

**La confesión de Agustín  
en el marco de la educación  
para la paz en Colombia**

---

Augustine's Confession in the framework  
of peace education in Colombia

**10**

Maximiliano Prada Dussán  
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia



## Resumen

El presente escrito explora un camino de articulación entre algunos aspectos del proyecto nacional colombiano de educación para la paz y el pensamiento de san Agustín. El enlace entre estos dos campos es la idea de filosofía como forma de vida. En efecto, inicialmente, de acuerdo con los planteamientos de Diana Murcia (2017) y de Juan Navarrete se muestra que la educación para la paz que se implementa en la actualidad en Colombia implica no solo la transmisión de contenidos relacionados con la paz, sino, también, prácticas y enfoques que impliquen transformación en quienes se forman. La idea de filosofía como forma de vida, propuesta fundamentalmente por Hadot (1998 y 2006), se inserta aquí al mostrar que el filosofar no consiste meramente en el trato con el discurso filosófico, sino también la transformación y la mejora constante de los modos de vida de quien filosofa, asunto que implica el ejercicio de prácticas filosóficas. En el marco de este enfoque, se propone que la confesión de Agustín es un tipo de práctica filosófica que, a partir del autoexamen, promueve el reconocimiento de sí y de los otros, de modo que se hace propicia para la transformación de nuestros modos de vida y nuestras relaciones con los demás. Con todo, se sustenta la idea de la pertinencia de este género de escritura agustiniano en los propósitos de la educación para la paz.

*Palabras clave:* confesión, educación para la paz, filosofía como forma de vida, san Agustín.



## Abstract

This chapter articulates key feature of the Colombian national project for peace education and the thought of Saint Augustine. In this context, these two fields are linked under the idea of philosophy as a way of life. In fact, in the first part, following the approaches of Diana Murcia (2017) and Juan Navarrete the author demonstrates that peace education currently implemented in Colombia implies not only a transmission of ideas related to peace, but also practices and approaches that can transform those in training. The idea of ancient philosophy as a way of life, suggested by Hadot (1998 and 2006), is appealed to here when showing that philosophizing requires not just dealing with philosophical discourse but also implies philosophical (or spiritual) practice exercises. Therefore, the chapter identifies that Augustine's confession as a type of philosophical practice that, through a self-examination, promotes the recognition of oneself and of the others, thus becoming an appropriate means to transform our ways of life and our relations with others. Finally, the relevance of including this Augustinian genre of writing in the main objectives of peace education receives attention.

*Palabras clave:* confession, peace education, philosophy as a way of life, Saint Augustine.



**Sobre el autor** | About the author

**Maximiliano Prada Dussán** [aprada@pedagogica.edu.co]

Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España), Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Sus líneas de investigación incluyen filosofía, filosofía de la educación y educación general. Coordinador del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.



**Cómo citar en MLA** / How to cite in MLA

Prada Dussán, Maximiliano. “La confesión de Agustín en el marco la educación para la paz en Colombia.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 307-334.

## Introducción<sup>1</sup>

El Decreto presidencial, 1038, del 25 de mayo de 2015, reglamenta la Ley 1732 de 2014, por medio de la cual se ordena ofrecer la Cátedra para la Paz en todas las instituciones de educación básica, media y superior del país. Con la reglamentación e implementación de esta cátedra, entre otras muchas acciones que se han llevado a cabo recientemente en el país, el asunto de la paz se pasó a ser también un asunto de la educación. Además de la firma de los acuerdos, la paz compete a los planes e instituciones educativas; en este orden de ideas, y más allá del mandato presidencial, es también asunto de investigadores y docentes.

El presente capítulo explora un camino de articulación entre algunos aspectos del proyecto nacional colombiano de educación para la paz y el pensamiento de san Agustín. Lo que se expone a continuación es fruto tanto de la reflexión filosófica en torno los postulados agustinianos como del análisis de la propuesta de educación para la paz, y de experiencias pedagógicas en curso realizadas en instituciones escolares y universitarias. El interés que nos mueve —puede decirse— es situado, en cuanto busca poner en diálogo a Agustín con nuestro momento histórico y pedagógico: el reto de educar para la paz. Este diálogo se aborda través de la construcción y la sistematización reflexiva de líneas capaces de fundamentar propuestas pedagógicas y filosóficas. Por supuesto, nuestra hipótesis de partida consiste en señalar que podemos encontrar aportes para nuestro proyecto nacional en el pensador africano, aun cuando nos separan de su coyuntura más de 1600 años.

El camino por medio del cual daremos curso a nuestro asunto es el enfoque filosófico conocido como “filosofía como forma de vida”. Apoyados en dicho enfoque, en concreto nos interesa mostrar los aportes que la confesión de Agustín podría proporcionar a nuestros procesos educativos. Así, entonces, se nos aproximaremos al género literario de la confesión agustiniana como una

---

<sup>1</sup> Artículo asociado al proyecto de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional, “Escrituras no convencionales en filosofía” (FHU 242), desarrollado en el segundo semestre del 2017.

práctica filosófica que potencia el reconocimiento de sí y de los otros, y la cual, en su mismo ejercicio, es transformadora y liberadora. En consecuencia, este escrito se estructura al rastrear y enlazar tres categorías: educación para la paz, filosofía como forma de vida y confesión de Agustín.

## **Aproximación al proyecto de educación para la paz**

Inspirada en la educación para los derechos humanos, la Cátedra para la Paz cuenta con tres contenidos generales de carácter interdisciplinar: 1. Educación para la paz (centrado en la enseñanza, el aprendizaje y la promoción de los derechos humanos); 2. Medio ambiente y naturaleza (centrado en el desarrollo sostenible); y 3. Convivencia (centrado en promover una cultura de paz) (Murcia, 2017, 46). Ahora bien, aun cuando se señalen estos contenidos generales de la Cátedra, tanto los documentos que la fundamentan como los teóricos que han reflexionado sobre ella y han analizado experiencias similares y sus antecedentes (Murcia, 2017, 50 y ss.; Navarrete, 2017, 24 y ss.) coinciden en señalar que con la Cátedra no se busca solo transmitir contenidos democráticos, sino, también, promover su vivencia. Por esto, las metodologías y los enfoques que se tomen en su implementación deben basarse en principios acordes con el contenido de la propuesta (Navarrete, 2017, 28 y ss.). En efecto, como señala el informe de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU (ACNUDH) de 2004, una de las principales barreras detectadas en los primeros 10 años de implementación de la educación para los derechos humanos (1994-2004) consistió en que la propuesta educativa no traspasó la esfera de ser un mero conocimiento teórico más, perdiendo así capacidad transformadora: “En algunos países la educación oficial se basa tradicionalmente en los conocimientos y ese planteamiento no lleva por sí solo a los cambios de actitud que se persiguen con la educación en la esfera de los derechos humanos” (citado en Murcia, 2017, 52).

