

FOLIOS

Revista Folios

ISSN: 0123-4870

revista_folios@pedagogica.edu.co

Universidad Pedagógica Nacional

Colombia

Soto Posada, Gonzalo

El De Magistro de San Agustín: una posible lectura desde la relación filosofía y educación

Revista Folios, núm. 22, julio-diciembre, 2005, pp. 11-19

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345955979002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Gonzalo Soto Posada*

El *De Magistro* de San Agustín: una posible lectura desde la relación filosofía y educación

Augustine's *De Magistro*: a possible reading from the relation between philosophy and education.

Resumen. En el presente texto se aborda la interpretación del *De Magistro* en la que el papel iluminador y de guía del par maestro –interior/maestro– exterior puede entenderse como reflejo de la relación entre filósofo y educador. En la conclusión se presentan tanto la función última del educador como el camino que éste ha de seguir para llevarla a cabo.

Palabras clave: San Agustín, De Magistro, Cristo, amor.

Abstract. In the present text I develop an interpretation of Augustine's *De Magistro* in which the illuminating role of the internal teacher and external teacher pair could be understood as the mirror image of the relation between philosopher and teacher. The conclusion deals with the educator's ultimate task as well as with the route he has to travel to fulfill it.

Key words: Augustine, De Magistro, Christ, love.

1. En el año 389 escribe Agustín su *De Magistro*. Se halla en Tagaste, su ciudad natal y dialoga con su hijo Adeodato sobre: ¿Qué te parece que pretendemos al hablar? Adeodato le responde: Por lo que ahora se me alcanza, enseñar o aprender¹. En *Las Confesiones*, el santo nos dice: “Hay un libro que es nuestro, y cuyo título es *El Maestro*. Es el propio Adeodato quien habla allí conmigo. Tú [Dios] sabes que son tuyos los conceptos que allí se insertan en

la persona de mi interlocutor, cuando tenía diecisésis años”². El libro de *Las Revisiones*, escrito al final de su vida, en una especie de revisión de su vida, obra y pensamiento; allí el converso nos dice: “Por aquellas mismas fechas [año 389] escribí un libro, titulado *El Maestro*. En él se dialoga, se busca y se concluye que el único maestro que enseña la ciencia al hombre no es otro más que Dios, siguiendo aquella sentencia del Evangelio: Sólo tenéis un maestro, Cristo”³.

* Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. soto@cis.net.co

¹ Seguimos la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos. En: *Obras de San Agustín*. V. III. Madrid, BAC, 1982. La cita es del No. 1.

² *Confesiones* IX, 6, 14.

³ *Revisiones* I, 12.

El título y esta síntesis de *Las Revisiones* dan a entender que el problema es la relación enseñar-aprender y el papel que el maestro juega en esta relación. Sin embargo, es una ilusión hermenéutica. El gran lío del diálogo es el problema del lenguaje y del signo lingüístico, y en ella se injertan los problemas pedagógicos, el problema de la iluminación como teoría del conocimiento y la tesis de Cristo como Maestro interior. Agustín se acaba de convertir en el año 386. La conversión en él no es una anécdota; es una *anastrophé-epistrophé* en el sentido de Plotino y del Cristianismo; es una vuelta al punto de partida en el juego de *proodós-anastrophé*: salir de Dios y volver a Dios. Para ello, hay dos condiciones de posibilidad: la *epimeleia seautou como cuidado de sí* y la gracia como don gratuito de Dios. Desde la *epimeleia* se asume el compromiso de la *parresía*, ese decirse la verdad a sí mismo y a los otros; desde la gracia, es el Maestro interior el que guía, conduce y orienta, haciendo del converso el receptáculo de las experiencias de la fruición, el reposo y la quietud en Dios. Es lo que en *Las Confesiones* expresara Agustín con una poética místico-extática intensa y emocionante:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y ved que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deformé como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abraséme en tu paz⁴.

Es desde esta perspectiva de converso que el diálogo se desarrolla y que cobra sentido la tesis del Maestro interior y su iluminación: si Cristo no nos ilumina cuando recibimos los signos lingüísticos del Maestro exterior, estos signos carecen de sentido y serían significantes sin significado y referente.

