



DIÁLOGO Y PEDAGOGÍA EN EL *DE ORDINE* DE SAN AGUSTÍN

DIANA MARCELA SÁNCHEZ BARBOSA Y

BIVIANA UNGER PARRA*

doi:10.11144/Javeriana.uph34-69.dpdo

RESUMEN

La formación del ser humano es un tema fundamental en el pensamiento de San Agustín. En sus primeras obras se destacan las referencias a las artes liberales y en particular al diálogo como vehículo privilegiado en el proceso educativo. El *De Ordine* representa un claro ejemplo de este interés y de la apropiación agustiniana del diálogo como ejercicio filosófico, el cual tiene el doble propósito de llevar a sus interlocutores a la verdad y de introducir al lector en esta misma dinámica.

Palabras clave: San Agustín; diálogo; *De Ordine*; educación; pedagogía

* Colegio Nueva Granada, Bogotá, Colombia – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: diana.sanchez@javeriana.edu.co – bivianaunger@gmail.com
Para citar este artículo: Sánchez Barbosa, D.M. & Unger Parra, B. (2017). Diálogo y pedagogía en el *De Ordine* de San Agustín. *Universitas Philosophica*, 34(69), pp. 77-90. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi:10.11144/Javeriana.uph34-69.dpdo



DIALOGUE AND PEDAGOGY IN SAINT AUGUSTINE'S *DE ORDINE*

DIANA MARCELA SÁNCHEZ BARBOSA AND
BIVIANA UNGER PARRA

ABSTRACT

The formation of the human being is a fundamental subject in Saint Augustine's thinking. In his first works references to liberal arts are highlighted, and the dialogue form appears as a privileged vehicle of the educative process. In *De Ordine*, Saint Augustine represents a clear example of the interest and the appropriation of dialogue as a philosophical exercise, which has the double purpose of taking his listeners to the truth and to introduce the reader to the same dynamic.

Key words: Saint Augustine; dialogue; *De Ordine*; Education; pedagogy

1. Los diálogos

UN ACERCAMIENTO A LA OBRA de San Agustín, de modo particular a sus escritos tempranos, exige del lector una mirada cuidadosa a la vida del santo y a los movimientos que hay en ella, pues estos también constituyen piezas fundamentales para la comprensión de la composición y de la articulación de su obra. En este sentido hay que hacer notar que a pesar de que el evento fundamental en la vida de Agustín es su conversión al cristianismo, esto no solo no excluye, sino que implica, que personas, situaciones y circunstancias hayan ejercido una influencia importante en su vida y su pensamiento. De este modo, hay que precisar que así como entre la vida y la obra de Agustín existe un correlato, lo mismo sucede en cuanto al modo en el que escribe y los temas que presenta. Entonces, no es casualidad ni un simple formalismo el hecho de que Agustín escriba de un determinado modo, para después abandonarlo y pasar a utilizar otro estilo de escritura, pues esto tiene una relación directa con sus intereses y las cuestiones de las que se ocupa. Ejemplo de esto es lo que acontece al inicio de su carrera cuando, pocos meses después de su conversión, comienza a componer sus primeros escritos utilizando el género dialogal, el cual abandonó años después para dar paso a la redacción de tratados y comentarios.

Gracias al itinerario que el mismo Agustín presenta en las *Confesiones*, sabemos que vivió en un contexto muy particular en el que el influjo de la cultura; la educación que recibió; los pensadores que leyó como Virgilio, Cicerón y Ambrosio de Milán, y los círculos de intelectuales que frecuentó, fueron determinantes no solo en sus primeras obras sino en todo su corpus. Podemos notar, por ejemplo, que en los diálogos se pone en evidencia que el hombre que tan solo unos meses antes había decidido convertirse continúa teniendo en mente todos los avatares que hicieron parte de su trayectoria hasta llegar de modo definitivo al cristianismo. De este modo, las etapas centrales de su enseñanza están determinadas por su educación clásica, la lectura del *Hortensio* y su formación como orador, su asociación con algunas comunidades y su nueva interpretación y comprensión tanto de la Sagrada Escritura, como de la vida del cristiano.

