



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Agustín en *De Ordine*: una relectura
pedagógica a partir de la dedicatoria del
diálogo**

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Emilio Enrique Jorquera Jorquera

Profesora guía: Francisco Javier Leonel Abalo Cea

Santiago, 2024

Señor, Dios mío, Amor mío, Luz de Luz, en tus manos pongo este esfuerzo académico para darte gloria a ti, Salvador y Amador de la vida, ¡sin tu presencia no hubiese escrito ni un solo cisco!

A mi madre qué me enseñó a orar y a mi hermano esperanza y fuerza de mi existir. Al padre Josef Bocktenk y a monseñor Juan Luis Ysern, quienes siempre han caminado con la gleba tal y como el Maestro en vida hizo. A Martín, Pablo y Antonio, mis amigos entrañables que me han revelado la profundidad y gozo de saberse amado por amigos.

NON SOLVM IN MEMORIAM

SED IN INTENTIONEM

JUAN JOSÉ FUENTES

INDICE

Resumen	5
Introducción	6
Capítulo I: Una visión general de Foley a De Ordine	12
§1 Carta de presentación	12
§2 La conversión intelectual	15
§3 Sobre las reglas de estudio	18
§4 La vanagloria	18
§5 Pedagogía dialógica en ejemplo	18
§6 El orden en la educación	22
§7 La razón	23
§8 La filosofía	24
§9 Las artes liberales, la fe y la filosofía	26
Capítulo II: una relectura pedagógica.....	28
§1 Breve excursus sobre Cenobio.....	28
§2 Ordo Rerum.....	28
§3 Razón y autoridad.....	39
Conclusiones.....	45
Bibliografía.....	47

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer al Señor por darme la fuerza, la entereza y la fortaleza de continuar adelante en el estudio de esta carrera, ya que muchas veces me sentí sobrepasado e incluso pensé en abandonar mis estudios; gracias a Dios, no fue así.

Quiero agradecer a mi madre por su abnegado esfuerzo al impulsarme a salir de la ruralidad y encontrar otros rumbos y horizontes en el estudio y en el desarrollo de mi vida.

Agradezco al profesor Francisco por aceptar realizar esta tesis bajo su supervisión; agradezco sus correcciones y comentarios respecto a la metodología que iba a seguir.

Agradezco también a cada profesor que ayudó y fomentó mi formación de buena manera y que, en tiempos de angustia, me escuchó; agradezco a mis amigos, cuyas tardes en JGM no olvidaré jamás.

Por último, si bien quedó explícito en la dedicatoria, este trabajo está ofrendado también con mucho cariño, afecto y admiración al profesor Juan José Fuentes, en cuyas clases de medieval conocí las vías apofáticas de la teología, la filosofía y la mística cristiana en los escritos del pseudo Dionisio Areopagita.

Agradezco también a todas las personas que confiaron en mí; solamente tengo palabras de agradecimiento y de cariño.

¡Gracias totales!

RESUMEN

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo principal la interpretación de "*De Ordine*" en coordenadas pedagógicas. En este contexto, se evaluarán ciertas marcas textuales presentes en el diálogo, dirigidas a un destinatario específico, con la intención de que el personaje particular Cenobio sea concebido como universal al establecer una relación activa con el texto. En otras palabras, Cenobio puede representar a cualquier persona que siga las recomendaciones y exhortaciones de Agustín.

Para llevar a cabo este objetivo, en primer lugar, se abordarán de manera general los comentarios de Michael Foley sobre el diálogo. En la segunda parte, se realizará una interpretación pedagógica a partir de ciertas palabras que resuenan en un contexto más amplio, relacionadas con los problemas tematizados en "*De Ordine*". Se abordarán los problemas filosóficos anunciados en el texto, enfocándonos específicamente en su carácter pedagógico, sin adentrarnos en las disyuntivas ni realizar un análisis exhaustivo de la argumentación expuesta, por ejemplo, en torno al mal en el mundo o al orden de la providencia de Dios.

Introducción

El Pedagogo es educador, no experto, no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita.

San Clemente de Alejandría

La investigación procurará realizar una relectura del tratado, a partir de la intencionalidad de Agustín para con Cenobio, a la manera de entender que la unidad temática; aparentemente desordenada, tiene un fin pedagógico y formador del lector. Desde esta perspectiva, se abogará por la interpretación globalista del diálogo, por sobre la clásica, aportando a la investigación filosófica una lectura a partir de la dedicación a Cenobio a la manera de una ascensión *per corporalia ad incorporalia*. Por lo tanto, la investigación tendrá un tenor sistemático, abordando las principales perspectivas contemporáneas contraponiéndolas a la visión que se presentará a lo largo del escrito. De esta manera, la tesis tiene como propósito formar parte del bagaje académico que se ha estado dando en los últimos veinte años.

Agustín ha marcado un precedente para la historia de la filosofía, esta premisa no es puesta en duda. Sin embargo, por lo general, los trabajos académicos se sitúan desde las obras maduras del filósofo, desatendiendo en gran medida; los escritos de juventud. La riqueza doctrinal y filosófica de aquellos escritos, pueden abrir perspectivas interesantes dentro de las lecturas contemporáneas, como la de Michael Foley, a la hora de releer la obra del filósofo de Tagaste.

En esta investigación, se volverá al texto de juventud llamado *De Ordine*, que está entre los diálogos llamados *Los diálogos de Casiciaco*. Si bien, el escrito puede ser tematizado desde diferentes perspectivas, la tesis se inclinará por abordar la dimensión pedagógica de la obra. Asumiendo que, la capacidad del ser humano para alcanzar la verdad es esencial en pedagogía, ya que esta, entre otras cosas fundamentales, según Agustín, es un intento por parte del maestro de transmitirla a sus alumnos¹ y, además, nos enseña el poder

¹ De Ord.I,1: consequi ac tenere cuique proprium, tum vero universitatis quo coercetur ac regitur hic mundus

y la forma² en que estos pueden obtenerla. En este sentido, el presente estudio se centrará en estos aspectos, siempre y cuando estén abocados al qué y por qué de su dedicación a Cenobio.

Aunque Agustín no desarrolla una teoría pedagógica en *De Ordine*, en un sentido explícito a la manera de un manual, sino que, el diálogo está diseñado para enseñarle a un sujeto particular, se sobrentiende que Cenobio representa a un público mucho más amplio que él mismo. Desde esta perspectiva, el lector es un Cenobio en potencia, con el que Agustín ensaya un método de enseñanza.

En la base de la obra se encuentra una conceptualización del hombre que es interesante rescatar a la luz de la crisis de la pedagogía contemporánea, sobre todo en el ámbito del perfeccionamiento del Hombre. Esta a su vez, no está determinada por una instrucción inmanentista, sino que pretende revelar el horizonte donde el Hombre llega a su plenitud, *facie ad faciem Deo*. En *De Ordine* nos encontramos con un momento crucial en la estructuración del proyecto agustiniano de establecer una *paideia* cristiana: para comprender el *ordo*, es necesario ordenarse, es decir, establecer un camino de manera tal que el alma, después de conocerse a sí misma, pueda conocer el mundo y a su Creador³.

Los diálogos de Casiciaco, fueron escritos en el periodo catecúmeno⁴ de Agustín, y en su espera, se aventura en especulaciones teológicas avanzadas, abordando temas como la providencia, la verdad, el mal, entre otros. Estos diálogos constituyen el primer acercamiento y bosquejo del pensamiento agustiniano que sería desarrollado posteriormente. La investigación filosófica llevada a cabo por Agustín promueve, sobre todo, una reflexión sobre el propio acto de reflexionar, abordando los fundamentos psicológicos y metafísicos de la filosofía. En el libro *historia de la pedagogía* se lee lo siguiente:

Dios y el alma no son, para San Agustín, objetos de dos investigaciones paralelas e independientes. Dios, de hecho, se manifiesta solo al alma, en la más íntima

² De Ord. I,3: Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis

³ De Ord. II,14

⁴ Del griego *κατηχούμενος* =el que es adoctrinado o instruido de viva voz, aquel sobre el que se hace resonar una voz o doctrina. Agustín estaba a la espera de su bautismo, lo que es el rito de iniciación de la vida cristiana.

profundidad del propio ser. Buscar a Dios significa recogerse en uno mismo y conocerse tal como uno es, confesarse" (Abbagnano y Visalber, 1997, pág. 97).

Lo importante a la hora de realizar una investigación no es el contenido del conocimiento inteligible, sino la comprensión de que la experiencia nos lleva a buscarlo, algo así como el incentivo natural, para dedicarse a una investigación de la vida, sus causas y sus fines. Los diálogos, en este sentido, se centran en la práctica de la investigación, que no se desarrolla de manera estandarizada "hacia afuera", sino que también implica el autoconocimiento. Por lo tanto, *De Ordine* plantea esta similitud entre conocer el orden del mundo y conocerse a uno mismo. En ese acto de autoconocimiento, además se pone a prueba la forma de indagar, ya que se plantean aporías y se afinan los conceptos (Kenyon, 2018, pág. 12). Siendo esto patente en los giros que tiene el diálogo para adecuarse a las situaciones en los que cotidianamente están inmersos Agustín y sus discípulos.

Los diálogos de Casiciaco, al pertenecer a la época del catecumenado de Agustín, a menudo son considerados "juveniles" en comparación con obras como las *Confesiones* o la *Ciudad de Dios*. Como resultado, algunos consideran que los diálogos son menos relevantes a la hora de estudiar el pensamiento de Agustín.

Erik Kenyon comenta al respecto:

En los últimos años, los estudiosos han reducido los diálogos a un confuso conjunto de ideas fragmentadas. Filósofos, teólogos, historiadores y literatos se han centrado en seleccionar cuidadosamente pasajes, frases e incluso palabras, pasando por alto el conjunto de cada texto. Además, los especialistas en estos campos no suelen interactuar mucho entre sí. Como resultado, la comunidad académica ha llegado a considerar los diálogos de Agustín como *juvenilia*, en la que se repiten los mismos puntos antiguos, se realizan ejercicios superfluos, se desvía el tema, se presentan argumentos erróneos, se malinterpreta la doctrina cristiana y, en general, no se logra ninguna coherencia literaria o filosófica sustancial (Kenyon, 2018, pág. 2).

Sin embargo, es importante tener en cuenta que estos diálogos no son obras teológicas formales, sino más bien expresiones personales —a la manera de especulaciones, en ciertas

ocasiones— y pedagógicas del pensamiento de Agustín en el momento de conversión de su vida y la fe. Como tal, nos brindan una visión única de su proceso de búsqueda, reflexión y preparación para su bautismo; y su posterior carrera como filósofo y teólogo cristiano. Por lo tanto, en la investigación se abordará la relectura de *De Ordine*, tomando en cuenta estas características y enfrentando las evasiones que han afectado las interpretaciones del diálogo en relación con su propósito original. Por otro lado, es importante señalar que *De Ordine* fue escrito en respuesta a una poesía de Cenobio (Brown, 2001, pág. 149). Este detalle se revela más adelante en el diálogo (De Ord, I, 7,20). Los comentaristas a menudo pasan por alto esta dedicación y consideran que el consejo de Agustín es trivial.

Se piensa que *De Ordine* solo trata temas como la justicia, la sujeción del cosmos, el mal e incluso las artes liberales. En la investigación se tomará en cuenta esta tematización, pero abordándolas directamente; se buscará el propósito de por qué las unidades temáticas fueron esquematizadas de tal manera y cómo estas afectarían en la enseñanza a Cenobio. Es importante recordar que Agustín escribió el diálogo con el propósito de enseñar a Cenobio, no para que fuera diseccionado e interpretado fuera de su contexto adecuado. No se pueden obviar las dimensiones dramáticas del diálogo, ya que su contenido a menudo se encuentra en la penumbra del texto. Al igual que cualquier otra narrativa, los personajes, el escenario, la trama y el tiempo de un diálogo, sin mencionar los incidentes mencionados a lo largo de él, son cruciales (Foley, M. 2020, xxxiii).

Este punto es tan fundamental que Agustín advierte a Cenobio que debe "ajustarse y acomodarse al diálogo". Declara que los libros le informarán:

En qué consiste todo esto y el orden que requiere, lo que la razón promete a los estudiosos y los buenos, la vida que llevamos aquí, querido amigo, y los frutos que cosechamos con nuestro *ocio intelectual*. Estos libros me resultan más dulces debido a tu nombre que los encabezados que representan el trabajo de nuestra elaboración. Pero, sobre todo, si tú quieres, elige la mejor parte, ajustándote y acomodándote *insere atque coaptare* a este orden sobre el cual se discute aquí (Ord. I,2,4).