2. El problema del signo lingüístico es abordado con agudeza y genialidad. La pregunta clave es: ¿qué son las palabras? El maestro de retórica responde: las palabras son signos. Como signos vienen definidos como lo que se profiere mediante la articulación de la voz y significando algo. Hay, por lo mismo, una voz articulada y un significado. La voz articulada es su componente sensible; el significado es su componente inteligible. Es la distinción entre *verbum* y *nomen*. El *verbum* es la palabra en tanto impacta el oído; el *nomen* es la palabra en tanto hace conocer la significación. Lo que sale de la boca, por lo mismo, no es la cosa sino el concepto; lo que se emite sonoramente no es la cosa significada sino el signo con el cual la significamos. De este modo, hay un triángulo para entender el signo: significante como *verbum*, significado como *nomen* y referente como *res*. El lenguaje es una relación de palabra, concepto y cosa; no es el referente externo de la cosa; tiene que estar mediado por el concepto. En lenguaje estoico –tesis que asume el santo– el lenguaje y sus signos tienen tres elementos: 1. *Semánon*: entidad física significante. 2. *Semainómenon*: entidad abstracta significada. 3. *Pragma*: el objeto, la realidad de referencia.

De ahí que entre la cosa, en su materialidad y el signo haya que introducir el conocimiento de la cosa, conocimiento que Agustín designa como ciencia. Pero con una mirada hermenéutica concreta: el conocimiento de la cosa debe volverse intencional e interpretativo, es decir, signo, para que sea humanamente valioso. Ciencia sin conciencia y sin comunicación es una pérdida de nuestro potencial pedagógico y paidético. Se conoce para comunicar a los otros lo que se conoce. De lo contrario, el conocimiento en su autoposición aniquilaría sus potencialidades pragmáticas; sólo así recuerda, estimula, incita, provoca. El lenguaje es una actividad interpretativa e intersubjetiva; tiende un puente entre el hablante y el oyente en el marco del diálogo, no del monólogo. El decir verdad de la palabra es un decir verdad para sí y los otros. El lenguaje es dialógico, no *diabólico*, entendiendo esta última categoría en el sentido no satánico, sino etimológico

⁴ *Confesiones X, 27, 38.*

de la palabra: romper el puente entre el hablante y el oyente. De ahí la paradoja del lenguaje: comunica e incomunica, tiende puentes y los rompe. En este contexto, lo que fundamenta la comunicación, más que un acto lingüístico, es un acto de confianza entre los interlocutores: *Fiducia* como fe y donación.

3. Si el lenguaje tiene sus dificultades en la comunicación y en la búsqueda de la verdad, la solución de este obstáculo la halla el tagastino en el Maestro interior. Es difícil penetrar a través de las palabras en el interior del otro; son meras manifestaciones de este interior, que permanece siempre como un laberinto, no obstante las palabras. Ante ello, el lenguaje es sólo un instrumento para expresar nuestros conceptos, emociones y sentimientos. Como instrumento puede servir y no servir; de ahí la finitud humana: puede decir verdad o engañar. ¿Qué hacer? El converso sólo ve un camino: confiar en el otro porque en este otro está hablando el Maestro interior, Cristo. Así, hay tres niveles de comunicación: el primero es el diálogo exterior gracias al lenguaje; el segundo es el diálogo interior en cuanto penetramos en la subjetividad de los hablantes; el tercero es la iluminación del Maestro interior que le da fundamento a la debilidad de los dos diálogos anteriores. Dada la contingencia y fragilidad de la finitud humana tenemos que ser iluminados por quien es la Verdad, para salir de la aporía del lenguaje que revela y esconde, dice y no dice, habla y calla, es diáfano y opaco, luminoso y oscuro, engaña y dice verdad, es orden y desorden, expresa y enmudece. Si la razón humana y la razón divina no copulan, signos lingüísticos y verdad se deshacen en una mera garrulería sin sentido y diálogo. Es la resemantización que opera Agustín de la Anamnesis platónica y su doctrina de la iluminación. Con ello se descarta el mito de la preexistencia de las almas, se opta por la tesis bíblica de la creación, se deja de lado la luz del mundo inteligible y la idea del Bien; para el converso, la única luz es la del que es “*luz, camino, verdad y vida*” que, por ello y sólo por ello, es el Maestro interior. Esta resemantiza-

