
9. PEDAGOGÍA EN EL MEDIEVO: UNA PERSPECTIVA ÉTICA DESDE SAN AGUSTÍN

*José Alfredo Ramos Robles**

Dice Francisco Larroyo que “el punto de partida de la pedagogía agustiniana es la situación conflictiva y de inquietud en que se haya el hombre. El hombre es voluntad y, como tal, tiene que decidirse entre diversos propósitos a veces antagónicos” (1979, p. 236).

La experiencia personal y la doctrina cristiana enseñan que el poder del hombre, en orden a la adquisición del bien, es un poder sumamente débil, mientras que la inclinación para el mal es sumamente fuerte. Agustín leyendo a san Pablo ha descubierto que la verdadera libertad es dada al hombre únicamente por Cristo. Esta verdad revelada induce al filósofo de Tagaste a profundizar en el conocimiento del ser humano hasta llegar a descubrir una distinción entre libre *arbitrio* y libertad: Al primero corresponde la pura capacidad de elección, una capacidad que abandonada a sí misma llega a ser casi siempre elección del mal; mientras que la segunda está reservada a la capacidad de actuar el bien, capacidad que no

* Miembro de la Orden de San Agustín. Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana y profesor del Instituto Filosófico Teológico Agustiniano, México.

compete al hombre naturalmente sino siempre es fruto de un don especial de Dios.

Para comprender el problema del libre *arbitrio*, la libertad y la pedagogía en san Agustín, se requiere aclarar, aunque brevemente, cuál es su concepto de filosofía.

Los dos caminos que conducen al encuentro de la verdad son la filosofía y la fe: “Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pero en realidad tiene preferencia la razón” (1946: 2, 9 y 26). Agustín concibe a Dios como la verdadera Sabiduría: “A ti te invoco, Dios Verdad, principio, origen y fuente de la Verdad de todas las cosas verdaderas” (*Sol.*, 1969: 1, 1, 3) Él está convencido de lo siguiente: la auténtica filosofía es la que está fecundada por la fe, el quehacer fundamental de la filosofía consiste en penetrar en la sabiduría revelada, es decir; en buscar la inteligencia de la fe.

El filosofar agustiniano parte de la fe y asume por medio de la razón los motivos de credibilidad buscando todos los elementos racionales contenidos en el interior de los misterios revelados. Agustín cree que ésta es la única sabiduría posible: “No, por ahora busco el saber no la fe y lo que sabemos decimos bien que lo creemos más no todo, lo que creemos lo sabemos” (*Sol.*, 1969: 1, 3, 8). El filosofar, en Agustín, como se ve, es un filosofar que parte de la fe, para asumir por la razón, como ya se ha dicho, los motivos de credibilidad y se lanza a la búsqueda de todos los elementos racionales contenidos dentro de los misterios revelados por el Dios vivo y verdadero.

Desde un cierto punto de vista, la filosofía entera de San Agustín es una filosofía educativa. Dudar y resolver las dudas, iluminar la fe con la razón y la razón con la fe (*credo ut intelligam e intelligo ut credam*), haciendo hablar al que san Agustín llama el “Maestro interior”, es decir, la Verdad misma que es Dios, es ya un proceso de formación humana y por lo tanto de educación en el sentido más amplio y profundo del término (Abagnano y Visalberghi, 1995, p. 147).

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE LA LIBERTAD

Para un cristiano la libertad es una verdad de fe: “es el Dios de las *Sagradas Escrituras* quien nos revela que en el hombre existe la libre elección de la voluntad” (*Gr. y Lib. Arb.*, 1956: 2, 2). Pero el cristiano no abandona el derecho de razonar; mas bien, él sabe que está llamado a utilizar este derecho, sobre todo cuando entran en cuestión verdades primarias que se refieren a la estructura de la naturaleza humana, como la libertad. En un caso así: “Dios mismo nos ayudará y nos hará conseguir con el intelecto todo aquello que hemos aceptado por la fe” (*Lib. Arb.*, 1982: 1, 2, 4). Dios, en la persona del Verbo, que es Cristo, el único Maestro, que es la Verdad misma.

En contra de la libertad se pueden argumentar muchas objeciones: la fatalidad del destino, el dominio de la naturaleza o de las pasiones, la omnipotencia y la presciencia de Dios, la influencia de los astros y muchas más. Objeciones que por lo menos nos muestran que la libertad no es una cosa obvia y demostrada. Para la demostración se puede proceder de dos maneras: directamente, o bien, indirectamente. Agustín utiliza los dos modos.

