.

En estas páginas trataremos, entonces, el sentido del fundamento y no un desarrollo completo del PFR, tema que excedería la finalidad propuesta y porque tal desarrollo se

encuentra suficientemente explicitado en el trabajo doctoral aludido y, en cada caso, en las guías de aplicación didáctica. Otra precisión necesaria es que no consideraremos aspectos estrictamente pedagógicos, si bien es cierto que ofrecemos nuestra exposición luego de varios años de implementación del PFR con resultados altamente positivos y comprobados. Con ello se advierte que no solo la dimensión pedagógica ha sido efectiva, sino también sus fundamentos teóricos y los presupuestos filosóficos que la sustentan.

En orden al objetivo propuesto, nos parece adecuado considerar tres aspectos determinantes. En primer lugar, la comprensión de los presupuestos del marco teórico aludido, en el que analizaremos la necesidad de tal marco y las implicaciones en la elección del fundamento. En segundo lugar, la naturaleza concreta del fundamento elegido, desde la perspectiva del significado y la importancia de la filosofía denominada realista. A tal efecto, analizaremos los constitutivos esenciales de dicha postura filosófica y el modo en que involucra dos dimensiones generales: la teórica y la afectiva. Ambas tienen un especial relieve en términos educativos y, por ende, en la integralidad del desarrollo humano. Finalmente, propondremos y justificaremos la estructura del encuadre filosófico aplicado al PFR, como expresión concreta de las consideraciones previas, y destacaremos sus dos dimensiones principales: la histórica y la sistemática. Si bien es cierto que en la propuesta educativa del PFR los contenidos están referidos a la segunda dimensión, la perspectiva realista en filosofía no puede prescindir de referencias históricas en las que se arraiga, como se mostrará en los apartados siguientes.

1. Presupuestos

Según la hipótesis de Alvarado, de modo expreso el PFR asume una perspectiva filosófica determinada y explícitamente definida: *la filosofía realista*. Esta perspectiva resulta favorable en el plano educativo desde dos direcciones convergentes: la *contemplación* y la *integralidad*. Debemos advertir que se trata de una *actitud* fundada, es decir, de un modo de reaccionar ante la realidad que, siendo tal, se constituye en factor de desarrollo humano integral. En consecuencia, la propuesta procura no solamente la formación en cuanto al aprendizaje de contenidos, sino, de manera expresa, busca

promover un modo de pensamiento que asegure dicho desarrollo. Desde ese punto de vista, la contemplación adquiere una especial primacía, puesto que implica una relación con lo real –inicial y permanente– de la que se deriva una serie de consecuencias clave para el proceso educativo al incidir en aspectos vertebrales de la naturaleza humana. A partir de esa premisa, corroborada en la experiencia pedagógica, nos parece oportuno preguntarnos por los presupuestos que la sustentan. Es decir, antes de la elección concreta de la perspectiva filosófica, indagar el sentido que debe guiar dicha determinación. Lo haremos considerando dos planos: en primer término, la cuestión de la *necesidad* de un marco filosófico en una propuesta pedagógica y, en segundo término, las *implicaciones* de la elección del fundamento.

1.1. Necesidad de un marco teórico fundamental

El PFR se presenta, en su dimensión genérica, como un *programa educativo* que luego, de manera específica, se concretará en la enseñanza de la filosofía realista en un ámbito determinado: el nivel de educación formal primaria. Antes de atender a su dimensión específica, ya es relevante el planteamiento genérico. Se trata de contribuir a la educación, es decir, al desarrollo integral de la persona humana en orden a su plena realización. De hecho, el PFR adhiere plenamente a la noción de integralidad, referida a lo educativo, con una dedicación especial al aspecto intelectual (Alvarado, 2020, p. 49). No se trata solamente del *contenido* por enseñar –los grandes temas de la *filosofía realista*– ni del *modo* de hacerlo, sino del *posicionamiento* filosófico que guía las líneas esenciales del propio Programa. En otras palabras, además del encuadre teórico pedagógico (y su aplicación práctica en el aula), nos encontramos con el marco teórico que denominamos *fundamental*, entendido en el plano más profundo, básico u originario: una perspectiva filosófica de índole metafísica y antropológica.

Sostiene Caturelli que este fenómeno de fundamentación filosófica se da no solamente en el ámbito educativo, sino con la mayor amplitud: la filosofía es *necesaria* e *inevitable* por el hecho mismo de la constitución y del sentido de la naturaleza humana (Caturelli, 1966, pp. 26-27). Nos recuerda aquella afirmación inicial de la metafísica de Aristóteles (1998): “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (p. 2). Toda teoría y práctica

educativa posee de fondo una base arraigada en la filosofía. En ese sentido, sostiene Caturelli (1982) que “existe un supuesto metafísico-antropológico que debe ser manifestado previamente a toda reflexión sobre la educación” (p. 13) y reclama la necesidad del *conocimiento de sí mismo*, desde la perspectiva socrática, no solo como “el supuesto de toda educación, sino de todo auténtico pensar” (p. 13).

Ese supuesto remite, en otros términos, a la estructura metafísica del hombre, cuya raíz originaria se encuentra en el *ser*. Como señalamos al referir la hipótesis de la Tesis de Alvarado, esta perspectiva adquiere especial importancia puesto que el PFR se orienta a una “*educación intelectual integral*” (Alvarado, 2020, p. 19), es decir, se enmarca en la finalidad de “*enseñar a pensar*”, uno de los intereses determinantes en la intención del Programa (Alvarado, 2020, p. 9). Esta idea aparece reiteradamente en dicho trabajo doctoral y se corresponde con aspectos centrales de su finalidad, particularmente en relación con la metodología socrática: “En la aplicación de nuestro Programa se aspira a favorecer en el alumno –a través del método socrático de la inducción y el diálogo– la capacidad de pensar por sí mismo” (Alvarado, 2020, p. 41).

Desde esa perspectiva, el marco teórico fundamental no se reduce, entonces, a una mera cuestión pedagógica o simplemente metodológica o práctica. Se vincula, más profundamente, con la naturaleza misma del hombre, con el *ser* del hombre que se interroga por la educación y procura los medios para llevarla a cabo. Preguntarse por la educación supone, de base, la pregunta por el ser. En este caso, una perspectiva teórica debe responder a los grandes interrogantes que sustentan el proceso educativo y, sobre todo, a los que constituyen los fundamentos de la acción pedagógica subsiguiente: *qué es el hombre* y *qué es educar* (o educación). Francisco Ruiz Sánchez (2021), al referirse a los fines de la educación, admite que se trata de un problema que requiere presupuestos necesarios: “El problema de los fines y de los objetivos de la educación es en extremo complejo y no puede resolverse sin tener ciertos supuestos en cuenta que condicionan su solución” (p. 327). Y señala y justifica dos fundamentales: la naturaleza humana y su finalidad intrínseca.

El primer supuesto es el de la naturaleza humana (...) siendo la educación un auxilio del hombre, es menester que conozcamos, a ciencia cierta, qué es lo que auxiliamos y por qué, es decir, qué deficiencias encontramos en el hombre que justifiquen o exijan tal auxilio. El segundo supuesto es el de la finalidad intrínseca de la naturaleza humana, pues si es cierto que hay una teleología ínsita en ella, la finalidad del auxilio estará subordinada a aquella teleología. (Ruiz Sánchez, 2021, p. 327)

Es verdad, por otra parte, que podrían formularse múltiples respuestas a tales preguntas y a lo largo de la historia nos encontramos con una gran variedad. Sin embargo, es inevitable hacerse estas preguntas, por la relación intrínseca entre lo que se desea alcanzar y su punto de partida. La educación responde siempre a una perspectiva teórica fundamental, aun cuando no se explicita o, directamente, se desconozca o se niegue.¹ Más aún, si tales preguntas se soslayaran, se tuvieran en menos o simplemente se ignoraran, ello supondría ya un punto de partida y, por ende, una respuesta al menos implícita pero no por eso de menor valor, impacto o incidencia. Las posiciones que podríamos denominar “antifilosóficas” constituyen, en el fondo, posturas filosóficas incluso para desacreditar la propia filosofía. Afirmar que los marcos teóricos fundamentales no son necesarios es, en realidad, la asunción de uno como tal. Prescindir de una mirada filosófica sobre el hombre y la educación es un modo paradójico de asumirla. Al margen de juzgar sobre la nocividad o utilidad de situaciones de esa índole, lo cierto es que vemos la imposibilidad de un abandono real del fundamento.

El hecho de que el marco fundamental sea propio de la filosofía nos sitúa también, por su propia naturaleza, en una dimensión eminentemente *teórica*. Refiere Caturelli que esa dimensión, teórica y por lo tanto contemplativa, garantiza que los aspectos prácticos no diluyan la consistencia metafísica del hombre:

¹ En su *Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación*, que constituye el primer capítulo de la tercera parte de las *Reflexiones para una filosofía cristiana de la Educación*, Caturelli sostiene que posiciones antimetafísicas como las del autor analizado contienen, sin embargo, filosofías implícitas y, en algunos casos, explícitas, aunque más no sea para criticar a la propia filosofía (Caturelli, 1982, pp. 165 ss.).

(...) la contemplación, como mirada o teoría del ser, es siempre anterior, con anterioridad de naturaleza, a la acción que de aquélla depende. Una acción pura, generante de un activismo que invade toda la vida humana, es una acción sin sentido, destructora de la naturaleza metafísica del hombre. (Caturelli, 1982, p. 15)

Nos parece que estas afirmaciones pueden fundar, de modo adecuado, el sentido de un marco teórico filosófico en un programa pedagógico, al poner en evidencia la necesidad de arraigo en el ser como lo más originario y radical de toda otra manifestación antropológica. Dicha necesidad del marco se entiende a la luz de la primacía absoluta del ser: “Los otros “saberes” -dependen de éste [la filosofía] porque mediata o inmediatamente todos sub-ponen la originaria teoría del ser” (Caturelli, 1964, p. 60). Negar el fundamento equivale a negar el ser, que conduce a la paradoja de necesitar del ser para negarlo: solo se puede dar el acto de negación si primero se *es*. De hecho, según el mismo autor, la vocación docente posee, dentro de las vocaciones particulares, una especialísima eminencia como expresión de la vocación o llamado del ser que se muestra en el *tú* que es el prójimo (Caturelli, 1982, p. 88). Es propio de un Programa educativo que, por su naturaleza, no quede librado al azar, a las circunstancias o a la arbitrariedad de propósitos, perspectivas y convicciones de cada agente que intervenga en él. La diversidad de planos y elementos involucrados –desde el diseño hasta sus aplicaciones prácticas más concretas– requiere, de suyo, principios de unidad que lo fundamenten. Es la filosofía, como ciencia arquitectónica, la que puede proporcionarlos, conferir sentido y orientación.