Desde el comienzo del diálogo, Agustín reconoce la dificultad de alcanzar el conocimiento y de declarar el orden de las cosas a los hombres (De Ord I,1,1). Todos los

hombres desean saber el origen del orden, y esto se demuestra en el anhelo investigativo de las mentes más brillantes. Cenobio le había escrito a Agustín preguntando sobre el orden, lo cual motivó la dedicación de este diálogo. La dificultad principal reside en reconciliar la benevolencia y la omnipotencia, un tema que se extenderá a lo largo del diálogo.

Agustín afirma que el principal error al creer en la maldad de Dios o en su impotencia radica en el desconocimiento de uno mismo (De Ord. I,1,3). El filósofo sostiene que es a través del conocimiento de uno mismo que se puede comprender el orden y la providencia. Y este conocimiento surge como fruto de la cuidadosa formación moral e intelectual.

Para Agustín, el conocimiento no es algo que pueda ser implantado en cualquier mente de manera arbitraria: solo puede surgir como el fruto de una cuidadosa formación moral e intelectual. El sujeto conocedor debe estar en su mejor momento para descubrir las realidades objetivas extremadamente oscuras que se buscan aquí. (Foley, M. 2020, pág. 104)

La condición para conocerse a uno mismo es "acostumbrarse a separarse de la vida sensorial y volver a sí mismo, vivir en contacto consigo mismo" (De Ord. I,1,3). Agustín distingue dos formas de conocimiento de uno mismo: a través de la soledad que despoja de las opiniones de la vida cotidiana, o a través de la medicina de las artes liberales (De Ord.I,1,3). En esta condición para conocerse destaca el "volver a sí mismo" como el movimiento del alma que naturalmente desea conocerse y tiene como imperativo pensar en sí misma. Foley comenta al respecto: "El pensamiento del alma sobre sí misma es un caso único de pensamiento, porque es la única vez que un sujeto está pensando en un sujeto como sujeto; en todos los demás casos, cuando el alma piensa en algo, es como un sujeto que piensa en un objeto" (Foley, 2020, pág. 105).

En segundo lugar, se destaca el "retener" (*retinendi*), donde el alma ya ha adquirido el hábito de pensar en términos inteligibles y no sensibles. En este sentido, se plantea la disciplina necesaria para mantener un patrón correcto. Cenobio está cumpliendo con la separación de los sentidos, pero aún le falta la instrucción en las artes liberales.

Pero tú, querido Cenobio, comprenderás, sin duda, el valor de lo que he expuesto, y la causa del extravío de los hombres, y cómo todo confluye para formar la unidad, y siendo todo perfecto, sin embargo, hay que evitar el pecado. (...) Pero tú, créeme, darás alcance a todo esto si te dedicas al trabajo de la erudición, con la que se purifica e instruye el alma, pues antes no está dispuesta para recibir la divina semilla. En qué consiste todo esto y el orden que requiere, lo que la razón promete a los estudiosos y buenos, la vida que hacemos aquí nosotros, para ti carísimos, y el fruto que cosechamos con nuestro ocio liberal te informarán estos libros, más dulces para mí por tu nombre que los encabeza que por el trabajo de nuestra elaboración, y sobre todo, si tú quieres, eligiendo la mejor parte, ajustarte y acomodarte a este orden sobre que se diserta aquí. (De Ord, I,2,4)

El pasaje antes citado da luces del trabajo a realizar en la siguiente investigación. Agustín le escribe a Cenobio, destacando la importancia de lo expuesto y señala que él comprende el valor y la causa de la desdicha de los hombres. Por tanto, Agustín quiere guiar a Cenobio por el camino que ha recorrido para llegar a tales conclusiones. Todo converge para formar una unidad, a pesar de que la concepción humana no alcance a dilucidarla. Agustín le asegura a Cenobio que, a través de la erudición, el alma se purifica e instruye, preparándose a que la semilla divina encuentre ánimo y disposición en él. El hecho de que los libros mencionados proporcionarán a Cenobio más información sobre el *ordo* y más aún, le educarán en la virtud el alma, permiten leer el diálogo en clave pedagógica. Esto lleva a pensar que, más allá de la tematización del diálogo en la que han incurrido los especialistas, el escrito debe ser leído desde una perspectiva total y no diseccionada, para así alcanzar, en cierta medida, la intencionalidad de Agustín para con Cenobio.

CAPITULO I: UNA VISIÓN GENERAL DE FOLEY A *DE ORDINE*

Este capítulo tiene la impronta de ser una sección expositiva en torno a la postura de Michael Foley respecto a *De Ordine*, más que realizar una crítica directa a sus supuestos; cosa que será tratada en el capítulo segundo de este trabajo. Es necesario advertir, por lo demás, que este apartado no pretende ni tiene la intencionalidad de desarrollar o seguir los planteamientos agustinianos de todo el escrito, sino más bien situarnos en ciertos párrafos, secciones y libros dentro de órdenes que parecen abocarnos a la cuestión máxima de este trabajo: una relectura pedagógica de este pequeño fragmento del Corpus juvenil agustiniano. En este sentido se abordarán los siguientes capítulos: I,1;2;10. II,5;8;9;10;11;12;13;14;15;16;17;18;19⁵.

§1 Carta de presentación:

Foley comienza su exposición destacando la particularidad de la dedicación dentro de la tetralogía de Cacisiaco. A diferencia de las demás esto más bien es una pauta un camino a seguir para con Cenobio a diferencia de los otros dos diálogos dedicados⁶. La digresión de Agustín acerca de Cenobio, el destinatario anticipado, proporciona una visión más nítida del lector ejemplar de este diálogo. Se delineó un perfil de un hombre profundamente interesado en los temas discutidos, se le elogia y se le insta a seguir el plan propuesto por Agustín. Cenobio cuya benevolencia y *humanitas* (amabilidad humana) son dignas de elogio. A pesar de que parece haber experimentado una transformación moral hacia el bien, carece de todos los elementos de una conversión intelectual a la verdad, por lo mismo, *De Ordine* está

⁵ El número romano corresponde al libro y los arábigos al capítulo del libro.

⁶ Los otros dos diálogos dedicados son de beata vida y contra académicos. El primero se lo dedica a Teodoro con el objetivo de demostrar los desafíos y tempestades que el mismo ha enfrentado y de qué manera la filosofía cristiana se le ha presentado como una panacea y fortaleza a la hora de dirigir la disputas filosóficas y las tempestades de la vida: Si ad philosophiae portum, de quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur, vir humanissime atque magne, Theodore, ratione institutus cursus, et voluntas ipsa perduceret; nescio utrum temere dixerim, multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse, quamvis nunc quoque, ut videmus, rari admodum paucique perveniant(De beata vita I:1). En el Segundo se dedica a Romaniano, exhortándole a que no menospreciarse en momentos difíciles y a confiar en la providencia divina: O utinam, Romaniane, hominem sibi aptum ita vicissim virtus fortunae repugnanti posset auferre, ut ab ea sibi auferri neminem patitur! (Contra académicos I,1)

orientado a la manera de ser una guía para que esta conversión intelectual llegue a buen puerto.

La exploración de la relación entre la filosofía y la poesía en el diálogo revela una capa adicional de ironía. Descubrimos que *De Ordine* tiene como objetivo responder a un poema escrito por Cenobio sobre los problemas de la teodicea. En este contexto, el diálogo filosófico de Agustín se presenta literalmente como una respuesta a un poema, acentuando la relación entre la filosofía y la poesía. Este enfoque añade profundidad a la consideración de Agustín sobre la conexión entre ambos campos. He ahí el lugar abstruso y abstracto en la cual se enmarca *De Ordine*. Esta introducción funciona como abertura o guía de los puntos esenciales del diálogo por lo mismo es importante detenerse en ciertas consideraciones. Lo problemático y desde donde sea tematizado todo el diálogo o donde mejor dicho Agustín dialoga con licencia en toda esta puesta en escena es la reconciliación entre la omnibenevolencia y omnipotencia de Dios frente a los desórdenes patentes de la vida humana. El orden en este sentido comprenderlo en tanto definición del conocimiento tiene dos problemas el primero comprender el orden individual de las cosas y el segundo el orden global. La aporía está en el riesgo de negar la omnibenevolencia de Dios y/o su omnipotencia a la hora de llegar y de abarcar la totalidad del mundo creado y la responsabilidad que tiene para con esta la Providencia. Foley al menos argumenta que:

La única forma de obtener la perspectiva correcta, es decir, la única solución al desafío de ver cómo se pueden reconciliar la omnibenevolencia y omnipotencia de Dios y el caos y el mal que nos rodea, no es emprender un estudio exhaustivo de todo lo que es o será, sino obtener el conocimiento de sí mismo (I.1.3).

Agustín en este sentido tiene una forma precisa de conocimiento de sí mismo que es bien reflejado en los soliloquios donde Agustín dialoga con su propia alma como vestigio divino en su propia existencia. En *De Ordine* esto es mencionado como un retorno del alma a sí misma. Cuando el alma regresa reclama su ser comprende la unidad y cuando comprende la unidad puede comprender la unidad del todo. Por lo mismo se insta a Cenobio a injertarse y ajustarse al dialogo (I.2.4).

Foley argumenta que Agustín es consciente de la importancia de la unidad a la hora de tener un claro conocimiento, por lo mismo el hecho de conocerse a uno mismo y de tener

la disciplina dada por las artes liberales cómo se verá más adelante son logros que son extremadamente raros y difíciles para los hombres a la hora de entender el orden propio de cada cosa.

La otra dificultad radica en comprender el orden de todo mediante el cual está todo unido y gobernado. Agustín -comenta Foley- cuando utiliza la palabra mundo se refiere a lo experimentado por los cinco sentidos corporales el espacio el tiempo la materia la multiplicidad y divisibilidad que son aparentemente interminables. Más bien en este punto uno podría preguntarse: ¿porque él todo en todo y cómo conocer unificando todo esto en la variedad de las cosas? En este punto se alude a que el hecho propio de que utilicemos el término universo para referirnos a todo según él significa dirigido hacia el uno. En este punto ve una clara marca para determinar que Agustín está velando a una teodicea.

Uno debe conocerse a uno mismo para conocer el todo sin embargo para no caer en el psicologismo moderno al cual nos han llevado la filosofía idealista. Foley dice que este conocimiento propio no es introspectivo ni psicológico del todo sino más bien un conocimiento que implica la autorreflexión a la manera de estar evocado hacia la trascendencia del egoísmo como es en el caso de Dios frente a la criatura. Lo que implicaría en este sentido reconocer que el ser humano no se encuentra en un absoluto solipsismo, sino que está inmerso dentro de una red de relaciones con personas la naturaleza y el Dios mismo. Este conocimiento implica reconocer las limitaciones cognoscitivas y las debilidades humanas a la hora de mantener un orden de estudio que se verá más adelante tratado esto sería el símil en la necesidad de buscar ayuda y guía para comprender la verdad y alcanzar la plenitud.

En un sentido más específico, el conocimiento de sí mismo implica la búsqueda de la verdadera identidad del ser humano, que, según Agustín, se encuentra en relación con Dios. El ser humano está creado a imagen y semejanza de Dios y su verdadera identidad se encuentra en su relación con Dios.(Foley, 2020, p. 102)

El conocimiento del todo de las cosas y de uno mismo nos llevan a la otra dificultad anunciada por Agustín en la carta de presentación el hecho de comunicar las ideas sobre la unidad.

§2 La conversión intelectual

La problemática del intelecto nos conduce a la tercera dificultad expuesta en el primer párrafo de la sección 1.1.1: la comunicación de ideas sobre la unidad. Foley destaca que estas ideas resultan arduas de transmitir porque requieren de una audiencia capaz de comprenderlas. Por supuesto que, entender lo que confiere a las cosas individuales su naturaleza y al conjunto su totalidad no es tarea sencilla, sin debida instrucción o conocimiento de si mismo. Se debe estar adecuadamente preparado, ya sea por disposición natural o mediante una educación apropiada (artes liberales o enciclopédicas). Agustín sostiene que el conocimiento no puede ser implantado en cualquier mente de manera indiscriminada⁷; solo puede emerger como fruto de una formación moral e intelectual cuidadosa.