Así, a fin de contrarrestar este vacío me referiré, de manera breve, a algunos principios que se requerirían en una cátedra para la paz que se caracterice por tener un potencial transformador. Seguiré

en esto el análisis de Juan Navarrete en “Educación para la paz y los Derechos Humanos: ¿Un desafío pedagógico o político?”. Esto permitirá posteriormente, anclar la propuesta agustiniana.

- Principio de integralidad:

“Debe reconocerse a la persona en su individualidad y el valor intrínseco que esto implica”. (29)
- Problematización y crítica de la realidad:

“Se trata de desarrollar destrezas para conocer, interpretar y reinterpretar la realidad, identificando las cadenas causales, los efectos y las posibles soluciones a los problemas en esta materia que en la realidad se traducen en violencia, pobreza, desigualdad y exclusión, entre otros”. (32)
- Propositividad:

“Si nos limitamos a sensibilizar a los educandos respecto a la manera como cualquier transgresión a los DH nos afecta, podríamos crear una sensación de desesperanza contraproducente. No debemos perder de vista que la educación para la paz y los DH es, principalmente, transformadora de actitudes y, por ello, de realidades”. (32)
- Tolerancia y pluralismo:

“La tolerancia supone la aceptación y la defensa de las diferencias. Esto quiere decir que no se limita a soportar, sino que crea las condiciones para que la diversidad se exprese y se mantenga, bajo el supuesto de que esta enriquece el proceso educativo”. (33)
- Liberación:

“En el proceso de identificación de limitaciones y transgresiones a los DH, cada individuo se enfrentará también, en un proceso de diálogo y reflexión, a su situación particular, llegando a identificar no solamente cómo se limitan sus propios derechos, sino también cómo él mismo contribuye a limitar los derechos de los otros”. (33)

Con todo, la discusión acerca de los métodos, los enfoques, los contenidos específicos y las estrategias sigue abierta entre las comunidades académicas. Sin embargo, los asuntos reseñados ponen de manifiesto que una educación para la paz exige, no solo que exista información sobre derechos humanos y que con esto se examine el mundo en el que vivimos; exige, además, dejarnos problematizar por ello. Pide que nuestras prácticas, actitudes, posiciones, prejuicios, ideas y preconcepciones sean puestas en cuestión. Reclama reconocimiento de cada uno de nosotros, examen de nosotros mismos, así como transformación y liberación de quienes participamos en estos procesos. A partir de lo anterior, se requiere que nuestros enfoques pedagógicos y epistemológicos asuman, en alguna medida, estos propósitos. Bajo este reclamo se sitúa el presente texto. De esta manera, el enfoque de filosofía como forma de vida confluye con lo que allí se pretende y es en el marco de este enfoque que se ubica la confesión de Agustín como una práctica concreta en la que ello todo eso puede realizarse. Continuemos aproximándonos brevemente a la noción o enfoque de filosofía como forma de vida.

## **La filosofía como forma de vida**

La Cátedra para la Paz reclama que los contenidos alcancen el ámbito de la transformación, es decir, pide a la filosofía –nuestro caso en este artículo– examinar precisamente la capacidad transformadora que esta tiene. Por supuesto, aceptamos que la construcción y la crítica de conceptos tienen esa capacidad y, sobre todo, que esta se ejerce en los ámbitos de la discusión pública e intersubjetiva. Sin embargo, buscamos dar un paso más allá y mostrar que la transformación que opera la filosofía se puede ejercer también en primera persona, esto es, en los sujetos que filosofan. Es lo que Kierkegaard denomina “potencial edificante de la filosofía” (2007, 62). El enfoque de filosofía como forma de vida se instala precisamente allí donde la primera persona se problematiza. Examinemos este asunto.

Uno de los antecedentes recientes y quizás más influyentes para fundamentar la idea de filosofía como forma de vida lo constituyen

los estudios de Pierre Hadot (“Qué es”; “Ejercicios”) sobre filosofía antigua. En sus estudios, documenta que en ese periodo la filosofía se comprendía, en mayor medida, como un enlace entre un conjunto de teorías o discursos más o menos organizados y coherentes entre sí y las formas de vida de sus protagonistas, tendientes hacia la búsqueda constante de una vida buena (“Qué es” 190). Tal enlace lo expresa con palabras del estoicismo:

Los estoicos distinguían entre la filosofía, es decir, la práctica vida de las virtudes que para ellos eran la lógica, la física y la ética, y el ‘discurso conforme a la filosofía’, es decir, la enseñanza teórica de la filosofía, dividida a su vez en teoría de la física, teoría de la lógica y teoría de la ética. (190)

La filosofía, según esta idea, es más que un cuerpo teórico (lo que también puede denominarse como “filosofía objetiva”, “teórica” o “discursiva”). Más allá de esto, consiste en un modo de situarse en el mundo, en prácticas, percepciones, valores, deseos, etc., que son problematizados a través del ejercicio racional. El conocimiento, en esta perspectiva, adquiere un carácter existencial. Señala Hadot que en la mayoría de los casos, en la Antigüedad la filosofía implicaba este vínculo entre los dos ámbitos (2006, 239).

Tras mostrar este carácter del periodo Antiguo,<sup>2</sup> Hadot llama la atención acerca de cómo la filosofía posterior, quizás a partir de la escolástica (2006, 255), se practicó bajo la separación de estos dos componentes, al punto que, de acuerdo con Nehamas, podemos decir que la filosofía con la que actualmente contamos “ha sido practicada mayormente como disciplina teórica” (2005, 12). Esto ocurre tanto en el terreno de la investigación como en el de la enseñanza. Al respecto, podemos señalar que usualmente los cursos de filosofía en las instituciones escolares giran en torno al discurso filosófico; no tienen la pretensión de afectar modos de vida (al menos esto ocurre con la enseñanza estándar). Así, aun cuando tras la estela kantiana se renuncie al proyecto de enseñar filosofía al asumir el de enseñar a filosofar, este nos ha ido conduciendo,

---

<sup>2</sup> A nuestro juicio, tal modo de comprender la filosofía se puede rastrear también en gran parte de la Edad Media en autores como san Agustín, Boecio, san Anselmo o san Buenaventura, entre otros.

al menos recientemente en Colombia, a la apuesta por enseñar competencias que nos permitan desenvolvernos dentro de los discursos, con énfasis en lectura crítica. Como parte importante del diagnóstico debemos añadir que en nuestros ejercicios de enseñanza solemos promover la escritura en géneros literarios que excluyen las particularidades y la primera persona, esto es, a quien escribe: el trabajo de grado y el artículo científico –lo que incluye los ensayos que apuntan a convertirse en artículos–, los tipos de textos que más escribimos, se producen bajo este patrón. En uno y otro caso, aunque se promueva un enfoque activo (que en muchos casos ha derivado en la versión reducida del enfoque de competencias) nos mantenemos dentro de la filosofía que se relaciona primordial y casi exclusivamente con discursos.