Él argumenta directamente que el hombre es libre mostrando que la voluntad humana tiene la capacidad de moverse por sí misma para actuar, es decir, para querer o no querer. En efecto, nosotros realizamos muchas acciones que no realizaríamos si no quisiéramos. A esta categoría pertenece el querer mismo porque, si nosotros queremos existe; pero, si no queremos, no existe. No quisiéramos sino quisiésemos algo. Afirmar que cuando se quiere, necesariamente se quiere con el libre *arbitrio*, es sin lugar a dudas afirmar algo verdadero, pero, no por esto, el libre *arbitrio* se considera como sujeto a la necesidad que elimina la libertad. Existe lo que llamamos nuestra voluntad y ella es la causa eficiente de cada acción que se realiza queriéndola y que jamás se realizaría si no la quisiéramos (*Civ. Dei.*, 1988: V, 10).

Otro argumento en defensa de la libertad, Agustín lo obtiene de la evidente superioridad del hombre sobre los animales: una

superioridad que no se relaciona con las capacidades físicas –porque en éstas, con mucha frecuencia, los animales son superiores al hombre– sino con las cualidades espirituales, de modo particular con la libertad, la cual no solamente es capacidad de autodeterminación sino de completo dominio de sí mismo: sobre los propios actos, deseos, pasiones e instintos. En efecto, existe en el hombre una determinada facultad por la que es superior a los animales; se llama mente o espíritu o bien lo uno y lo otro. Si ella domina plenamente sobre todas las demás facultades de las cuales está constituido el hombre, entonces, se puede decir que el hombre está perfectísimamente ordenado de acuerdo a la facultad superior que le es propia conforme a su naturaleza: la mente o razón. Se puede comprobar que los hombres tenemos muchas facultades en común no solamente con los animales, también con las plantas. Se constata, que nutrirse, crecer, reproducirse, son facultades presentes aun en los árboles que tienen el grado más bajo de vida. También se observa que las bestias, muchas de ellas con mayor agudeza que el hombre pueden ver, oír y percibir datos sensibles con el olfato, el gusto y el tacto. Algunas bestias presentan también movimientos agilísimos, mayor fuerza, energía y cosas en las cuales superan al hombre.

Pero existen otras manifestaciones que no parecen encontrarse en las bestias, únicamente en el ser humano y son las más elevadas como bromear y reír. Éstas son cosas humanas, pero las juzga inferiores todo aquél que de acuerdo con la razón realice un juicio de la naturaleza humana. Existen, además, en el hombre el amor por las alabanzas y la gloria, así como el ansia de dominar.

Estas cosas no se presentan en las bestias, pero no se puede afirmar que los humanos sean superiores a ellas con base en el deseo desmedido de estos bienes. Estas inclinaciones cuando no están sujetas a la razón, hacen infelices a los hombres. Ningún ser racional podría pensar que es superior a otro ser por el hecho de ser infeliz. Por esto, cuando la razón, mente o espíritu guía los movimientos irracionales del alma, domina en el hombre aquella facultad a la que por naturaleza le corresponde dominar sobre las demás (*Lib.*

arb., 1982: 1, 8, 18). En *De beata vita* deja ver con toda claridad como el hombre no puede ser feliz con la posesión de cosas malas contrarias a su naturaleza, ni con la posesión de aquellos bienes que puede perder en contra de su voluntad (*De beata vita.*, II, 7).

Agustín, con la enorme capacidad dialéctica que lo caracteriza, prueba también, indirectamente, la existencia de la libertad desmoronando los ataques que el determinismo ha argumentado en contra de ella. Invocando el impulso de las pasiones que actúan internamente en el hombre logra al mismo tiempo destruir las argumentaciones que aluden a fuerzas externas y superiores al hombre –ángeles y Dios– que pudieran obligar a la libertad a realizar determinadas acciones.