tización es fundamental: Agustín lee el platonismo desde las lentes de la fe; es esta precomprensión desde la fe lo que lo lleva a una comprensión de los platónicos desde su conversión; se instaura así algo completamente ajeno al pensar platónico: el diálogo fe-razón: *creo para filosofar y filosofo para creer*⁵. Toda la filosofía agustiniana es un diálogo entre lo griego y lo cristiano desde la *terquedad* de su conversión. El problema no es qué significa la filosofía griega en sí y por sí, en la *autonomía* de su *logos*, sino qué significa esta filosofía para quien, conociéndola como él, ha hecho la opción por el Dios de Jesucristo. La *Paideia* griega es asumida desde la luz de la fe y tiene sentido iluminada desde esta luz. Lo que Agustín experimentó con su conversión, al saber que sólo en Cristo reposó su anhelo de verdad, bondad, belleza, lo proyecta a los griegos: estos sólo serán verdad, bondad y belleza desde el brillo luminoso de la Revelación cristiana. En las fórmulas platónicas de Agustín hay que percibir al converso, no al lector de Platón; desde el momento de su conversión, Agustín, al leer a Platón, oye y ve a Jesucristo. Es su nueva hermenéutica como ejercicio de comprensión y autocomprensión.

4. Si el Maestro interior es la luz que ilumina todo proceso humano, incluyendo el lingüístico y la búsqueda de la verdad, ¿qué implica ello desde la *paideia-humanitas*? Queremos resaltar varias cosas. En primer lugar, que el Maestro exterior es sólo ocasión para suscitar la luz del Maestro interior; es sólo instrumento de provocación para que la luz divina ilumine nuestros esfuerzos de aprendizaje, conocimiento y búsqueda de la verdad. En segundo lugar, que los conocimientos que proporciona el maestro a través de la palabra exterior son agujones que acosan el *verbum mentis* para despertar lo que ya se tiene dormido, dado que el *Verbum Dei* ya los ha depositado en nosotros; la tarea de la palabra exterior es sólo provocadora, incitadora

⁵ Sermón 43, 7, 9.

y despertadora del bagaje interior que el Dios de la luz ya ha puesto en todos los hombres; en este sentido, no enseña nada; quien enseña y aprende es el sujeto como interioridad iluminada por Dios; el proceso de enseñanza-aprendizaje es un autoproceso del propio discípulo que, aprovechando la causa ocasional del docente, despierta lo escondido en potencia y lo actualiza para hacerse sabio, gracias a la luz divina que *ilumina a todo hombre que viene a este mundo*. Esta luz del Maestro interior que deposita en nosotros todos los conocimientos como verdades teóricas y prácticas lo hace como *semina Verbi*, semillas del Verbo que se agitan y se hacen activas con las sugerencias del Maestro exterior y la capacidad del Maestro interior (*el verbum mentis*) del propio discípulo. Uno mismo es el sujeto de su propia formación y de su propia *paideia*. El despliegue de las potencialidades humanas tiene en el sujeto su propia raíz y desde ella, gracias a la luz divina, uno se hace humanamente humano. Fue lo que Agustín vivió en carne propia. Se formó en los ideales de la *paideia-humanitas*. Estudió el *trivium* y el *quatrivium*, fue profesor de retórica, leyó los clásicos latinos, se hizo maniqueo, escéptico, platónico; luego se convirtió. En sus etapas anteriores a la conversión no halló la verdad ni el reposo; se convierte y halla la verdad y el reposo en el Dios de Jesucristo. Es lo que el *De Magistro* refleja: desde el maestro de retórica y *humanitas* no se halla la verdad y el reposo; sólo se hallan en el Maestro interior. Lo dirá en *Las Confesiones*: “nos hiciste Señor para Ti e inquieto está nuestro corazón hasta que repose en Ti”⁶. Es la resemantización de la *paideia-humanitas*. Cristo es la verdadera *paideia-humanitas* y el verdadero *paidagogus*. Los pedagogos exteriores son sólo briznas de ruido conceptual que remueven las semillas del alma interior y del hombre interior. Lo sensible-inteligible del Maestro de afuera es sólo una ocasión para que el hombre interior y el Maestro interior hagan su trabajo y produzcan la sabiduría. Es que Agustín ya no piensa la conversión desde la