1.2. Implicaciones en la elección del fundamento

Como hemos señalado, el fundamento filosófico de un proyecto educativo podría minusvalorarse, rechazarse o no tenerse en cuenta. También pueden considerarse posiciones filosóficas diversas como punto de partida. En cualquier caso, siempre hay un marco teórico, al menos implícito, incluso cuando pretende dejarlo de lado. La naturaleza y finalidad misma de un proyecto o un programa lo exige.

En el caso de *PFR* nos referimos, ciertamente, a un marco en sentido formal y explícito, con una configuración propia y definida. Es oportuno, sin embargo, trazar una perspectiva general acerca de las *implicaciones* que todo enfoque teórico comporta, ya el explícito, formal y determinado (sea cual fuere su línea doctrinal), ya el implícito o intencionalmente soslayado.

En efecto, se verifica una lógica *intrínseca* e *inevitable* entre la posición teórica y la aplicación práctica. En uno de los casos más destacados y denunciados por Caturelli –la primacía de la *praxis*–, por señalar un ejemplo muy significativo, el intento de invertir o desarticular esa lógica necesariamente fracasa. Sostener que la *praxis* debe tener total primacía en la educación y que toda *theoria* debe ser desechada, *ya es una posición teórica*, constituye un marco que rige una determinada conducta o proyecto formativo. Las pedagogías de la *praxis*, siguiendo con el ejemplo, responden a una idea de hombre, de modo explícito o implícito. Ni siquiera es necesario que esa perspectiva se exprese deliberadamente: basta con que, en la práctica, la educación quede constreñida al mero propiciar un conjunto de habilidades en orden a determinados productos. En tal caso, la restricción del resultado a la productividad será la expresión concreta de un concepto antropológico de fondo, que considera la identidad del hombre determinada por dicha productividad. En este sentido, Carlos Lasa (2007) advierte que el rechazo *hegemónico* de la filosofía por parte del *pedagogismo*,

(...) abrevia en una concepción bien determinada de la cultura. La misma entiende que la educación sólo debe ocuparse de ver cómo están hechos los hombres, o sea, no cómo se constituyen interiormente sino cómo se determinan en el tiempo y en el espacio. (p. 11)

De acuerdo con esta idea de hombre –determinado por el “hecho” al que considera como “principio de realidad” (Lasa 2007, p. 11)–, la educación desarrolla un itinerario que cercena o elude dimensiones auténticamente humanas, entendidas en su integralidad. Esta perspectiva tiene efectos comprobables en el individuo y en la sociedad. En términos de Byung-Chul Han (2024), el “exceso de *positividad*” (pp. 13,18) o “el

imperativo del rendimiento” (p. 29) –y, como contrapartida, el menosprecio de la contemplación y su ámbito significativo– deriva en un deterioro evidente de la comunidad humana y del propio sujeto.² El ejemplo aludido permite advertir que la elección de un fundamento (expreso o supuesto) da lugar a consecuencias muy concretas, en ese caso como en otros similares o comparables, negativas y desintegradora de lo humano.

Ahora bien, cuando nos referimos a *elegir* un fundamento no significa siempre una determinación previa de un punto de vista filosófico, del que luego se hagan las derivaciones correspondientes. Pueden asumirse modos de educar bajo el mero influjo de pautas e ideologías instaladas en la sociedad y ni siquiera suficientemente discernidas. Pero, de todas maneras, al poner en práctica un tipo de educación se está necesariamente asumiendo lo que la fundamenta, precisamente por la relación intrínseca entre *theoria* y *praxis*. Ello no requiere que la asunción del fundamento sea consciente o expresa. El simple ejercicio pedagógico *ya lo implica*, aunque el educador no lo advierta. Las ideologías suelen jugar con esta inadvertencia del fundamento para mejor producir el efecto deseado.

Aquí, nos parece, radica una de las claves del PFR: la consideración explícita de la implicación concreta del marco teórico, por la cual la elección del fundamento no queda librada a una decisión arbitraria. Es verdad que, luego del trayecto recorrido, los resultados altamente positivos constituyen indicadores concretos de la validez y del valor del marco filosófico fundamental y de la relación entre ese marco y sus consecuencias. Sin embargo, por otra parte, se debe ser muy cuidadoso en la elección de la perspectiva filosófica, dado que supone asumir las consecuencias y derivaciones que de allí se siguen. No puede caber duda de que, en ciertas corrientes de pensamiento, las

² El autor ha tratado profusamente esta temática y sus derivaciones en muchas de sus obras, como denuncia o diagnóstico de la sociedad actual y también como propuestas de recuperación. Puede verse, por ejemplo: *El aroma del tiempo* (2009), *La sociedad del cansancio* (2010), *La desaparición de los rituales* (2019), *Vida contemplativa* (2022), *La crisis de la narración* (2023), entre otros. Los años de edición de estos títulos corresponden a las ediciones originales de las obras en alemán. En la bibliografía colocamos el año de la obra consultada y citada.

consecuencias negativas son intencionales. En la línea de los diagnósticos de Han, por ejemplo, sabemos que el fenómeno de las *redes sociales* o del *smartphone* están muy alejados de ser meros instrumentos que gocen de neutralidad con respecto a sus usuarios.³ En otros casos, en cambio, no se parte de la intención explícita de obstruir el auténtico desarrollo humano, pero el marco filosófico que se adopta puede estar guiado por ideologías no consideradas críticamente. Aun sin llegar a un juicio certero sobre intenciones, de hecho, las consecuencias perjudiciales están a la vista.

Como es natural advertir, la relación entre fundamento y derivaciones es especialmente delicada cuando se trata de una tarea de tanta magnitud como la de educar. Por ello, las dimensiones metafísico-antropológicas requieren una reflexión detenida y alejada de toda improvisación. Como decíamos, es clave comprender adecuadamente el ser del hombre y la naturaleza de la educación para tomar decisiones convenientes en orden a un marco filosófico fundamental, tanto en lo que respecta al contenido como a la concepción del proyecto.

En esta línea, Stella Maris Vázquez (2012) establece, de modo riguroso y con razón, la necesidad del punto de partida cuando subraya,

(...) la exigencia de reubicar en un lugar central un asunto silenciado o tergiversado por largas décadas: el de la naturaleza humana como punto de partida de cualquier reflexión educativa; tema sin el cual todas las cuestiones quedan a mitad de camino.
(p. 6)⁴

³ Han hizo recientes referencias a este problema (que ha considerado en diversas publicaciones) en su discurso al recibir el Premio Princesa de Asturias 2025. El discurso se encuentra publicado en la página oficial del Premio: <https://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/2025-byung-chul-han/?texto=discurso>

⁴ Más abajo reitera y desarrolla la idea: “El concepto de educación, como se señaló, en su sentido subjetivo se refiere al hombre. Se trata de un proceso de conducción hacia un fin, el primer elemento que se ha de tener claro es el punto de partida, ver de dónde se parte para obtener de allí la meta, por eso la necesidad de partir del concepto de naturaleza humana, concepto cuestionado en el pensamiento contemporáneo, pero del cual, sin embargo, no prescinden ni aún aquellos que pretenden negarlo” (Vázquez, 2012, p. 58).

Se trata, en definitiva, de afirmar la necesidad de un marco antropológico que, por serlo, debe insertarse en la perspectiva amplia que ofrece la filosofía. La autora se sitúa en el *realismo filosófico*, sobre el que volveremos enseguida, pero nos interesa por el momento destacar la *exigencia* de ese punto de partida y del marco fundamental que implica, puesto que, como lo señala, de allí se deriva todo lo demás.

A modo de una primera síntesis parcial y conforme con lo analizado, queda claro que siempre hay un marco filosófico inevitable (expreso o implícito, claro o difuso) y que, una vez elegido o aceptado de la manera que fuese, conlleva necesariamente consecuencias –que propician o cercenan el desarrollo humano en diversa medida– que se derivan de allí, también de modo inevitable, y deben ser como tal asumidas. Esta dinámica responde a la lógica de la relación *intrínseca* entre teoría y praxis y, en un plano más profundo, a la inevitabilidad del ser y de la filosofía como dimensiones auténtica e ineludiblemente humanas.

2. Significado e importancia de la filosofía realista

En el caso del *PFR*, la elección del fundamento es totalmente clara, explícita y formal. En la Tesis de Alvarado se afirma, desde las primeras páginas, al referir el sustento teórico: “El encuadre teórico de esta investigación doctoral se formaliza, obviamente, en el realismo filosófico y sus derivaciones educativas” (Alvarado, 2020, p. 18).

Notemos que no se trata de un *marco abstracto* o aislado, sino del enfoque fundamental que tiene en cuenta y *propicia* las derivaciones tanto teóricas como prácticas que implica en la realidad educativa. Se elige precisamente por considerar que es favorable al desarrollo humano que acaece gracias a la educación.

Para hacer más explícito y concreto su sentido, es oportuno recuperar las dimensiones clásicas y originantes de la filosofía, en el ámbito tanto teórico como afectivo que implica, así como las notas distintivas y propias de la perspectiva realista que el *PFR* asume.

2.1. Dimensión teórica y afectiva de la filosofía

Alvarado (2020) asume en el *PFR* la noción de filosofía como “ciencia que estudia todas las cosas, bajo la luz de la razón natural, por las primeras causas” (p. 25). Asimismo, destaca en diversas ocasiones –tanto en el ámbito teórico como en la práctica pedagógica concreta y las respuestas de los alumnos– el relieve de la noción etimológica de la filosofía como “amor a la sabiduría” (p. 24). Con ello delinea dos dimensiones esenciales, no contrapuestas, sino convergentes, ambas necesarias e importantes, que admitirán las notas fundamentales del *realismo*: la dimensión teórica y la afectiva. En esta sección nos detendremos primero en el análisis de ambas dimensiones y, en la siguiente, en las connotaciones esenciales que las sitúan en la perspectiva realista. El marco teórico fundamental del *PFR* no prescinde de ninguna de las dos, precisamente por la finalidad *contemplativa* que procura desarrollar en el nivel educativo definido.

Las reflexiones de Aristóteles sobre la naturaleza de la filosofía constituyen una base relevante e ineludible en estas consideraciones. Sin pretender un análisis detallado al respecto, que excedería la finalidad del artículo, nos interesa al menos destacar algunas perspectivas de fundamentación sobre el concepto de filosofía en relación con el marco de *PFR*.