El diálogo no es un género filosófico abstracto que Agustín utiliza para exponer unos contenidos. El diálogo está al servicio de unos temas, unos desarrollos específicos y se presenta en un medio muy particular, pues de no contar con unos contextos, personajes, ambientes y determinaciones adecuadas no cumpliría con el propósito para el que fue compuesto. El diálogo, entonces, no solo es el género que Agustín adoptó en razón de la importante influencia que todavía ejercía en él la obra de Cicerón y de toda la tradición clásica, sino que vuelve sobre el diálogo porque este género le permite llevar a cabo un proyecto filosófico y pedagógico que está enmarcado en la búsqueda de la verdad, investigación en la que el mismo Agustín está involucrado y en la que el ámbito comunitario es determinante para su desarrollo apropiado.

Agustín compuso siete diálogos: *De Beata Vita*, *Contra Academicos*, *De Ordine*, *Soliloquiorum*, *De Quantitate Animae* y *De Magistro*. Los tres primeros fueron compuestos en Casiciaco, por eso se denominan *Diálogos de Casiciaco* y tradicionalmente se han considerado un conjunto que goza de cierta unidad e independencia. Los demás fueron compuestos en un mismo periodo, esto es, entre su conversión y su bautismo. La opinión generalizada es que en estas últimas obras Agustín continúa la indagación que había comenzado en Casiciaco.

Los diálogos corresponden a un momento de la vida de Agustín muy particular, entre los años 386 y 387, entre su conversión y su bautismo. Para ese entonces el joven Agustín ya había pasado por la lectura del *Hortensio* de Cicerón y, con ello, por un primer acercamiento a la filosofía, por una ardua lucha contra la herencia que dejó su paso por la secta maniquea, por su encuentro con los escritos de los platónicos y por innumerables intentos de acercarse a la Sagrada Escritura. Este es un periodo en el que el nuevo converso se permitió a sí mismo recobrar el aliento entre la conversión y el bautismo. Un tiempo para permitir que el polvo también se asentara. Un tiempo, primero de descanso y luego de liberación de sus deberes, en el cual el intelectual era aún el hombre de letras enamorado de la filosofía que le reveló dónde hallar a Dios, aunque el crédito fuera de los Evangelios y de San Pablo al haberle mostrado la vía para alcanzarlo y permanecer en Él (Lancel, 1999, p. 104).

De este modo, mientras San Agustín fue maestro de retórica se encontraba en Casiciaco, en la villa de Verecundo, sostuvo una serie de conversaciones con su madre, su hijo, su hermano y algunos amigos sobre temas que lo habían inquietado

desde joven y que se convirtieron en interrogantes permanentes y en cuestiones recurrentes en sus escritos. Incluso en las obras que compuso como obispo hay reflexiones sobre aquellos temas. Veamos.

2. *De Ordine*: diálogo y pedagogía

EN EL DIÁLOGO *DE ORDINE* Agustín expone, en dos libros, una serie de conversaciones que mantuvo con Licencio, Trigecio, Mónica y Alipio sobre el modo como está dispuesta la realidad, esto es, el orden. La obra es dedicada a Cenobio, un hombre de ingenio y buen ánimo, capaz de comprender el modo como está determinada la realidad, lo cual constituye una promesa para los hombres estudiosos y buenos que se purifican cuando se dedican al trabajo de la erudición. Notamos entonces que desde la dedicatoria Agustín presenta las líneas por las que transcurre el diálogo y que son condición del mismo, pues se ocupa de un tema difícil: la realidad y su orden. Para desarrollar la tarea de comprender dicha cuestión es necesario no solo tener un alma dispuesta, sino realizar un trabajo arduo y, como Cenobio, habrá que proceder ordenadamente, pues no de otra manera se puede llegar a entender el orden mismo.

En la dedicatoria al poeta Cenobio, Agustín introduce uno de los problemas que habían determinado su interés en la filosofía y del cual se ocupará a lo largo de toda su vida, a saber, el problema del mal. La cuestión se plantea en los siguientes términos:

Y con todo, tal es el ideal de los mejores ingenios, y hasta los que contemplan ya, como quien dice con la cabeza erguida, los escollos y tempestades de la vida, nada desean tanto como aprender y conocer cómo, gobernando Dios las cosas humanas, cunde tanta perversidad por doquiera, de modo que, al parecer, ha de atribuirse su dirección no ya a un régimen y administración divinos, pero ni siquiera a un gobierno de esclavos, al que se dotara de suficiente poder (*De Ordine*, I, 1, 2).