filosofía como un regreso al mundo de las ideas y de la Unidad, idea platónica, sino desde la parábola del hijo pródigo: abandono de la casa paterna y retorno a la casa del Padre desde el Padre mismo y el ensimismamiento de la alteración (la lejanía de la casa paterna). Este ensimismamiento de la alteración en el reposo de la casa paterna es la parábola del proceso formativo: de lo exterior a lo interior; de lo interior a lo divino. Educar y ser educado es una *deificación* como un camino de salida y regreso a nuestro origen divino. Esta *deificación* es lo que hace posible la eudaimonía como felicidad: gozar de Dios en el *frui* nos hace humanos; el *uti* como conocimiento de las cosas no tiene sentido *in se* y *per se*; sólo en función del *frui*. La *scientia* como conocimiento de las cosas en sus causas y leyes sólo cobra significación desde la *sapientia* como gozo de Dios en el deleite, la fruición y la paz. Es lo que significa, a nuestro modo de ver, el Maestro interior en el *De Magistro*. De nuevo estamos en el horizonte de la fe y la razón, ya comentado. La *scientia*, según Agustín, es lo que hizo la sabiduría griega como filosofía: conocimiento de las cosas desde la *physis* en sus causas y principios. La *sapientia* es lo que hace el cristianismo con la *scientia-philosophia* griega: no sólo conocer las cosas en su ser, sino gozar de Dios conociendo el ser de las cosas: subir a Dios, gozar en su ser y ver las cosas como ocasión de este gozo en su *delectatio-gaudium* es lo que nos hace filósofos. Ha cambiado el estatuto y la racionalidad de la filosofía. Filosofar es un acto de reposo en quien es el ser, la verdad, el bien, la belleza que, desde la encarnación, se hace visible para hacer posible su búsqueda. Este hecho histórico de la encarnación es lo que diferencia el ejercicio filosófico platónico del ejercicio filosófico agustino. Filosofar para el obispo de Hipona es buscar la sabiduría en quien es el *Verbum* hecho carne desde su *kenosis-anonadamiento* en tanto Dios encarnado. Este *Lógos-Verbum* es el Maestro interior en tanto luz, palabra, revelación y verdad.

⁶ *Confesiones* I, 1, 1.

5. ¿De dónde toma Agustín esta categoría de la *deificación*? La respuesta no tiene dudas: de la lectura de las cartas del apóstol Pablo, converso también como él. En el nacido en Tarso halla Agustín su camino a Damasco: la transformación de nuestro ser entero como existencia desde la *deificación* como unión con Cristo. Este giro agustiniano desde Pablo es fundamental. Sin la muerte y resurrección de Jesús, el Cristo y Señor, nuestra existencia quedaría en tinieblas, a oscuras y en un total caos y desorden; con su muerte y resurrección todo queda vivificado, clarificado y ordenado. Sin la participación en el misterio de Jesucristo que suprime los misterios de los griegos y los hace inútiles, la vida humana quedaría en la mera gentilidad; con la participación en este misterio, el hombre goza de la gracia divina y se hace su hijo como misterio y sacramento. La filosofía se torna, por lo anterior, no en una búsqueda del ser de las cosas, como lo dijimos antes, sino en un *lógos* sobre el *Theós*: una palabra que reúne en experiencia teórica y práctica la experiencia humana de Dios y la experiencia divina del hombre; investigar esta experiencia es la tarea del filósofo. De ahí que el hijo de Mónica defina al filósofo como el *amator Dei*⁷, el que ama a Dios. Dios mismo, en los escritos neotestamentarios, ha determinado su ser como amor-ágape. Amar a Dios es amar el amor mismo; ser hombres y filósofos es amar desde el ágape-Dios.