Al analizar en la *Metafísica* la noción de sabiduría –equivalente a la de filosofía, al menos bajo ciertos aspectos–, el Estagirita alude a una ciencia que, por su propia naturaleza, es universal en el sentido más amplio del término, puesto que su objeto abarca la totalidad de lo real.

Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios. Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). (Aristóteles, 1998, p. 12)

Sin embargo, este conocimiento no trata de cualquier tipo de causalidad, sino de las primeras o fundamentales: “es preciso que ésta sea especulativa [θεωρητικήν] de los

primeros principios y causas” (Aristóteles, 1998, pp. 13-14). Incluso, debe remontarse a un principio de unidad que proporcione sentido a la pluralidad de causas y a la diversidad que lo real implica. Teniendo en cuenta que la sabiduría no consiste en el conocimiento de todas las cosas por sus causas próximas, enseña Aristóteles (1998) que “es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas [αρχῆς αἰτίων] (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera [πρώτην αἰτίαν])” (p. 19). Al margen de las discusiones sobre un posible dualismo en Aristóteles entre *Ontología* y *Teología* (por supuesto que no hablamos de la teología fundada en la Revelación), la relación existe y difícilmente pueda ser soslayada: desde la *causa primera* se puede comprender la totalidad de lo real en el sentido recién señalado.⁵ El Estagirita sostiene que entre las ciencias teóricas sería superior la *física* siempre que no exista una entidad trascendente a ella. Si esto fuese así, la teología sería la filosofía primera:

(...) si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera [φιλοσοφία πρώτη], y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente. (Aristóteles, 1998, p. 308)

Ahora bien, todo parece indicar que esa filosofía primera o teología no tiene por objeto de manera exclusiva –y por ende particular y circunscripta– a la causa primera, sino *a todo lo que es*. De hecho, es la pregunta que el propio Aristóteles se hace y la respuesta afirmativa que ofrece. Santo Tomás, en su comentario a la *Metafísica* del Estagirita, lo subraya: “*eadem enim est scientia primi entis et entis communis*” (*Sent. Metaph.*, lib. 6 l. 1 n. 27).

Aquí radica, a nuestro juicio, el sentido de la filosofía tal como la entendemos: por arraigarse en la Causa Primera es posible comprender la totalidad de lo real desde sus

⁵ Con respecto al tema de la relación entre ontología y teología en torno a la problemática sobre la unidad de la metafísica aristotélica puede verse la sección introductoria de Tomás Calvo Martínez en Aristóteles (1994, pp. 34-52).

fundamentos últimos. Es decir, la noción real de filosofía incluye, por su propia naturaleza, el conocimiento de todas las cosas por sus causas, pero no por cualquier tipo de causalidad sino por las más profundas. Y será en el recurso a la causa primera donde se encuentre de manera plena y perfecta el fundamento que habilita la comprensión de todo lo que es. Incluso al final del importante *Libro XII* de la *Metafísica*, al despejar ciertas concepciones que parecen diluir el sentido de lo real por detenerse en la mera diversidad de las cosas que existen y en la pluralidad de causas que supuestamente pueden justificar el todo, Aristóteles se inclina a la unidad en el fundamento de todas las cosas: “los entes no quieren ser mal gobernados” y concluye con un texto de Homero: “No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando” (Aristóteles, 1998, p. 647; Homero, *Iliada*, II, 204).

Al respecto, es de gran relieve el inicio del *Libro IV* puesto que allí Aristóteles precisa la universalidad de la filosofía como ciencia del ser en cuanto ser. Sostiene: “Hay una ciencia que contempla [θεωρεῖ] el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares” (Aristóteles, 1998, p. 150). Líneas más abajo alude al significado de la causalidad que habilita tal clase de ciencia como universal: “Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas [πρώτας αἰτίας] del Ente en cuanto ente” (p. 151). La razón es que esos principios y causas supremas o primeras no pueden ser de índole accidental sino propias del ente en cuanto tal.

Según Santo Tomás de Aquino, no se trata solo de una cuestión epistemológica sino ontológica. La razón por la que la filosofía es ciencia de las causas primeras o, más aún, de la Primera Causa, radica en que las cosas dependen *ontológicamente* de ella: “*Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit*” (S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q. 44, art. 1).

En la fundamentación de ese mismo artículo involucra dos auctoritates de primer nivel. Por una parte, Platón: “*Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere*

unitatem".⁶ Y luego Aristóteles: "*quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri*".⁷ Aunque todavía en el pensamiento griego no se haga referencia a que el modo de procedencia de las cosas que existen es por creación, lo cierto es que Santo Tomás alude con claridad a esa clase de dependencia ontológica de las creaturas: "*creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse*" (S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q. 45, art. 3). Sin embargo, ya en los inicios de la filosofía, el tema del arjé ofrece una pauta muy importante acerca de un principio de unidad como origen y fundamento de todas las cosas. Es decir, los presocráticos observaron que la diversidad que presentaba la experiencia del mundo respondía a un cierto orden y por eso podían comprenderla, a partir de allí, como un cosmos. Así precisa Guthrie una doble dimensión o funcionalidad del arjé y lo ejemplifica desde la perspectiva de Tales:

Significa, en primer lugar, el estado originario a partir del cual se ha desarrollado el mundo múltiple y, en segundo lugar, la base permanente de su ser o, como lo hubiera llamado Aristóteles, el substrato. Todas las cosas fueron una vez agua (si ésta es la archē) y para el filósofo todas las cosas continúan siendo agua, porque, a pesar de los cambios que haya sufrido, permanece la misma sustancia (archē o phýsis, principio o constitución permanente) a través de todos ellos, dado que realmente no existe otra cosa. (Guthrie, 1988, p. 66)

Ciertamente se verifica una abismal diferencia entre esta convicción presocrática y la noción de creación propia de la filosofía cristiana, pero al mismo tiempo se advierte un

⁶ No parece tratarse de una cita textual de Platón, sino que por San Agustín y probablemente otras fuentes recupera una idea central en su pensamiento. La edición Leonina de la Suma Teológica cita como fuente el *Parménides*, cap. XXVI (S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, vol. IV, p. 455). En *De Civitate Dei*, –fuente generalmente citada en este punto– San Agustín alude a Platón por parte de quienes mejor lo interpretaron y muestra que en el único Dios verdadero se encuentra la causa de la subsistencia de todas las cosas (Augustinus Hipponensis, 1841/PL 41, VIII, 4. col. 228-229).

⁷ La cita está tomada del *Libro II* de la *Metafísica* (993b): "(...) también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser" (Aristóteles, 1998, p. 87).

cierto nivel de convergencia en la necesidad de dependencia ontológica entre el cosmos y su principio de unidad. La filosofía indaga ese principio, al que considera clave de comprensión de la totalidad cósmica, reconociendo asimismo su condición objetiva.

Además de estas perspectivas que nos parece oportuno señalar, Aristóteles propone otras dimensiones propias de la filosofía, implicadas en la clásica noción real, que fueron enriquecidas por una larga tradición posterior y que han sido plenamente asumidas en el PFR. Desde la misma idea de filosofía se advierte su condición *contemplativa* o *teórica*, una de las notas distintivas en la finalidad del *Programa* y que se pretende engendrar o suscitar en los alumnos. Así distinguía el Estagirita entre la filosofía y las ciencias prácticas, destacando su condición de fin en sí misma, lo cual supone en su pensamiento una especial nobleza y plenitud:

(...) no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. (Aristóteles, 1998, p. 15)

Una tradición interesante al respecto, recogida entre otros por Cicerón en sus *Disputaciones Tusculanas* y por Diógenes Laercio en su obra *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, ilustra sobre el sentido contemplativo de la filosofía a partir de una anécdota atribuida a Pitágoras.⁸ Ante la pregunta de León de Fliunte sobre el arte que Pitágoras poseía y que se revelaba en su elocuencia y sabiduría en las diversas cuestiones que le planteó, respondió simplemente que era filósofo y para explicarlo recurrió a un ejemplo. Laercio lo narra en el *Libro VIII* de la referida obra:

Dijo también que la vida se parecía a un festival olímpico. Porque, así como a éste acuden los unos a competir en los juegos, otros por motivos de negocios y los más dignos como espectadores, así en la vida unos son de naturaleza servil, otros son

⁸ También aparece en *Vida pitagórica* (Jámblico, 2003 [trad. Periago Lorente], p. 56) con referencias en nota sobre una obra de Dixaut acerca del origen de la tradición sobre el término filosofía / filósofo.

cazadores de fama y fortuna y los otros filósofos que van en pos de la verdad. (Laercio, 2007, p. 420)

Por su parte, Cicerón dedica el *Libro V* de las *Tusculanas* especialmente al tema de la virtud y la filosofía y a la relación intrínseca que guardan respecto de la vida feliz. En ese contexto, evoca la aludida anécdota de manera más extensa y se refiere a los filósofos en términos muy elocuentes que vale la pena transcribir:

(...) pero hay unos pocos que, sin tener en consideración todo lo demás, se dedican con pasión a examinar la naturaleza de la realidad, y ellos son los que se llaman a sí mismos amantes de la sabiduría, que es lo que significa filósofos y, del mismo modo que en la feria el comportamiento más noble es limitarse a contemplar sin buscar nada para sí, así también en la vida la contemplación y el conocimiento de la realidad son actividades que superan con mucho a todas las demás. (Cicerón, 2005, p. 392)

Se trata de una tradición que consideramos importante por las referencias antiguas a los inicios de la filosofía –de hecho, la anécdota intenta expresar el origen del término “filósofo”– y al modo en que conjuga la dimensión cognoscitiva, como ciencia de la verdad, y la afectiva, como amor a la sabiduría. Enseguida, señalaremos algunas perspectivas sobre esa definición etimológica, como vemos, no opuesta sino involucrada de modo necesario en el ámbito del conocimiento y con una enfática repercusión en la integralidad de la vida.

La perspectiva aristotélica posee una gran actualidad y puede ser integrada en un marco filosófico educativo como fundamento. A nuestro juicio, no solo puede serlo, sino que advertimos cierta urgencia de asumir al menos ciertos puntos de vista del gran filósofo griego, no porque los haya enunciado sino porque pertenecen intrínsecamente a la naturaleza humana y a su desarrollo integral. Y nos parece importante de modo particular en nuestro tiempo y circunstancias actuales.