La preocupación de Agustín radica en que a causa de la experiencia del mal, algunos piensan que las cosas humanas no están regidas por la Providencia divina o que todo lo que se encuentra fuera del orden ha sido establecido también por Dios. El mismo problema, aunque con un énfasis político y moral, había sido abordado por Cicerón en tres obras que se hallan entrelazadas: el *De Natura*

Deorum, el *De Fato* y el *De Divinatione*. En esta trilogía el Arpinate defiende la importancia de admitir la existencia de la Providencia, frente al fatalismo estoico y las consecuencias morales que este traería para la ciudad (Cicerón, 1984, I.1.1-4). Agustín, a su vez, asume la cuestión desde una perspectiva más amplia, tanto en su punto de partida como en los alcances de su propuesta. La solución a la cuestión se da en términos pedagógicos, pues afirma que se trata de un error común entre los hombres poco instruidos que no logran concebir el orden y la armonía del universo.

Nos encontramos así con un momento crucial en la estructuración del proyecto agustiniano de la fundación de una *paideia* cristiana: para comprender el *ordo* es necesario ordenarse, esto es, establecer un camino dispuesto de tal manera que el alma, luego de conocerse a sí misma, pueda conocer el mundo y su Creador. Teniendo esto en cuenta, vemos cómo el diálogo mismo representa un esfuerzo por lograr dicho ordenamiento del alma, de manera que, en sintonía con el *Contra Academicos*, el primero de los diálogos de Casiciaco, también el *De Ordine* constituirá un ejercicio retórico-filosófico en el que Agustín se involucra tanto como maestro de sus discípulos, cuanto como alumno de su Maestro interior.

La ocasión del inicio del diálogo entre los huéspedes de Casiciaco, a los que Agustín se refiere como *scholam nostram*, proviene del orden de la naturaleza y de la admiración que este suscita en el alma humana. El sonido del agua que cambia según su recorrido, la perfección en las partes del cuerpo de un insecto o una pelea de gallos, constituyen ejemplos que dan cuenta de la manera en que todo obedece a un orden superior y que motivan diversos cuestionamientos. El joven Trigecio, consciente de la importancia del asunto que ocupa sus reflexiones, afirma estar a favor de la idea según la cual todo está regido por la Providencia, pero manifiesta el deseo de tratar el asunto con suma diligencia, puesto que tiene muchas incertidumbres. En la misma línea de su compañero, Licencio confirma que se trata de una cuestión muy aguda, pero la dificultad del tema, lejos de apartarlo de su investigación, lo compromete en la misma con más empeño, seguro de llegar a buen destino confiado en la promesa de la verdad, pues la duda escéptica ya había sido vencida en el diálogo dedicado a la disputa con la filosofía académica.

Vemos cómo la unidad de los diálogos de Casiciaco se confirma en la función que cada uno tiene dentro de un proyecto formativo: el *Contra Academicos* establece la necesidad y la posibilidad de la búsqueda de la verdad, el *De Beata*

Vita muestra cómo en dicha verdad se halla la vida feliz y el *De Ordine* ordena la manera en la que debe planearse dicha investigación. El inicio del recorrido se da en la búsqueda, de ahí el énfasis que se le da a la pregunta como método en la indagación. No sorprende, entonces, la premura con la que el joven le exige a su maestro que comiencen la tarea que se han propuesto: “pregúntame, pues, ya, te ruego para poder explicar con tus palabras y las mías esto no sé qué tan grande que siento” (*De Ordine*, I,4,11). La adopción del método socrático como instrumento pedagógico se encuentra en clara consonancia con la actitud fundamental que se asume en el *Contra Academicos* en relación con la verdad, pues esta no debe entenderse de manera dogmática, sino como el resultado de una búsqueda incesante. Es, justamente, en este sentido, que la filosofía se configura como la disciplina fundamental. La pertinencia de este método quedará confirmada por el diálogo *De Magistro*¹ en el que se desarrollará la tesis según la cual la función del maestro no es la de transmitir una serie de conocimientos a sus discípulos, sino guiarlos en la búsqueda del Maestro interior, en el cual reside la verdad. Si bien a lo largo de los diálogos de Casiciaco Agustín asume con claridad el papel de maestro, en ningún momento se presenta como poseedor de la verdad, sino, más bien, como compañero de viaje, de ahí el recurso constante a las imágenes