Con relación a las pasiones, Agustín muestra que el hombre puede ejercitar un total dominio sobre ellas y que cuando se somete a las mismas lo hace por su propio querer. Con relación a los seres superiores al hombre no puede admitirse que ejerciten alguna clase de violencia contra la voluntad humana, porque esto iría en contra de su propia justicia:

Creo, pues, que te acordarás de que en el primero queda suficientemente claro que ninguna cosa puede hacer al alma esclava de la pasión sino su propia voluntad; porque no puede ser obligada, decíamos, ni por una voluntad superior ni por una igual a ella –esto sería injusto– ni por una inferior porque es impotente para ello. No resta, por tanto, sino que sea propio de la mente aquel movimiento por el que ella se aparta del creador por su propia voluntad de disfrute para tornarla a las criaturas; si este movimiento es culpable... no es natural, sino voluntario (*Lib. Arb.*, 1982: III, 8).

En esta obra *El libre albedrío*; el filósofo de Tagaste hará ver que la presciencia divina no representa un obstáculo para la libertad humana. La solución agustiniana a esta objeción, que es uno de los clásicos obstáculos en contra de la libertad, es maravillosa. El Águila de Hipona demuestra como Dios, encontrándose fuera del tiempo, conoce, desde siempre, todo aquello que acontece en el orden

temporal, pero, no interfiere, de manera alguna, en las causas que obran dentro de este orden, ya sean estas necesarias o libres:

Aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla. Lo que has (refiriéndose a Evodio) dicho de la felicidad de que no llegabas tú a ser feliz por ti mismo, lo dijiste como si yo lo negara; y lo que yo digo es que cuando llegues a ser feliz lo serás, no en contra de tu voluntad sino queriéndolo tú. Así, pues, siendo tú conocedor de tu felicidad futura, y no pudiendo ser de otro modo de como Él lo conoce –de lo contrario no tendría presciencia–, no por eso nos vemos obligados a pensar –lo cual sería un absurdo enorme y muy distante de la verdad, que has de ser bienaventurado sin quererlo (*Lib. arb.*, 1982: III, 28).

Por este texto, resulta claro, que la presciencia de Dios acerca de lo que sucederá en nuestra voluntad no la destruye. Esto significa que de ninguna manera estamos obligados, afirmando la presciencia de Dios, a negar el *arbitrio* de la voluntad o afirmando el *arbitrio* de la voluntad, negar que Dios conoce de antemano lo que sucederá en el futuro. Los cristianos aceptamos una y otra cosa: afirmamos por fe, para creer bien, la presciencia de Dios y por la razón el libre *arbitrio* de la voluntad para poder vivir bien:

No porque Dios hubiere previsto lo que iba a querer nuestra voluntad, va a dejar ésta de ser libre. Quien esto previó, previó algo real. Ahora bien, si quien previó el contenido futuro de nuestra voluntad tuvo conocimiento no de la nada sino de algo real, se sigue que, según esa misma presciencia, algo depende de nuestra voluntad. Luego nada nos obliga a despojar a la voluntad de su albedrío para mantener la presciencia de Dios, ni a negar que Dios desconoce el futuro [...] con el fin de salvar el libre albedrío humano [...] y no peca el hombre por haber previsto Dios que pecaría; es más, queda fuera de toda duda, que cuando peca es él quien peca, porque Aquel cuya presciencia es infalible, conocía ya que no sería el destino ni la fortuna, ni otra realidad cualquiera, sino el hombre mismo quien iba a pecar. Y si él no

quiere, por supuesto que no peca. Pero si no hubiera querido pecar, también esto lo habría previsto Dios (*Civ. Dei.*, 1988: V, 10, 2).

DISTINCIÓN ENTRE LIBRE *ARBITRIO* Y LIBERTAD

Demostrada la existencia en la voluntad de la capacidad de obrar libremente, aún queda por clarificar cuál es la medida de esta singular facultad humana. ¿Hasta dónde se extiende el poder de la libertad humana?, ¿puede elegirse cualquier cosa o tiene ésta limitaciones precisas? Concretamente, ¿cuál es su capacidad en el orden moral?

En el pensamiento de Agustín el libre *arbitrio* es esencialmente la facultad de poder actuar o no actuar, ésta se ejercita con relación a la misma voluntad: queriendo o no queriendo. Posteriormente se aplica a los objetos sólo entonces el libre *arbitrio* llega a ser un querer o no querer algo: querer el bien o el mal, la virtud o el vicio, el bienestar propio o de los otros. En pocas palabras, el libre *arbitrio* es la absoluta soberanía de la voluntad sobre sus propios actos y cualquier objeto. Pero, ¿hasta dónde puede llegar esta soberanía?