Ahora bien, con lo dicho no intentamos decir que la filosofía actual ha perdido su sentido original, ni pretendemos haber captado la “naturaleza” del filosofar al señalar su relación con las formas de vida. Tampoco estamos en condiciones de afirmar que la filosofía discursiva excluye radicalmente cualquier tipo de potencial edificante en quien filosofa. En lugar de esto, nos interesa relevar el hecho de que existe un sentido, históricamente constatable, en el cual la filosofía adquiere valor por su relación con la vida, explícita y directamente y no por el hecho de constituirse en disciplina teórica. Asimismo, nuestra apuesta consiste en señalar que este sentido puede constituir una alternativa a la enseñanza de la filosofía y en la Cátedra para la Paz, en la actualidad centradas en la transmisión y reproducción del discurso.

Autores como Hadot (“Qué es”; “Ejercicios”), Foucault (“La hermenéutica”; “El sujeto”), Ortega Calvo, o Lozano y Meléndez, entre otros, han documentado de manera amplia este sentido de la filosofía en las escuelas antiguas. No es nuestro interés ahora rastrear tal asunto escuela por escuela. En su lugar, siguiendo a Hadot, nos interesa reparar en tres ejes de esta idea, los cuales nos permitirán comprender la confesión agustiniana.

En primer lugar, el modo de vida filosófico en la experiencia antigua se mueve por el afán de vivir una vida buena. Esta búsqueda, sin embargo, se presenta usualmente como proyecto inacabado,

como constante tensión; el filósofo está siempre en camino: ama la sabiduría, porque no la posee todavía; quiere poseerla. Así, la vida filosófica tiene como una de sus constantes una continua transformación de quien filosofa, con tendencia hacia la vida buena. El filósofo se presenta como inacabado, mutable. Hadot lo denomina “una continua conversión que opera el filosofar” (177 y ss.), y lo presenta como rasgo característico de las escuelas.

La conversión, a su turno, tiene dos movimientos: por un lado, el examen profundo de sí, al indagar hasta las raíces de los problemas o, diríamos, un retorno al origen (*ephistrophe*); y, por otro, una reconstrucción, un renacer, la creación de algo nuevo, una nueva vida (*metanoia*). Es necesario señalar que, además, en su momento más radical la transformación implica la existencia total de quien filosofa. En el grado máximo, por decirlo con las palabras con las que Hadot se refiere a Plotino, la conversión opera un cambio de mirada del filósofo, pero, además, una nueva comprensión y percepción de sí y del mundo, nuevos modos de relación (consigo mismo, con los demás, con el mundo), nuevas prácticas y nueva orientación vital. No se trata, pues, solo de una modificación de acciones, tampoco tan solo de un cambio epistemológico o hermenéutico. La vida completa llega a transformarse.

Un segundo eje sobre el que nos interesa detenernos se encuentra implícito en la idea de conversión: consiste en insistir en que el discurso filosófico es un discurso situado, esto es, quien filosofa, sus interlocutores, sus contextos, etc., hacen parte de la reflexión y ayudan a constituir el lugar de enunciación. Así, Sócrates cuestiona a los atenienses, al esclavo y al soldado. La idea de justicia o de valentía, entre otras, son las ideas que el interrogado sostiene sobre ello. Los conceptos que se examinan en este modo de filosofar son, como señala la profesora Teresa Gaztelu, conceptos vivos (8 y ss.), encarnados.

Este asunto se encuentra íntimamente enlazado con el ideal socrático, según el cual “una vida sin examen no merece ser vivida” (Platón 38a). El examen no se refiere aquí a los asuntos objetivos, desligados de quien filosofa. En su lugar, se comprende como examen de sí. Es un examen en primera persona, en el que las

ideas que se tienen entran en cuestión, junto con sus prácticas, sus valores, sus percepciones, sus placeres, etc. Siguiendo el hilo socrático, cada quien debe dar cuenta de su modo de vida y el modo en que su alma podía ser lo mejor posible (*Ibid.* 29e). El sabio no es quien sabe mucho, sino, de nuevo con Sócrates en la Apología: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto de la sabiduría” (23b). El sabio es, pues, quien es capaz de examinarse “respecto de” la sabiduría y aceptar su relación frente a ella. La conversión es, así, un ejercicio de problematizarse y reconstruirse. Tiene su centro en un quién.

El tercer y último eje que señalaremos se encuentra también relacionado con los dos anteriores. Se refiere a las prácticas del filósofo, en concreto a la práctica de la escritura. Hadot subraya que la filosofía como forma de vida implica la práctica de ejercicios espirituales. Estos se entienden como “una práctica, una actividad, un trabajo, una relación con uno mismo, algo a lo que se podría denominar una ascesis del yo” (Hadot, “Ejercicios” 11). No son accesorios a la transformación y a la vida buena, ni son la aplicación de una teoría. Más aún, como también afirma Agustín, las prácticas están ligadas al encuentro con la verdad: son su expresión y camino de encuentro.<sup>3</sup> Como los presenta Hadot, estos son ejercicios tendientes a cultivar a quien los realiza, a que su alma ascienda, a mantener la virtud, a mantener hábitos o prepararse. Es un trabajo sobre uno mismo y sobre los demás. En términos generales, el fruto de las prácticas no es otro que la vida buena, en constante construcción, de quien las realiza y quienes están en su entorno. Adquiere plenamente el sentido de praxis, tal como la comprende Aristóteles (Et. Nic. 1140b6-7).