1 El diálogo fue compuesto por Agustín hacia el año 389 a su regreso a Tagaste y es el resultado de una serie de conversaciones que mantuvo con su hijo. El *De Magistro* es el único diálogo al que se hace mención específica en las *Confesiones* y este hecho no solo pone de manifiesto su historicidad, sino el lugar central del tema de la pedagogía y la educación en el pensamiento de Agustín. En el diálogo recuerda las virtudes de su hijo y afirma que las intervenciones que se le atribuyen en la obra son sus pensamientos, los cuales son fruto de su inteligencia y de todos los dones que había puesto Dios en él, mostrando que la sabiduría no es fruto de una educación privilegiada, sino que se encuentra en el interior del hombre, razón por la cual Adeodato a su corta edad se presentaba con una mente aguda y cultivada como la de su padre a pesar de no haber sido instruido en los saberes clásicos como él. Del mismo modo, es importante señalar que en las *Retractaciones* Agustín no hará ninguna corrección, ningún matiz ni señalará ninguna dificultad sobre su obra; presentará su escrito afirmando que “en él se disputa e investiga y se concluye que no hay otro Maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios, según está escrito en el Evangelio: Uno es vuestro Maestro, Cristo” (*Retr.* 1, 12). Lo anterior nos permite constatar la singularidad de la obra para el mismo Agustín, pues a diferencia de los demás diálogos, el que nos ocupa, luego de ser revisado, no merece ninguna indicación o reflexión adicional, no porque su autor lo considere una obra perfecta, sino porque de acuerdo con su contenido es la verdad interior la que le debe permitir al lector hacer una apropiación adecuada de los signos que allí se presentan. No es un maestro que con la autoridad de una trayectoria o el dominio de unos contenidos corrige y presenta la perspectiva adecuada, sino la propia alma en cuyo interior está la verdad; ya no será el exterior, sino el interior del hombre el que como un cazador de aves atrape lo que se persigue.

ciceronianas del puerto, el mar y el camino. A propósito de esto, podemos afirmar con Catapano (2006, p. 30) que en el diálogo se soslaya la tendencia al orgullo desordenado, que de acuerdo con Agustín es común entre los estudiantes de retórica, pues gracias a la decisión metodológica de poner en consideración de los interlocutores cada una de sus reflexiones, se busca construir la verdad en el ejercicio del diálogo y así evita imponer el propio punto de vista.

Frente al entusiasmo de Licencio, el maestro Agustín responde con una pregunta cuyo objetivo es mostrar la dificultad del asunto tratado y la necesidad de proceder siguiendo el método dialógico, pues los razonamientos de todos pueden ser valiosos siempre y cuando sigan un orden y sean el resultado del proceso y la aplicación de la técnica adecuada. Así, como respuesta a la exigencia del joven estudiante afirma Agustín:

No te rebajes tanto, ni me encumbres a mí demasiado, porque en filosofía soy un niño aún, ni me preocupo al dirigir mis preguntas, por medio de quién me responde Aquel a quien presento todos los días mis lamentos, de quien te auguro que serás vate algún día; y ese algún día tal vez no se halle tan lejano. Otros también, separados de esta clase de estudios, pueden enseñarnos algo cuando se asocian a los que discuten con el sistema de hábiles preguntas (*De Ordine*, I, 5, 13).

Estas líneas nos permiten entender el espíritu de la *schola Cassiciaci*: no solo los estudiosos de los clásicos, entre los que se destacan Virgilio, Séneca y Varrón, de las artes liberales y de la filosofía, tenían acceso a las discusiones, pues el saber no constituye exclusivamente la posesión de información. La filosofía, entendida como modo de vida, se presenta como una actividad que involucra a todos aquellos que estén dispuestos a recorrer el arduo camino de la búsqueda de la verdad.

En el segundo libro del *De Ordine* se ofrece un completo programa formativo cuyo seguimiento permitiría el acercamiento de las almas a la comprensión del orden divino presente en el universo. La primera parte del programa es de carácter práctico y toma como punto de partida la afirmación según la cual la ley divina prescribe normas para el buen vivir y para la instrucción, a lo cual se llega ya sea por la autoridad, ya por la razón. La autoridad, si bien precede en el orden del tiempo a la razón, es menos preferible que esta última, debido a que la primera se limita a abrir las puertas de la segunda. La razón se define como “el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce” (*De Ordine*, II, 11, 30), y