Foley en este sentido pregunta:

¿Cómo se transforma uno en un conocedor en su mejor momento? La respuesta de Agustín reside en la necesidad de un tipo especial de autoconocimiento: no el conocimiento que abarca las fortalezas y debilidades personales o preferencias (que tiene su propio valor, sin duda), sino aquel que implica que el alma "vuelva a sí misma" (1.2.3) y se conozca como alma, es decir, como una realidad inteligible e inteligente (Foley, p. 104).

Aunque es evidente saber que se posee inteligencia o la capacidad para comprender, reconocer que mi inteligencia es inteligible, es decir, algo real pero incapaz de ser comprendido en términos de espacio, tiempo o materia, no es un proceso automático. Agustín

⁷ Confróntese por ejemplo, el pasaje de Agustín que escribirá años más tardes en las Confesiones: "Con todo, si era perezoso en aprenderlas, era azotado, sistema alabado por los mayores, muchos de los cuales, que llevaron este género de vida antes que nosotros, nos trazaron caminos tan trabajosos, por los que se nos obligaba a caminar, multiplicando así el trabajo y dolor a los hijos de Adán"(Conf.1,9,14). Notamos aquí la indiscriminación desde una perspectiva de obligación. Y en otro lugar más adelante: Lo aprendí, digo, sin el grave apremio del castigo, acuciado únicamente por mi corazón, que me apremiaba a dar a luz sus conceptos, y no hallaba otro camino que aprendiendo algunas palabras, no de los que las enseñaban, sino de los que hablaban, en cuyos oídos iba yo depositando cuanto sentía. Por aquí se ve claramente cuánta mayor fuerza tiene para aprender estas cosas una libre curiosidad que no una coactiva necesidad. (Conf. 1,14,23)

señala esta conversión intelectual como la solución a los errores de opinión que ha identificado (1.1.3) y alienta a Cenobio a someterse a este proceso.

Según Foley, Agustín no define explícitamente la conversión intelectual, pero describe en qué consiste, cómo puede lograrse y qué produce. La conversión implica tres elementos. Primero, está "el gran hábito de apartarse de los sentidos" (1.1.3). Para entender la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, uno debe aprender a pensar en realidades inteligibles sin compararlas de ninguna manera con los fenómenos sensibles. Este hábito mental no se adquiere fácilmente; Agustín lo califica como "más que humano" en *Contra los Académicos*⁸.

En segundo lugar, la conversión intelectual implica el significativo hábito de "reunir el alma en sí misma. De manera similar, el alma que busca reunirse debe reflexionar sobre sí misma. Sin embargo, el pensamiento del alma sobre sí misma es único, ya que es la única vez que un sujeto está pensando en un sujeto como tal; en todos los demás casos, cuando el alma piensa en algo, actúa como uno que piensa en un objeto. Sin embargo: ¿Cómo se entiende la relación entre la reunión del alma y la conversión intelectual? ¿Qué consecuencias tiene esta unificación para la comprensión del individuo y su conexión con el mundo externo? ¿Cómo se relaciona este proceso con las teorías filosóficas más amplias sobre la naturaleza del conocimiento y la existencia?

En tercer lugar, la conversión intelectual incluye el destacado hábito del alma de "mantenerse" (1.1.3). Para comprender lo que Agustín quiere decir con esta expresión, debemos recurrir a sus otras metáforas del uso de "mantener". El "mantenerse" del alma, significa la capacidad de la mente para permanecer en el "gran hábito" de pensar en términos no de lo sensible sino de lo inteligible. Esto no es algo fácil, ya que la conciencia humana es en sí misma cambiante, por así decirlo: no es un intelecto angélico y desencarnado que comprende todo de una vez y eternamente, sino uno que utiliza y tal vez en cierta medida

⁸ "Estas y otras verdades de la misma clase fueron conservadas entre los discípulos de Platón, según era posible, y guardadas en forma de misterios. Pues ellas no pueden ser fácilmente percibidas sino por los que, purificándose de todo vicio, se han consagrado a un género de vida más que humano; ni peca gravemente el que, conociéndolas, las quisiera enseñar a cualquiera". (Haec et alia huiusmodi mihi videntur inter successores eius, quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita. Non enim aut facile ista percipiuntur, nisi ab eis qui se ab omnibus vitiis mundantes, in aliam quamdam plus quam humanam consuetudinem vindicaverint; aut non graviter peccat quisquis ea sciens quoslibet homines docere voluerit). *Contra Académicos*, III,17,38

depende de la sensación corporal. Aunque la conciencia humana, cuando está debidamente educada, puede pensar exclusivamente en términos de lo inteligible, su carácter polimórfico le permite deslizarse fácilmente hacia modos de pensamiento más carnales, todo ello sin que sea consciente de que ha ocurrido tal desliz. Por lo tanto, a menos que uno se mantenga en el patrón de mantenimiento correcto, puede distorsionar inadvertidamente los avances intelectuales más puros. Para lograr la conversión intelectual, por lo tanto, debe superar con éxito lo que Agustín llama ciertas "heridas de opinión que la vida diaria inflige" (1.1.3).

Según Foley (Foley, p. 107):

Estas heridas son la marcada inclinación de la humanidad hacia el materialismo, la creencia o suposición que concibe erróneamente toda la realidad como espacial, temporal y material. Este materialismo se "inflige" en el entendimiento debido a nuestras vidas diarias porque se gasta la mayor parte de la energía mental lidiando con problemas que se centran en o emanan de cosas que son mortales y perecederas. Asimismo, porque existe confianza considerable en los sentidos corporales para hacerlo.

Dedicar la inteligencia exclusivamente a preocupaciones efímeras o físicas limita la capacidad de interpretar y trascender la realidad. Destacar el carácter espiritual de la mente es crucial para captar la totalidad de la realidad, anunciada por el mundo físico, pero no revelada completamente.

Los dos medios para superar el materialismo de la opinión y alcanzar la conversión intelectual: la soledad y una educación en artes liberales. La soledad no implica necesariamente aislarse de los demás, se refiere más bien a una separación de las almas, no de los cuerpos. Es crucial aprender a prescindir de la opinión común o de los sentidos físicos para evaluar lo que es auténtico y verdadero. Esta tarea presenta dificultades, ya que implica apartarse de las convenciones sociales y estar dispuesto a soportar el rechazo y el menosprecio de aquellos que no comprenden o no comparten nuestra perspectiva.

En la educación, uno se encuentra con los grandes pensadores de la historia y aprende a pensar de forma más abstracta y desligada de las limitaciones de lo sensible. La educación liberal, a diferencia de la técnica o profesional, busca el desarrollo integral de la persona y su

habilidad para pensar críticamente y reflexionar sobre cuestiones fundamentales. A través de la educación en artes liberales, uno puede obtener las herramientas necesarias para entender y valorar las realidades inteligibles y superar el materialismo.

§3 Sobre las reglas de estudio

Las reglas de estudio que Agustín impone a sus alumnos son tres: la moderación, para evitar el trabajo en la noche; que los alumnos discutan un tema relacionado con lo tratado en los libros; y que los jóvenes se acostumbren a estar en paz consigo mismos dentro de sus almas. En este sentido, Foley (p.112) sostiene que esto es para contener el alma dentro de sí mismos, aspecto que se expondrá posteriormente al abordar el carácter de derramamiento o distracción que posee el ser humano.

§4 La vanagloria

Agustín anticipa que la vanagloria podría convertirse en un problema perjudicial para sus estudiantes a medida que avanzan en su ascenso intelectual hacia la comprensión del orden. En este contexto, Foley (Foley, p. 142-143) destaca la ambigüedad en la perspectiva de Agustín, quien lamenta la ignorancia dichosa de algunos estudiantes y les recuerda que solo algunos son elevados por la sabiduría, mientras que el resto "son liberados en las profundidades". La interpretación de si esta última expresión se refiere a la ignorancia o a la condenación queda abierta a diversos juicios. Es crucial reflexionar sobre este aspecto y tener precaución en el estudio, ya que aquel que se considera conocedor de las cosas que se le enseñan o debaten podría carecer de la apertura necesaria para seguir aprendiendo e incluso enfrentarse a dificultades al reconocer sus errores en juicios y conocimientos.

§5 Pedagogía dialógica en ejemplo

Agustín interroga a Licencio sobre su disposición para defender su definición de "el orden es lo que guía a todas las cosas por Dios" (II.1.2). Sin embargo, esta afirmación no es simplemente una repetición, sino una corrección, ya que Licencio no lo había definido como

aquello por lo cual Dios guía todo, sino como aquello por lo cual Dios guía únicamente las cosas que Él ha ordenado (I.10.28). Licencio, aparentemente ajeno al cambio de Agustín o sin considerarlo significativo, ahora se enfrenta al desafío más arduo de defender la existencia del orden tanto en las cosas ordenadas por Dios como en aquellas que no lo han sido, como es el caso del mal.

En primer lugar, asume que el orden se refiere únicamente al manejo del mal, argumentando que las cosas buenas no lo requieren. En segundo lugar, presupone que todas las cosas buenas tienen el mismo valor. En tercer lugar, parece concebir el mal como algo con el mismo estatus ontológico que lo bueno. Anteriormente, Licencio no logró comprender la bondad inherente a la naturaleza del orden (I.6.15); ahora, no logra entender la naturaleza misma del mal.

En estos pasajes, Agustín despliega toda su habilidad pedagógica con Licencio, haciéndolo definir y profundizar aún más en su argumentación sobre el orden. No se pretende entrar directamente en la densidad de los argumentos ni en las respuestas, sino demostrar al lector la continuación lógica del diálogo y las diversas perspectivas que se pueden creer y defender al entender el orden del mundo. En este caso, el orden es simplemente la cátedra en la cual se despliega la visión antropológica y pedagógica respecto a Cenobio. Por ejemplo, se aborda el tema del movimiento con el objetivo de provocar una conversión intelectual en Licencio y remediar las deficiencias en su metafísica subyacente. Esto da la impresión de que hay una manera correcta de abordar las investigaciones sobre la providencia. Dado que la mayor parte de la *oratio* de Agustín se dedica a la presentación de las disciplinas liberales, para comprender las estructuras providenciales del mundo que nos rodea. Esto encaja bien con la concepción inicial de Licencio de la providencia como un nexo totalizador de causas eficientes. Para comprender tales estructuras, las disciplinas liberales serían invaluable.

Habiendo comenzado con un completo estudio de las disciplinas liberales, Agustín reduce el número de disciplinas requeridas de siete a dos, y luego sugiere que podemos saltarnos por completo las artes liberales y prestar atención a la unidad a medida que la encontramos en la vida cotidiana. Esta no es una estrategia útil para comprender el mundo como un nexo de causas eficientes. En esta interpretación, Agustín no tiene nada en contra del intento de comprender los detalles del mundo que nos rodea. Sin embargo, trata ese

conocimiento como innecesario para llegar al corazón de la providencia, que se basa en nuestra capacidad de conocer a Dios intelectualmente.

Agustín dirige la discusión hacia la comprensión de Dios en lugar de las cosas, resultando en cuatro consecuencias. En primer lugar, la atención se centra en el hombre sabio como el único conocedor humano capaz de entender las cuestiones más elevadas. En segundo lugar, se promueve una comprensión más detallada del conocimiento, distinguiendo entre la "sensación", que abarca lo sensible, y el conocimiento estricto, que se ocupa de lo inteligible e inmutable. En tercer lugar, se profundiza en la comprensión del alma, identificando sus diversas operaciones, como la recolección de datos y la memoria, y destacando el intelecto como la parte sabia. Cuarto, a través de Licencio, se introduce una conexión entre la sabiduría, el conocimiento de Dios y el autoconocimiento, argumentando que el hombre sabio conoce a Dios al conocerse a sí mismo. Sin embargo, los desafíos persisten, ya que Licencio debe resolver la naturaleza del movimiento y superar su dualismo, reconciliando la afirmación de que nada existe sin Dios con la idea de que las cosas en movimiento no están con Dios. Además, la depreciación persistente de la memoria por parte de Licencio destaca su obstáculo para comprender ciertos aspectos del diálogo (Foley, p. 156)

La perspectiva de Agustín sobre el valor de las artes liberales experimentará cambios con el tiempo, pero mantiene una apreciación paradójica constante, tanto en Casiciaco como a lo largo de su vida. Por un lado, participa activamente en estas disciplinas, respetando sus principios y tomando en serio sus enfoques. Por otro, evalúa su importancia final de manera sorprendentemente diferente a la perspectiva de los especialistas en esas disciplinas. Es evidente que, por ejemplo, un gramático o un retórico no evaluaría la importancia de sus campos en términos de *modus* o filosofía, y muchos especialistas no pueden visualizar cómo su área de especialización encaja en una pirámide jerárquica y unificada del conocimiento humano.