A continuación, Hadot distingue entre aquellos ejercicios que buscan operar sobre el intelecto y la vida interior, a los cuales denomina “ejercicios espirituales intelectuales”, de aquellos que operan sobre el cuerpo y los hábitos, denominados “corporales”

---

<sup>3</sup> Recuérdese, por ejemplo, que en *La ciudad de Dios* Agustín critica las prácticas de la teúrgia como ejercicio espiritual practicado por los platónicos para la purificación del alma. En consideración de Agustín, esta práctica está alejada de la verdad, de allí su ineficacia (*civ.*, X, 9). Asimismo, Agustín sostiene la relación íntima entre verdad y caridad, con lo cual se requiere tanto justificación como salvación (*fid. et symb.*, I, 1).

(“Ejercicios” 11 y ss.). De igual forma, subraya también la relación íntima entre unos y otros, de modo que operar sobre el cuerpo implica a su vez operar interiormente y viceversa. La escritura se incluye en los ejercicios intelectuales, bajo la idea de que es una forma de trabajo sobre uno mismo y los demás. No sería este el único sentido que tiene la escritura, pero es el sentido que nos interesa subrayar en este enfoque en el que nos situamos. Es pertinente señalar que la filosofía como forma de vida tiende a relevar una gama amplia de géneros literarios (filosóficos), toda vez que el propósito de problematizar la primera persona, su situación, su contexto, sus relaciones, etc., exige la emergencia de géneros narrativos diversos, tales como la carta, el diálogo o la confesión, en los cuales quien filosofa entra en escena. A diferencia de aquellos escritos en tercera persona, en este enfoque se privilegian los que involucran a quien escribe y a sus interlocutores. Así, en el apartado que sigue nos detendremos en mostrar qué ocurre con la escritura de la confesión en el caso de Agustín. Nos interesa aproximarnos a esta al describirla como ejercicio que opera una transformación en quien la realiza. Desde este enfoque buscamos, pues, entablar un diálogo con la cátedra y la educación para la paz.

## **La confesión de Agustín**

En primer lugar, cabe señalar, de modo sintético y preliminar, que la confesión es la expresión pública de una verdad interior.<sup>4</sup> A partir de esto, examinaremos la confesión de Agustín al hilo de tres aspectos: en qué sentido se habla de ella como género narrativo, con relación al yo que revela, y el modo en que es un ejercicio liberador. Como se señalamos al inicio de este texto, nuestro interés es develar el modo en que la confesión, en cuanto género literario, constituye una práctica liberadora.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> En este escrito nos basamos en la confesión agustiniana. En este sentido, esta tiene su propio estilo literario. La confesión, practicada por otros autores, varía con respecto a la agustiniana.

<sup>5</sup> Para ahondar en los asuntos acerca de los géneros literarios en filosofía, véase Nubiola; Kwak; y Lang.

Señalemos, en principio, con relación a Agustín, que cualquier expresión lingüística o simbólica es un mostrar o exteriorizar el alma. Es un enseñar (*docere*) lo que hay en el interior (*mag.*, I, 1). Así, el significado de los signos es el alma misma (no de forma directa las cosas). Las vivencias de las cosas internas y de las externas producen afecciones (*conf.*, XI, XXVII, 36) o imágenes sobre nosotros, y estas se depositan en la memoria (*conf.*, X, VIII, 13), y permanecen allí, a veces sin nosotros saberlo. Después, como detalla Agustín en *tr.*, XI, IX, 16, el entendimiento vuelve sobre la memoria, pone allí su atención, donde se han depositado las experiencias y las enseña por medio de signos que pueden ser manifestados interior o exteriormente. A través de esta mirada del entendimiento, lo que existe en la memoria se trae al presente; se recuerda (XII, XIV, 23). Así, en su memoria, el alma encuentra las personas, las situaciones y los estados que configuran la confesión.

Ahora bien, la memoria alberga tanto lo temporal como lo eterno: lo que se recibe por los sentidos, lo que se piensa, los colores, las luces, los sonidos, los olores, las texturas, lo aprendido por las artes liberales, las razones y las leyes infinitas de los números y las dimensiones, las afecciones del alma, el deseo de felicidad, Dios (*conf.*, X, VIII, XXV). De modo particular, subrayemos que, al referirse a la memoria, afirma: “Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí se encuentran todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído” (X, VIII,14).

La confesión, pues, se sustenta en un conocerse a sí mismo que consiste en traer al presente aquello que hay en la memoria. Sin embargo, no todo puede abarcarse en ese ejercicio de recordar; por una parte, nuestra atención es incapaz de contener todo lo que hay en la memoria (X, VIII, 15); sin embargo, por otra, tampoco es necesario abarcarlo todo. ¿Qué se trae, pues, al presente en la confesión? ¿Qué se elige de lo que existe en la memoria? A fin de responder esta pregunta debemos centrar nuestra mirada en el interés que provoca el acto enunciativo de la confesión: mostrar públicamente quién se ha sido y quién se es; revelar esta verdad, mostrar sus pecados y alabar a Dios. El Agustín convertido vuelve

sobre sí, recuerda sus pecados y muestra los motivos para alabar a Dios (*en. Ps.*, 29, II, 19). Revela públicamente quién ha sido y quién es con la esperanza de que en otros se despierte el deseo de Dios (*conf*, X, III, 4). Esa intención, que pertenece al presente, opera una suerte de selección de eventos que serán los que constituirán la trama. La confesión comienza a revelar, así, que esta se trata de un ejercicio interpretativo.

Ahora bien, el relato que construye Agustín sobre sí mismo toma contenidos singulares de la memoria: narra experiencias concretas. Desde la intención del presente, elige cierto tipo de contenidos, enlazando así su atención (el entendimiento) con la memoria. El presente se enlaza con acontecimientos que ahora son pasado, de manera que establece una primera relación: aquella que es directa y que entrelaza el presente y el contenido singular. No obstante, el relato agustiniano no solo enlaza el presente de forma directa a un contenido singular, sino que, también, esa atención del presente permite concatenar varios contenidos de la memoria entre sí, con lo cual se establece una segunda relación: la de los elementos entre sí. Estas dos relaciones configuran propiamente el relato agustiniano.