Observemos, por señalar algún ejemplo, como destaca la *dignidad* de la filosofía con respecto a las demás ciencias, en una distinción muy clara y precisa. En su *Metafísica*, en el capítulo segundo del primer Libro, Aristóteles (1998) afirma de la filosofía: “Así, pues,

todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna” (p. 17). Es verdad que se relaciona con aquella idea de la nobleza y dignidad de lo que es fin por sí mismo y no útil para otra cosa, tal como lo comentamos en referencia a la anécdota de Pitágoras. Dice así el Estagirita que “entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados” (Aristóteles, 1998, p. 11). Más aún, hallándose en el orden de lo divino, parecería que la posesión de tal ciencia es impropia o inalcanzable por el hombre, continúa reflexionando, puesto que el hombre nunca parece ser del todo libre, como libre es la filosofía (no vinculada a una utilidad). No obstante, afirma que “es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada” (Aristóteles, 1998, p. 16).⁹

Además de la denominada *definición real* de filosofía, de la que hemos considerado algunos aspectos relevantes, otra de sus dimensiones constitutivas y asumidas en el *PFR* es la afectiva. Por supuesto que nos referimos a la *definición nominal* etimológica de esta ciencia como *amor a la sabiduría*. Josef Pieper (1979), al reflexionar sobre el concepto de filosofía, la entiende desde un punto de vista digno de mencionar: la dinámica o estructura de la esperanza (p. 139). Ese aspecto tiene una dimensión “negativa” que es la no posesión plena de su objeto, pero advirtiéndolo que tampoco es la total ausencia de este. Se fundamenta en la anécdota de Pitágoras, puesto que no se considera *sabio* sino simplemente *filósofo*, es decir, amante de la sabiduría. El conocimiento de las cosas por sus causas más profundas en el sentido pleno y perfecto es algo reservado al ámbito de lo divino. También recurre a Platón en el *Fedro*, donde no parece posible atribuir la condición de *sabio* a un hombre, por más grande que sea, puesto que solo le conviene a la divinidad, pero sí es legítimo llamarle *filósofo* (Pieper, 1979, p. 140, Platón, *Fedro*, 278).

Ahora bien, Pieper (1979, p. 140) comenta que estas referencias no son simplemente anecdóticas, sino que reflejan un concepto muy profundo de la filosofía desde sus

⁹ García Yebra advierte sobre interpretaciones contrarias al sentido que Aristóteles pretende dar a esta expresión. No se trata de impedir el conocimiento de la sabiduría, sino precisamente de emprender ese camino en que consiste la filosofía (Aristóteles, 1998, p. 16, nota 12).

comienzos. Así, la filosofía es un reconocimiento sapiencial del propio límite pero desde la perspectiva de la admiración, otro aspecto distintivo, profundamente humano y que acompaña de modo *permanente* al filósofo. La conocida afirmación de Aristóteles que ya citamos, al inicio de la *Metafísica* es significativa. Hay una tendencia natural en el hombre al conocimiento y, por eso mismo, allí está implicado el amor. Incluso las dos primeras líneas de la magna obra ya se refieren de modo expreso a la tendencia humana hacia lo más noble. Nos parece oportuno aquí completar esa idea tan profunda y determinante del Estagirita:

Todos los hombres desean [ορέγονται] por naturaleza saber.¹⁰ Así lo indica el amor [ἀγάπησις] a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados [ἀγαπώνται] a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista.¹¹ (Aristóteles, 1998, p. 2)

Hemos destacado los dos términos indicadores de esa tendencia. Luego Aristóteles aludirá al tema de la vista como el ejemplo patente de ese amor al conocimiento –en ese caso sensible, pero signo del intelectual– puesto que incluso cuando el acto de ver no está ordenado a algo práctico o útil igualmente lo amamos. De hecho, mediante el juego de palabras pone en estrecha relación al *filósofo* con el *filómito* (el amante de los mitos) porque ambos se admiran ante lo maravilloso (Aristóteles, 1998, p. 14). Se trata de una clave fundamental de lectura e interpretación de la actitud filosófica que se asume plenamente en el PFR: la *admiración*. Enseña así el gran pensador griego en uno de sus párrafos más célebres acerca de la filosofía: “Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración [θαυμάζειν]” (Aristóteles,

¹⁰ Del verbo ὀρέγω con el significado de *estirarse, extenderse a sí mismo, alcanzar, extender la mano y desde allí, desear, anhelar* (Liddell et al., 1940, vol. II, pp. 1246-1247).

¹¹ De ἀγάπη con el significado de *amor, afecto* (Liddell et al., 1940, vol. I, p. 6).

1998, p. 14). Nos remite a los inicios mismos de la reflexión filosófica; su nacimiento está determinado por esa motivación fundamental, que debería seguir vigente.

Una idea similar se encuentra en Platón, que califica la *admiración* como el principio de la filosofía: “el asombro [θαυμάζειν], es muy propio del filósofo. En efecto, el origen [ἀρχή] de la filosofía no es otro que éste” (Platón, 2006, p. 101). Es muy sugestivo lo que destaca al respecto Cerezo Galán, en su artículo dedicado a *La admiración como origen de la filosofía*, porque nos invita a reflexionar sobre esa actitud tan auténticamente humana no solo como el origen histórico de la filosofía sino –en particular, con base en el texto citado de Platón– a que la admiración es el *arjé* de la filosofía en el sentido de su constitutivo intrínseco.

La palabra “origen” no debe entenderse aquí en un sentido puramente temporal de arranque extrínseco de un hecho o acontecimiento. No se trata de un mero “comienzo” (initium). Platón ha llamado a la admiración, “ἀρχή τῆς φιλοσοφίας”, y es bien sabido que el término “ἀρχή” (principium), se refiere a la causa ontológica y al interno elemento de constitución. (Cerezo Galán, 1963, p. 7)

En otros términos, también según Cerezo Galán (1963), “la filosofía no puede salir de la admiración si ella es su esencia y su origen” (p. 26). Se trata de una admiración que tiene que ver con el sentido del misterio del ser, que es inagotable y atrae la inteligencia y que, de esa manera, conforma con la contemplación un camino privilegiado de plenitud humana: “La admiración, pues, nos habla conjuntamente de nuestra ignorancia y de nuestro destino de plenitud” (Cerezo Galan, 1963, p. 29).

Los estudiosos han visto una interesante semejanza entre el inicio de la *Metafísica* de Aristóteles con secciones del *Protréptico* de Jámblico.¹² Coinciden en que el Estagirita es una de sus fuentes y que nos permite conocer partes del *Protréptico* aristotélico, obra que

¹² Por ejemplo, J. Molina Ayala, 2020, p. 44; W. Jaeger, 1946, pp. 78 y ss. (con referencias a otros estudiosos); M. Periago Lorente, 2003, pp. 171-172 (con bibliografía en la que incluso algunos autores reconocen la posibilidad de una reconstrucción del *Protréptico* aristotélico a partir de Jámblico).

no ha llegado hasta nosotros sino por citas y referencias de otros autores antiguos.¹³ Nos interesa destacar este punto por la naturaleza precisamente *exhortativa* de estas obras – como su título lo indica– y porque el planteamiento inicial de la *Metafísica* procede de ella, según lo señala Jaeger (1946, p. 86). Si bien el género literario no es el mismo, se comparte algo de una finalidad común que invita a la plena realización de lo auténticamente humano. Afirma Jaeger:

Todo lector de la Metafísica se ha sentido arrastrado una y otra vez por la fuerza de sus páginas iniciales. Aristóteles desarrolla en ellas con irresistible poder la idea de que lejos de ser contrario a la naturaleza humana el ocuparse con estudios teóricos, el placer de ver, de entender y de conocer está profundamente arraigado en él. (Jaeger, 1946, p. 85)

El gran estudioso de la cultura griega, en la comparación entre ambas obras, el *Protréptico* como fuente y la *Metafísica* –al menos en este punto como resumen–, refiere una afirmación muy importante de Jámblico, de indudable cuño aristotélico: “Por consiguiente, todos los hombres buscan la sabiduría sobre todas las cosas; pues *aman* la sabiduría y *el conocimiento porque aman la vida*” (Jaeger, 1946, p. 87; Jámblico, *Protréptico*, cap. 7).¹⁴ En otros términos, queda clara la relación entre la vida humana y el amor a la sabiduría, por lo que su búsqueda (la filosofía) es una expresión natural del hombre en relación con la vida plena que supera las dimensiones de lo útil o de lo práctico. Estas dimensiones teóricas impactan profundamente en lo humano y en su desarrollo integral.

Podríamos pensar en San Agustín, por referir un ejemplo muy significativo y, sin duda alguna, trascendental en la historia de la cultura de Occidente. El gran Doctor de Hipona reconoce que un paso fundamental en su vida tuvo que ver con la lectura del *Hortensius* de Cicerón, obra que tampoco ha llegado hasta nosotros, pero respecto de la cual los

¹³ Molina Ayala (2020, p. LXVII) sugiere un panorama general de las fuentes del *Protréptico* de Jámblico en las que Aristóteles ocupa un amplio espacio, y más aún Platón.

¹⁴ Lo destacado en cursiva es de Jaeger.

estudios advierten su estrecha relación con la doctrina peripatética y, en particular, con el *Protréptico* de Aristóteles (Nicgorski, 2013, p. 43).

Insistamos: la filosofía no es un mero planteamiento intelectual, sino una actitud profunda y vital para el hombre en su integralidad. Basta recordar la manera en que San Agustín se refiere al impacto de aquella obra de Cicerón: “Aquel libro cambió ciertamente mi percepción de las cosas y precisamente hacia ti, Señor, cambió la dirección de mis súplicas” (*Confesiones*, Lib. III, 4).¹⁵ Y no es un detalle menor que la importancia que Agustín le concede no radica tanto *en el modo* en que Cicerón escribe, sino en el *contenido*. Sabemos que muchos de los estudiosos de su obra la valoraban en términos de su arte retórica, pero el Hiponense ve mucho más allá y mucho más hondo en aquello a lo que Cicerón invita.

En *El Banquete*, Platón refiere la explicación de Diótima, uno de los personajes más relevantes del diálogo, cuando afirma: “La sabiduría [σοφία], en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría [φιλόσοφον]” (Platón, 1988, p. 340). Reflexiona Pieper (1979) con singular profundidad que “Es natural, por lo tanto, de la filosofía que «tenga» su objeto en la forma de un amoroso buscar” (p. 142). La filosofía ciertamente posee el objeto de estudio pero no en la misma forma en que lo hacen las demás ciencias: ella lo hace en esperanza y en la búsqueda propia del amor.