Agustín sigue retratando a aquellos que han completado una educación liberal como capaces de comprender adecuadamente el "mosaico del todo," utilizando una metáfora de la carta de presentación (I.1.2). El cambio drástico iniciado por Agustín implica recurrir a "una cierta disciplina elevada, alejada incluso de la sospecha de la multitud": la ley de Dios (II.7.24). Aunque en esta etapa no queda claro exactamente qué significa, una certeza surge:

ha pasado de considerar directamente el orden a reflexionar sobre las condiciones que permiten al individuo comprenderlo. Estas condiciones, según Agustín, se cumplen mediante una educación bien comprendida. Por ende, el resto del diálogo se centra en proporcionar a sus amigos una visión de cómo la mente puede fortalecerse y formarse adecuadamente para alcanzar el conocimiento de cosas divinas y ocultas. A pesar de la amplitud y profundidad a veces desalentadoras de la visión de Agustín, tiene un propósito central: conocerse a sí mismo.

Agustín le explica al grupo que la ley de Dios establece un "doble orden", uno vinculado a vivir y otro a entender. Como insinuado en la carta de presentación, la conversión intelectual presupone un grado de conversión moral. Una vida carente de virtud carecerá no solo de la aptitud sino, quizás más crucial, del deseo de un estudio serio. Incluso después de alcanzar las alturas de la contemplación, es imperativo vivir correctamente para mantener lo alcanzado. Por lo tanto, el doble orden no debe seguirse de manera secuencial, sino simultánea. (Foley, p.173)

La moderación es el concepto clave en el esquema de Agustín sobre el orden de vivir, aunque no utilice la palabra directamente. Agustín no desalienta el cuidado del cuerpo, sino el exceso en su atención; no aboga por la abstención total del amor a la alabanza, sino del amor desmedido. El énfasis en la moderación por parte de Agustín se relaciona con las ideas recientes del grupo sobre el *modus*, el progenitor etimológico de la modestia (Foley p.179). Ya ha señalado cómo un conocimiento del orden de las cosas debería influir en nuestra forma de vivir (I.11.33); después de reconocer la benevolencia con la que el universo está moderado, debemos esforzarnos por modelar nuestras vidas de manera similar. Y la moderación es crucial por lo que permite hacer. Al establecer límites razonables en nuestros diversos deseos, el alma puede utilizar y apreciar el mundo sin caer en la adicción. Esta actitud adecuada, a su vez, libera al alma para dedicarse a su verdadera fuente de nutrición: el conocimiento y la comprensión de las cosas. La averiguación de este conocimiento se vuelve más ardua cuando los atractivos de los placeres físicos o la búsqueda de reconocimiento político parecen más reales que las verdades invisibles. La doble advertencia de Agustín contra entregarse a los apetitos físicos y buscar el honor político es, por lo tanto, una preparación para el deseo más elevado: el deseo de sabiduría.

Agustín inicia su discurso desde el individuo, avanzando hacia su círculo inmediato de familia y sirvientes, hasta llegar a las relaciones políticas más amplias. Su tratamiento refleja una sensibilidad cristiana, y su orientación sobre el gobierno y el servicio va más allá de lecciones de equidad, abrazando una humildad basada en el desprendimiento de uno mismo. Mientras que para el filósofo el fin más alto es conocer las cosas más elevadas, para el cristiano, es conocer y amar esas cosas. Dios no solo debe ser estudiado; debe ser adorado y venerado (II.8.25). Este amor a Dios, posible gracias a las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, también fundamenta el amor al prójimo, representado aquí en términos de buena voluntad. La conversión religiosa es esencial para sintonizar con el orden fraternal de la humanidad, el orden cósmico del ser y el Ordenador que es el Dios Trino.

§6 El orden en la educación:

Aunque la razón se considera más elevada y noble, ya que permite a los seres humanos alcanzar la verdad a través de actos de comprensión, se reconoce que incluso la autoridad divina es un medio para este fin, ya que creer es en aras de entender. La razón alcanza su máxima expresión cuando aprende a conocerse a sí misma, lo que le permite descubrir las verdades inmutables, como Dios y el orden del todo. Agustín sostiene que aquellos que confían exclusivamente en la autoridad, incluso divina, no pueden ser verdaderamente felices, ya que el alma anhela el alimento del conocimiento y la comprensión, no solo creencia u opinión.

Aunque la razón se considera fundamental, Agustín destaca que la autoridad precede en el tiempo. Rechaza la noción simplista de que la razón es solo para los educados y la autoridad es un apoyo para los ignorantes, ya que cada individuo necesita la guía de la autoridad en algún momento para aprender a utilizar correctamente su razón. Inicialmente, la sumisión a la autoridad ocurre sin un verdadero conocimiento de su valor. No obstante, la autoridad actúa como la cuna que nutre la razón, permitiendo eventualmente a la persona comprender la inteligibilidad de sus opiniones y la razonabilidad de sus preceptos. Agustín enfatiza que es la autoridad la que fortalece benevolentemente la razón lo suficiente como para comprender primero a sí misma y luego a Dios.

Sin embargo, postula que Agustín señala que la mayoría de las personas no llegan a realizar plenamente las capacidades de sus mentes:

. Aunque utilizan la razón diariamente, a menudo no lo hacen de manera coherente o al máximo de su potencial. Para la "ignorante multitud," la autoridad sigue siendo necesaria hasta el final. Agustín reconoce la reluctancia crónica o la incapacidad de muchos para abandonar la seguridad de la autoridad. Donde difiere de la filosofía clásica es en su percepción de una figura de poder diferente que puede tener un impacto más profundo en las mentes humanas empobrecidas.

Para Agustín, la autoridad humana no es tan efectiva como aquella que cae bajo la etiqueta "divina", que puede incluir el dominio de cualquier cosa naturalmente superior a los seres humanos pero que proviene únicamente de Dios. La autoridad divina está perfectamente ordenada y dirigida infaliblemente hacia el conocimiento y la comprensión de las cosas, instando a los seres humanos a "elevarse a la comprensión".

§7 La razón

Agustín define la razón como un movimiento de la mente capaz de distinguir y conectar las cosas que se aprenden, cuya guía solo la clase más rara de hombres puede utilizar para entender a Dios o a la propia alma" (II.11.30). Su elección de describir la razón en términos de movimiento cobra especial significado, dada la discusión previa del grupo sobre el concepto de ser movido. Aquí, "movimiento" no se refiere al desplazamiento físico, ni al intelecto inmutable que Licencio argumentó como la esencia del sabio. Más bien, la razón se presenta como el movimiento no local de la mente hacia el estado inmutable de la sabiduría perfecta. La frase de Agustín, "cuya guía...", subraya la idea recurrente de que, aunque la razón es una capacidad universal, rara vez se utiliza en su máxima expresión. Siguiendo su afirmación inicial en la carta de presentación, Agustín atribuye esta negligencia a nuestras actividades sensoriales. Estas actividades, aunque no malas per se, pueden considerarse engañosas, ya que nos acostumbran a percibir lo sensible como la única realidad. Al intentar comprender realidades más allá del espacio, el tiempo y la materia, nos enfrentamos a terrenos desconocidos. Utilizando su definición de asombro, Agustín califica este fenómeno

como "extraño" o maravilloso (mirus), ya que no esperaríamos que un poder tan grande como la razón se vea fácilmente constreñido por los sentidos. Después de todo, se supone que estos deben ser asistidos e informados por la razón, no viceversa. No obstante, como señala Agustín, "así es como está el asunto".

Para comprender mejor la interacción entre los sentidos y la razón, Agustín opta por no comenzar desde lo más alto. En lugar de explorar la elevada capacidad de la razón para conocer el alma o a Dios, intenta rastrear la razón en todo aquello que ha tocado. La justificación de Agustín para este enfoque se deriva de la definición secularmente aceptada de los seres humanos como animales racionales y mortales. Esta definición es crucial, no solo porque identifica la racionalidad como algo de alguna manera inmortal, sino porque arroja luz sobre la naturaleza de la racionalidad. Lo racional (rationale), según se explica, se refiere al uso de la razón, mientras que lo razonable (rationabile) se refiere al resultado o producto de la actividad racional. Aunque Agustín muestra interés en lo racional (pues su investigación se centra en el uso de la razón), al no conocer dicho uso, decide comenzar en un nivel más modesto. Por ende, se adentra primero en los efectos de su uso, es decir, lo "razonable", para que él y sus oyentes puedan comprender mejor su objetivo.

. Esta estricta distinción entre "racional" y "razonable" lleva a Agustín a la conclusión de que, dado que lo razonable se relaciona con la creación y acción humanas, implica una inserción racional de "dimensión y modulación" (2.11.33) sobre o dentro de algo más, ya sea los sonidos de la garganta o las obras de las manos. Además, esta caracterización de lo razonable sugiere que la razón tiende al orden. Incluso los sentidos, que están unidos a la razón mediante la unión del alma y el cuerpo, se complacen en las cosas bien ordenadas. Por ejemplo, el ojo se deleita con un edificio bien proporcionado y el oído disfruta de una buena disposición de notas y armonías. En ambos casos, el placer depende de las dimensiones o proporciones de la cosa experimentada.

§8 La filosofía

El desarrollo de la razón y su conexión con el *quadrivium* se inició mediante el uso de la dialéctica, la cual imbuyó a la razón con el anhelo de alcanzar la "más feliz

contemplación de las cosas divinas" (II.14.39). A través de la dialéctica, la razón se revela a sí misma, mostrando qué es, qué busca y qué puede lograr (II.13.38). Ahora, tras adquirir un conocimiento genuino de la naturaleza de la realidad, la razón reflexiona sobre sí misma, explorando esta vez su relación con toda el alma. Su respuesta está, por supuesto, influenciada por lo recién aprendido. Al reconocer que todas las cosas conocidas tienen alguna relación con lo numérico, la razón concluye que ella misma comparte esa cualidad. Así, la razón, de alguna manera, trasciende el espacio y el tiempo, al igual que el alma, de la cual la razón es indudablemente parte. En consecuencia, surge la posibilidad de la inmortalidad del alma.

Agustín reconoce la audacia de demostrar la inmortalidad del alma, y él mismo no aborda seriamente esta tarea hasta los Soliloquios y Sobre la inmortalidad del alma. Sin embargo, la formación en las artes liberales brinda el coraje para perseguir otros objetivos. Agustín presenta una serie de conceptos difíciles que pueden entenderse mediante el conocimiento del número. Dado que discutir cada uno sería excesivo, se destacarán tres observaciones. En primer lugar, al ubicar esta lista después de la reflexión del alma sobre sí misma y al hacer referencia a sus deseos bien ordenados, Agustín subraya la importancia de la conversión intelectual y moral. Más de la mitad de los elementos de la lista requieren lo que la conversión intelectual confiere: la diferenciación adecuada entre el espacio y el tiempo, por un lado, y lo no espacial y no temporal por el otro. Además, el alma debe conocerse a sí misma y vivir moralmente para comprender la realidad. Agustín destaca que el entrenamiento debe comenzar en la infancia y ser perseguido incansablemente, ya que es la única forma en que el alma puede adquirir la fortaleza necesaria para ver lo que más anhela.

En segundo lugar, la afirmación de Agustín de que Dios es "mejor conocido a través del no conocer" completa su observación anterior sobre el conocimiento de la mente del "Principio de todas las cosas" (II.9.26). Al ser el Originador del todo, Dios no es un miembro ni una parte del todo y, por lo tanto, no se conoce de la misma manera que el todo o sus partes. Dios es como el sol que ciega al búho al sobrepasar sus capacidades oculares, pero el mal es como la oscuridad total que ciega al búho al no proporcionar ni un solo fotón de luz. El no conocer al conocer a Dios es significativamente diferente del no conocer al comprender privaciones (Foley p. 198).