luego se da paso a una investigación que mostrará la diferencia entre lo racional y lo razonable y el modo en el que la razón se manifiesta en el mundo. ¿Cuándo se dice de algo que es racional? Cuando usa o puede usar la razón, y en este sentido se dice del hombre que es un ser racional. ¿Cuándo se dice de algo que es razonable? Cuando se dice o se hace conforme a la razón, por ejemplo, decimos que algo es razonable cuando vemos que está compuesto por partes congruentes. Gracias a su potencia razonadora el hombre ve la necesidad de vivir en sociedad y comunicarse con aquellos seres con los que comparte dicha racionalidad. De ahí surge la exigencia de nombrar las cosas, dándole significado a sonidos determinados. Una vez establecidos dichos sonidos, la razón toma, primero, a los sentidos como intermediarios para hacer posible la comunicación oral y, luego, inventa las letras, instituyendo así la comunicación escrita. A partir del lenguaje, la razón ve la necesidad de delimitar la multitud inmensa de cosas sobre las que se puede hablar y escribir a través del cálculo y los números. Agustín afirma, siguiendo a Varrón, que de aquí surge la profesión de los calígrafos y de los calculadores.

A la caligrafía y al cálculo siguen la gramática, la dialéctica y la retórica. La primera es la encargada de clasificar los sonidos y las palabras y de perpetuar por escrito todo lo que sea digno de ser recordado; Agustín define la dialéctica como *disciplina disciplinarum* y su función consiste en dar el método para enseñar y aprender, ya que “en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y certeza de lo que sabemos” (*De Ordine*, II, 13, 38). Sin embargo, la dialéctica necesita de un instrumento por medio del cual hacer entender las verdades a los hombres no instruidos, por lo que es necesario recurrir a la retórica, la cual tiene la tarea de atraer al pueblo hacia el bien y la verdad por medio del discurso. De este modo, la retórica debe entenderse como la técnica instrumental de la cual se sirve la dialéctica con fines educativos, tal como queda demostrado en los ejercicios llevados a cabo en la *schola Cassiciaci*. A propósito de lo anterior, Catapano (2006, p. 29) afirma que Agustín está en contra de la concepción de una educación basada en la adquisición de una técnica, es decir, sin tener en cuenta su papel formativo. Esta idea será retomada y profundizada en el *De Doctrina Christiana*, en donde se afirmará que la disciplina educativa de la retórica se encuentra subordinada a la dialéctica, conocimiento de todas las cosas al que solo las almas preparadas pueden acceder directamente. Con esto muestra que ética y retórica no pueden concebirse de manera separada.

Una vez tratadas las artes del lenguaje, Agustín pasa a considerar las artes del placer contemplativo en un estudio que toma como punto de partida el papel de los sentidos en cada una de ellas. Así pues, afirma que la razón nota que “reinaban los números y que todo lo hacían ellos” (*De Ordine*, II, 14, 41) y descubre también que hay números divinos y eternos, gracias a los cuales pudo ordenar todas las artes. La combinación de estos números eternos con los sonidos sensibles y percederos, que solo pueden durar en cuanto conservados en la memoria, da origen a la música, que toma su nombre del mito hesiódico según el cual las Musas son hijas de Júpiter y de la Memoria². En cuanto al sentido de la vista, se afirma que ella está determinada por su gusto hacia la belleza, la proporción y el orden. De esta indagación surge la geometría cuya función consiste en distinguir y ordenar los conocimientos sobre las figuras. Sin embargo, la hermosura de las figuras terrestres no es la única que llama la atención de la razón, pues los movimientos de los objetos celestes, en los que se puede notar el predominio de las dimensiones y los números, le produjeron gran admiración, surgiendo de allí la astronomía.

Al terminar su recorrido por las artes liberales, la razón concluye que el número es el principio profundo de toda medida y cálculo y, por ende, la condición necesaria para el conocimiento. Así pues, aquel que se dedique al estudio de las artes liberales dispondrá y preparará su ánimo para el estudio de las cosas divinas y podrá no solo creer en ellas, sino contemplarlas, entenderlas y retenerlas. El alma así dispuesta:

Primeramente examínase a sí misma, y si está persuadida ya por la erudición de que la razón es una fuerza propia, o que ella misma es la razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma, tendrá consigo este discurso: yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón (*De Ordine*, II, 18, 48).