La voluntad, que se une al bien común e inmutable, consigue los primeros o más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta de dicho bien común, y se convierte hacia sí propia, o a un bien inferior, peca.

Se convierte a sí misma, como a bien propio, cuando quiere ser dueña de sí misma; vuélvese hacia los bienes exteriores cuando quiere apropiarse los bienes de otro o cualquier cosa que no le pertenece; y a los inferiores cuando ama los placeres del cuerpo de esta suerte el hombre soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que comparada con la vida superior más bien se ha de llamar muerte que vida. No obstante, la rige y gobierna la providencia de Dios que pone las cosas en el lugar que les corresponde y distribuye a cada uno según sus méritos (*Lib. arb.*, 1982: II, 199-200).

De este texto también se infiere que el libre *arbitrio*, capacidad natural del hombre, es la condición, sin la cual, no existe moralidad en la actuación humana. Agustín iluminado por el mensaje revelado está convencido de que el hombre después del pecado original por el sólo *arbitrio* de la voluntad no puede actuar bien. Le es indispensable la *potestas non peccandi*, es decir; la libertad. Ésta sólo puede adquirirse cuando el hombre se abre a la verdad para recibir la capacidad de obrar el bien que le concede la gracia. El amor del bien no surge en el hombre desde la facultad natural del libre *arbitrio*, sino por la gracia que proviene de Dios a través de la acción del Espíritu Santo. “Lo que ha de gozarse, dice en su obra *De Trinitate*, es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, este goce, además, es un acto amoroso [*ordo amoris*]” (Larroyo 1979, p. 236). Acto que el maestro debe realizar en el amor conque se adapta al educando:

conque desciende al nivel de su comprensión. Y en verdad al hacerlo así se educa y perfecciona a sí mismo[...]. Y casi podría decirse que quien enseña aprende del que aprende, que quienes escuchan casi hablan en nosotros, y que nosotros aprendemos en ellos lo que les enseñamos¹ (Abbagnano y Visalberghi, 1995, p. 149).

Para Agustín el auxilio de la gracia no significa la aniquilación del libre *arbitrio* de la voluntad, sino su restauración: “*qua (gratia Dei) voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam et, cum bona fuerit, adiuvatur*”² (*Gr. et Lib. arb.*, 1956: 2041).

Cuando el alma es restaurada, entonces la voluntad queda restablecida en su verdadera libertad. Restaurando al hombre la gracia reconstruye la verdadera libertad humana. La *sanatio animae* es en el fondo una *sanatio voluntatis*. Por esto Agustín afirma: La gracia no vacía sino construye el libre *arbitrio*: “*liberum ergo*

¹ Este comentario de Abbagnano tiene como fundamento la obra *Del Maestro* de San Agustín.

² *Gr. et lib. arb.* 20, 41. (Contra los que combaten la gracia de Dios, que no anula la humana voluntad, sino que de mala la hace buena y le ayuda).

*arbitrium evacuumus per gratiam? absit, sed magis liberum arbitrium statuimus*³ La consolidación y restauración del libre *arbitrio* se manifiesta y realiza en el amor de la justicia y precisamente en la libertad que ama libremente la justicia.

Sobre esta clara distinción entre la facultad del libre *arbitrio* –que es capaz de escoger, pero no de escoger el bien– y la facultad de la libertad –que tiene la capacidad de evitar el pecado y de seguir la atracción y la dirección del verdadero bien–. Agustín conducirá su incansable lucha contra los pelagianos, quienes intentan reducir el pecado original a un simple mal ejemplo sin consecuencias directas sobre los hijos de Adán y hacen de la salvación una cuestión totalmente personal que ha de decidirse con la propia buena voluntad. A los pelagianos Agustín, con toda la fuerza de su temperamento africano, replica que la salvación, la justificación del hombre no es fruto y obra de la propia voluntad, pero no obstante, no puede darse sin la colaboración de la voluntad.

San Pablo le ha dado la luz en la carta a los romanos (*Rom.* 3, 21), cuando habla acerca de la justicia de Dios. Agustín comentando esta carta puntualiza: Pablo, ha dicho, justicia de Dios no justicia de la propia voluntad (*Rom.* 3, 21). No puede existir justificación únicamente por la propia voluntad, porque ésta no es autosuficiente por su propio movimiento para ordenarse en el amor del bien; pues no se basta a sí misma para amar el bien que tiene que ser amado, ni para permanecer en aquel amor que mueve a la acción. Este amor no se encuentra en el hombre por suficiencia de su propia voluntad, sino por obra del Espíritu Santo (*Spir. et litt.*, 1956, pp. 33, 59).