En tercer lugar, la lista de Agustín tiene una relevancia conmovedora para la disputa del grupo. Varios de los temas que los jóvenes intentaron explicar, como el movimiento y el "estar con Dios", se mencionan aquí de alguna manera. El enigma final que desvió la discusión, si el mal ha existido siempre, puede resolverse con el conocimiento de todas las cosas de la lista. El mensaje para el grupo es claro: si desean encontrar respuestas a sus preguntas, primero deben educarse.

§9 Las artes liberales, la fe y la filosofía

La prevención seria de Agustín acerca de abordar cuestiones filosóficas sin el respaldo de una educación en artes liberales o una crianza adecuada (II.16.44) plantea dudas persistentes sobre si aquellos que solo han experimentado una conversión religiosa o han seguido una cadena de fe (II.5.15) pueden llegar a experimentar el deleite derivado de la contemplación y la sabiduría. No hay que desanimarse ante el vasto terreno que abarcan las artes liberales, por tres razones: posee el carácter adecuado para ello, no vive miserablemente; tiene la mente adecuada para ello a diferencia de aquellos que no son terriblemente rápidos; y no es necesario dominar cada aspecto de las artes liberales, algo que ni siquiera Agustín, antiguo experto en dos de estas disciplinas (gramática y retórica), ha logrado hacer. En cambio, lo crucial es aferrarse al "alma" del asunto y dejar los detalles meticulosos para los más minuciosos.

Quien opte por menospreciar las artes liberales, Agustín ofrece dos recomendaciones: aferrarse a su fe y abstenerse de inquirir en asuntos muy oscuros y, sin embargo, divinos, como el origen del mal (II.17.46). El consejo de Agustín es sombrío: solo se debería explorar "estas cosas y asuntos de este tipo" después de recibir una educación en artes liberales (Foley, p. 199). A pesar de que la fe contribuye significativamente al disfrute de la vida más feliz, no puede sustituir adecuadamente la educación en todos los aspectos; algunos temas divinos y oscuros pueden resultar demasiado difíciles de resolver sin las herramientas proporcionadas por las artes liberales. Además, esta exploración debe llevarse a cabo de acuerdo con "este orden de educación o no en absoluto" (II.17.46). Agustín ya ha subrayado que "sin el orden de las disciplinas, uno se volverá curioso en lugar de estudioso, crédulo en lugar de instruido, incrédulo en lugar de cauteloso" (II.5.17).

A pesar de esta advertencia categórica sobre la necesidad de una educación liberal debidamente ordenada, Agustín ofrece tres alternativas adicionales. Si el estudio de las siete artes liberales resulta abrumador, sugiere, estudia dos de ellas: dialéctica y matemáticas. Si esto aún es demasiado, estudia solo una. Y si incluso esto parece excesivo, asegúrate de comprender el concepto de unidad en los números, no necesariamente en sus manifestaciones más elevadas e inteligibles, sino en las cosas cotidianas que observamos y hacemos (Foley, p.200).

Al presentar estas alternativas, Agustín logra dos objetivos. En primer lugar, socava o, al menos, matiza su respaldo inicial a las artes liberales. Anteriormente se vio que Agustín insistía en que el estudio de las siete artes liberales, siguiendo un orden estricto, era esencial para explorar cuestiones oscuras y divinas; ahora, admite que dos artes liberales, una sola arte liberal o incluso una destilación cotidiana de una sola arte liberal pueden ser suficientes. Esta concesión no implica una retractación total, ya que Agustín sugiere estas alternativas solo para aquellos que resisten sumergirse por completo en las artes liberales; la inmersión total sigue siendo el ideal. No obstante, reconoce que hay otras formas de captar el "alma" de las artes liberales sin necesidad de estudiarlas a fondo; son herramientas útiles, pero no las únicas.

CAPITULO II: UNA REELECTURA PEDAGOGICA

En la siguiente sección de la investigación, se expondrán de manera general los planteamientos fundamentales que respaldan este trabajo. Se prestará especial atención a las palabras utilizadas por Agustín durante las discusiones con sus alumnos, con el objetivo de identificar y revelar el carácter pedagógico presente en las respuestas a las problematizaciones. Este análisis busca avanzar en los siguientes apartados: *Ordo rerum* y *razón y autoridad*.

§1 Breve excursus sobre Cenobio

Hay tres posibles interpretaciones en torno a Cenobio. La primera es que corresponde a un personaje irreal, solo pensado como un ejercicio dialéctico acomodaticio de Agustín⁹. La segunda interpreta a Cenobio como representante de una comunidad cenobítica, teniendo en cuenta el carácter señal que tenían los nombres en la antigüedad, donde significaban algo más que un nombre, como en el caso de Pedro, que significa "Piedra", o Israel, que significa "quien lucha con Dios". Esta interpretación es plausible porque resulta de la unión de κοινός (koinós: común) y βίος (bíos: vida). La tercera interpretación, más pasiva, sugiere que Cenobio existió como personaje histórico.

Si bien este escrito no tiene como fin, determinar la historicidad del dialogo mismo, se decanta por la tercera interpretación por las siguientes razones: la primera es que existe una carta de finales del 386 dirigida a el mismo a Cenobio donde se le insta a finalizar la discusión iniciada en la respuesta del dialogo por sus poesías: “Y si bien te conozco, amas en mí este vicio y, mientras desees a tus deudos y amigos todos los bienes, temes que se curen de ese mal. Pero, si tienes tanta fortaleza de ánimo”¹⁰ El otro indicio que poseemos, es que en la carta 117 dirigida a Dióscoro, Agustín escribe: Mi hermano Cenobio fue nombrado

⁹ Cfr. Seine Dialoge sind dialektischer. Das Personal und die Scenerie gehören ihm : die Personen sind seine Freunde, seine Familie , darunter was für ihn vor Andern charakteristisch ist seine Mutter ; die Scenerie wird eingehend geschildert und bietet theils den Anlass zum Gespräch theils stimmt sie zu dessen Gegenstande. Die Dialoge sind , wenn auch nicht geradezu historisch wie man gemeint hat, so doch typisch und fassen eine Reihe wirklicher Gespräche, wie er sie namentlich in Cassiciacum geführt hatte , zu einigen Gesamtbildern zusammen. P. 376

¹⁰ Carta II: ZENOBIO AUGUSTINUS: nam eam cum Alypio perfici nequáquam sinerem, etiam si uellet. non uult autem; non enim est humanitatis eius non mecum operam daré, ut in quam multis possemus litteris te nobiscum teneamus nescio qua necessitate fugientem.

Maestro de Memoria y me ha remitido mi licencia para viajar, junto con las provisiones¹¹. El tercer indicio es que durante el dialogo en II,5,15 se dice: *Getulia nostra misera sitiati*: El posesivo "nuestra" podría indicar que también Cenobio era de África, aunque no se puede afirmar con certeza.

§2 Ordo rerum

El inicio programático con su palabra titular de la conexión "ordo rerum" cada caso asociado con ciertos fenómenos celestiales regulares o terrenales. La definición de conocimiento de Agustín como conocimiento del orden, nos da indicios que el *consequi ac tenere*: "seguir y mantener" (I,1,1); son construcciones que representan diferentes matices pedagógicos, abocados a la "dicotomía del orden" entre uno inherente a cada individuo (*ordo cuique proprius*) y otro general que abarca todo (*ordo universitatis*): se debe seguir, mantener y preservar el primero, mientras que el segundo debe ser descubierto y conocido. Ambos modos se condicionan mutuamente según la perspectiva agustiniana, como se verá con frecuencia: se trata de llenar y preservar el lugar individual correspondiente dentro de un cosmos jerárquicamente estructurado y, de este modo, vivir como individuo conforme a las leyes del orden mundial general. Partiendo de la suposición de que "tenere" también significa aquí una comprensión intelectual en el sentido de *tenere* en la memoria, reflejando la interrelación entre la autorreflexión (*ordinem cuique proprius tenere*) y el conocimiento del mundo o de Dios (*ordinem universitatis videre*).

Para comprender el orden del ser, se deben cumplir dos requisitos: el buscador del conocimiento debe llevar una vida virtuosa y haber alcanzado un cierto nivel de educación. Ambas, la calificación ética y la intelectual, son indispensables para *la cognitio veritatis*, como se enfatiza con frecuencia en los escritos de Casiciaco y especialmente en *De ordine*¹². Esto está estrechamente relacionado, como se ha pasado por alto en gran medida en la literatura, con los dos principios epistemológicos fundamentales de Agustín, la *ratio* y la *auctoritas*, que actúan de manera recíproca. El alumno en este caso, no debe contentarse con

¹¹ Carta CXVII: frater Zenobius magister memoriae factus est et misit nobis unctionem cum annonis.

¹² Cfr. I,2,4; I 8,24; II,8,25

atiborrar su mente con información repetitiva, sino más bien, actuar de acuerdo a los presupuestos de la ley natural, o llegar a ella por medio de la razón; disciplinándose así, a recibir la instrucción para ser calificado intelectualmente. La belleza y el orden se encuentran siempre donde se pueden realizar la unidad (*unitas*), igualdad (*aequalitas*) y medida (*modus*). Se menciona esto porque, al seguir el ejemplo pedagógico de mosaico de la carta de la presentación, se debe tener en cuenta que el "arte" suele orientarse por la "naturaleza" como modelo. En este sentido, el mosaico y la amplitud de su visión está entendida desde una perspectiva analógica entre *natura* y *ars* con respecto a la *ratio* creadora que subyace a ambas, una deficiencia fundamental de la vida humana radica en que ciertas cosas o situaciones, separadas en el espacio y el tiempo, solo pueden percibirse individual y sucesivamente, no "simultáneamente", es decir, en una visión global. La cohesión ontológica de todo lo existente se ilustra de manera muy concreta en su orientación hacia el *unum* como el punto central o la cima superior de la jerarquía del ser.

De esta manera *eruditus hominibus accidit*, a las personas instruidas, tienen cierto indicio del orden, aunque de forma parcelada por las artes liberales o enciclopédicas, véase por ejemplo el siguiente pasaje:

Os ruego que, si amáis mucho el orden, no permitáis en vosotros ninguna precipitación ni desorden. Pues si bien una secretísima razón nos promete demostrar que nada se hace fuera del orden divino, con todo, si al maestro de escuela viésemos empeñado en enseñar a un niño el silabario antes de darle a conocer las letras, no digo que sería digno de risa y un necio, sino un loco de atar, por no guardar el método de la enseñanza. (II,7,24)

Este indicio de orden es solo una imagen de la armonía y concordancia de todo lo existente *universam rerum coaptationem atque concentum*, la mirada pedagógica rescatada de *De Ordine* destaca que este impone un orden al aprendizaje, alineándolo con la estructura del mundo o el orden divino. Surge la interrogante de cómo las disciplinas pueden considerar el orden cósmico al realizar movimientos ascendentes, adoptando una perspectiva teleológica en la pedagogía. Esto implica no solo transferir información, sino reintegrar el orden en la vida desordenada del hombre a través del conocimiento mismo. El mismo conocimiento en

este caso, va aparejado con una visión estética de la realidad¹³. Debido a que lo bello, es una totalidad (*quasi totum*), o porque se consideraba hermoso al estar bien adaptado a otra cosa (*quoniam apte adcommo daretur alicui*). Ambos criterios de belleza se aplican de manera especial al universo para Agustín: es, por definición, una totalidad, y en él prevalece una armonía y utilidad tan grandes que es señal de falta de educación (*minus eruditus hominibus*) o de falta de fuerza intelectual (*imbecilla mente*) afirmar no solo que no tiene belleza, sino incluso que tiene "fealdad" (*foeditatem*).

En este sentido, se comprende que la "fealdad" (*foeditas*), opuesta a la belleza y la armonía, según la comprensión agustiniana, funcione no solo como expresión del desorden, sino incluso como la personificación del mal y la maldad. Estos términos, por supuestos, frente al alumno (sin luz) no deben ser entendidos de forma moralmente condenatorias, sino más bien, como causa de la herida del desorden y la desobediencia. Como la comprensión pedagógica del orden está mediada por el autoconocimiento, la falta de esta es la causa principal de cualquier error de comprensión del mundo dado que la autoconciencia es un requisito indispensable para todo conocimiento de naturaleza general.