Más aún, en la perspectiva tradicional del pensamiento griego, esa posesión de la sabiduría divina solo puede ser concedida al hombre como un don, un *préstamo*, diría Santo Tomás comentando a Aristóteles: “*inquantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum*” (*Sent. Metaph.*, lib. 1 l. 3 n. 13). Pieper, que trae a colación estas expresiones del Aquinate, sostiene que ese era el pensamiento genuino de Platón con respecto a la filosofía y sus orígenes: “No sólo dice que hay una tradición que viene desde los «antiguos» y que ha de honrar quien

¹⁵ Puede verse el análisis de M^a Carmen Dolby Múgica (2001). La influencia del diálogo *Hortensio* de Cicerón en San Agustín. *Anuario Filosófico*, (34), 555-564.

filosofa, sino que está convencido de que este «saber de los antiguos» es en última instancia de procedencia divina” (Pieper, 1979, p. 150; *Filebo*, 16).

De allí que sea un privilegio el conocimiento de la filosofía, por más que la profundidad de su objeto siempre exceda las fuerzas humanas: “*Illud tamen modicum quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur*” (*Sent. Metaph.*, lib. 1 l. 3 n. 9). Ahora bien, esta amorosa búsqueda, este préstamo de lo divino participado en el hombre, tiene consecuencias a nivel de la plenitud humana desde el punto de vista del amor, porque, como lo señala magistralmente Cerezo Galán, el amor es fecundo:

(...) sólo en el amor hay fecundidad, porque la posesión de la verdad y del bien, hace expresiva y difusiva al alma, en una perenne autotrascendencia y dádiva de sí, a la que llama Platón “procreación en la belleza”. (Cerezo Galán, 1963, p. 30; Platón, *Banquete*, 206b)

El filósofo, en cuanto amante de la sabiduría, *procrea belleza*. Y es esta una imprescriptible e indelegable tarea. Siempre lo fue, pero consideramos que es de una particular urgencia en nuestro mundo. Los filósofos, en el sentido más hondo de los términos, están llamados a embellecer el mundo en su orden propio. A ese acto siempre renovado de “desentrañar” la perfección de lo creado, casi como una resonancia de la mayéutica socrática: el filósofo –que, nos atrevemos a decir, por su propia naturaleza es maestro y educador– ejerce esa misión a semejanza de las *parteras* como lo contaba Sócrates de su propia madre y lo aplica a sí mismo en el sentido de contribuir a que los hombres den a luz la verdad (Platón, *Teeteto*, 149a-151d).

El amor que los conduce por la senda de la sabiduría hace de la temporalidad un ámbito fecundo de belleza, en términos de Platón. El amor no es un complemento prescindible de la noción y la práctica de la filosofía o una idea de menor rango. Precisamente el amor se admira de lo que contempla y, como lo señalamos más arriba, es el *arjé* de la filosofía: la origina y la mantiene en el camino. Por eso también señala Cerezo Galán que en la cultura griega una de las notas distintivas del filósofo es la magnanimidad, la escucha

atenta y la respuesta determinada a las grandes empresas del espíritu. Aunque un poco extenso, tal vez, merece la pena transcribir lo que nos dice en este sentido:

34

Tiene alma grande el que es capaz de grandes empresas, el que se siente llamado a lo mejor. Al héroe no lo define primordialmente el valor, ni la resistencia en la lucha, ni el sacrificio de sí, sino la llamada y la ofrenda libre, total, al destino personal, que se anuncia en la llamada. Cuando fueron desapareciendo las virtudes agonales, aún se conservó el rasgo de la magnanimidad, pero vertida ahora a las empresas del espíritu. La filosofía misma la definió Platón con resonancias agonales como “una lucha de gigantes en torno a la realidad”. (Cerezo Galán, 1963, p. 31; Platón, Sofista, 246a)

Así pues, nos encontramos con una tendencia natural en el corazón del hombre que lo lleva a la búsqueda y consideración detenida de lo que ama y a experimentar el deleite propio de lo más sublime que es la verdad. La realidad se presenta como atractiva, como generadora de las grandes preguntas. La propuesta del PFR procura, por eso mismo, no solamente la adquisición de conocimientos filosóficos en su nivel propio, sino dar plena vigencia a ese deseo, a ese amor, afecto, motivación, tendencia e inquietud, en orden a comprender las cosas que nos rodean y a comprendernos también a nosotros mismos. Es una invitación a detenernos, a considerar los grandes temas de nuestra existencia, especialmente en un mundo donde todo detenimiento contemplativo parece una pérdida de tiempo, una falta de productividad, un tiempo vacío, una situación humanamente estéril. La filosofía, tal como se entiende desde la perspectiva tradicional, constituye una invitación a vivir de la manera más auténtica posible nuestra condición humana. Por ello, adquiere tanto relieve que desde la infancia se vaya iniciando ese camino. Como lo afirma Han (2025), la inactividad contemplativa,

No es una forma de debilidad, ni una falta, sino una forma de intensidad que, sin embargo, no es percibida ni reconocida en nuestra sociedad de la actividad y el rendimiento (...) la inactividad es una forma de esplendor de la existencia humana. (p. 11).

2.2. Constitutivos esenciales de la filosofía realista

Luego de enunciar y asumir las definiciones clásicas de filosofía y completar la idea precisando desde el comienzo la asunción del *realismo* entendido como “la aceptación de la realidad trascendente a la conciencia y, por tanto, independiente de ella y anterior al momento cognoscitivo” (Alvarado, 2020, p. 27), resulta oportuno delinear los principales rasgos constitutivos o notas determinantes de ese realismo filosófico.

En primera instancia advertimos que el realismo supone una “aceptación”, actitud que, en una lectura superficial, parecería indicar un cierto sesgo negativo, de renuncia o de repliegue del pensamiento. Muy por el contrario, ese aspecto es lo que confiere al realismo su auténtica nobleza en razón de lo que se acepta como evidencia. No se renuncia al pensamiento, sino a colocar el pensamiento como fundamento de la realidad. Así Gilson (1974) puede afirmar: “En el origen del realismo se encuentra la resignación del entendimiento a depender de lo real que causa su conocimiento” (p. 178). Y distingue el *conocimiento* del *pensamiento*, mostrando con frecuencia la distinción entre idealismo y realismo, no porque el pensamiento deba soslayarse sino porque depende del conocimiento y no puede ser punto de partida, dada esa originaria aceptación de lo real como objeto (Gilson, 1974, p. 170). En este sentido, es interesante la advertencia de Leopoldo Palacios, en el estudio preliminar que acompaña la edición de *El Realismo Metódico* que estamos citando:

(...) no es cuestión de aceptar o no un supuesto, sino de admitir o no admitir una evidencia primordial. Tampoco se trata de dar una prueba de la existencia del mundo exterior, porque la inmediatez y la evidencia de esta existencia consiste precisamente en ser indemostrable. (Gilson, 1974, pp. 16-17)

La filosofía realista, entonces, *no supone* un punto de partida ni subjetivo ni arbitrario, ni fruto de una demostración; no depende de un postulado autoimpuesto o de un apriorismo inmanentista, sino que parte de una evidencia primordial y fundante del conocimiento. Refiere así Palacios una afirmación muy simple, pero de máximo relieve: “el ser de las cosas no se reduce a su ser percibido” (Gilson, 1974, p. 36). Y Gilson (1974)

observa: “Para Santo Tomás, y en esto consiste la esencia misma del realismo, *ab esse ad nosse valet consequentia*” (p. 117).

Aunque no pretendemos desarrollar en detalle estas observaciones, debemos decir que a esa *aceptación* de lo real en su ser mismo se corresponde la capacidad natural de conocerlo, porque se acepta como evidencia inicial pero no se clausura en esa evidenciación. En ese sentido, decimos que la realidad no solo es original sino originante al ser percibida como objeto por el sujeto cognoscente. En el realismo no hay una problematización de este vínculo, de esa clase de relación entre objeto y sujeto: en palabras simples y con la mayor amplitud de horizonte, la inteligencia *puede* conocer y la realidad *puede* ser conocida porque es inteligible. Alberto Caturelli, en su obra *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, y en su frecuente y determinante crítica al inmanentismo, sostiene que esta situación propia de la reflexión filosófica clásica y medieval no debe causarnos perplejidad puesto que “todo el pensamiento filosófico clásico tiene un *supuesto* ineliminable que es la realidad del ser presente, como diverso de su representación (...) Los entes existen; el ser es; *por eso* pienso” (Caturelli, 1983, p. 132). Explica además que, obviamente, ello no significa una ausencia de doctrinas sobre *el modo* en que el hombre conoce las cosas. De hecho, encontramos una amplísima diversidad al respecto. Pero no se pone en duda la existencia de la realidad como lo objetivo, independiente y punto de partida del conocimiento.

La relación objeto – sujeto *no problemática* implicará consecuencias que también sirven de notas distintivas en el realismo filosófico. Con Gilson podríamos señalar dos muy importantes. Por una parte, la inteligencia es *especulativa* de lo real, lo descubre, lo explicita, lo hace suyo de manera intencional. Al entender hace pasar de la potencia al acto lo potencialmente inteligible del objeto.¹⁶ Por otra parte, conocer lo real no implica conocer todo lo que puede ser conocido, como es el caso de la ciencia divina. Lo real, en

¹⁶ “(...) el filósofo no inventa más que encontrando, descubriendo lo que hasta entonces había permanecido oculto. Toda la actividad de la inteligencia consiste, pues, en su función especulativa de lo real: si la inteligencia crea, lo creado por ella nunca es un objeto, sino un modo de explicación del objeto en el interior de este objeto” (Gilson, 1974, p. 175).

cierto sentido, es inagotable. Y el realismo no pretende agotar lo que reconoce como inagotable, sino comprenderlo cada vez más plenamente.¹⁷ De hecho y al margen de posibles variantes en la etimología de la palabra, la inteligencia tiene por finalidad esa *lectura en el interior* de las cosas o ese *leer entre líneas*, lo cual implica esa relación natural entre la potencia intelectual y la esencia de las cosas, fundamento ineludible del realismo. Dice Santo Tomás: “*quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit*” (*De veritate*, Q. 1 a. 12 co.).¹⁸

La filosofía realista suele admitir otras denominaciones semejantes que reflejan de distintos modos aspectos constitutivos de tal perspectiva. Entre ellas se encuentra la expresión clásica “filosofía perenne”. Excede nuestro objetivo una discusión pormenorizada del tema, pero nos parece conveniente, al menos, extraer algunas ideas que esta denominación aporta a la perspectiva filosófica asumida por el PFR.