En numerosos escritos Agustín insistirá que la justificación de Dios es obra de la acción de Dios en el hombre, pero nunca puede darse sin la cooperación de la voluntad libre del hombre. Mientras

³ *Del espíritu y de la letra*, (1956) 30, 52. En *Obras completas de San Agustín*. (¿Acaso el libre albedrío es destruido por la gracia? de ningún modo; antes bien, con ella le fortalecemos).

todas sus obras Dios las realiza Él solo, con su propia voluntad, la justificación del hombre libremente ha querido actuarla con la cooperación del libre *arbitrio* de la voluntad de los hombres creados por Él.

Toda esta hermosísima doctrina acerca del libre arbitrio de la voluntad que se abre a la acción de la gracia –como la rosa para recibir el rocío de la mañana y exhalar su perfume– para transformarse en verdadera libertad que se deja atraer no por la fuerza, sino por la belleza del Sumo Bien se encuentra resumida en un aforismo en forma de oración con el cual Agustín cierra la regla monástica dirigida a sus monjes: “Que Dios les conceda observar todo esto como enamorados de la Belleza espiritual, no como siervos bajo el peso de la ley, sino como hombres libres dirigidos por la gracia” (*Regla, y líneas*, 2002, pp. 243-246).

En conclusión, por lo analizado en este breve ensayo, observamos que la concepción agustiniana del ser humano, parte de un profundo análisis hacia el interior de la constitución de la persona humana en la cual descubre cualidades que son específicas del ser, ser humano como la mente o espíritu que posee la capacidad de raciocinio para llegar al pleno conocimiento de la verdad. Además posee el libre *arbitrio* de la voluntad que lo impulsa a estar continuamente decidiendo para construir su propio proyecto de vida, dentro de la conflictividad de la decisión que es inherente a todo ser humano. Aquí es donde surge de manera imperiosa la necesidad de un proyecto educativo fundamentado en principios de valor que conduzcan a la persona humana a la plena realización de sus cualidades específicamente humanas.

Además, este proyecto educativo tiene que ser realizado en absoluto respeto al educando, en quien recae la acción educativa, para lograr a través del diálogo la interiorización de los valores pertinentes al proyecto educativo –voz del maestro interior–, que se ha diseñado en orden a la consecución del bien, que para Agustín es el Sumo Bien, fuente de todo el orden racional, que existe en toda la realidad creada. De esta manera, se vislumbra en la pedagogía

agustiniana, un proyecto educativo fundamentado en diálogo liberador para que el ser humano, interiorizando los valores diseñados en el proyecto educativo, actúe siempre impulsado por la fuerza de convicciones adquiridas con absoluta y plena libertad, orientado por un deber ser, que lo constriñe a actuar por la belleza que va descubriendo en la totalidad del orden creado. La pedagogía agustiniana podríamos resumirla con el aforismo: educar para el bien, atraídos por la belleza que libera plenamente y maximiza las potencialidades del ser humano. También podemos deducir de lo anterior que a todo proceso educativo le es imprescindible una filosofía de la educación que clarifique el tipo de hombre que se quiere formar.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1995). *Historia de la pedagogía*. México: FCE.
- Larroyo, F. (1979). *Historia general de la pedagogía*. México: Porrúa.
- San Agustín (1946). *Del orden*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 1. Madrid: Católica.
- San Agustín (1956). *Del espíritu y de la letra*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 4. Madrid: Católica.
- San Agustín (1956). *Gracia y libre arbitrio*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 4. Madrid: Católica.
- San Agustín (1969). Soliloquios. En *Obras de San Agustín*, t. 1. Madrid: Católica.
- San Agustín (1982). *Del Maestro*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 3. Madrid: Católica.
- San Agustín (1982). *El Libre albedrío*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 3. Madrid: Católica.
- San Agustín (1982). *De Beata vita*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 3. Madrid: Católica.
- San Agustín (1988). *Ciudad de Dios*. En *Obras completas de San Agustín*, t. 16. Madrid: Católica.
- San Agustín (2002). *Regla, Líneas en Regla y constituciones de la Orden de San Agustín*. Madrid: Escorialenses.