El relato de la confesión, visto de esta manera, puede compararse con lo que ocurre con la música. Una pieza musical se compone de muchas partes, rítmicas y melódicas. Tal como lo estudia Agustín, está compuesta de elementos temporales (duraciones breves y largas). Como lo expone en *De Musica*, cada sonido de una composición musical es bello por el simple hecho de existir, pues en cuanto tal, cada uno de ellos está referido a la unidad. Sin embargo, en el conjunto de una pieza, la belleza se da en virtud, por un lado, de ciertas características que deben guardar los elementos y, por otro, del modo de relacionarlos. En cuanto a lo primero, es condición que los elementos que la componen sean distintos, exista diferencia entre estos y se dé cambio, esto es, que cada uno aparezca y desaparezca, sin que ninguno tenga la pretensión de hacerse eterno; su finitud es requerida, se hace relevante su carácter de ser algo que dura, acorde con la naturaleza y el oído humano. En cuanto a lo segundo, la belleza emerge de las relaciones que se tejan entre ellos: aquellas que guardan cierta proporción, fundada en los principios matemáticos de unidad e

igualdad, resultan bellas.<sup>6</sup> La aplicación de tales principios debe operar de forma tal que cada sonido en la pieza musical se relacione de manera ordenada con los demás.

De la misma manera, siguiendo la idea de Robert O'Connell (136-137), la confesión de Agustín puede ser vista como una obra de arte: está compuesta por elementos diversos, estados anímicos diferentes, situaciones amargas y alegres, desilusiones y conquistas; episodios cortos y episodios largos, etc., elementos y personajes que aparecen y desaparecen, al igual que ocurre con los sonidos en una pieza musical. La belleza de la narración se encuentra en las conexiones entre todo lo anterior. La unidad, que otorga belleza formal a la pieza musical, aquí toma forma en la figura de Dios personal. Dios proporciona unidad a la existencia, allí se encuentra la paz. Ya en su confesión, Dios aparece como criterio estético, en donde la belleza que otorga a las partes no es de carácter formal, sino significativa (von Balthasar 124), anticipando quizás las descripciones estéticas sobre la música que hará más adelante en sus comentarios a los salmos.<sup>7</sup> En efecto, el relato construido en la confesión no tiene por propósito mostrar una secuencia entre los eventos que describe; de hecho, se pueden notar varios episodios en los que Agustín salta de un momento a otro, rompiendo dicho orden; el pasado lejano, el pasado cercano y el futuro, presentes en la memoria, se entremezclan e intercambian en la narración. Tampoco las relaciones entre los elementos son de tipo causal. Agustín abandona la relación estoica entre antecedente y consecuente para referirse a la relación entre los hechos y, en su lugar, asume que el vínculo entre los elementos es de carácter significativo. Cada episodio de su vida aparece como signo, revela un sentido: el mensaje divino.<sup>8</sup> Ocurre lo mismo con los enlaces entre ellos: su vínculo revela un

---

<sup>6</sup> Un desarrollo de estas ideas se encuentra en el capítulo I de *Números y signos: filosofía de la música en san Agustín* (Prada Dussán).

<sup>7</sup> En el libro *Números y signos: filosofía de la música en Agustín* (Prada Dussán), se expone cómo en el tratado *De Musica* Agustín sigue un criterio formal de unidad, y con él se refiere a la belleza musical. Más adelante, especialmente en los comentarios a los salmos, Cristo aparece como la unidad que otorga belleza, incluso a la música.

<sup>8</sup> Vale la pena señalar que este carácter de belleza de la narración individual opera también en la historia colectiva. Agustín, en *La ciudad de Dios*, señala que con la

sentido. Como señala Naoki Kammimura, la conversión opera un cambio de mirada: ese yo que vivía en la adversidad es visto ahora revelando una verdad. Su nueva mirada le permite descubrir un significado oculto en la desdicha vital (56).

Así, por un lado, los episodios narrados permiten a Agustín revelar a Dios en cada uno de ellos (en la primera relación señalada); y, por otro, la relación que se teje entre los elementos entre sí permite ver el cambio, la transformación constante, un camino, un transcurrir, un cambio: el modo en que llegó a ser lo que es en virtud del encuentro con Dios (en la segunda relación señalada). En otras palabras, muestran la acción de Dios en él, la verdad que actúa en el tiempo. En virtud de que los elementos son puestos en relación, y que ellos se relacionan con Dios, Agustín puede reconocerse pecador; se reconoce ínfimo al lado de la grandeza de Dios. Por eso pregunta: “¿Y puede alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios?” (*conf.*, I., I., 1).<sup>9</sup>

De este modo, a partir del encuentro con Dios operado en la conversión, cada elemento adquiere belleza y los cambios que sucedieron de forma progresiva en el transcurrir se conectan entre sí de forma bella y ordenada, de manera que forman un continuo que transita hacia el encuentro con Dios.<sup>10</sup> Cada elemento de la trama biográfica se torna significativo y encuentra relación con los demás, del mismo modo que el yo se encuentra a sí mismo en sus relaciones con los demás. Así, el yo que es narrado en la confesión es aquel de la temporalidad que se hace bella. Es el yo mudable, contingente, que cambia y cuyo cambio se hace bello por su referencia a la verdad.

---

presencia divina, la historia humana se torna bella: *Carmen pulcherrimum*. El profesor Uña Juárez explora en profundidad este carácter estético de la historia.

<sup>9</sup>Palabras que no distan, dicho sea de paso, de la idea socrática de la sabiduría: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto de la sabiduría” (Platón 23b).

<sup>10</sup>Como señala Brian Stock, Agustín es el primer escritor que da a la memoria un papel fundamental en el autoconocimiento (1998 13).

La conversión funge, así, como ese momento y criterio que estructura el relato; es criterio de unidad y fuente de sentido. La adhesión a la fe marca una diferencia radical entre el Agustín que era antes y el que es ahora. De esta manera, la conversión inaugura una distancia de Agustín frente a sí mismo, lo que le permite distinguir dos momentos de su vida: el antes y el ahora. Esa distancia es el origen de expresiones que se repiten en la narración: “así era yo”, “no era capaz de comprender”, “así me veía yo”, “ese era mi corazón”. En términos del relato construido, desde su nueva condición vuelve sobre su memoria y extiende su alma hasta llegar a los episodios más lejanos: aparecen en el relato personas relevantes en su infancia, en su juventud y en su vida de adulto; aparecen escenarios, pueblos y ciudades; situaciones, anécdotas y estados de su vida interior, que son entrelazados. Emprende el ejercicio de enlazar o interpretar cada uno de los eventos sucedidos a la luz de aquella nueva vida, resaltando la diferencia o distancia frente al ahora; a la vez, realiza el examen concatenando también los eventos sucedidos entre sí, de forma que revela cómo llegó a ser lo que es. El relato que construye Agustín tiene esta estructura temporal, la cual, al seguir la comprensión que tiene el autor frente al tiempo en el libro XI del libro que analizamos, no es otra cosa que decir que se estructura a partir de la (doble) intención del alma: aquella voluntad antigua atada a la costumbre y la liberada por Dios, tal como lo refiere en el libro VIII.