La recomendación del retorno a sí mismo es el deseo de "autoencuentro". "Convertirse" para Agustín no es otra cosa que ser "traído de vuelta a uno mismo" a través de la virtud y la reflexión. Solo cuando las almas han regresado a sí mismas, según Agustín en consonancia con las ideas platónicas, reconocen su patria de nuevo. Porque la verdad no reside en alguna parte "afuera", sino solo en lo más profundo del ser humano (*in interiore homine*). El alejarse de los sentidos en este sentido, abriría las puertas de par en par (*consuetudine recedendi a sensibus*) a ese antes del autoconocimiento. Esto se refiere a la premisa fundamental del platonismo de que el conocimiento de lo verdadero nunca puede ser transmitido a través de la percepción sensorial. La razón agustiniana advierte al buscador del conocimiento que debe huir completamente de las cosas sensibles. Como justificación de esta postura podemos presentar varios argumentos:

¹³ Lo que Agustín entiende por "amor a la belleza" lo describe con precisión al comienzo de su segundo libro contra los escépticos (Contra académicos II,2,6-3,7): la philocalia es la hermana de la philosophia, no solo por su nombre similar (II, 3,7: *prope similiter cognominatae sunt*), sino también en cuanto a su orientación común. La filosofía (amor sapientiae) y la Philokalia (amor pulchritudinis) apenas se diferencian porque la sapientia representa en última instancia nada más que la "verdadera belleza".

- A) El mundo sensible (*mundus sensibilis*) solo puede ofrecer al observador una apariencia subjetiva, en el mejor de los casos "probabilidad", pero nunca la verdad misma. Las percepciones sensoriales se refieren sin excepción a objetos cambiantes y fugaces, sometidos a las dimensiones de espacio y tiempo; les falta, por definición, acceso al ser objetivo verdadero e inmutable (*mundus intelligibilis*)¹⁴
- B) La diversidad de objetos a los que se refiere la percepción sensorial desvía la mente de lo único y uno (*unum*) deseado; cuanto más intenta abarcar y comprender, más cae en la arbitrariedad y la "pobreza". Además, la mediación de los "sentidos carnales" aumenta los deseos e inclinaciones del ser humano, desarrollando una actividad superficial que solo contribuye a "fragmentar" al ser en su esencia
- C) La verdad y el conocimiento están fundamentados en el interior del ser humano, están apriorísticamente dispuestos allí y deben ser recordados por el alma o se le otorgan a través de la iluminación interna o la "irradiación". Dado que Agustín fundamentalmente no acepta el conocimiento "externo", pero lo sensible siempre está separado espacialmente del que percibe, la percepción sensorial como posibilidad de transmisión del conocimiento queda excluida de antemano.
- D) Lo que los sentidos transmiten son, por lo tanto, superficialidades y, por lo tanto, fundamentalmente de poco valor, lo decisivo solo lo reconoce el entendimiento (*intellectus*).

El camino hacia el autoconocimiento y el retorno a uno mismo consiste en recoger y retener el alma en sí misma (*Animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi*(I,1,3). La imagen de la "colección" (*colligere*) del alma, que se encuentra dispersa en las cosas sensibles. La mente humana, al estar atrapada en el mundo sensible, se extiende y se fragmenta. Para volver a uno mismo, se debe "recoger" el alma de las distracciones y apegos a las cosas externas. Este proceso implica, por tanto, un movimiento hacia el interior, hacia la profundidad del ser humano, donde reside la verdad y el conocimiento. La expresión " *in*

¹⁴ Cfr. Contra académicos I,1,3; y los Soliloquios I,1,5; II ,3,3

seipso retinendi " enfatiza la necesidad de retener el alma en sí misma una vez que ha sido recogida. Este acto de retención implica mantener la atención y el enfoque en el interior, resistiendo las distracciones externas que puedan dispersar nuevamente el alma. La erudición, no es otra cosa que el conocimiento o la instrucción. Aquí, la erudición se presenta como una herramienta para el autoconocimiento y la búsqueda de la verdad.

Una forma de erudición que estuviera al servicio de la búsqueda de la verdad y la sabiduría, en lugar de ser simplemente una acumulación de conocimientos superficiales. Es conveniente tener una actitud crítica ante la erudición que se centra únicamente en aspectos externos y mundanos, sin contribuir al verdadero conocimiento de uno mismo y de Dios. La erudición, para Agustín, debe estar guiada por la búsqueda de la verdad interior y la comprensión profunda. En este contexto, es importante tener en cuenta que no se menosprecia el conocimiento en sí mismo, sino que busca orientar la erudición hacia un propósito más elevado: el conocimiento de Dios y la comprensión de la verdad que reside en lo más profundo del ser humano.

En resumen, la importancia del retorno a uno mismo, como un paso crucial en la búsqueda de la verdad y el autoconocimiento, radica en la disposición misma que se da al contemplar por medio de la razón el orden a la manera de retornar a una mirada unitaria. Este retorno implica alejarse de las distracciones sensoriales, recoger el alma dispersa en el mundo sensible y retenerla en sí misma. La erudición se presenta como un medio para este fin, siempre y cuando esté dirigida hacia la verdadera comprensión y no se limite a la acumulación superficial de conocimientos.

El camino hacia la autoconciencia es descrito por Agustín como un proceso de tres pasos: después de apartarse de los sentidos (*recedendi a sensibus*), debe seguirse una recopilación o concentración de la mente en sí misma y, lo que sin duda es lo más difícil, mantener la mente "en sí misma". Estos dos últimos pasos, presentados como interconectados, señalan claramente al buscador del conocimiento hacia su propia interioridad. Es el retorno a la mente alma, lo que promete la comprensión de la verdad.

Las heridas del intelecto, o del ser humano no solo son una deficiencia moral sino también a una deficiencia intelectual, es decir, a la estulticia del ser humano que se apoya únicamente en sabidurías cotidianas y prejuicios y, por lo tanto, inevitablemente falla en la

búsqueda de la verdad. La *opinio* no hace referencia principalmente a una doctrina filosófica o religiosa específica, sino a la multitud de "falsas verdades" que la vida diaria (cotidiana vida) ofrece abundantemente, *cauterizar*, como ejercicio pedagógico, es disponerse intelectivamente a ser interpelado por las lecciones mismas. *Ut in circulo quantumvis amplo* la comparación realizada con material geométrico destaca que "en un círculo de cualquier tamaño" siempre hay un centro (*medium*), donde todo converge (es decir, los radios individuales) y desde el cual se pueden dividir secciones (partes) de manera uniforme, sirviendo como medida para cada división y, por lo tanto, "dominando" sobre todo lo demás. La totalidad del poder y todo el potencial yacen, por lo tanto, en el centro. Tan pronto como uno se aleja, se adentra en la multiplicidad divisible y, al hacerlo, pierde la visión general del todo (*amittuntur omnia*). Lo mismo le ocurre al espíritu humano (*animus*) que se ha alejado de sí, como de su propio centro, y ahora se extiende y se encuentra "derramado" (*fusus*). Se sumerge en la multiplicidad, queda sujeto a la división (*diverberatur*) y cae en una "pobreza" (espiritual) que le impide encontrar lo Uno y Esencial en la "*ubique*" (en todas partes) de la diversidad empírica. La inclinación "seductora" hacia lo sensorial, la orientación "equivocada" (*falsis*) y "dañina" (*perniciosis*) del alma hacia los niveles más bajos del ser; en esta "perversidad" de la afectividad espiritual, entendida literalmente, el posterior obispo católico ve la (*concupiscentia*) pecado original por excelencia.

Estos apelativos en los que se encuentra el ser humano, en este derramamiento, deja en claro que alcanzar la sabiduría está inseparablemente vinculado con una educación superior y con vencer las bajas pasiones y deseos. Por lo mismo, se evidencia la favorable predicción intelectual con respecto a Cenobio. A pesar de esto, se le exige "según la ley divina" (*divino iure*) que no abandone la *causam* una vez tomada. Esto significa, en otras palabras, luchar con todo empeño del lado de la sabiduría y la verdadera belleza (contra los oponentes comunes de *libido*, *cupiditas* y *voluptas*). La directa solicitud a Cenobio de dedicarse a la educación va acompañada de la certificación de una disposición mental (*ingenium tuum*) y la observación de un "signo de futura sabiduría" (*signum in te futurae sapientiae*); sin embargo, las formulaciones sugieren que, según la concepción de Agustín, el destinatario aún está al comienzo de un camino prometedor. Las demás condiciones mencionadas en este contexto para la educación y el conocimiento son todas de naturaleza biográfica, como la buena disposición intelectual (*ingenium*), la felicidad personal (*felicitas*),

el tiempo libre necesario (*otiosus*) y el entusiasmo motivador (*studium*) para completar el extenso programa de aprendizaje. Con la expresión metafórica "cultivar el espíritu (a través de la educación) *excolitur animus*", el espíritu debe ser "cultivado" como un campo, ya que en él se confían "semillas divinas". La razón inquisitiva se aventura en un ascenso gradual a través del orden de las artes liberales o ciencias enciclopédicas, donde no solo "exige urgentemente" el orden, sino que también lo crea. Las actividades significativas de la razón con respecto al contenido del conocimiento son: *disponere in regulas certas* (II,12,36); *ordinare* (II,13,38); *moliri ordinem* (II,14,39); *nectere in ordinem* (II,15,42).

El que busca conocimiento debe ser estudioso y, al mismo tiempo, bueno *quidve studiosis et bonis ratio promittat*. El optimismo fundamental en cuanto al conocimiento, que se revela aquí, ha dejado atrás las dudas persistentes del escepticismo académico. Sobre esta base, ahora que está establecido de una vez por todas que el conocimiento es posible. Como alumno, en este caso, siempre se elige lo mejor (*meliora eligens*), para tener una educación firme. En este sentido, al orientarse a Cenobio y por tanto a cualquier lector, se enfatiza la dirección modal de la disposición en tanto conducta personal y en su interés intelectual hacia lo "mejor" y más valioso, de esta manera no solo se acepta un orden jerárquico universal, sino que también se incorpora a sí mismo *inserere atque coaptare*; en él. Esto significa en general que la ontología, ética y concepción educativa agustiniana se basan en el mismo *ordo rerum*. Solo el individuo educado, que comprende las conexiones generales, puede concebir el mundo como el gran y unitario sistema de orden, en el que prevalece la medida y la armonía en todas partes. La pregunta última sobre el origen de este maravilloso orden conduce inevitablemente al concepto más elevado de Dios.

La educación profunda en las ciencias enciclopédicas sirve al estudiante como una especie de "nutrición"¹⁵. Tales son aquellos que, bien educados en las disciplinas liberales, no están satisfechos ni se contienen hasta que, después de que el esplendor de la verdad ya ha comenzado en esas artes, contemplan amplia y plenamente toda la faz de la verdad. Este tipo de disciplinas ejercita la mente para discernir cosas más sutiles, para que, no siendo capaz de soportar la luz de la verdad y, al no poder resistirla, vuelvan gustosamente a las mismas tinieblas que deseaba evitar. Que las artes liberales pueden servir como guía hacia lo

¹⁵ Cfr. De Ord. I,1,3; I,7,20; I,8,24; II,5,15; II,16,44

sobrenatural para la mente que se les confía a los alumnos, de la siguiente manera: para que, abstrayendo la mente de lo visible a lo invisible, de lo local a lo no local, de lo corporal a lo incorpóreo, pueda llevar el espíritu a un lugar más elevado.

A pesar de esto, hay que tener espacio para no caer en lo excesivo de los estudios de las artes liberales, debe mantenerse un cierto límite; existe el peligro de ocuparse exclusivamente de trivialidades no se trata de la mera cantidad de conocimiento (*lo multo*), sino de captar lo esencial, como el "centro de todo conocimiento" (*lo unum*), como el contenido central para el autoconocimiento y el conocimiento de Dios. El "máximo grado" es la última referencia para todas las demás unidades de medida, a través de las cuales se determina el espacio, el tiempo y cada criatura que vive en ellos, es un valor estético y ético y, por lo tanto, ejerce su influencia tanto en el ámbito físico como en el mental. En su identificación con el concepto de Dios este adquiere un cierto carácter panteísta. En un sentido más estricto, el término del "máximo grado" o el "medidor original" está reservado para la primera persona trinitaria; la verdad se produce de alguna manera a través de un máximo grado, del cual procede y hacia el cual se convierte perfectamente. Y no hay otro grado que se interponga entre el máximo grado y sí mismo; porque si el máximo es uno a través del máximo grado, es un grado en sí mismo. Así como la verdad se engendra de alguna manera, es así cómo el grado se conoce a través de la verdad. Por lo tanto, ni la verdad sin grado ni el grado sin verdad han existido nunca. ¿Quién es el Hijo de Dios? se ha dicho: verdad. ¿Quién es aquel que no tiene padre? ¿quién más que el máximo grado? Por lo tanto, quien llegue al máximo grado a través de la verdad, es bienaventurado.