Por lo mismo, filosofar ya no es el ejercicio de una élite como aristocracia del saber, ni de una escuela cerrada a la que sólo llegan los iniciados o esotéricos, como en Grecia, a lo menos desde las exigencias pitagórico-platónicas donde la filosofía es un secreto sólo para los iniciados en el abismo filosofal. La *schola Christi* es exotérica, universal; filosofar en ella es para todos y en cualquier lugar: amar a Dios como ágape. Ya no es un oficio; es un modo de vida. Es lo que se revela en el capítulo 13 de la primera *Carta a los Corintios*, el bello himno a la caridad, que es el paso del eros griego al ágape

cristiano. El *eros* griego es enamoramiento, deseo de lo que se carece, permanece en el sujeto mismo; el *ágape* cristiano no es inmanente, es trascendente, saca al sujeto fuera de sí, hacia Dios y los otros, es donación de sí mismo a través de Dios, es pura liberalidad del enamorado de Dios y de los otros porque es la manifestación de la gracia como ese *ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí*. Es la nueva fuerza del humanismo: el hombre es lo que es por la energía divina del *ágape* que se *distiende-extiende-pretende* hacia la verdad como bien de la inteligencia y hacia la bondad como verdad de la voluntad, que por la encarnación es para todos sin exclusión de lenguas, culturas y movimientos filosóficos. Como esta verdad y bondad es Dios, el hombre en cuanto *distensión-extensión-pretensión* halla la realización de esta su consistencia en Dios. Ya para Agustín, la *dóxa* no es la opinión; es la gloria de Dios que brilla en su revelación como *alétheia*, la que se muestra en sus manifestaciones creadas como signos *eikonales* de Dios; éstos son similitudes, imágenes y derivaciones divinas, en especial el hombre, gracias a su mente e intelección. El hombre, *apenas inferior a Dios*, se realiza en su tensión hacia sí mismo como un tender hacia los otros en Dios. Esto es posible porque Dios mismo como *fontanalis plenitudo, fuente infinita y pléroma-plenitud* irradia su gloria y su luz en todas sus manifestaciones, desde las que podemos ascender a la fuente conjugando el verbo conocer como amar y el verbo amar como conocer; al hacerlo se entra en la experiencia de lo místico que es la experiencia de lo inefable e incognoscible: de Dios no sabemos lo que es sino que lo amamos, sabiendo que conceptualmente escapa a nuestra intelección; es el de muchos nombres sin nombre, el omininombrable innombrable. Es la fecundidad del amor ante la vaciedad del concepto. Entra a hablar el silencio y la *nube del no saber* según la bella expresión de Dionisio Areopagita, casi contemporáneo de Agustín. En todo lo dicho están presentes los tres grandes acontecimientos cristianos: la creación, con su drama de la caída original; la encarnación, con su drama de la redención y resurrección; el juicio final, como la parusía plena del que siempre es. No son

⁷ *La Ciudad de Dios* VIII, 1.

conceptos; son advenimientos históricos que hacen de la historia una economía salvífica, no un recuerdo de hechos pasados o por venir: estamos sumergidos en el triple tiempo histórico gracias a Jesús el Cristo, el Salvador y el Señor. *La deificación* propuesta no es sino la prolongación de este triple acontecimiento gracias a la gracia como vida divina. El Maestro interior es el que hace posible esta vida divina gracias a su luz y a su gracia. Educar es entonces permitir que maestro y alumno se *deifiquen* en la experiencia de la gracia comunicada por el Maestro interior. La educación es entonces lo que los griegos llamaban *misterio*: una iniciación en la experiencia de lo divino como religación para permitir la unión con los dioses. Para Agustín este *misterio-sacramento* es la iniciación en el amor de Dios encarnado, muerto y resucitado, *locura para los judíos y necesidad para los griegos*; sólo que la locura de la cruz es la sabiduría de Dios que hace enmudecer la sabiduría de los filósofos griegos. Es el reto que el cristianismo, desde Pablo y Agustín, siempre ha lanzado a toda sabiduría humana: hacernos divinidad desde el amor de la locura de la cruz en tanto *deificación*.