El origen del concepto es antiguo y exhibe una amplitud mucho mayor que los rasgos aplicables al realismo filosófico e incluso a la filosofía como tal. Se trata de una idea desarrollada particularmente en el Renacimiento y que Agostino Steuco expuso extensamente en una obra que lleva ese título: *De perenni philosophia* (primera edición en Lyon, 1540). La tesis fundamental afirma la existencia de una doctrina originaria, compuesta por las grandes verdades que Dios reveló a Adán y porque la realidad toda tiene un único principio que es precisamente Dios: “*Ut unum es omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse ratio multarumque gentium ac litterarum monumenta testantur*” (Steuco, 1540, p. I).

¹⁷ “Lo que el conocimiento capta en el objeto es real, pero lo real es inagotable y, aun cuando el entendimiento llegara a discernir todos sus detalles, todavía le saldría al paso el misterio de su existencia misma” (Gilson, 1974, p. 182).

¹⁸ Obviamente el tema es amplísimo; como simple y accesible sugerencia sobre la noción de inteligencia y su relación con la realidad puede consultarse: Blanco (2004, p. 399); Verneaux (1970, p. 95 ss); Caturelli (1982, pp. 101-104); Gilson (1978, p. 377 ss.), con los textos de Santo Tomás allí referidos.

El autor muestra que la revelación primordial se fue extendiendo por los pueblos primitivos y experimentó desarrollos y deformaciones, pero se trata de verdades que, por originarias y por la unidad fundamental de la humanidad, permanecen vigentes de fondo. Admite una especial importancia en el pueblo hebreo y una restauración plena en el cristianismo y la doctrina cristiana (Granada, 1994, p. 34). En un artículo dedicado a este tema sintetiza Granada (1994) la idea de Steuco: “La verdad resulta ser así patrimonio originario de la humanidad, que en principio gozaba del coloquio con la divinidad. El saber es, por tanto, un dato originario, depositado en la Antigüedad” (p. 25). Se trata de verdades de índole más bien teológica, en términos modernos. Recordemos que el vocablo *philosophia* no significa en Steuco la reflexión puramente racional sino un equivalente de la sabiduría en el plano más amplio que, a su vez, incluye las verdades teológicas y espirituales, tanto naturales como reveladas. Por ello alude a la Trinidad, a la Creación, en particular la del hombre, a la inmortalidad del alma (individual y no preexistente), entre otras que el cristianismo, en su doctrina y en su moral, ha destacado y purificado de las alteraciones que pudo experimentar esa *prisca theologia* inicial a lo largo de la historia. De allí que esta noción de filosofía perenne no pueda, sin más, ser equivalente a la de filosofía realista. Pero es verdad que la filosofía realista, como veremos enseguida, admite la permanente vigencia de verdades de orden natural cuyo fundamento es la dependencia ontológica de todo lo que existe a su Causa Primera.

A ese respecto, en su artículo titulado *La situación filosófica actual y la idea de la «filosofía perenne»*, el Dr. Antonio Truyol y Serra (1953) nos ofrece ciertos puntos de vista que consideramos dignos de mencionar, aunque sea brevemente. En el punto 4 de su exposición –que lleva por título *La «filosofía perenne» como labor permanente de integración y de síntesis*– menciona algunas nociones de esa denominación, que comparten un fundamento interesante de destacar, incluso en la diversidad conceptual que refiere. Así se ha entendido la *filosofía perenne* como una cierta equivalencia con el tomismo y sus desarrollos característicos a través del tiempo, como la línea fundamental que une los pensamientos de Platón y Aristóteles reasumidos por San Agustín y luego por Santo

Tomás, como una corriente teístico teleológica o directamente equiparable con la filosofía cristiana (Truyol y Serra, 1953, p. 357).

Desde ya que estas identificaciones admiten necesariamente precisiones, puesto que el concepto de *filosofía perenne* posee de suyo una elasticidad reconocible por el uso que se ha hecho de ella. Desde la convicción de J. Barion, citado en el artículo de Tuyol, la filosofía perenne trasciende los sistemas filosóficos concretos y, así, fundado también en los puntos de vista de H. Meyer, entre otros, expone algunas ideas que, solo a modo de síntesis, hemos seleccionado y enumeramos. Según la propuesta aludida, la filosofía perenne implica: abarcar la totalidad de lo real, revestir un carácter arquitectónico, reconocer un contacto perpetuo entre la inteligencia y la realidad, destacar el reconocimiento de verdades fundamentales, del ser y del pensar, la racionalidad de lo real, la propiedad de sentido de lo dado, la capacidad para transferir el contenido esencial de las cosas a la forma del conocimiento espiritual-humano, la objetividad de nuestro conocimiento, la evidencia que supera el sentimiento subjetivo la certeza, y la eternidad y validez universal de la verdad (Truyol y Serra, 1953, pp. 357-358). Como podemos advertir en esta sencilla enumeración, la filosofía realista –incluso en las obvias diferencias doctrinales que la caracterizaron en la historia– asume todos los principios allí enunciados.

Si hablamos de otra posible equivalencia, la de filosofía realista y filosofía *cristiana*, abrimos, sin duda, un horizonte amplio y muy analizado por los estudiosos, con diversos resultados entre adecuados y favorables o contrarios a la denominación misma y a sus potenciales simetrías con el realismo.¹⁹ En razón de la brevedad de nuestra exposición juzgamos muy clara la noción que nos ha brindado la Encíclica *Fides et Ratio*, cuando afirma: “Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (Juan Pablo II, 1998, n. 76). Y el Sumo Pontífice

¹⁹ Cfr. un breve pero adecuado resumen de la problemática en García López (1987, pp. 206-209) y Yensen (2019, pp. 93-110); ambos con referencias bibliográficas.

desarrolla la idea al señalar dos aspectos de la misma: subjetivamente la fe purifica la razón y así le permite ver con mayor claridad las verdades accesibles a ella; objetivamente advierte un aporte de contenidos de verdades que podrían conocerse sin la Revelación pero que, de hecho, las hemos recibido de esa manera (Juan Pablo II, 1998, n. 76).

Santo Tomás de Aquino, sin referirse a la denominación de filosofía cristiana, en el inicio de la Suma Teológica efectúa una afirmación clave al respecto: *“Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret”* (S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q. I, art. 1). Incluso en la referencia a la verdad acerca de Dios en lo que la razón humana puede conocer de Él sin necesidad de la Revelación encontramos una interesante perspectiva sobre la Causa Primera y lo que ello significa en la filosofía, tal como lo hemos venido señalando. En otras palabras, sin identificar por completo filosofía realista con filosofía cristiana, al menos es necesario precisar que no se trata de una confusión de órdenes natural y sobrenatural. No se convierte la filosofía en religión, ni lo natural en sobrenatural. Pero como el origen de ambos órdenes es Dios, no puede haber contradicción entre ellos y eso favorece (subjetiva y objetivamente) el desarrollo de la filosofía como tal.

Finalmente, una ulterior denominación del realismo filosófico que nos puede servir es el *tomismo*. Al igual que las denominaciones previas, también aquí son oportunas ciertas precisiones. Siguiendo a Fr. Santiago Ramírez, O.P. en su magistral opúsculo titulado *¿Qué es un tomista?*, creemos muy apropiadas al sentido del marco teórico del PFR las apreciaciones sobre el tomismo pero desde ese ángulo más personal. Sucede que hay una delicada concordancia con aquellos que filosofaron desde el inicio en la medida en que creyeron, con razón, que la filosofía no era simplemente una cuestión del intelecto sino de la integralidad de la vida humana. Ramírez (1923) parte de una premisa digna de atención: un tomista es “aquel que *participa o tiene o aspira a tener el espíritu* de Santo Tomás de Aquino y que procura, cuanto está de su parte, penetrarse más de él y obrar

en conformidad con él" (p. 165).²⁰ Ello implica tener en cuenta *cuál es* ese espíritu en el propio Santo Tomás, afirma lógicamente el gran dominico español. En la síntesis que él mismo propone en su detallado artículo, señala cinco aspectos constitutivos de ese espíritu, de esa vida concreta del Santo Doctor, que debería poseer un tomista y que, por ende, describe al tomismo. En estos cinco aspectos nos parece quedar muy bien expresado, por lo mismo, el sentido de la filosofía realista, incluso en las diversas variantes que obviamente posee.

En primer lugar, nos dice Ramírez (1923), "*Santo Tomás es un espíritu enamorado de la verdad en todas sus manifestaciones*" (p. 178). En segundo lugar, "*De ese amor intenso a la verdad nace su laboriosidad inmensa, que le hace buscarla por todos los medios posibles, sin descanso ni reposo*" (p. 178). En tercer lugar, "*De ese mismo amor se desprende su amplitud de criterio y su respeto y tolerancia para con todos los pensadores*" (p. 178). En cuarto lugar, continúa el dominico, "*el espíritu de Santo Tomás es un espíritu universalista y magnánimo*" (pp. 178-179). Finalmente, como compendio de todo lo demás, afirma: "En una palabra: la obsesión del espíritu de Santo Tomás es el Verbo de Dios, de quien tuvo la suerte de oír: '*Bene scripsisti de me, Thoma. Quam ergo mercedem accipies?*' Santo Tomás no vacila en responder, porque tenía hecha la elección desde muy niño: '*Non aliam, nisi Te, Domine!*'" (p. 179).

Esta descripción tan profunda define, así lo creemos, el verdadero espíritu de la filosofía realista y, al margen de explicitar esa adjetivación de "realista", constituye una *actitud* ante el ser, ya sea el ser por esencia, la Causa Primera, ya el ser por participación (las creaturas). Queremos decir que la filosofía realista no es, entonces, una mera sumatoria de determinados contenidos, sino un modo de situarnos ante el ser y todas las implicaciones que de allí se siguen y que, de esa manera, conforman el amplio *corpus* conceptual. Tanto en esa actitud como en la conformación de los contenidos el espíritu que guía la filosofía realista debe ser profundamente tradicional: de hecho y de derecho así lo vivió y expresó Santo Tomás en sus obras, con amplísimas, detalladas y profundas

²⁰ Todas las cursivas de las citas de Ramírez aparecen textualmente en la edición consultada.

referencias a los grandes maestros del pasado y nunca como la mera recopilación de datos o simple erudición, sino con auténtica y manifiesta sabiduría. En cualquier caso, se asume y se procura en el *PFR* esa actitud fundamental y trascendente a las dimensiones puramente formales y pedagógicas que se pretenden suscitar.²¹

3. Estructura fundamental concreta del marco teórico

Lo desarrollado hasta el momento se concreta en el *PFR* como marco filosófico fundamental en torno a dos planos básicos: el histórico y el sistemático. Conviene recordar que el primero no se considera de manera separada, sino que está supuesto en las dimensiones sistemáticas. Su ausencia –debida a razones de organización de los contenidos en el ámbito educativo propuesto– no implica desconocimiento o minusvaloración. De hecho, lo sistemático surge a partir de los pensadores concretos que, en cada momento de la historia de la filosofía, han procurado acceder a la verdad. Por ello, consideraremos aquí, en primera instancia, un panorama de la perspectiva histórica y, luego, la división sistemática de contenidos. En ambos casos, nuestra presentación no seguirá el recorrido pedagógico, sino simplemente el horizonte de sentido que lo fundamenta.