Una de las preguntas fundamentales de los tres diálogos halla respuesta en este punto: el sabio, es decir, el hombre feliz, es el que logra unir aquello que está disperso (*diffusa*) en las diferentes disciplinas y que contemplado de manera desordenada no lleva al conocimiento. El orden propuesto, esto es, el programa

2 En el *De Doctrina Christiana* (I, 17, 27), Agustín afirmará que este mito pagano no debe ser tenido como verdadero y trae a colación la explicación del origen de las musas ofrecida por Varrón.

que debe seguirse en el estudio de las disciplinas, está determinado, a su vez, por un principio ordenador de carácter moral, pues un ánimo desordenado y disperso no puede dirigirse a las disciplinas. Esta es la razón por la cual se ofrece una serie de preceptos prácticos que nos permiten formar una idea clara de la vida comunitaria que llevaban los huéspedes de Casiciaco. La enunciación y aplicación de dichos preceptos tienen un fuerte eco ciceroniano, así como la exhortación al abandono de los placeres mundanos y los bienes corruptibles como condición para obtener la felicidad y la sabiduría.

La preocupación formativa y pedagógica que aparece como principio ordenador a lo largo de todos los diálogos de Agustín es de origen ciceroniano. Para entender esta relación es necesario remitirse al *De Officiis*, obra en la que el Arpinate ofrece a su hijo, y con él a todos los jóvenes romanos, un amplio compendio educativo centrado en la formación moral de los buenos ciudadanos.

No sorprende, entonces, que en el proyecto de Casiciaco, Agustín le otorgue un papel fundamental a la formación moral como condición necesaria para emprender el camino hacia la sabiduría y la felicidad. Los jóvenes Licencio, Trigecio y el pequeño Adeodato representan esa juventud a la que su maestro Cicerón había destinado la obra acerca de los deberes. Los preceptos que deben seguir se presentan de la siguiente manera:

Los jóvenes dedicados al estudio de la sabiduría se abstengan de todo lo venéreo, de los placeres de la mesa, del cuidado excesivo y superfluo ornato de su cuerpo, de la vana afición a los espectáculos, de la pesadez del sueño y la pigracia, de la emulación, murmuración, envidia, ambición de honra y mando, del inmoderado deseo de alabanza. Sepan que el amor al dinero es la ruina de todas sus esperanzas. No sean flojos ni audaces para obrar. En las faltas de sus familiares no den lugar a la ira o la refrenen de modo que parezca vencida. A nadie aborrezcan. (...) No busquen los cargos de la administración del Estado, sino los perfectos. Y traten de perfeccionarse antes de llegar a la edad senatorial, o mejor, en la juventud. Y los que se dedican a estas cosas no crean que no les conciernen estos preceptos, porque los guardarán mejor en la edad avanzada. En toda condición lugar o tiempo, o tengan amigos o búsquenlos (*De Ordine*, II, 8, 25).

Las pautas aquí presentadas son determinantes en la comprensión y apropiación agustiniana del *De Officiis* ciceroniano al cual Agustín tuvo acceso, con seguridad, desde sus primeros años de formación retórica.

En este punto podemos afirmar que el programa de Casiciaco, en cuanto programa pedagógico, está basado en una formación integral que se halla en íntima consonancia con la concepción de filosofía de Agustín, entendida como modo de vida y no como una mera disciplina de carácter teórico (*De Ordine*, II, 9, 22). Esta idea se expone en todos los diálogos y, del mismo modo que los preceptos presentados, se inspira en la concepción ciceroniana según la cual la filosofía consiste en la investigación y la enseñanza de las normas para alcanzar una vida honrada, feliz y virtuosa (*De Ordine*, II, 6). De este modo, la filosofía se constituye como un ejercicio continuo y común que encuentra en el diálogo, entendido como el resultado de una construcción colectiva, un vehículo privilegiado en el que, como se ve en todos los escritos de Casiciaco, la verdad se muestra en cuanto producto de dicho ejercicio. El entrenamiento de los discípulos, tal y como lo propone Cicerón a su hijo, y Agustín, a su hijo y a sus jóvenes discípulos, tiene la doble función de *ordenar* sus pensamientos y acciones a través del buen uso de la palabra y del seguimiento de orientaciones prácticas, por un lado, y de permitir el acercamiento a los objetos propios del estudio, por otro (*Acad.* I, 9, 25; *Beata v.* I.4; *De Ordine* I, 2, 5). Esto explica la razón por la cual una de las preocupaciones fundamentales de Agustín es la de consignar por escrito dichos encuentros y hacerlos públicos para beneficio no solo de su explícito destinatario, sino de los jóvenes a los que el texto pudiera ser de utilidad.