Dado lo anterior, es posible afirmar también que el yo examinado en la confesión resulta ser a la vez el yo sujeto y objeto de la narración. Como señala Nehamas, en la narración quien filosofa se convierte en personaje (16). En efecto, el examen realizado no consiste en hacer un recuento o revisión de eventos, en procura de guardar fidelidad a los hechos, en lo que Agustín denomina “el sentido histórico-literario de la narración”. En lugar de ello, el examen se orienta a extraer un sentido de los acontecimientos; es, en fin, una interpretación de tales eventos (Sotck 16), a partir de la clave hermenéutica adherida en la conversión, de modo que se despliega lo que Agustín denomina “sentido espiritual de los hechos”.<sup>11</sup> Es necesario señalar, sin embargo, que esto no implica que la narración sea meramente una ficción, en el sentido vulgar del término. Tal como

---

<sup>11</sup> A fin de profundizar en estos dos sentidos en Agustín, véase Lubac (25 y ss.).

lo comprende Agustín, el sentido espiritual busca revelar un significado, pero esto no quiere decir que el hecho no haya ocurrido.

Es necesario subrayar que, como ocurre con los signos, tal sentido espiritual se encuentra oculto, no es patente, es oscuro y, por ende, se requiere desocultarlo. Existe un doble aspecto en este ejercicio de desocultar. Por un lado, Agustín problematiza filosóficamente su vida pasada. Cuestiona de forma constante sus motivaciones y creencias profundas; por ejemplo, la escena del robo de las peras, la aversión a la lengua griega o en su noción del mal y de sustancia divina. La narración revela un Agustín en lucha consigo mismo, con el alma dividida, en constante cambio. Se muestra, como él mismo señala, como “tierra de dificultad y de excesivo sudor” (*conf.*, X, XVI, 25), por su condición contingente. Agustín se examina hasta el punto de alcanzar los límites de lo racional: es capaz de vislumbrar –pero no de penetrar– la voluntad. La mirada sigue el movimiento de la voluntad en su relación con Dios. Así, es una narración problematizadora, toda vez que se sumerge en la profundidad del alma hasta revelar la diferencia ontológica entre el ser humano y Dios, tanto en sus relaciones como en su tensión existencial. El sentido espiritual que busca extraer requiere alcanzar tales límites y profundidades.

Por otro lado, esa mirada capaz de desocultar el sentido debe guardar ciertas condiciones y debe estar ejercitada para esto. La premisa fundamental es la iluminación, la cual aquí se entiende como una luz que permite ver lo que está oculto. Es posible ver en virtud de la luz. Sin embargo, esa claridad requiere también la práctica de las virtudes y de ciertos ejercicios o prácticas de purificación, como las denomina en *Ciudad de Dios*. Entre estas, como Kammimura y Stock han estudiado, requiere particularmente el ejercicio de la lectura de las Escrituras. Estos dos autores han mostrado este asunto, centrando su atención en cómo la lectura transforma a Agustín y en el modo en que ella está ligada a la práctica de las virtudes (Stock; Kamimura).<sup>12</sup> El examen del yo se encuentra, entonces, en relación

---

<sup>12</sup> En razón a los propósitos de este escrito, no desarrollaremos aquí el modo en que la lectura y la práctica de las virtudes purifica el alma. Para esto remitimos a los autores señalados.

con el conjunto de la existencia, de forma que no es solo un ejercicio intelectual. Por nuestra parte, hemos buscado defender la idea según la cual la práctica de la confesión constituye también una práctica filosófica orientada al fin de liberarse. Para esto, es necesario presentar algunas consideraciones finales sobre esta práctica.

Reparemos en un último elemento de la confesión. Confesar es un acto lingüístico que hace pública una verdad; acto que, en Agustín, solo posteriormente toma la forma de género literario (Stock 17). La confesión de Agustín desoculta para sí y para los demás quién se ha sido y quién se es ahora (*fid. et symb.*, I, 1; *confes.*, I., XIII, 22; II, III, 5). Existe una doble perspectiva en este hacer pública la verdad que debe ser tenida en cuenta. Agustín entiende este acto como una práctica de caridad, requerida, a su turno, para alcanzar la salvación (*mend.*, VI, 14). En efecto, se confiesa para que otros lo conozcan y despierten su deseo de seguir a Dios. Como señala en *De Magistro*, se emiten signos para motivar a buscar (XI, 36). Quien ha encontrado la verdad, invita a otros a buscarla, fruto de la caridad. En este sentido, la confesión, como otras experiencias de expresión lingüística, es una práctica salvífica.

Sin embargo, por otro lado, confesar tiene un efecto liberador. María Zambrano habla de dos perspectivas de esta liberación (49). Al mostrar los pecados, la confesión manifiesta una suerte de huída de sí. Los pecados se hacen públicos a fin de tomar distancia frente a ellos. Se manifiesta una inconformidad, una desesperación en la cual no se quiere estar ya más. La distancia de la que hablábamos más arriba es también intención de abandono. Unido a esto, se encuentra el otro elemento, el cual consiste en la superación de esta inconformidad. La confesión supera la desesperación mostrando a la vez el modo de salir de ella (en el caso de Agustín por la adhesión a Dios). Tal adhesión tiene la potencia de dotar de unidad a todos los elementos que conforman la trama narrativa de su biografía, de modo que libera cada momento de su vida y su vida entera. Es superar la queja en donde aparezco como víctima de lo que me ocurre y donde se está permanentemente atrapado; la queja que revelaría que aún no se ha superado tal situación. Al contrario, en la confesión se revela un yo actuante que sale de su situación. El filósofo no es el que solamente narra su infortunio,

sino el que se libera de él. Por eso señala Zambrano, refiriéndose a Agustín: “Filósofo es el que ya no se queja” (50). Esta perspectiva en la que María Zambrano estudia a Agustín es de vital importancia, pues deja ver que los episodios adversos, desesperados, las situaciones duras en general que nos ocurren –digámoslo con Agustín, en un nivel histórico-literal–, son superadas por un acto liberador que se manifiesta en la confesión –digámoslo también, a través del sentido espiritual. El sentido espiritual aparece liberando de la queja.