3.1. Aspectos históricos

Una precisión importante con respecto a los aspectos históricos, además de la recién aludida, tiene que ver con la noción de *Historia de la filosofía*. Es verdad que, como lo advertimos, el *PFR* no considera expresamente estos aspectos en cuanto a los contenidos que ofrece, sino que se vertebra a partir de la noción y división *sistemática* de la filosofía. Sin embargo, aunque pueden distinguirse ambos planos, el sistemático y el histórico,

²¹ En razón de la brevedad no hemos aludido expresamente a otras consideraciones sobre el tema, en especial la extensa obra de Gilson, *El Tomismo*, específicamente dedicada a introducirnos a la filosofía de Santo Tomás, como su título lo refiere, pero no dejamos de recomendarla. Allí uno de los ejes es la centralidad del *ens*, como compuesto de esencia y acto de ser en las creaturas y sin distinción real en Dios. Algo similar de la magistral *La esencia del tomismo*, de G. Manser O.P., otra obra clásica ya al respecto, que recupera como nota distintiva la explicitación de lo contenido en la relación entre acto y potencia.

existe entre ellos un vínculo intrínseco que, en el caso de la ciencia filosófica, admite connotaciones específicas que lo relacionan aún más o de manera distinta a lo que sucede en las ciencias particulares. El problema es, en este sentido, el *modo de pertenencia* de la *Historia de la filosofía* con respecto de la propia filosofía, dado el componente histórico de la denominación.

No pretendemos aquí esclarecer el conflicto acerca de la disyuntiva planteada en torno a si la Historia de la filosofía debe enmarcarse como parte de la historia o de la filosofía, sino simplemente mostrar el relieve de la relación en lo que concierne al fundamento filosófico del PFR. Autores de gran envergadura en filosofía han diferido en este punto, con sólidos argumentos, por lo que juzgamos oportuno y acorde con la finalidad del presente trabajo, evitar la dimensión problemática que supone.²²

De todas maneras, nos parece justificada una primera apreciación de Etienne Gilson en su obra *La unidad de la experiencia filosófica*, cuando afirma en la apertura del prólogo: “La historia de la Filosofía está en relación mucho más estrecha con la Filosofía que la historia de la ciencia con la Ciencia” (Gilson, 1973, p. 7).²³ Más aún, en la expresa declaración de intenciones de la obra lo señala: “Precisamente constituye el propósito y la finalidad de este libro mostrar que la historia de la Filosofía tiene sentido filosófico y definir su significado en vista de la naturaleza del conocimiento filosófico mismo” (Gilson, 1973, p. 8). Por supuesto que no soslaya la dimensión histórica, dado que los filósofos y sus obras surgen en situaciones y lugares determinados, pero juzga que la clave de comprensión se encuentra no en la coyuntura temporal, sino en las relaciones que estructuran el pensamiento. En este sentido, afirma:

²² Al respecto puede consultarse la amplia disertación que introduce el primer volumen de *Historia de la filosofía* de Guillermo Fraile y Teófilo Urdanoz (1976, vol. I, pp. 82-100) y la bibliografía allí recomendada.

²³ Entendemos que Gilson con la palabra *science*, que emplea aquí según el original inglés, se refiere a las ciencias particulares o ciencias positivas. Correspondería al sentido moderno que también en español otorgamos a la palabra *ciencia*. La filosofía es ciencia pero no en el mismo sentido en que lo son las demás.

La Filosofía consiste en los conceptos de los filósofos, tomados en la desnuda e impersonal necesidad de sus contenidos y de sus relaciones. La historia de estos conceptos y de sus relaciones es la historia de la Filosofía misma (...) la explicación última de la historia de la Filosofía tiene que ser la Filosofía misma. (Gilson, 1973, pp. 342-345)

Nos parece que lo importante en este tema, aun sin una repercusión tan directa o explícita en el PFR, es sostener un justo medio entre dos posibles reduccionismos extremos: identificar la filosofía con su historia o despojarla por completo de las coyunturas concretas que, a lo largo del tiempo, le dieron origen, consistencia y enriquecimiento.

En cualquier caso, nos sigue pareciendo válida la idea del relieve *intrínseco* que reviste para el filósofo el conocimiento y la comprensión de la historia de la filosofía, incluso en mayor medida que lo que acontece entre otras ciencias y sus respectivas historias. Por eso señalaba Santo Tomás con razón y exquisito equilibrio aquella conocida afirmación: *“studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”* (S. Thomae de Aquino, *De Caelo*, I, lect. 22, n. 8). En un artículo dedicado a esclarecer el sentido de esta clásica expresión de Santo Tomás, Herrera (2024) lo sintetiza de la siguiente manera, para evitar una indebida polarización del binomio que comprende: “La investigación en el campo de la filosofía se abastece, por tanto, del contacto con lo real y del diálogo con nuestros predecesores” (p. 336). De este modo, Santo Tomás no elude la configuración histórica en la que surge el pensamiento de los hombres ni tampoco el acceso directo a lo real en la elaboración de su propia reflexión. En este sentido, como lo señalamos al hablar del tomismo, *la filosofía realista es tradicional*, no porque se reduzca a coleccionar afirmaciones del pasado, sino porque lo recibe y lo juzga en orden a la verdad: “El estudio de las posiciones del pasado nunca es aprensivamente hostil o condescendiente, sino juicioso, poniendo de relieve los aciertos que se afirman y detectando los errores que se rechazan” (Herrera, 2024, p. 323).

3.2. Aspectos sistemáticos

En la propuesta del *PFR* se han tenido en cuenta las grandes ramas de la filosofía, es decir, los diversos niveles de consideración de la realidad por sus causas más profundas, conforme a la noción real y nominal de filosofía. No abordaremos aquí las cuestiones didácticas de su aplicación concreta en el aula, sino el sentido de un marco filosófico que las sustenta. Por ello, nos limitaremos a enumerar a continuación y describir brevemente una de las posibles divisiones del *contenido* de la filosofía que, mediante la correspondiente adaptación pedagógica, estructuran el *Programa*. Con respecto a las partes de la filosofía aparece una cierta diversidad de posibilidades de división.²⁴ En el *PFR* se ha optado por una división simple que resume en cinco partes los principales y más elementales contenidos: *Metafísica, Física, Antropología, Ética y Lógica*.

Como lo analiza de manera pormenorizada Ramírez (1970), se trata de partes denominadas *potenciales o análogas*, puesto que cada una realiza la perspectiva filosófica fundamental, aunque no en el mismo grado o con igual plenitud (vol. I, pp.199-303). Si bien no expondremos en detalle todas las nociones implicadas en cada caso, nos parece importante señalar al menos –y siempre en relación con la finalidad concreta de nuestro artículo– el *sentido* de la división aludida y de sus partes (con algunas breves referencias al contenido) que, luego, aplicada al *PFR*, se adapta en las aplicaciones didácticas que corresponden.

En primer lugar, aparece la *Metafísica* puesto que considera las causas más profundas de lo real, del ente en cuanto ente. Señala Artigas (1995): “Si se llama ente a todo lo que es, la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente” (p. 56). Asimismo, distinguimos, con él, el objeto de estudio de esa rama, la principal o más fundamental de la filosofía. “El objeto material de la metafísica es toda la realidad” (p. 51) y “el objeto formal de la metafísica es el ser de la realidad, o sea, el ser de los entes” (p. 52). En cuanto al contenido

²⁴ Encontramos uno de los análisis más completos y exhaustivos de la filosofía, sus partes y sus características en la magnífica y extensa obra del dominico español Santiago Ramírez, titulada *De ipsa philosophia in universum*, publicada en dos volúmenes en 1970.

que el *PFR* asume se abordan aquí el concepto de sabiduría, los primeros principios, las nociones y clases de entes, los binomios substancia–accidente y acto–potencia, los predicamentos y las causas con una especial referencia a la Causa Primera (Alvarado, 2020, pp. 88-91).

En segundo lugar, consideramos la *Física* o *Filosofía de la naturaleza*, en algunos casos denominada también *Cosmología*. Caturelli (1966) la define como sigue: “Parte de la filosofía que estudia las razones últimas del mundo corpóreo” (p. 69). Se trata de una ciencia filosófica que atiende a una dimensión especial del ser, como es el compuesto de materia y forma (composición o unidad hilemórfica). En el *PFR*, en esta rama de la filosofía, se atiende a la naturaleza corpórea, la jerarquía de los seres corporales (en el sentido griego de “cosmos”), el hilemorfismo, el movimiento y el primer motor (Alvarado, 2020, pp. 85-88).

Subalternada a la *Física* encontramos la *Antropología*, que analiza un caso particular del ente corpóreo por la especial eminencia que tiene en el conjunto de estos: “La antropología filosófica es la disciplina que tiene por objeto al hombre, estudiado por sus últimas causas, y principios más radicales: estudia el hombre y sus operaciones esenciales en su globalidad” (García Cuadrado, 2010, p. 26). En la propuesta antropológica el *PFR* acentúa, por supuesto, el tema de la naturaleza humana y su dignidad, el conocimiento sensible e intelectual, el apetito sensible, las pasiones y la voluntad (Alvarado, 2020, pp. 92-97)

La *Ética*, subalternada a la *Antropología*, se ocupa del análisis del obrar humano conforme con su naturaleza y orden al fin. Como señala Artigas (1995), “estudia los actos humanos bajo el punto de vista de su moralidad” (p. 75) y desarrolla la clásica distinción en el objeto de estudio: “el objeto material de la ética son los actos humanos” y su objeto formal “es la la ordenación de los actos humanos al fin último del hombre” (pp.76-77). En torno a la naturaleza e importancia de la *Ética* en el *PFR* se abordan los temas relacionados con el fin del hombre, la felicidad, los actos humanos, la libertad, la moralidad propia del acto voluntario y auténticamente humano, las nociones y el

destacado relieve de los hábitos y las virtudes tanto intelectuales como morales. (Alvarado, 2020, pp. 98-102).