Sabemos de la importancia que tienen las disciplinas –gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y filosofía–, porque Agustín tenía la intención de escribir una obra, en forma de diálogo, que abordara las cuestiones referidas a ellas. Estaba convencido de que estas le permitirían avanzar en el conocimiento, a paso seguro, desde las cosas corporales a las incorpóreas (*Retr.* 1, 6, 1), y que esto evidenciaría la necesidad del dominio de las artes para el ámbito del conocimiento y para la investigación que emprendería. Sin embargo, el mismo Agustín nos dirá que no completó tal tarea y que solo logró terminar el libro sobre la gramática, aunque también avanzó en el de música, pero nunca lo terminó. De las otras cinco disciplinas escribió los principios únicamente. El hecho de que Agustín no haya tenido mayor interés en terminar la obra o en recuperar la parte que había

escrito y había perdido es objeto de debate, pues no son claras las razones para ello. Es indiscutible que para Agustín estos saberes eran de gran importancia, no solo porque fue educado en ellos y porque, en gran medida, gracias a las habilidades que cultivó con su estudio alcanzó importantes logros en su vida profesional, sino porque le permitieron instruir al pueblo cristiano. Las artes liberales serán una especie de faro que le permitirá a Agustín orientar sus estudios sobre Cicerón, y además contribuirán al desarrollo del programa de educación para el pueblo cristiano, aunque con el tiempo Agustín irá descubriendo que “el mundo cristiano tenía sus propias reglas de expresión y de perfeccionamiento del espíritu que impedían que las normas del humanismo clásico valiesen sin discriminación alguna para la sabiduría cristiana” (Flórez, 2004, p. 76). El conjunto de las artes liberales serán para Agustín un referente del saber clásico, de la sapiencia de la Antigüedad; no obstante, después de su ordenación, su perspectiva cambiará y no solo la verdad, sino el camino a ella, será Cristo.

A pesar de que no son claras las razones por las cuales no se concluyó el proyecto de la escritura de las obras acerca de las artes liberales, para Agustín es evidente el papel fundamental de estas disciplinas en la formación de los jóvenes y de la comunidad en general; sin embargo, estas deben reinterpretarse a la luz de los principios cristianos y la vida de la Iglesia. Es en este sentido que los diálogos, y de modo particular el *De Ordine*, son determinantes para entender el programa pedagógico de Agustín, en el cual no es suficiente la adquisición de información, sino que es necesaria la adecuada disposición del alma. La admiración del hombre por el orden que rige y gobierna el cosmos es lo que permitirá descubrir la necesidad de ordenar el alma para poder alcanzar una auténtica *paideia* cristiana en la que el diálogo será el instrumento que permitirá el encuentro de la verdad en comunidad. De este modo, será en el *De Doctrina Christiana* en donde Agustín culminará su proyecto de una *paideia* cristiana, que si bien no se centra en el diálogo como instrumento pedagógico fundamental, sí recoge los elementos constitutivos de las artes liberales y los principios de la educación clásica.

Referencias

- Agustín de Hipona. (1994). *Contra Academicos. Escritos filosóficos*. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. (1994). *Beata Vita. Escritos filosóficos*. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. (1994). *De Ordine. Escritos filosóficos*. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. (1957). *De Doctrina Christiana*. Madrid: BAC.
- Cicerón, M.T. (1984). *De Natura Deorum*. Madrid: Sarpe.
- Cicerón, M.T. (1989). *De Officiis*. Madrid: Tecnos.
- Cicerón, M.T. (2010). *Tusculanae*. Madrid: Alianza.
- Cicerone, M.T. (1968). *De finibus bonorum et malorum*. Firenze: La Nuova Italia.
- Catapano, G. (2006). Aspecti del problema educativo del pensiero di Sant'Agostino. *Rivista di scienze della formazione e di ricerca educativa*, 13(1), 27-39.
- Catapano, G. (2009). *Agostino. Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- Foley, M. (1999). Cicero, Augustine and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues. *Revue des Études Augustiniennes*, 45, 51-77.
- Flórez Flórez, A. (2004). *Agustín, La persuasión de Dios*. Bogotá: Panamericana.
- Lancel, S. (2002). *Saint Augustine*. London: SCM Press.
- Narducci, E. (1997). *Cicerone e l'eloquenza romana: retorica e progetto culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Pollmann, K. & Vessey, M. (2007). *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*. New York: Oxford University Press.