Por otra parte, el confesarse ante los demás permite que quien se confiesa aparezca también ante los otros. En la confesión este es visto por sí mismo y por los demás. Deja de estar oculto. Agustín es enfático en que el confesar no es un acto de soberbia, sino de humildad. No se abre a los demás como un acto de presunción. En su lugar, se revela pecador. Se expone, en el sentido de quedar a disposición de los otros. Es un acto de arrepentimiento, no de narcisismo. Al ser público su pecado, este ya no le genera temor. La confesión ayuda a librar del temor que genera ocultar la verdad, pensando que con ello se ganan otros bienes. Así, la confesión no solo manifiesta una liberación; es también un acto liberador.

Agustín pide perdón a Dios. Ante los demás, pide que en lugar de aprovecharse o tomar en burla a quien confiesa, sigan ese mismo camino: que confiesen también sus pecados. La humildad de la confesión clama por otro acto de humildad. Lo relevante, pues, de la confesión no se encuentra en la información que brinda sobre el pecador, sino en que invita a quien escucha a superar también el dolor, a superar la queja: a confesar; a que los lectores también se acerquen al perdón.

## **A modo de conclusión**

La profesora Pamela Chávez, en su libro *San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual*, señala que el hallazgo agustiniano que el mundo de hoy más podría aprovechar es el descubrimiento de la interioridad (75). Al profundizar en esta idea, y apoyada en Adela Cortina, subraya cómo a fin de rescatar al ser humano en su dignidad, se requiere considerarlo como misterio. Y continúa:

Esta afirmación contiene un gran potencial pedagógico en el ámbito de la educación para una ciudadanía democrática, pues la ofensa o daño infringido a un ser humano, imagen de Dios, aparece con la fuerza de un mal moral profundo perpetrado contra aquel en cuya intimidad habita Dios o a quien Dios habla. (76)

Traigo a colación estas palabras porque, en efecto, en el presente escrito estoy interesado en examinar vías de encuentro entre Agustín y propuestas pedagógicas actuales democráticas; en nuestro caso, en la educación para la paz. En este sentido, el diálogo con la autora puede resultar fecundo.

En efecto, el reclamo hacia la transformación, que se lanza desde la cátedra para la paz, lo hemos comprendido al apelar, como señala la profesora Chávez, a la interioridad. La transformación es un asunto también interior; no es solo transformación de los conceptos o de las condiciones objetivas de existencia. No obstante, se hace necesario complementar la perspectiva de la profesora señalando que ese llamado a la interioridad requiere prácticas por las que sea posible retornar a ella. De ahí el interés de estudiar la confesión como ejercicio.

Cabe señalar, también, algunas características de la confesión en relación con la cultura de paz. Una de las características de estos tiempos en los que se busca la paz es que esta se constituye a sí misma como un momento de superación del pasado adverso, de los tiempos de guerra. La cultura de paz emerge de una distancia frente a lo que éramos. Desde lo que hemos conseguido, con más o menos estabilidad, revisamos el pasado que queremos abandonar. En este carácter de la paz, la confesión resulta ser pertinente, pues una y otra (género literario y momento histórico) se estructuran, como vimos, a partir de una toma de distancia del presente frente a la situación pasada que se espera superada. No en vano este es uno de los géneros literarios que más se ha puesto en boga en el proceso de paz, en concreto en los procesos de recuperación de la memoria y en las comisiones de la verdad.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> En efecto, en el proceso de reparación a las víctimas, los victimarios deben confesar ante ellas la verdad sobre las atrocidades cometidas. Tal confesión no tiene fines jurídicos. Se espera, en lugar de esto, que las víctimas conozcan qué ocurrió con

Desde nuestra nueva condición, que aún buscamos, leemos el pasado. Nos examinamos a nosotros mismos en un entramado de relaciones donde encontramos lugar y significación. De acuerdo con la advertencia que hace Chávez, en ese examen nos reconocemos como únicos, irrepetibles e insondables en sentido absoluto (como misterio). Sin embargo, no nos examinamos bajo cualquier tipo de narración, sino de aquella que indaga por los fundamentos del modo de vida. Allí aparecemos contradictorios, cambiantes y, quizás, cometiendo actos de los que nos arrepentimos. Por eso hay confesión. Nosotros y nuestro modo de vida son puestos en cuestión, pero casi sin el temor de aparecer ante los demás, pues ya el pasado ha sido superado. La narración de sí mismo se hace a partir de allí, desde la diferencia que genera el haber superado una situación. Ahora que hemos superado una época, es momento de hablar de lo que ocurrió. Finalmente, la confesión hace pública la verdad encontrada. En la confesión me hago claro ante los demás, por eso es un ejercicio de reconocimiento de sí y de los otros, ante mí y ante los otros. Se da una liberación. Dicha publicación pide, a su vez, dignidad, respeto hacia mí, y, como señalaría Agustín, confesión y perdón por parte de quien la lee.

Con base en estas características de la confesión es posible pensar que, efectivamente, este es un género propicio a la educación para la paz en la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Resulta ingenuo, sin embargo, pensar que el diseño y la aplicación de estrategias pedagógicas conducentes a que los estudiantes se confiesen operan, por sí solos, un cambio, una transformación apropiada a una vida democrática y de paz. En efecto, Agustín mismo sostiene que la confesión se da en virtud de la gracia divina. Es Dios quien mueve a la confesión y su efecto liberador no es mérito humano. Su eficacia es obra de Dios. De modo, pues, que no podemos

---

sus seres queridos, las condiciones en las que fueron atacados o asesinados, etc.; en suma, que puedan reconstruir la memoria de sus víctimas. Desde lo que señalamos en Agustín, debemos decir que, si bien la reconstrucción histórica es relevante, el efecto pragmático último que pide la confesión es la superación del dolor y el perdón. Un asunto que debe explorarse es si la confesión también es pertinente en el caso de las víctimas. Muchas víctimas no hacen público lo que les ha sucedido por temor a ser juzgados, señalados o revictimizados.

esperar que en la Cátedra de la Paz y otros espacios educativos la redacción de confesiones por parte de los estudiantes opera una cierta transformación. Mucho menos, si se trata de una actividad dirigida y estandarizada en un sistema educativo. No es en este sentido que concebimos la práctica de la confesión.