6. Si educar es *deificar* y si *deificar* es ser tocado por la luz graciosa del Maestro interior, la educación es una experiencia mística; de lo contrario, se reduce a meros signos lingüísticos que se memorizan y se actualizan en la vida como presencia en el mundo para producir ciencia. Para el santo, incluso la ciencia debe ser una experiencia de gracia y en cuatro sentidos: lo grato, lo gratuito, lo gracioso y la gratitud. La ciencia es un don gratuito de Dios y es ser gratos a Dios. Ello posibilita que la vida sea graciosa. En el lenguaje teológico del doctor de la gracia, la ciencia como gracia es santificación y ascenso desde el ser de las cosas al ser de Dios como la verdad, la bondad, la belleza y el amor, lo que produce la asimilación de Dios por el alma y la asimilación del alma por Dios; es el éxtasis como un salir fuera de sí para estar dentro de Dios, lo que hace que el yo deificado ya no sea un dentro-afuera, sino un dentro divino. Allí ya no bastan las virtudes griegas de la

prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia; es necesaria la fe, la esperanza y el amor.

En éstas últimas ya no cabe el término medio sino el exceso y la abundancia: desplegar sus posibilidades en toda su plenitud. Es el *indumento místico*, el revestimiento de la experiencia de Dios como lo sagrado, la luz divina como foco de atracción que nos hace luminosos a través de su iluminación como esplendor que brilla y enceguece. Este habérnoslas con Dios es el nuevo estatuto del ser humano; más que nuevo, es el despliegue de lo que siempre hemos sido: criaturas de Dios ofuscadas por la serpiente hermeneuta de *El Génesis*, que con sus juegos lingüísticos puede decir verdad o falsedad. Recuperar la lingüística desde el decir verdad como *parresía* es lo que nos hace libres. De ahí que los latinos traduzcan *parresía* por *libertas*. Es lo que Agustín señala cuando aborda el texto bíblico: *la verdad os hará libres*. La posibilidad es el Maestro interior que como *parresía-libertas* se dona y en esta donación hace al hombre partícipe de la misma.

Educar es entonces ser iluminados por el Maestro interior para que su donación *parresiástica nos haga parresiastés*. Ser *parresiastés* es hacer un triángulo de verbos: decir verdad, cuidar de sí y unirse a Dios, condición de posibilidad del decir verdad y cuidar de sí. El *De Magistro* se inscribe así en la perspectiva inaugurada por el *Alcibiades* de la *epimeleia seautou*, continúa el decir verdad de socráticos, estoicos, epicúreos y cínicos, pero los resemaniza desde Dios como Maestro interior en la mediación de Cristo, el Dios con nosotros. Esta meditación agustiniana sobre el Maestro interior desde la encarnación pone en volandas las flechas de la experiencia mística: el hombre deviene otro Cristo. Enseñar-aprender no es un juego lingüístico de significantes-significados-cosas. Este es el hombre exterior, carnal, psíquico; el Maestro interior transforma este juego en hombre interior, espiritual, pneumático. El primero trabaja con la filosofía al modo griego; la unión o *homoíosis* del hombre con Dios es producto del *érōs* como *philía-amicitia*; el segundo trabaja la unión desde el *ágape*, no como *philía-amicitia* sino como *amor-caridad*. Para el

primero, enseñar-aprender es un acto de amistad erótica; para el segundo, es un acto de amor que más que dar, es un darse; es el carácter sagrado de la educación; esta es una experiencia *agápica* que hace que la relación maestro-discípulo sea sacra; la educación se ha convertido en *hagiología*: un *lógos* sobre lo *hágios-santo-sagrado* que reúne la naturaleza y la gracia desde el trance como arroabamiento en el *pléroma* divino. El otro ya no es lo otro de mí; es el prójimo como el nosotros; las cosas ya no son lo ajeno-extraño de mí; son el rostro de Dios que invita a cuidar de ellas, más que a dominarlas y transformarlas; este dominarlas es lo que hace la educación pensada sólo desde el hombre *sóma-cuerpo*. Desde lo *hágios* ameritan respeto y dignidad; de ahí que Agustín hable del Cristo cósmico, siguiendo los lineamientos paulinos. Muy bien nos lo dice el profesor Zubiri:

En Dios, como amor efusivo, su éxtasis procede a la producción de una vida personal en que subsiste el acto puro de su naturaleza: es la Trinidad. Su ser efusivo tiende a exteriorizarse libremente en dos formas. Primero, “naturalmente”, produciendo cosas distintas de Él: es la creación. Después, “sobrenaturalmente”, deificando su creación entera mediante una Encarnación personal en Cristo y una comunicación santificadora en el hombre por la gracia. Por esta deificación, que afecta en algún modo a la creación entera, ésta vuelve a asociarse a la vida íntima de Dios, pero de modo diverso: en Cristo, por una verdadera circuminsesión de la naturaleza humana en la divina; en el hombre, por una posesión extrínseca, pero real de Dios; en los elementos visibles, por una transfiguración gloriosa⁸.