Agustín utiliza la metáfora de "volar" varias veces para describir la liberación de la mente de la limitación terrenal y su camino a un destino superior. La autoridad divina..., que trasciende toda facultad humana en los signos sensibles..., ordena que no esté sujeta a los sentidos..., sino que ordene elevarse al intelecto; también se destaca el papel de las ciencias en el "vuelo de la mente" y se esforzarían por instruir y apoyar sus mentes con estas disciplinas, con las cuales podrían superar y volar sobre esa naturaleza de seres invisibles y tocarla al volar sobre ella.

La referencia a la desigual distribución de los bienes de la vida *ista sic intellegi, ut luce clariora sint, nullo modo possunt (II,5,15)* sirve como punto de partida para el problema

de la teodicea, es decir, la aparente falta de orden divino y justicia. Al abordar una cuestión explicada científicamente, hace que su demanda de un estudio profundo de las artes liberales sea particularmente plausible. Se sugiere la tesis de que la consideración científico-racional tiene la ventaja de una mayor certeza de conocimiento en comparación con la interpretación poética y retórica superficial. La argumentación específica, que arroja luz sobre el pasaje actual en *De ordine*, tiene en cuenta cuidadosamente las diferentes posibilidades de la autoridad por un lado y la razón por otro: la *auctoritas* proporciona el bosquejo conceptual, mientras que la *ratio* tiene la tarea de comprender y demostrar como verdadero lo creído. Dado que la *auctoritas* evidentemente tiene un peso muy fuerte (quizás demasiado fuerte) dentro del sistema general, Agustín quiere mostrar que la elección de la autoridad no es completamente irracional.

La fe en este modelo pedagógico, más allá de ella misma, busca conocimientos racionales seguros sobre Dios y el alma, no debe preguntar y explorar científicamente de manera ciega, sino que debe tener en cuenta y tratar de comprender el orden y la unidad establecidos en las ciencias enciclopédicas. La actividad científica ciega sin una clara idea de objetivo será, a pesar de los mayores esfuerzos un despilfarro de fuerzas psíquicas. Finalmente, la aceptación de una *auctoritas adecuada* que proporciona pautas de contenido plausibles y así, al menos, indicará una dirección de conocimiento.

Pro studioso/ curiosum/ pro docto credulum/ pro cauto incredulum: la gnoseología (búsqueda del conocimiento, posesión del conocimiento, juicio, II,5,17). El deseo de saber todo (*omnia*) se evalúa claramente de manera peyorativa como característica de los curiosos, mientras que la búsqueda del conocimiento de cosas importantes (*maiores res*) se destaca como la característica distintiva de los hombres importantes. La disciplina de Dios es la ley: La ciencia racional como la "ley de Dios", que se encuentra firme e inquebrantable "siempre permanente" en Dios, se equipara en escritos agustinianos posteriores con la segunda persona trinitaria. La ley divina "sobrescribe" en el ámbito humano: dios, cuyo reino también se describe en estos reinos. Posteriormente, en las confesiones (II,4,9) también se establece una correspondencia entre la ley de Dios y la ley escrita en los corazones de los hombres: *tu ley, señor, castiga ciertamente el robo, y la ley escrita en los corazones de los hombres.*

De esta manera los alumnos quienes contemplan de manera más perfecta comprendiendo y custodiando diligentemente en la inteligencia y la vida, deben tener en cuenta que los avances en la conducta de vida deben preceder al progreso en la educación y el conocimiento (II,9,26). Esta doble disciplina, de la cual una parte es la vida y la otra es la educación: la misma dicotomía de requisitos de conocimiento en términos de calificaciones éticas y educativas del alumno ya se establece en el prólogo; ya sea por el mérito de la vida o por el hábito de cierta educación. De alguna manera, el doble orden de la conducta de vida y la educación corresponde al doble peso de la autoridad y la razón¹⁶. Porque aquel que apoya la "autoridad de los buenos" sigue las "reglas para la mejor conducta de vida"; aquel que aspira, o ya posee una educación superior, no podrá evitar el esfuerzo intelectual constante para alcanzar el conocimiento completo.

La restricción de quedarse solo dentro de las artes liberales se basa en el entendimiento de que, al igual que las disciplinas humanas en general, son "un don de Dios", que conduce al conocimiento, a la "pura verdad". En cambio, la creación divina, es decir, la creación de la naturaleza en su totalidad está dirigida principalmente a "la percepción de las criaturas", que no conducen directamente al conocimiento. En sí misma, la naturaleza es, por supuesto, también "un don de Dios", pero no se debe buscar en ella la pura verdad ni la bienaventuranza. Además, se describen como "una diversidad de cosas". En efecto, una diversidad de estudios y disciplinas y habilidades y letras y números y música, a saber, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. Es decir, ciencia matemática o filosofía. Dado que Agustín se refiere principalmente a la enseñanza de la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, se puede ver que está pensando especialmente en el *quadrivium*, la parte matemática de las artes liberales.

La vinculación entre verdad y realidad es bastante reiterada en el modelo pedagógico: es posible si alguien "sigue en la vida lo que no conoce en su mente". Esto se refiere a la divergencia entre el conocimiento y la acción, que Agustín considera una de las principales fuentes de error y confusión en la vida de una persona; aunque alguien conozca la verdad, si no la sigue en la vida, engendra una forma de verdad falsa. La falsedad de la verdad, radica en la falta de conformidad entre el conocimiento y la acción, entre la mente y la vida, entre

¹⁶ Cfr. *Contra académicos* II,5,16,

la idea y la realidad. A partir de esta perspectiva, la verdad es "falsa" si se manifiesta en la vida como si no lo fuera, es decir, si la vida no está en consonancia con la verdad conocida. Por lo tanto, la "verdad falsa" no es una contradicción en sí misma, sino la consecuencia de la falta de coherencia y armonía entre la mente y la vida. La idea de que la creación de Dios es una especie de "escritura viva" es común en la tradición patristica y se basa en interpretaciones de pasajes bíblicos que ven en la naturaleza una revelación de Dios. Un ejemplo destacado es la Carta a los Romanos de San Pablo, donde se afirma que la creación "testifica" sobre Dios y revela sus atributos invisibles (Romanos 1:19-20). La analogía de la creación como una "escritura viva" sugiere que, al observar y comprender la naturaleza, se puede leer y comprender algo de la sabiduría y el designio divinos.

§3 Razón y autoridad

Para aprender... somos llevados de dos maneras, por autoridad y por razón: Ya en II,5,16, Agustín se había referido al coexistir de la razón y la autoridad como el "doble camino" (*duplex via*) del conocimiento. No se trata en absoluto de objetos arbitrarios de conocimiento que se persigan mediante la interacción de autoridad y razón, sino exclusivamente de la *quaestio de deo* sobre la "pre-etapa". En términos temporales, la autoridad tiene preferencia, pero en términos sustanciales la razón lo es. Una referencia explícita y clara a un orden establecido de aplicación de los dos principios de aprendizaje y, por lo tanto, hacia un proceso de conocimiento estructurado, construido y graduado temporalmente. En la "metáfora de los dos caminos", que inicialmente evocaba la idea de que dos métodos diferentes, en cierto modo independientes, podían llevar a un mismo objetivo y resultado. Sobre todo, se daba la impresión de que el educado solo podría llegar a un conocimiento perfecto de Dios mediante la razón. Esta perspectiva se corrige aquí, o al menos se precisa: porque incluso el educado fue alguna vez ignorante (*imperitus*) y necesitaba un "impulso de aprendizaje" inicial, es decir, la autoridad que abriera la "puerta de entrada" al conocimiento y comprensión ulteriores. El esquema de autoridad/razón ha experimentado un desarrollo significativo mediante la conexión e integración de los dos principios de aprendizaje, es decir, la preposición temporal de la fe en la autoridad antes del conocimiento racional. Poco después, el sistema experimenta una mayor diferenciación cuando la elección de la autoridad que se antepone a la razón también se fundamenta

racionalmente. El orden temporal del proceso de conocimiento, para un erudito posterior sería entonces: razón — autoridad—razón.

La precedencia temporal de la autoridad corresponde en la razón a una "respecto a la cosa". Con la segunda parte de la afirmación, se apunta a una apreciación sustancial de los dos principios de aprendizaje en cuanto a su "naturaleza propia". Esto se diferencia explícitamente y coincide completamente con la afirmación de que la razón no puede ser prevenida por ninguna autoridad humana en la purificación del alma, que alcanza la verdad clara. Cuando se plantea la pregunta central de por qué se valora más la razón como principio de conocimiento, mientras que la fe mediada por la autoridad permite una vida dichosa después de la muerte, el conocimiento racional completo promete el gran bien de la felicidad ya ahora.

Hay que distinguir entre lo que se adelanta prácticamente en la vida y lo que se valora más teóricamente como ideal. El pensamiento que se entiende como una antítesis a la afirmación se ajusta bien al contexto de las otras afirmaciones. Agustín quiere decir: la fe mediada por la autoridad es para cualquiera de inmediato, en el acto y sin gran esfuerzo "practicable", mientras que el conocimiento racional no es fácilmente alcanzable, requiere el cumplimiento de una serie de condiciones previas (una cierta disposición intelectual, una educación científica adquirida con esfuerzo, y, no menos importante, tiempo disponible suficiente), pero se considera como el alto objetivo que finalmente orienta todo. Tanto la autoridad como la razón, en relación con el respectivo grupo de personas, podrían llevar independientemente al objetivo, la *salus* para los no educados y la *cognitio* para los educados.

Los estudiantes que, en una primera etapa, dependen del apoyo de la autoridad. En el mejor de los casos, se podría argumentar que confiar en una autoridad para los eruditos posteriores aún no constituye un aprendizaje en el sentido completo, sino más bien una etapa "propedéutica" y "pre-racional" (*ante rationem*) antes de la verdadera obtención del conocimiento. Después de que la autoridad haya abierto la "puerta" del conocimiento una vez, la razón también puede realizar su obra, en consonancia, aunque de manera provisional, con los pasajes paralelos.: Aunque la fe en la autoridad no es "irracional" (*ante rationem*), es necesariamente aún "pre-racional"; no se debe creer en contra de un mejor entendimiento,

pero ciertamente sin entender completamente. Inicialmente, se trata de seguir y entregarse con confianza; la autoridad debe recibir una especie de "anticipo de confianza", que solo puede y debe justificarse retrospectivamente. Solo más tarde será posible reconocer la racionalidad de lo creído inicialmente.

Pocos alcanzan este conocimiento en esta vida, la visión respecto al educado muestra un asombroso optimismo en cuanto al conocimiento de Dios; es realmente posible en esta vida (*in hac vita*), y de manera tan completa que ni siquiera puede ser superado después de esta vida (*post hanc vitam*). Aunque es cierto que no se podría considerar a Agustín de Casiciaco un racionalista por excelencia, como un místico entusiasta, él mismo se cuenta entre los "pocos" (*pauci*) que alcanzarán la sabiduría perfecta, es decir, nada menos que el conocimiento de Dios basado en la razón dialéctica.

La autoridad divina que se revela en la encarnación de Cristo insta al hombre a apartarse de lo sensible y dirigir la mirada hacia lo espiritual, es decir, "elevarse al espíritu". Se puede observar claramente cómo el dogma cristiano de la encarnación se describe e interpreta utilizando conceptos y términos que mantienen su lugar tradicional en el platonismo. Agustín aplica evidentemente esta conexión, originalmente arraigada en la filosofía, entre la "descensión ontológica" de lo Divino como condición para el "ascenso soteriológico" de la criatura, a la doctrina cristiana de la encarnación. La "enseñanza" y los "hechos" del Hijo de Dios encarnado tienen su efecto en aquellas personas que están receptivas y abiertas a ellos.