Por último, en esta división de las ramas de la filosofía, hemos considerado oportuno mencionar la *Lógica* como comprensión de las estructuras que intervienen en el razonamiento correcto, al servicio instrumental del proceso del pensamiento científico. Puede entenderse como ciencia que estudia las estructuras formales del razonamiento y lo que supone (las demás operaciones intelectuales) o como el arte y el hábito de procurar que el pensamiento se rija, de la manera más natural, deleitable y pronta posible por principios que garanticen el establecimiento de conclusiones válidas a partir de premisas determinadas. Los temas generales que el *PFR* asume de modo expreso en *Lógica* son las operaciones intelectuales de la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento, las nociones de signo y sus clases en orden a la comprensión del concepto, las expresiones concretas en las distintas clases de términos, la univocidad, equivocidad y analogía, algunas aplicaciones de silogismos categóricos propios y ejemplos relevantes de razonamientos como las vías de Santo Tomás para la demostración de la existencia de Dios (Alvarado, 2020, pp. 102-107).

Conclusiones

En las páginas precedentes hemos intentado describir el sentido del marco teórico filosófico que asume el *Programa de Filosofía Realista en el Nivel Primario (PFR)*, cuya naturaleza, fundamentos y contenidos se encuentran en la Tesis de Elisa Noemí Alvarado (2020). Tanto a partir de esa disertación doctoral como desde nuestro punto de vista, hemos podido comprobar la necesidad y las ventajas que ofrece un enfoque teórico que asuma la perspectiva realista. Todo programa o proyecto educativo posee un fundamento filosófico fundamental, ya sea expreso o implícito, con base en la relación intrínseca entre *teoría* y *praxis* y en toda la amplitud que estos términos abarcan.

Advertimos también que, por ese mismo motivo, el planteamiento teórico tiene siempre consecuencias y derivaciones que deben ser asumidas y consideradas. En algunos casos,

son expresamente pretendidas; en otros, aun cuando el educador no sea plenamente consciente de las implicaciones, estas necesariamente tendrán lugar, aunque en diverso grado y modo. De ello se desprende la responsabilidad supuesta en la asunción y el diseño del fundamento último de un programa educativo, especialmente si se destina a la infancia y la adolescencia, por las repercusiones que, en el presente y el futuro de los educandos, puede tener.

Hemos comprobado asimismo el acierto de asumir un marco filosófico de índole *realista*, no como resultado de una elección arbitraria entre diversas posibilidades, sino en razón de la naturaleza misma del realismo desde el aporte que para su descripción nos ofrecen sus distintas denominaciones: filosofía realista, filosofía perenne, tomismo y filosofía cristiana. Si bien no se identifican, contienen elementos distintivos y de índole tradicional que han contribuido y continúan contribuyendo a fundamentar la cultura de Occidente, en su configuración inicial y en su permanencia actual, ciertamente amenazada por diferentes posturas ideológicas, más o menos expresas en el ámbito educativo. De allí la urgencia de reconectar la naturaleza de la educación y la consecuente práctica pedagógica con su genuina base antropológica y, por ende, ética y metafísica.

El *PFR* no considera cumplida su tarea en la mera transmisión de los contenidos propios de la filosofía realista adaptados a la condición de los educandos. Por el contrario, procura –y esto nos parece lo más importante–, suscitar y mantener, tanto en los maestros como en sus discípulos, una permanente actitud que conjugue la admiración y la contemplación de la realidad, en el respeto por la naturaleza humana (que puede conocer la realidad) y por el ser mismo de las cosas que, por ser, son inteligibles. Este vínculo entre el sujeto cognoscente y la realidad cognoscible constituye uno de los principales fundamentos y principios del realismo filosófico.

En torno a la actitud contemplativa, ha sido de máximo relieve no solamente alcanzar una noción clara de la filosofía como *ciencia que estudia todas las cosas por sus causas más profundas a la luz de la razón natural* (con las variantes legítimas que esta definición admite), sino recuperar todo el peso, toda la *gravitas*, de la noción etimológica, el *amor a*

la *sabiduría*, que definió, desde el nacimiento mismo de la filosofía, no solo una manera excelsa de acceder a la realidad, sino un modo integral de vivir.

Tanto las dimensiones históricas que subyacen, aun cuando no se expliciten en el *PFR*, como las partes sistemáticas de la filosofía, convergen en esta finalidad: una vida integral y orientada hacia la plena realización de lo humano, confiriendo sentido, desde el orden natural, a las diversas expresiones de la praxis y a las distintas vocaciones concretas.

En síntesis, mediante el marco teórico aquí muy brevemente enunciado, se busca suscitar en los destinatarios del *Programa*:

- el interés por la realidad, por hacernos preguntas y alcanzar respuestas acerca de los fundamentos;
- el desarrollo progresivo del pensamiento abstracto, tan necesario en tiempos en los que lo concreto, sensible y manejable parece ocupar gran parte de la vida humana, cuando lo tecnológico parece soslayar las dimensiones más profundas de lo humano;
- la invitación a la reflexión, al asombro, a la contemplación, al tiempo no productivo en los términos de aspectos despersonalizantes propios de la cultura actual.

Se procura, así, no reducir la educación a una mera acumulación de datos, sino a contribuir a la plena realización de lo auténticamente humano, en su diversidad, integralidad y apertura a la trascendencia.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, E. N. (2020). *El desafío de enseñar filosofía desde una perspectiva realista en el Nivel Primario* [Tesis doctoral en Educación inédita]. San Juan, Universidad Católica de Cuyo.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Trad. T. Calvo Martínez). Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica* (Trad. V. García Yebra). Gredos.
- Artigas, M. (1995). *Introducción a la filosofía*. EUNSA.
- Augustini Steuchi Eugubini (1540). *De perenni philosophia libri X*. Seb. Gryphius excudebat Lugduni.

- Augustinus Hipponensis (1841). *De civitate Dei*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus, series latina* (Vol. 41). Garnier.
- Blanco, G. (2004). *Curso de antropología filosófica*. EDUCA.
- Caturelli, A. (1964). *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*. Universidad de Córdoba.
- Caturelli, A. (1966). *La filosofía*. Gredos.
- Caturelli, A. (1982). *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Universidad Nacional de Córdoba
- Caturelli, A. (1983). *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*. Ediciones del Cruzamante.
- Cerezo Galán, P. (1963). La admiración como origen de la filosofía. *Convivium: Revista de filosofía*, 15, 3-32. <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76236>
- Cicerón. (2005). *Disputaciones tusculanas* (Trad. A. Medina González). Gredos.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Trad. C. García Gual). Alianza Editorial.
- Dolby Múgica, M. C. (2001). La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en San Agustín. *Anuario Filosófico*, (34), 555-564. <https://doi.org/10.15581/009.34.29504>
- Fraile, G., & Urdanoz, T. (1976). *Historia de la filosofía* (Vol. I). BAC.
- García Cuadrado, J. A. (2010). *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. EUNSA
- García López, J. (1987). El concepto de filosofía cristiana. *Sapientia*, 42, 199-212. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13530>
- Gilson, E. (1973). *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp.
- Gilson, E. (1974). *El realismo metódico*. Rialp.
- Gilson, E. (1978). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Granada, M. (1994). Agostino Steuco y la *perennis philosophia*. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo. *Daimon. Revista de Filosofía*, (8), 23-38. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2747086>
- Guthrie, W. K. C. (1999). *Historia de la Filosofía griega* (Vol. I). Gredos.
- Han, B.-C. (2024). *La sociedad del cansancio* (3ª ed.). Herder.
- Han, B.-C. (2025). *Vida contemplativa* (7ª ed.). Taurus.
- Herrera, J. J. (2024). El estudio de la filosofía según Tomás de Aquino. *Espíritu*, LXXIII(168), 315-344. <https://doi.org/10.63534/2938-3994.168.2024.315-344.herrera>
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica.
- Jámblico. (2003). *Vida Pitagórica. Protréptico* (Trad. M. Períago Lorente). Gredos.
- Jámblico. (2020). *Protreptikos epi philosophian. Exhortación a la Filosofía* (Trad. J. Molina Ayala). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio* [Carta encíclica]. Librería Editrice Vaticana.



- Lasa, C. D. (2007). La necesidad de pensar el pensar como condición de una auténtica *paideia*. *Diálogos Pedagógicos*, 5(9), 10-18. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3972218>
- Liddell, H.G., Scott, R., & Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Manser, P. G. M. (1947). *La esencia del tomismo*. CSIC.
- Nicgorski, W. (2013). Cicero on Aristotle and Aristotelians. *Hungarian philosophical review*, 57(4), 34-56. https://epa.oszk.hu/01500/01543/00003/pdf/EPA01543_hpr_2013_4_034-056.pdf
- Pieper, J. (1979). *El ocio y la vida intelectual*. Rialp.
- Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. III, Trad. Martínez Hernández). Editorial Gredos.
- Platón. (2006). *Teeteto* (Trad. M. Boeri). Losada.
- Ramírez, S. M. (1970). *De ipsa philosophia in universum* (vol. I). CSIC.
- Ramírez, S.-M. (1923). ¿Qué es un tomista? *Ciencia Tomista*, 27, 164-193.
- Ruiz Sánchez, F. (2021). *Fundamentos y fines de la Educación* (4ª ed.). Ediciones del Verbo Encarnado.
- Thomae de Aquino. (1888). *Commentaria in libros Aristotelis de Caelo et mundo. Opera Omnia* (vol. 3). Ex typographia polyglotta.
- Thomae de Aquino. (1888). *Summa Theologiae. Opera Omnia* (vol. 4). Ex typographia polyglotta.
- Thomae de Aquino. (1964). *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Marietti.
- Thomae de Aquino. (1988). *Summa Theologiae*. Editiones Paulinae.
- Thomae de Aquino. (2000). *De veritate*. In E. Alarcón (Ed.), *Corpus Thomisticum*. Universidad de Navarra.
- Truyol y Serra, A. (1953). La situación filosófica actual y la idea de la “filosofía perenne” (con especial referencia a la filosofía jurídica). *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1, 343-366.
- Vázquez, S. M. (2012). *La Filosofía de la Educación. Estado de la cuestión y líneas esenciales*. CIAFIC ediciones.
- Verneaux, R. (1970). *Filosofía del hombre*. Herder.
- Widow, J. A. (2012). *Curso de Metafísica*. Globo.
- Yensen, E. (2019). El problema de la filosofía cristiana. *Persona*, 4(7-8), 93-110. <https://revistas.ucal.edu.ar/index.php/persona/article/view/110>