Todo ello es posible por el *ágape-caridad-amor*. La educación en el *De Magistro* es este salir-regresar a Dios, gracias al Maestro interior del cual el Maestro exterior es su manifestación, su acto creativo como causa instrumental de la causa eficiente que es el Maestro interior. Oigamos al santo:

comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la inmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría...⁹.

Más adelante afirma:

cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el hombre interior; pero entonces también el que nos oye si él mismo ve con una mirada simple y secreta esas cosas, conoce lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras. Luego ni a éste que ve cosas verdaderas, le enseño yo algo diciéndole la verdad, pues aprende, no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente¹⁰.

Agustín saca la conclusión: Cristo es la verdad y el Maestro que nos enseña interiormente; sin la luz divina no agarramos la verdad; Dios como el Sol y la Luz se vale de los sonidos externos del Maestro exterior para incitarnos y provocarnos a su búsqueda y unión extática; es lo que hemos denominado la *deificación* como esencia de la tarea educativa. Cristo es quien enseña dentro; fuera, las palabras no hacen sino advertir¹¹. Desde esta enseñanza cristológica, la educación es el vuelo del hombre hacia quien ya lo habita y posee: es el acto místico-extático del Maestro exterior, del Maestro interior humano y del Maestro interior divino.

7. Recapitulemos y concluyamos:

1. La suavidad de la verdad nos debe invitar a aprender; la necesidad de la caridad, a enseñar.

⁸ ZUBIRI, Xavier. (1981). *El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina*. En: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, p. 478

⁹ *De Magistro*, op cit., N. 38.

¹⁰ Ibid., N. 40.

¹¹ Ibid., N. 45-46.

-
2. El oficio de comunicar es el mérito de haber alcanzado lo que se estaba buscando. 3. El que enseña el bien y hace el mal es un mercenario; sin embargo, de algo aprovecha.
 4. No se debe enseñar lo que no se conoce; si se conoce, hay que enseñarlo para enseñar la verdad.
 5. El que enseña generando el miedo, no el amor, es un déspota.
 6. Hay que enseñar sin soberbia y sin orgullo.
 7. El que enseña preñado de orgullo le quita al oficio la grandeza de la donación. 8. No hay que enseñar lo que sabemos sino lo que la ignorancia del que aprende necesita.
 9. El sonido de las palabras repercute en el oído; pero es el Maestro interior el que golpea el corazón.
 10. La voz del que enseña hiere el oído del que escucha; mas Dios es el que penetra en su interior.
 11. Cristo enseña interiormente; el hombre amonestá exteriormente.
 12. Se tiene a Cristo como Maestro interior.
 13. Dios enseña de tal modo que sepamos lo que hay que saber abriéndonos a la verdad; que hagamos lo que hay que hacer inspirándonos en la suavidad del amor.
 14. Somos oyentes de Dios cuando oímos a los que enseñan y cuando aprendemos lo que tiene que ver con la piedad en tanto solicitud y cuidado de sí, de los otros y de las cosas.
 15. En todo lo relativo a la docencia, hay quienes conocen mejor y con más verdad determinados asuntos; por eso se tornan autoridades. No para enorgullecerse, sino para servir.
 16. El doctor-docente pierde su valor cuando no está empapado de ágape.
 17. El maestro no es el que enseña la ciencia al hombre, sino Dios.
 18. Todos somos condiscípulos en cuanto Cristo es el Maestro interior; es la catolicidad del ágape.
 19. El maestro es el templo a través del cual Dios enseña.
 20. Enseñar con palabras es problemático. La razón es que sin cosas no tienen sentido las palabras.
 21. Enseñar sin palabras es también problemático: no se distingue lo esencial de lo accidental en las cosas. Ante ello, viene la solución agustiniana: Cristo como la verdad que nos enseña. Lo inteligible, la verdad no viene del exterior y sus signos y cosas, sino de la Verdad misma, Dios. El maestro debe despertar esta verdad depositada por Dios en nosotros; es el sentido de sus palabras y de sus voces con significado.
 22. Esta verdad depositada por Dios en nosotros remite a las semillas sembradas por la sabiduría divina, que el Maestro exterior tiene la función de hacer aparecer suscitando su despertar y aparición.
 23. “Entendemos las cosas, no indagando las palabras externas que nos hablan, sino escuchando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras externas sólo nos incitan a escuchar el interior. Y esa verdad que es escuchada y que enseña, es Cristo que habita en el hombre”¹².
 24. En el interior del hombre habita la verdad como destello y esplendor de la luz divina. El discípulo aprende esta verdad, no por mediación del maestro, sino de la iluminación divina que se vale del docente como ocasión instrumental para actualizar dicha verdad. El Maestro exterior no enseña nada, sólo provoca que la verdad depositada por Dios se haga conciencia y actualidad.
 25. Frente a la docencia como *parresía retórica*, mera venta de discursos para suscitar el aplauso, Agustín opta por la *parresía filosófico-teológica*: la búsqueda de la verdad como semilla divina y compromiso ético estético: hacer de la