En lugar de ello, sí estamos en condiciones de insistir en que, tal como lo expusimos en el apartado sobre filosofía como forma de vida, podemos contribuir a un tránsito hacia una cultura de paz si desarrollamos teorías y prácticas que reparen en reconocernos a nosotros mismos y a los demás; que vuelquen su atención a examinarnos, a notar nuestros defectos, nuestros cambios, nuestras desesperaciones; a la vez que nuestras superaciones y transformaciones. Sí es posible dar pasos en ese cambio de mirada. En este sentido, la confesión de Agustín, al igual que otros géneros literarios que revelan la primera y la segunda persona de la narración, es un tipo de práctica que apunta en esa dirección, y, como se puede ver en el caso de la confesión agustiniana, sin renunciar al carácter riguroso de la filosofía o de otros conocimientos. Son pasos que damos en el reconocimiento de nosotros mismos, en convertirnos en problema, en el proyecto de dar lugar y sentido a nuestras experiencias. La narración problematizadora podría llevarnos a preguntar por nosotros mismos, si hemos generado una distancia frente al pasado y, por supuesto, qué tipo de futuro nos es dado proyectar.

Para otro momento dejamos la tarea de extraer conclusiones sobre la implementación de estrategias pedagógicas que promuevan en las aulas este tipo de escritos, aunque las experiencias realizadas son de por sí un indicio de la pertinencia de su desarrollo (Acevedo y Prada “Escritura” 175 y ss.). Sin embargo, como se ha señalado, tanto la educación para la paz como, en general, la enseñanza de la filosofía, corren el riesgo de convertirse en espacios dedicados exclusivamente a la transmisión de discursos sin relación con las personas en formación, a la estandarización o a la instrumentalización del conocimiento. Así, la apuesta por narraciones como la confesión constituye una alternativa a dicha formación, tanto para sus fines últimos y objetivos –al brindar un horizonte distinto a la mera formación para el trabajo o el desarrollo

económico (Acevedo y Prada “Pensar” 15 y ss.)– como en la práctica pedagógica, a partir del principio del establecimiento de un contacto entre el conocimiento y quién se acerca a él (Acevedo y Prada “Escritura” 175 y ss.). Con todo, aunque por lo pronto esta sea apenas una propuesta alternativa a las orientaciones nacionales, lo aquí reseñado refleja el diálogo fecundo entre la actual coyuntura educativa e histórica colombiana y la comprensión y la práctica del conocimiento que tenía Agustín.



## Referencias

- Acevedo, Diana y Prada, Maximiliano. "Pensar la vida: crisis de las humanidades y praxis filosófica". *Revista Colombiana de Educación*. n.º 72, 2017, pp. 15-37.
- . "Escritura filosófica en el marco de la educación para la paz". *Reflexiones interdisciplinarias en torno a la educación para la paz*. Compilado por Beatriz Vallejo, Bogotá, Universidad del Bosque. 2017, pp. 175-193.
- Agustín de Hipona. "Confessionum". *Obras Completas de san Agustín*, tomo II, traducido por Ángel Custodio Vega, Madrid, B. A. C., 1955.
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco*. (M. Araújo & J. Marías, Trans.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- . "Contra mendacium. *Obras Completas de san Agustín*", tomo XII, traducido por Ramiro Flórez, Madrid, B. A. C., 1954.
- . "De civitate Dei". Editado por Santos Santamaría del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capánaga y Teodoro Calvo Madrid, Madrid, B. A. C., 2009.
- . "De fide et Symbolo Liber Unus". *Obras Completas de san Agustín*, tomo XXXIX, traducido por Claudio Basevi, Madrid, B. A. C., 1988.
- . "De magistro". Traducido por Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2003.
- . "De Música". *Obras completas de san Agustín*, traducido por Alfonso Ortega, tomo XXXIX, Madrid, B. A. C., 1988.
- . "De Trinitate", *Obras completas de san Agustín*, traducido por Luis Arias, tomo XV, Madrid, B. A. C., 2006.
- . "Enarrationes in psalmos I". *Obras Completas de San Agustín*, traducido por Balbino Martín, tomo XIX, Madrid, B. A. C., 1964.
- Chávez, Pamela. *San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2010.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2008.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. México, FCE, 2010.
- Gaztelu, Teresa. *Una lectura del Theraváda desde la Philosophische Lebensberatung*. Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, 2014.

- Hadot, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? Traducción de Eliane Cazenave, Madrid, FCE, 1998.
- . *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Ciruela, 2006.
- Kamimura, Naoki. "Scriptural Narratives and Divine Providence: the spiritual training in Augustine's City of God". *Patristica: Supplementary Volumen IV*, editado por Naoki Kamimura, Tokio, Japanese Society for Patristic Studies, 2014.
- Kierkegaard, Soren. *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Buenos Aires, Gorla, 2007.
- Kwak, Duck-Joo. *Education for Self-transformation*. Springer, 2012.
- Lang, Berel. *Philosophy and the art of writing*. Brucknell University Press, 1983.
- Lozano, Andrea y Meléndez, Germán, compiladores. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- De Lubac, Henri. *Medieval exegesis: the four senses of scripture*. Traducido por E. M. Macierowski, vol. 2, Michigan, Eerdmans Publishing co., T&T Clark Ltda., 2000.
- Murcia, Diana. "Recopilación de estándares internacionales de Derechos Humanos para la política de educación para la paz en Colombia". *Reflexiones interdisciplinarias en torno a la educación para la paz*, compilado por Beatriz Vallejo, Bogotá, Universidad del Bosque, 2017, pp. 45-86.
- Navarrete, Juan. "Educación para la paz y los Derechos Humanos: ¿Un desafío pedagógico o político?". *Reflexiones interdisciplinarias en torno a la educación para la paz*, compilado por Beatriz Vallejo, Bogotá, Universidad del Bosque, 2017, pp. 24-44.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia, Pretextos, 2005.
- Nubiola, Jaime. *El taller de la filosofía: una introducción a la escritura filosófica*. Pamplona, Eunsa, 2010.
- O'Connell, Robert, J. *Art and the Christian intelligence in St. Augustine*. Oxford, Basic Blackwell, 1978.
- Ortega Calvo, Francesc. *Ejercicios espirituales y pedagogía. La práctica de la filosofía en el mundo grecolatino. La educación revisitada: ensayos de hermenéutica pedagógica*, coordinado por Ángel C. Moreu y Enric Prats, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2011, pp. 39-58.
- Platón. "Apología de Sócrates". *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 137-186.

- Prada Dussán, Maximiliano. *Números y signos: filosofía de la música en Agustín de Hipona*. Bogotá, Unicervantina-Aula de Humanidades, 2015.
- Stock, Bryan. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, Harvard University Press, 1998.
- Uña Juárez, Agustín. *Cántico del universo: la estética de San Agustín*, Madrid, 2000.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria: una estética teológica. Parte segunda: formas de estilo*. Traducción de José Luis Albizu, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992.
- Zambrano, María. *Confesiones y guías*, Madrid, Eutelequia, 2011.