De la ignorancia en la que se encuentra el ser humano, surge la "clemencia" de Dios (*humilitate clementiam*). Se manifiesta en la "bajeza" de la naturaleza humana asumida por Él. El peligro de que la transferencia del concepto de *auctoritas* a Dios dé al concepto rasgos muy señoriales y lo acerque al concepto de *potestas*, es contrarrestado por Agustín mediante la conexión con el pensamiento de *humilitas*, es decir, mediante la conexión de autoridad y Cristo. A través de la conexión con el pensamiento de *clementia*, se preserva el aspecto de la ayuda, que originalmente pertenecía al concepto de *auctoritas*. La autoridad del entendimiento divino se contrapone claramente a una *ratio* (es decir, en forma de lucha de disputas) evidentemente criticada. El hecho de que el camino de la fe, en comparación con

las laboriosas vueltas de la argumentación racional, conduzca rápidamente, y de manera sencilla al objetivo, demuestra el carácter gnoseológico de la fe.

La descripción de la capacidad de pensamiento como un "movimiento de la mente" (*Ratio est mentis motio*), es la visión del alma, por la cual ve por sí misma, no a través del cuerpo, la verdadera contemplación, no a través del cuerpo; o la verdad misma que contempla; para que la razón sea una cierta visión de la mente, y el razonamiento sea la investigación de la razón, es decir, la visión de ella, a través de lo que debe ser visto, el movimiento. Por lo tanto, esto es necesario para buscar, aquello para ver. Por lo tanto, cuando esta visión de la mente, que llamamos razón, está dirigida hacia algo, la llamamos conocimiento.

La actividad de la razón se divide formalmente en las dos operaciones fundamentales de analizar y unir mentalmente (*distinguendi et conectendi*). Esta capacidad se describe de manera más diferenciada en de Ordine II,18,48. En este contexto, distinguir (o discernir) y conectar se refieren al *Unum*, es decir, a la meta de una "unidad" lógico-formal de declaraciones o representaciones de realidad coherentes y libres de contradicciones en sí mismas. Teniendo en cuenta este contexto, para conectar "unir en una gran unidad" es comprensible y acertada. Sin embargo, distinguir "considerar por separado" no es lo suficientemente precisa; se refiere a una "separación" y "análisis", en cierto sentido, una "segmentación lógica" de construcciones mentales que solo simulan una "unidad" (coherencia interna) aunque no representen realmente un *Unum* o al menos no sean tan uniformes como podría parecer a primera vista. Conocer a Dios y al alma es el objetivo más alto y único de la gnoseología agustiniana, y acaso podríamos preguntarnos también, si es el objetivo de toda la pedagogía.

La voluntad debe no debe moverse en las "alturas sublimes de la filosofía", sino que debe referirse inicialmente a objetos conocidos en la vida cotidiana. En todas partes, incluso en las conexiones aparentemente insignificantes, se manifiesta, según la premisa latente, el dominio de la razón (*ratio*). Uno debe practicar una "filosofía arraigada" y adquirir conocimientos aún no en esa ley suprema y en ese orden supremo de todas las cosas, sino en aquellas que sentimos y hacemos todos los días. Esta concepción transgrede el prejuicio

mismo, de considerar la filosofía un trabajo etéreo, a la manera de habilitar el mundo cotidiano como participe activo y no pasivo en el movimiento ascensional/intelectual del alma. El descenso ontológico del individuo (*anima*) desde el reino de las Ideas y el Espíritu hasta el mundo corporal se corresponde, en el caso favorable, con su ascenso gnoseológico o su regreso, siempre y cuando logre liberarse de toda contaminación material, recuerde su hogar espiritual y dirija su mirada nuevamente sin obstáculos hacia el origen de sí misma (*ratio*). La posición predominante de los sentidos de la vista y el oído tiene un fundamento más profundo en nuestro contexto, que se basa en una afinidad especial con la acción de la razón. Se puede llamar "racional" (*rationabilis*) al objeto de una percepción visual o auditiva, como un cuerpo simétrico o sonidos armónicos. Sería inusual, sin embargo, decir de un objeto que huele, tiene sabor o se siente "racionalmente". La palabra *rationale* se determina el sujeto de la acción racional ("dotado de razón"), mientras que con *rationabile* se determina el objeto y el resultado del uso de la razón ("conforme a la razón"). La visión (*videre*) siempre aparece en la posición principal, la audición (*audire*) en segundo lugar, después del olfato (*olfacere*) y el gusto (*gustare*) sigue regularmente el tacto (*tangere*).

La idea principal es que los fenómenos percibidos visual y auditivamente pueden considerarse como razonables en sí mismos (*rationabilis*), mientras que los objetos de las otras tres formas de percepción solo pueden considerarse "racionales" en dependencia, es decir, cuando cumplen un propósito superior que está más allá de sí mismos. El rastreo o seguimiento de "huellas" (*vestigia*) del objeto de la búsqueda filosófica en este caso son las manifestaciones concretas de la razón (*ratio*) en el mundo sensorial. La *ratio* se despliega en el ámbito sensorial donde se encuentra, en el sentido más amplio, lo "medible". Esto se aplica tanto dentro de las coordenadas espaciales, como en el sentido temporal. Esto significa: si lo medible se encuentra en aquellas cosas que tienen una extensión ya sea espacial o temporal, entonces la *ratio* también puede actuar solo en las llamadas "bellezas compuestas". Lo percibido tiene un significado más profundo que, independientemente del estímulo sensorial específico, apela a la razón. La simbología presente en las cosas sensoriales se transmite a través de los órganos perceptivos, en este caso, el ojo, pero solo se revela completamente a la mente que comprende. Esta, a su vez, evalúa la significación de lo representado mediante las imágenes y conceptos que le son inherentes, de alguna manera normalizadas. Por lo tanto, lo que se percibe sensorialmente tiene, por un lado, una dimensión estética que apela a los

sentidos (*sensus*), y, por otro lado, una dimensión simbólica más profunda, sobre la cual solo la razón (*ratio*) puede juzgar.

La razón se manifiesta en acciones dirigidas, es decir, en acciones "teleológicas" *in factis ad aliquem finem relatis*. La racionalidad reflejada en las acciones humanas es un tema convencional de la primera disciplina filosófica, es decir, la ética o filosofía. Hay dos áreas en las que se manifiesta el poder y la fuerza de la razón, a saber, las obras de los hombres que se ven y las palabras que se oyen. La dicotomía realizada se amplía al nombrar ejemplos de la contemplación de lo hermoso sensorial, incluido su simbolismo inherente.

La distinción clara entre los *mores* y las *disciplinae*, que subraya y destaca especialmente la complementariedad de la educación moral e intelectual, corresponde a otras descripciones conceptuales que pretenden resaltar esta complementariedad. Esto incluye expresiones como "una parte de la vida, la otra de la educación" (De Ordine. II,8,25), "reglas de vida y caminos del conocimiento" (ibid. II,20,53), y lo que respecta a la educación, la enseñanza y los modales. En este contexto, se observa que el orden, en el sentido del conocido modelo de etapas, conduce estrictamente "de abajo hacia arriba".

Cuando Agustín menciona la "forma única" orientada a la unidad como requisito para la existencia, se ve esto como algo así como un "medio" por el cual la unidad puede reunir la diversidad de la materia, es decir, llevarla al ser. Para la función de la forma como función del *unum* o de la *unitas*, la propia fuerza de la forma se recomienda con el nombre de unidad. Porque esto es verdaderamente formar algo, ser reducido a uno, ya que todo principio de la forma es la unidad suprema. Las presuntas deficiencias de las partes siempre deben evaluarse en relación con el Todo superior y, de esta manera, adquieren su significado.

CONCLUSIONES

La secuencia de la discusión se revela tan crucial como los argumentos en sí mismos. En este contexto, el progreso de los interlocutores se evalúa por su habilidad para interpretar los eventos aparentemente aleatorios como parte de una providencia benevolente emanada de Dios, señalando hacia Él. Agustín ha estado instruyendo a sus estudiantes para que reconozcan la providencia como la fuerza invisible que dirige los acontecimientos casuales. Aunque etiquetar lo desconocido como "fortuito" es una práctica común, Agustín aboga por romper este hábito para apreciar adecuadamente la unidad integral. Esto implica reconocer cómo las situaciones "accidentales" llevan consigo un segundo nivel de significado conectado incluso a nuestras vidas individuales.

Además, Agustín sugiere que el carácter "encadenado" del diálogo escrito refleja la realidad, lo que se aplica tanto a los interlocutores como a los lectores. En resumen, nos anima a discernir el hilo conductor de la providencia en nuestras vidas y a leer el diálogo a la luz de esta perspectiva.

El discurso de Agustín sobre las artes liberales toma la forma de una narración del viaje de la razón hacia la sabiduría, marcando un cambio del orden objetivo de las cosas a los actos de conocimiento del sujeto humano. La razón avanza en una cadena ascendente que se devuelve a sí misma y finalmente se dirige a Dios, desentrañando los problemas que la enredan. El conocimiento humano refleja la estructura de la realidad objetiva, formando una cadena ascendente hacia Dios. Esta estructura de cadena, tanto en el conjunto como en el conocimiento humano, no se persigue fácilmente debido a los malos hábitos del alma. Por lo tanto, otras cadenas, como las artes liberales, la filosofía y la fe, son esenciales para ayudar a la mente a regresar a su propia estructura interconectada, a la luz de esa estructura y a la estructura del todo. Al imitar el todo, el diálogo refleja el proceso de la mente humana y la educación que perfecciona la mente. Al sumergirnos en el orden de "De Ordine", comenzamos el retorno a nosotros mismos, discerniendo finalmente el hilo conductor que atraviesa todo lo que sabemos y podemos conocer.

La importancia de todo esto es que se desafía al lector no solo a leer, sino a vivir el *De Ordine*. Las diversas admoniciones de Agustín a Cenobio y a sus interlocutores para educarse siempre que sea posible y emprender el mismo tipo de gran viaje del alma desde observaciones

"externas" hasta formas de conocimiento "internas" hacia una aceptación "ascendente" de Dios deben ser leídas como una relación existencial con el lector. No en vano podemos esperar que este involucramiento nos lleve al centro, a la luz del autoconocimiento y a la inmovilidad del alma que solo proviene de la sabiduría; y no sin confianza oramos por la conversión para ver el rostro de Dios (I.8.22). Los diálogos escénicos muestran el fruto de este nuevo compromiso. Las preocupaciones pedagógicas son centrales, ya que las tres obras presentan a Agustín eliminando obstáculos y alentando a sus compañeros a volverse hacia la filosofía y regresar a sí mismos.

Este trabajo no ha pretendido ofrecer una visión exhaustiva de la pedagogía *en De Ordine*, sino más bien destacar palabras y aspectos que sirvan para interpretar el mismo diálogo desde una perspectiva pedagógica. Por lo tanto, el enfoque ascensional en el conocimiento sigue siendo una amplia área donde se pueden realizar múltiples investigaciones, especialmente a la luz de la crisis en la pedagogía contemporánea.

Bibliografía:

- Abbagnano, N., & Visalberga, G. (1997). Historia de la pedagogía. Fondo de Cultura Económica.
- Agustín, S. (1994). Obras completas de San Agustín. I: Escritos filosóficos (1.o): Introducción y biografía general. Vida de San Agustín escrita por San Posidio. Soliloquios. La vida feliz. El orden.
- Agustín, S. (1986). Obras completas de San Agustín. VIII: Cartas I.
- Agustín, S. (1979) Obras completas de San Agustín. II: Las confesiones
- Ohlmann, D. (1897). De Sancti Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis. Strassburg: Argentorati.
- Foley, M. (2020). On order: St. Augustine's cassiciacum dialogues, volume 3. Yale University Press.
- Brown, P. (2001). Agustín de Hipona. Ediciones SM.
- Fuhrer, T. (2006). Augustine on Rhetoric and Dialectic in theory and practice. *Classica*, Revista Brasileira de Estudos Clássicos, 19. <https://doi.org/10.24277/classica.v19i1.107>
- Kamimura, N. (2006). Self-knowledge and the Disciplines in Augustine's De Ordine. *Patristica*, Supplementary Volume 2.
- Hirzel, R. (1895). Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch. Leipzig: S. Hirzel.
- Harrison, C. (2006). Rethinking Augustine's Early Theology. Oxford: Oxford University Press.
- Kenyon, E. (2018). Augustine and the Dialogue. Cambridge University Press.
- Sánchez Barbosa, D. M., & Unger Parra, B. (2017). Diálogo y pedagogía en el De Ordine de San Agustín. *Universitas Philosophica*, 34(69), 77-90. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.dpdo>
- Prosper Alfaric, L. (1918). L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Paris: Émile Nourry.