¹² *De Magistro*. op. cit., No. 38.

¹³ Citado en: Füllöp-Miller, René. *Agustín, el santo del intelecto*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1960, p. 45.

-
- vida una obra de arte desde la *deificación* como experiencia mística en la fruición de Dios.
26. Cuando el converso escribía su *De Magistro* debió recordar las palabras del himno ambrosiano: “¡Oh esplendor de la brillante gloria de Dios, oh Tú, que traes la luz de la luz, oh luz de luz, manantial viviente de luz, oh día, todos los días iluminados!”¹³. Es el *gaudium de veritate* que está presente en la obra del obispo de Hipona, gozo de la verdad que no es otro que ser iluminados por esta luz de luz y gozar en el abrazo del brillo luminoso del día que no tiene ocaso. 27. Si la enseñanza es un proceso de conversión, lo que obstaculiza este proceso es una diáada: aversión y perversión. La aversión remite a la lejanía de la casa paterna divina; la perversión es la consumación de esta lejanía. De ahí la simbólica del mal en toda la reflexión del *De Magistro*.
27. En fin, citemos otros textos pedagógicos de Agustín que tienen relación con el *De Magistro*:
- la obligación de enseñar es consecuencia del amor a los demás”¹⁴; “la gran preocupación reside en la manera de exponer, para que aquel que enseña, quien quiera que sea, lo haga con entusiasmo: tanto más agradable será la exposición cuanto más pueda alegrarse el educador¹⁵; cuanto más amemos a nuestros alumnos, tanto más desearemos que aprovechen nuestras enseñanzas y mayor empeño tendremos en enseñarles aquello que necesitan¹⁶; aunque la obligación de enseñar sea consecuencia del amor a los demás, la necesidad de continuar aprendiendo, cada día, es consecuencia del amor a la verdad¹⁷.

Así, en conclusión, educación es, ante todo, amar a las personas. Por eso, el educador debe agitar el aprendizaje del alumno creando un clima de alegría y buen humor. Este clima es fruto del ágape y del gozo de la verdad.

Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA. (1982). *Obras de San Agustín*. Madrid: edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), (*Confesiones* Vol. IX, *Confesiones* Vol. X, *Cuestiones sobre Dulcicio*, *De Magistro* Vol. III, *La Ciudad de Dios* Vol. VIII, *La instrucción de los catecúmenos* 2, *Revisiones* Vol. I, Sermón 43).

FÜLLOP-MILLER, R. (1960). *Agustín, el santo del intelecto*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

ZUBIRI, X. (1981). “El ser sobrenatural. Dios y la *deificación* en la teología paulina”. En: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional.

ARTÍCULO RECIBIDO EL 1 DE AGOSTO DE 2005 Y APROBADO EL 7 DE OCTUBRE DE 2005

¹⁴ *Cuestiones sobre Dulcicio* 2, 6.

¹⁵ *La instrucción de los catecúmenos* 2, 4.

¹⁶ *Ibid.*, 10, 14.

¹⁷ *Cuestiones sobre Dulcicio* 2, 7.